

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂK ANLAYIŞI

Tahsin KAYA

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Dilaver GÜRER**

KONYA - 2025



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tahsin KAYA		
	Numarası	18810601003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
	Tezin Adı	Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı		

Tahsin KAYA tarafından hazırlanan 'Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı' Adlı Eseri (Metin İnceleme ve Tahlil) başlıklı bu çalışma 29/07/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Dilaver GÜRER	
2	Prof. Dr.	Mehmet AKGÜL	
3	Prof. Dr.	Güldane GÜNDÜZÖZ	
4	Doç. Dr.	Yakup PEKDOĞRU	
5	Dr. Öğr. Üyesi	Ali KARAKOYUNLUOĞLU	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tahsin KAYA		
	Numarası	18810601003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
	Tezin Adı	Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Tahsin KAYA

(İmza)

.....



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Tahsin KAYA		
	Numarası	18810601003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜNER		
	Tezin Adı	Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı		

Tasavvuf tarihindeki merkezi konumu, görüşlerindeki zenginlik ve derinlik, bütün bir tasavvuf tarihinde hissedilen etkileri, kendisini sadece yaşadığı çağ için değil tüm İslâm tarihi için öncü ve rehber bir noktaya yükseltmiştir. İbnü'l-Arabî herhangi bir âlemi, hâli, mertebeyi ya da ilâhî bir hükmü açıklamaya çalıştığında önce onun görünümünü de açıklar ve daha önemlisi ona bir isim verir. Bu sebepten sûfî muhakkikler nazarında İbnü'l-Arabî, tasavvuf dilinin ve terimlerinin kutbudur. Özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı büyük eserinde işlediği her konuyu ilâhî isimlerle ilişkilendirerek kapsamlı bir sistem ortaya koymuştur.

Bu çalışma, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı çerçevesinde Esmâ-i İlâhiyye ile ahlâk ve ahlâklanma süreci arasındaki metafizik ilişkiyi ele almaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Mutlak Varlık yalnızca Hak'tır ve tüm mümkinât, bu mutlak Varlık'ın zuhûr mertebelerinde tecellî eden isim ve sıfatlarının sûretidir. Bu bağlamda insan, ilâhî isimlerin en camî mazharı olarak kâinatta ilâhî hakîkatın en yüksek temsilcisi konumundadır. Ahlâk, bu tecellîlerin insan nefsinde idrak edilip fiile dönüşmesiyle meydana gelir. İlâhî isimlerin insanda tezahürü, ahlâkî kemâlin temelini oluşturur. "Ahlâklanma", İbnü'l-Arabî için sadece bireysel veya sosyal bir davranış hâli değil varlığın derûnunda yer alan hakîkatın ontolojik olarak insanda tahakkuk etmesidir. Bu süreç, nefsin ilâhî hakîkatler ile saflaşarak insân-ı kâmile doğru yol almasıyla ve böylece kalbin Hak Teâlâ'nın "nazargâh-ı ilâhî" sine dönüşerek kulun gerçek saâdete erişmesi ile neticelenir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, varlık, ilâhî isimler, ahlâk, ahlâklanma, insân-ı kâmil, *Fütûhât-ı Mekkiyye*



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name Surname	Tahsin KAYA		
	Student Number	18810601003		
	Department	Basic Islamic Sciences / Sûfism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
	Title of the Thesis/Dissertation	Ethical Approach In Muhyiddin Ibn al-Arabi		

His central position in the history of Sufism, the richness and depth of his views, and his effects felt in the entire history of Sufism have elevated him to a leading and guiding point not only for the era in which he lived, but also for the entire history of Islam. When Ibn al-Arabi tries to explain any world, state, stage or divine decree, he first explains its appearances and, more importantly, gives it a name. For this reason, in the eyes of Sufi scholars, Ibn al-Arabi is the pole of the language and terms of Sufism. Especially in his great work called *al-Futûhât al-Makkiyya*, he has presented a comprehensive system by associating every subject he has dealt with with divine names.

This study examines the metaphysical relationship between the Divine Names and morality and the process of moralization within the framework of Ibn al-Arabi's understanding of existence. According to Ibn Arabi, absolute Being is only Truth and all possible things are the forms of the names and attributes of this absolute Being that manifest in the degrees of manifestation. In this context, man is the highest representative of the divine truth in the universe as the most comprehensive manifestation of the divine names. Morality occurs when these manifestations are perceived in the human soul and become actual. The manifestation of the divine names in man forms the basis of moral perfection. For Ibn al-Arabi, "becoming moral" is not only an individual or social behavior, but the ontological realization of the truth that lies in the depths of existence in man. This process ends with the soul becoming pure with divine truths and moving towards the perfect man, thus transforming the heart into the "Divine gaze" of God Almighty and the servant reaching true happiness.

Keywords: Ibn al-Arabi, existence, divine names, morality, becoming moral, perfect human, *al-Futûhât al-Makkiyya*

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU	ii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR.....	x
ÖNSÖZ	xi

GİRİŞ: TEZİN SINIRLILIKLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Araştırmanın Konusu ve Sınırlılıkları.....	1
2. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi	1
3. Araştırmanın Amacı ve Problemleri	6

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKIN ONTOLOJİK TEMELLERİ

Giriş: İslâm Düşünce Geleneğinde Ahlâkın Ontolojik Temelleri.....	10
I. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR.....	14
A. İLÂHÎ İSİM VE SIFATLARIN ÂLEMDEKİ TECELLİLERİ	17
B. İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DERECELENMESİ.....	21
II. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İNSAN VE AHLÂK.....	26
A. TEMEL İNSANİ NİTELİKLER	29
B. AHLÂKÎ BİR VARLIK OLARAK İNSAN	36
III. İBNÜ'L-ARABÎ'DE KUVVE-FİİL VE AHLÂK İLİŞKİSİ	43
A. KUVVE VE FİİL ARASINDAKİ ZAMANSAL İLİŞKİ.....	49
B. AHLÂKÎ SORUMLULUK BAĞLAMINDA KUVVE FİİL İLİŞKİSİ	55
IV. İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKÎ KÖTÜLÜK VE ÖZGÜR İRADE	59

A. KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA VARLIK TASAVVURU	64
B. İNSANIN İRADE HÜRRİYETİ VE FİİLLERİNDEKİ SORUMLULUĞU	70
V. İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂK VE MUTLULUK İLİŞKİSİ	77
A. AHLÂKIN ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK BOYUTUYLA MUTLULUK.....	81
B. MUTLULUĞA ULAŞMA YOLUNDA AHLÂKÎ ERDEMLER.....	89
VI. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İNSÂN-I KÂMİL VE AHLÂK İLİŞKİSİ.....	97
A. İNSÂN-I KÂMİL İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR.....	101
1. Tenezzülât-ı Seb'a ve İnsân-ı Kâmil	103
2. Hakikat-i Muhammediyye ve İnsân-ı Kâmil.....	109
3. Kutub ve İnsân-ı Kâmil.....	113
4. Hatemü'l-Evliya (Hatmü'l-Velâye) ve İnsân-ı Kâmil	118
B. İNSÂN-I KÂMİL'İN MERTEBELERİ	124
1. İnsân-ı Kâmil'in Ahlâkî Husûsiyetleri.....	130
2. En Kâmil İnsan Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)	133
3. Ahlâklanmayı Sağlayan Veraset Sahibi İnsân-ı Kâmil.....	136
VII. İBNÜ'L-ARABÎ'DE ESMANIN KAYNAĞI OLARAK HARFLER VE AHLÂK İLİŞKİSİ.....	141
A. VAROLUŞUN KAYNAĞI OLARAK HARFLER	146
B. SÜFİLERİN GİZLİ DİL ARAYIŞLARI VE HARF SEMBOLİZMİ	150
C. HARFLERİN İLÂHÎ MERTEBELERİ	153
D. AHLÂKLANMANIN ONTOLOJİK OLARAK BASKIN GELDİĞİ HARFLER.....	156

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE AHLÂKLANMA

Giriş: İslâmî Gelenekte “Ahlâklanma”	163
I. İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKLANMADA RİYÂZET-NEFS VE İLÂHÎ İSİMLER İLİŞKİSİ	168
A. AHLÂKLANMADA NEFS VE RİYÂZET İLİŞKİSİ	179
B. NEFS VE TÜRRLERİ.....	181

1. Tikel Nefs	183
2. Taklitçi ve Akılcı Nefs	184
3. Düşünen Nefs	186
4. Nefsin Mânevî Temizliği	188
C. RİYÂZET (NEFİS TERBİYESİ)	190
1. Riyâzet, İlahî Bilgi ve Amel İlişkisi	192
2. Riyâzet ve Sülûk İlişkisi.....	200
3. Riyâzet ve Nefs Aynası.....	204
II. İBNÜ'L-ARABÎ'DE MA'RİFET VE AHLÂKLANMA İLİŞKİSİ.....	207
A. MA'RİFET BİLGİSİ VE AHLÂKLANMA	209
B. MA'RİFET EHLİ (HZ. PEYGAMBER'İN VARİSLERİ)	213
III. İBNÜ'L-ARABÎ'DE MAKÂMLAR-HÂLLER VE AHLÂKLANMA	
İLİŞKİSİ	218
A. MAKÂMLAR VE AHLÂKLANMA	222
1. Tevbe Makâmı.....	227
2. Ahlâk Makâmı	232
3. Fütüvvet Makâmı.....	234
4. Hayret Makâmı	238
5. Ma'rifet Makâmı.....	240
6. Vera Makâmı	244
7. Kurrâ (Okuyucular) Makâmı	245
8. Vahiy Makâmı	247
9. Edebin Terki Makâmı	250
10. Hak İçin Yaratılmak Makâmı	253
B. HÂLLER VE AHLÂKLANMA	254
1. Riyâzet Hâli	258
2. Kabz ve Bast Hâli	261
3. Vecd Hâli.....	266
4. Sekr-Sahv Hâli.....	271
5. Bevâdih Hâli.....	275
6. Muhadara Hâli	276

IV. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İBÂDETLERİN HAKÎKATLERİ İLE AHLÂKLANMA.....	278
A. RUHANÎ VE KALBÎ İBÂDETLERİN İLÂHÎ HAKÎKATLERİ İLE	
AHLÂKLANMA.....	287
1. İhlas ve Niyet ile Ahlâklanma	288
2. Tevbe ve İnâbe ile Ahlâklanma	297
3. Sabır ve Şükür ile Ahlâklanma	305
4. Müşâhede ve Mükâsefe ile Ahlâklanma	310
B. BEDENÎ İBÂDETLERİN İLÂHÎ HAKÎKATLERİ İLE AHLÂKLANMA	314
1. Abdestin İlâhî Hakîkatleri ile Ahlâklanma.....	316
2. Namazın İlâhî Hakîkatleri ile Ahlâklanma.....	332
3. Orucun İlâhî Hakîkatleri ile Ahlâklanma.....	356
C. MALÎ İBÂDETLERİN İLÂHÎ HAKÎKATLERİ İLE AHLÂKLANMA....	370
1. Zekât ve Sadakanın İlâhî Hakîkatleri ile Ahlâklanma	372
2. Hac ve Umrenin İlâhî Hakîkatleri ile Ahlâklanma	389
SONUÇ	413
KAYNAKÇA.....	424

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
AKM	: Atatürk Kültür Merkezi
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
bkz.	: Bakınız
BÜİF	: Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
BÜY	: Bartın Üniversitesi Yayınları
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
CÜİF	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İÜİF	: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İZSÜ	: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayıları
S	: Sayı
SYEK	: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi
thk.	: Tahkik
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yay.	: Yayınları/Yayınevi/Yayıncılık

ÖNSÖZ

“Hamd, eşyayı bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var edip; eşyanın varlığını, kelimelerinin teveccühüne dayandıran Allah’a mahsustur.”¹

Tam adı Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî et-Tâî el-Endülüsî olan İbnü’l-Arabî, hicrî 560 (milâdî 1165) yılında Endülüs’ün Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiş ve tasavvuf tarihinde “Şeyh-i Ekber” unvanıyla derin etkiler bırakmış mümtaz sûfî-muhakkiklerden biri olarak kabul edilir. “Sultânü’l-ârifîn”, “Hâtemü’l-evliyâ” ve “Kutb-ı Humam” gibi unvanlarla anılan İbnü’l-Arabî, başta *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsü’l-Hikem* olmak üzere birçok eseriyle tasavvufun metafizik boyutunu sistematikleştiren ve geniş bir etki alanı oluşturan bir düşünce mirası bırakmıştır.

İbnü’l-Arabî’den önceki dönemde tasavvuf, fıkıh veya kelâm gibi dinî ilimlerin alt bir alanı gibi görülmüş ve bu ilimlerin ortaya koyduğu kuralları ahlâkî hayata taşıma gayreti içinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım, sûfîlerin belirli dönemlerde normatif geleneğin ve fakihlerin baskısı altında, zâhirî sınırlar içerisinde meşrûiyet arayışına girmelerine neden olmuş ve tasavvufun insan ruhunun derinliklerinde barındırdığı özgün yönlerinin tam anlamıyla tezahür etmesini engellemiştir. İbnü’l-Arabî ise tasavvufu bağımsız bir ilmî yöntem olarak ele almış ve dinî ilimlerin merkezine yerleştirerek, fıkıh ve kelâmın otoritesini sorgulamıştır. Tasavvufu sadece ahlâkî bir disiplin olarak değil aynı zamanda metafizik boyutlarıyla da ele alan bu yaklaşımıyla dinî ilimlerin yeniden yapılandırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, İbnü’l-Arabî’nin düşüncesi, tasavvufun bağımsız bir ilmî disiplin olarak kabul edilmesine ve dinî ilimlerin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasına katkı sağlamıştır.

Eserlerinde dönemin mutaassıp yaklaşımları sebebiyle sûfîlerin hakikatleri açıkça dile getirememelerinden sıklıkla şikâyet eden İbnü’l-Arabî’ye göre bu baskı

¹ İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî et-Tâî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), c. I, s. 15; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2014), c. I, s. 15.

ortamı, âriflerin bazı metafizik ve ahlâkî gerçekleri gizlemelerine yol açmış, hatta peygamberlerin dilinde geçen teşbihvârî ifadelerin hakikat boyutları dahi açıkça ifade edilememiştir. Bu durum, sûfîleri, Hz. Meryem'in mülhid ve iftiracı çevreler karşısında "işaret" dilini tercih etmesine benzer şekilde, sembolik ve dolaylı bir anlatıma yöneltmiştir.² Nitekim Kur'ân'a dair yaptıkları yorumlarda da, hakikatın açık bir tefsiri olarak gördükleri ifadeleri, baskılardan dolayı "işaret" olarak nitelendirmişlerdir. Bu yaklaşım, dönemin baskın dini anlayışının, sûfî düşüncenin özgün dil ve derinliğini kısıtladığını ve sûfîlerin metafizik hakikatleri aktarırken temkinli bir dil kullanmak zorunda kaldıklarını göstermektedir.

Bu durum, sûfîlerin zaman zaman geleneksel dinî otorite ve fakihlerin baskısıyla zâhirî sınırlar içerisinde meşruiyet arayışına girmelerine sebep olmuş, böylece tasavvufun bireysel tecrübe ve derinlik barındıran yönleri yeterince açığa çıkamamıştır. İbnü'l-Arabî ise tasavvufu bağımsız, kurucu ve derinlikli bir düşünce yöntemi olarak ele alarak, onu hem fikhî hem de kelâmî yaklaşımları aşan bütüncül bir ilim olarak konumlandırmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin bu yeni yaklaşımı, sadece tasavvufun akademik kimliğini güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda dinî ilimlerin yeniden yorumlanmasında metafizik ve ahlâk temelli yeni imkânlar sunmuştur. İbnü'l-Arabî, varlık, insan, bilgi, ahlâk ve tasavvufî tecrübe gibi alanların yanı sıra, itikâdî ve amelî boyutlarda da görüş ortaya koyarak dinin hem zâhirî hem bâtinî yönleriyle ilgili kapsamlı bir düşünce sistemi inşa etmiştir. Dolayısıyla tasavvufun tarihsel gelişiminde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî düşüncesi, tasavvufun bağımsız bir ilmî disiplin olarak kabul edilmesine ve dinî ilimlerin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasına büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu, yalnızca fikhî-bâtın ya da metafizik düzlemde değil, her iki alanın verilerini bütüncül bir yaklaşımla harmanlayan bir disiplin olarak karşımıza çıkar. Görüşlerindeki derinlik ve çeşitlilik, onu sadece kendi dönemi için değil, kendisinden sonraki tasavvuf geleneği üzerinde

² İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî et-Tâî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985), c. IV, ss. 224-225, 264-265.

de belirleyici bir figür hâline getirmiştir. Bu durum, İbnü'l-Arabî hakkında yapılacak her türlü akademik çalışmanın değerini ve anlamını artırmaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine yapılacak çalışmalarda, onun fikir dünyasının doğru ve tutarlı bir biçimde anlaşılabilmesi için öncelikle varlık anlayışının çözümlenmesi zaruridir. Zira İbnü'l-Arabî'nin tüm düşünsel inşası, ontolojik bir temel üzerinde yükselmekte; fer'î meseleler olarak görülen ahlâk, irade, sorumluluk gibi konular da bu temel üzerinden anlam kazanmaktadır. Ancak onun ontolojik sistemini kavrayabilmek için, dönemin kelâmî ve metafizik ekollerinin varlık tasavvurlarına vakıf olmak gerekir. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesinin “varlıkta Hak'tan başkasını görmeme” eğilimi, ahlâk felsefesi açısından önemli tartışmalar doğurmuş; kötülük problemi, sorumluluk ve hürriyet meseleleri bu bağlamda yoğun eleştirilere konu olmuştur.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin insanın irade hürriyetine dair görüşleri, onu “zâhiren hür, bâtınen mecbur” bir varlık olarak konumlandırır. Bu anlayışa göre insan, fiillerinin zahiren faili olsa da, mahiyetinin metafizik yapısı gereği cüz'î bir iradeye sahiptir ve ilâhî takdirin sınırları içinde hareket eder. Sûfilerin “İnsan zâhirde muhtâr, bâtında mecburdur” sözü bu yaklaşımın özlü bir ifadesidir.³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin ahlâk sisteminin doğru anlaşılabilmesi, onun varlık ve irade anlayışının ontolojik bağlamda çözümlenmesini gerektirir. İbnü'l-Arabî varlığı (vücûdu), mümkün ve vâcib şeklinde bölmeden önce, ontolojik bir bütünlük içerisinde ele alarak onu kendinde bir hakikat olarak tanımlar. Bu yaklaşımda vâcibu'l-vücûd olan Hak ile mümkünât olan hâlk, aynı hakikatin iki kutbu olarak değerlendirilir ve aralarındaki ilişki izâfet (nisbet) düzleminde açıklanır.⁴

İbnü'l-Arabî, ontolojik temellere dayanan bir metafizik inşa ederken, sadece varlık teorisiyle sınırlı kalmayıp insanın ilâhî isimlerle ilişkisi, birlik-çokluk meselesi, insan iradesi ve özgürlüğü, kötülük problemi gibi klasik felsefî ve kelâmî meseleleri

³ İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar için bkz. Muhammed Bedirhan, *Abdulganî Nâblusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016. ss. 611-612.

⁴ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), c. 42, ss. 431-435.

de bu çerçevede yeniden yorumlar. Aynı zamanda iman, akîde ve ahlâk gibi dinî-amelî alanları da bu ontolojik bütünlük içinde değerlendirerek, ilâhî isimlerin hakikatleriyle ahlâklanma sürecine dair özgün ve sistematik bir düşünce modeli ortaya koyar. Bu yaklaşım, tasavvufî epistemolojiyi varlık, bilgi ve ahlâk üçgeninde bütünleştiren kapsamlı bir dünya görüşünün temelini oluşturur.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, insanın irade özgürlüğünü dışlayan bir sistem olarak yorumlanmamalıdır; bilakis, bu ontolojik öğretisi insanın ferdiyetini ve irade kapasitesini derinleştiren metafizik bir çerçeve sunar. Ona göre varlık, Allah'ın mutlak birliğinin (ahadiyyet) tecellisidir ve her bir varlık bu birliğin farklı bir aynadaki yansımasıdır. İnsan, bu yansıma içinde özgün bir istidatla yaratılmıştır; her birey kendi tabiatı, kişiliği ve iradesiyle Allah'ın bir isminin mazharı olarak “bir”dir. Bu ferdiyet, insanın Allah'a olan nispetini belirleyen, O'na özgü bir tarzda yönelişini mümkün kılan asli özelliğidir. Dolayısıyla insan, suret olarak yaratılmış bir varlık olmakla birlikte, kendi içsel iradesiyle ilâhî hakîkate yönelme veya ondan yüz çevirme kabiliyetine sahiptir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışı, hem ontolojik olarak ilâhî birliğe bağlı hem de ahlâkî ve iradî olarak sorumluluk taşıyan bir özneye işaret eder. “Kişilik” burada, irade ve özgürlükle bütünleşen bir ferdiyet bilincidir.⁵ Böylece vahdet-i vücûd doktrini, insanın özgür iradesini ve bireysel sorumluluğunu yok saymaz; tersine, bu özellikleri varoluşun birliği içinde anlamlı bir yere oturtur.

İnsanı ontolojik olarak ahlâkî bir varlık olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, onun yaratılışını doğrudan ilâhî isimlerle irtibatlandırır. İnsanın sadece fizikî bir varlık değil aynı zamanda esmâ-i ilâhiyenin tecelligâhı olduğunu vurgular. Allah, insân-ı kâmilî kendi sûretine göre yarattığı için insân-ı kâmilde ilâhî isimlerin tamamı potansiyel olarak mündemiçtir. Dolayısıyla kulun ahlâklanma süreci, bu isimlerle ilişki kurma ve onları fiilen temsil etme süreci olarak değerlendirilir. İnsan, süreç içerisinde ahlâkî kemâle doğru seyr u sülûk ederken, insân-ı hayvandan insân-ı kâmile kadar uzanan varlık mertebeleri içinde kendi konumunu belirler. Böylece İbnü'l-

⁵ Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Kapı Yay., 2019), s. 9.

Arabî'nin düşüncesinde ahlâk, sadece bireysel erdem değil, aynı zamanda insanın ilâhî hakikatle kurduğu ontolojik ilişkinin bir tezahürü olarak ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi düşüncede gerçekleştirdiği bu sistematik dönüşüm, kendisinden sonra fikirlerinin şarihler ve Ekberiyye geleneği yoluyla geniş bir coğrafyada yayılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda onun ahlâk ve ahlâklanma anlayışı üzerine akademik bir çalışma yapmak, hem İslam düşünce geleneğinin derinliklerini kavramak hem de çağdaş etik tartışmalarına özgün katkılar sunmak açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü o, ahlâkî insanın yaratılışındaki ilahî isimlerle olan irtibatı üzerinden temellendirir. Ona göre, ahlâkın kaynağı vahiydir ve bu, din ile ahlâkın ayrılmaz bir bütün olduğunu gösterir. Bu ahlâkî düşünce, sadece bireysel erdemleri değil, aynı zamanda toplumun ruhunu da şekillendirebilecek bir potansiyele sahiptir.

Bu tez çalışması, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışını, özellikle “ilâhî isimlerle ahlâklanma” (tehalluk bi-esmâillâh) perspektifinden ele almayı amaçlamaktadır. Alanyazın taraması sonucunda, mevcut akademik çalışmaların büyük ölçüde İbnü'l-Arabî'nin ahlâk düşüncesini felsefî düzlemde incelediği ve onun tasavvufî yönünü yeterince vurgulamadığı tespit edilmiştir. Bu durum, çalışmanın odak noktasını “ahlâklanma” kavramına yönlendirmiştir. Fütûhât-ı Mekkiyye'nin incelenmesi sırasında, İbnü'l-Arabî'nin her menzili ilâhî isimlerle ilişkilendirerek, kulun ahlâkî kemâle ulaşma süreçlerini ve mertebelerini ayrıntılı bir biçimde ele aldığı gözlemlenmiştir. Bu sistematik yaklaşım, onun ahlâk anlayışının yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik ve ruhsal bir dönüşüm süreci olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, tez çalışması İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışını, ilâhî isimlerle ahlâklanma modeli çerçevesinde değerlendirerek, mevcut literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

İbnü'l-Arabî üzerine yapılan bu çalışmanın en çetin yönlerinden biri, onun metafizik ağırlıklı dili nedeniyle metinlerin hem anlaşılması hem de akademik düzlemde ifade edilmesidir. Zira İbnü'l-Arabî'nin düşünsel yaklaşımı yalnızca tasavvufî kaynaklarla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda felsefe, kelâm ve mantık gibi disiplinlerle de iç içe geçmiş çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu durum, onun fikirlerinin yorumlanmasını ve sistematik olarak sunulmasını zorlaştırmakta; sembolik

ve sezgisel terminolojisi ise okuyucudan kavramsal bilginin yanı sıra sezgisel ve tecrübi bir kavrayış da talep etmektedir. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'yi doğru anlamak ve aktarmak isteyen araştırmacıların sadece metin bilgisiyle yetinmeyip, tasavvufun epistemolojik ve ontolojik zeminine dair derinlikli bir bilgiye sahip olmaları gerekmektedir. Bu sebeple, İbnü'l-Arabî üzerine yapılan akademik çalışmalar disiplinler arası bir perspektifin yanında özgün yorumları da zorunlu kılmaktadır. Söz konusu zorlukların üstesinden gelme sürecinde, çalışmanın ortaya konulmasında danışman hocamın sunduğu ilmi rehberlik ve moral desteğin önemli bir katkısı olmuş; bu süreç, her bir teorik parçayı anlamlı bir bütün hâline getirme çabasının yüksek entelektüel hazzıyla tamamlanabilmiştir.

Bu çalışma, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Ahlâk Anlayışı” başlığıyla hazırlanmış olup, araştırmanın giriş bölümünde konu bir problematik çerçevede ele alınarak kapsamı belirlenmiş, çalışmanın amacı ve araştırma sürecinde karşılaşılabilecek muhtemel güçlükler ortaya konmuştur. İlk aşamada giriş ve dört bölümden oluşan bir plan öngörülmüşse de, tez metninin 850 sayfayı bulan hacmi ve danışman görüşleri doğrultusunda birinci ve üçüncü bölümler plandan çıkarılarak yapı giriş ve iki bölümle sınırlandırılmıştır. Yapılan bu düzenleme, çalışmanın akademik bütünlüğünü korurken, sunumunun daha işlevsel ve okunabilir olmasına katkı sağlamıştır.

Birinci bölümde, İbnü'l-Arabî’nin ahlâk anlayışı perspektifinden ahlâkın ontolojik temelleri irdelenmiştir. ilâhî isimler ve sıfatlar bağlamında insanın irade hürriyeti ve fiilerdeki sorumluluğu, kuvve-fiil ve ahlâk ilişkisi, kötülük problemi, mutluluk ve ahlâk ilişkisi, insân-ı kâmilin ahlâkî durumu ve ilâhî isimlere kaynaklık eden harflerin ahlâk ile olan ilişkisi detaylıca ele alınmıştır. Bu çerçevede kelâm, felsefe ve tasavvufî yaklaşımlar, İbnü'l-Arabî’nin özgün görüşleriyle mukayeseli bir biçimde değerlendirilmiştir.

İkinci bölüm “İbnü'l-Arabî’de Ahlâklanma” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ilâhî isimlerle ahlâklanma, nefsin terbiyesi, riyâzet, ma’rifet, makâm ve hâller ile ibâdetlerin ilâhî hakikatleri bağlamında ahlâklanma süreçleri analiz edilmiştir. Şeyh-i Ekber’in düşünce sistemi içerisinde konular işlenirken, İbnü'l-

Arabî öncesi ve sonrası sûfilerin yaklaşımlarından da önemli oranda istifade edilmiştir. İnsanın ilâhî isimlerle ahlâklanma yolculuğunda *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı* başlıklı bu tezimizin, etik teoriler ile teolojik metafizik arasında kurulan köprüyü güçlendirerek özgün bir katkı sunabilmesini dileriz.

Bu uzun, yoğun ve aynı zamanda büyük bir mânevî hazla tamamlanan çalışmada, öncelikle İbnü'l-Arabî gibi "Sultânü'l-ârifin" unvanına sahip büyük bir sûfiyi tez konusu olarak ele almama vesile olan, her aşamada engin bilgi ve rehberliğiyle desteğini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Dilaver GÜRER'e en derin şükranlarımı sunarım. Ayrıca, tez izleme komitesinde yer alan ve yapıcı eleştirileriyle çalışmamın bilimsel derinliğine katkı sağlayan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Prof. Dr. Betül GÜRER ve Doç. Dr. Yakup PEKDOĞRU'ya teşekkür ederim. Arapça metinlerin çözümünde El-Ezher Üniversitesi'nden Abdullah TOKUR ve Ahmed EL-MUSTAFA hocalarımın değerli katkıları, çalışmanın dilsel arka planının sağlıklı inşasında önemli bir rol oynamıştır. Kaynakların temini ve ilmî görüşleriyle çalışmanın içeriksel olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ ve Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU'na, ayrıca yurt dışından İbnü'l-Arabî alanında uzmanlaşmış Laila KHÂLİFA, Abdalbaki MİFTAH ve Raşa RAWABÎH hocalarıma minnettarım. Son olarak, bu sürecin her anında sabırla yanımda olan ve moral desteğini esirgemeyen eşime ve çocuklarıma teşekkürlerimi sunarım.

Gayret bizden, yardım ve başarı Allah'tandır.

Tahsin KAYA

Konya, 2025

GİRİŞ: TEZİN SINIRLILIKLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Araştırmanın Konusu ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Ahlâk Anlayışı” başlığı altında, ahlâk ve ahlâklanma kavramlarını İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışıyla irtibatlandırarak sistematik bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Özellikle ilâhî isimlerle ahlâklanma süreci çerçevesinde, kulların amel ve ibâdetleri, mücâhede ve riyâzetleri sonucu kazandıkları mertebeler ile bu mertebelerde tecellî eden ilâhî isimlerin etkileri; insanın kemâle erişme süreciyle nedensel bir bağ içinde analiz edilmiştir.

Çalışmanın temel kaynağını İbnü’l-Arabî’nin en hacimli eseri olan *Fütûhât-ı Mekkiyye* oluşturmakta, bunun yanı sıra ulaşılan yaklaşık 25 eserden bölümler halinde yararlanılmıştır. Araştırmanın ilk bölümünde ahlâkî bir varlık olarak insanın konumu, ilâhî isimlerle ilişkisi, irade hürriyeti, kötülük problemi, mutluluk ve insân-ı kâmil bağlamında değerlendirilmiş; ikinci bölümde ise nefsin arındırılması, riyâzet, ma’rifet, makâm ve hâller ile ibâdetlerin ilâhî hakikatleri ışığında ahlâklanma süreci ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Her konu başlığı, İbnü’l-Arabî öncesi ve sonrası literatürden de istifade edilerek ele alınmış; kavramların tarihsel ve tasavvufî bağlamı göz önünde bulundurularak daha derinlikli bir okuma hedeflenmiştir. Böylece İbnü’l-Arabî’nin özgün ahlâk anlayışının hem sistematik hem de karşılaştırmalı bir düzlemde ortaya konması amaçlanmıştır.

2. Araştırmanın Kaynakları ve Yöntemi

İbnü’l-Arabî’nin ahlâk ve ahlâklanma boyutuyla düşünce sistemini anlamada esas kaynak olarak kendi eserleri tercih edilmiştir. Onun Özellikle metafizik anlayışını ve ahlâkî perspektifini detaylı biçimde yansıtan başlıca metinlerden biri olması ve günümüze ulaşması nedeniyle *Fütûhât-ı Mekkiyye* temel alınmıştır.

Eserlerinin sayısı konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, onun kapsamlı ve zengin bir külliyat bıraktığı kabul edilmektedir. Özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eseri, akademik araştırmalar için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Ancak İbnü’l-Arabî, eserlerini salt zihni bir ürün olarak değil, ilahi bir ilham ve vahiy

süreci sonucu kaleme aldığını belirtmiş, bu nedenle metinlerin herkes tarafından okunmasının yanlış anlaşılmalara yol açabileceğini vurgulamıştır. Bu durum, onun metafizik dili ve sembolik anlatım tarzının anlaşılabilirliğini zorlaştırsa da bu zorluklar, eserlerin yorumlanmasında derinlemesine çalışmalar için bir teşvik unsuru olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin geniş külliyatının tasnifi, yorumlanması ve yaygınlaştırılmasında önemli bir modern şarih olan Osman Yahya'nın aktardığına göre, İbnü'l-Arabî yaklaşık beş yüz elli eser kaleme almış, bunlardan iki yüz kırk beş civarı günümüze ulaşmıştır.⁶ Bu eserlerin bir kısmı küçük risalelerden oluşurken, bir kısmı daha kapsamlı ve sistematik yapıtlar olarak onun düşünce dünyasının farklı yönlerini ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin bu çalışmamızda ulaşabildiğimiz ve yaralandığımız önemli bazı eserleri şunlardır:

1. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk: Osman Yahya-İbrâhim Medkur, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, I-XIV; (a. mlf.), *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IX; (a. mlf.), *Fütûhât-i Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, I-XVIII.
2. *Kitabu Menzili'l-Kutb ve Makâlihî ve Hâlihî*, (Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l Osmaniyye).
3. *Kitâbü't-Tecelliyât*, tah. Muhammed Şehâbeddîn el-Arabî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).
4. *Ankâ u Muğrib fî Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).
5. *Fusûsu'l-Hikem*, ed. Ebu'l-Alâ Afifi (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye); (a. mlf.), *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: MÜİF Yayınları); (a. mlf.), *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi).

⁶ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), s. 26.

6. *Tenezzülü'l-Emlak*, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye).
7. *Mevakiü'n-Nücûm*, tsh. Seyyid Muhammed Bedretin, (Kahire: Âlemü'l-Fikr); (a. mlf.), *Mevakiü'n-Nücûm*, çev. Abdullah Taha Feraizoğlu, (İstanbul: Kitsan Yayınevi).
8. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: İz Yayıncılık).
9. *İlm-i Huruf (Harflerin İlmî)*, çev. Mahmut Kanık, (Bursa, Asa Kitapevi Yay.).
10. *Risâletü'l-Envâr*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Yay.).
11. *Kitâbu't-Terâcim (Resâil)*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Yay.).
12. *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay.).
13. *Ahadiyet/Tehzibü'l-Ahlâk/Mev'ize-i Hasene Risâleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Sultan Yay.).
14. *İnşâu'd-Devâir*, çev. Ali Selâhaddin Yiğitoğlu, (İstanbul: Ketebe Yay.).

Bu çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin özgün eserleri temel kaynak olarak kullanılmış; onun düşünce sistemine dair analizlerde, hem kendi metinlerinden hem de Ekberî gelenek içerisinde yer alan önemli müelliflerin yorumlarından yararlanılmıştır. Araştırmanın ana kaynaklarını, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin özeti niteliğindeki *Fusûsu'l-Hikem* ile detaylı açıklaması niteliğindeki *Fütûhât-ı Mekkiyye* oluşturmaktadır. Çalışmada bu iki eserin Kahire ve Beyrut baskılarının yanı sıra, Ahmed Şemseddin tarafından tahkik edilen Beyrut edisyonu ile Ekrem Demirli'nin gerçekleştirdiği Türkçe çeviri birlikte değerlendirilmiş; böylece metinlerarası mukayeseye dayalı daha bütünlüklü bir okuma hedeflenmiştir. Bu yöntem, hem Arapça asıllara sadık kalmayı hem de güncel akademik çalışmalara uygunluk açısından tercüme metinlerden istifade etmeyi mümkün kılmıştır.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine temel teşkil eden ve etkilendiğini düşündüğümüz sûfî düşünürlerin kaynak eserlerinden de mümkün mertebe istifade ederek hem İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin zeminini tespit etmeye çalıştık hem de dilinin daha anlaşılır olmasını sağlamaya çalıştık. Zira İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde

benzer ifadelerle sıkça karşılaşmak mümkün olduğu gibi kelime ve kavramlara yüklediği anlamlar bazen aynı metin içerisinde bile değişebilmektedir. Örneğin; vücûd lafzını bazen mevcûd anlamında mümkîn varlıklar için kullanırken bazen Tanrı'nın zâtı anlamında kullanabilmektedir.

Bu çalışmada en yoğun şekilde başvurulacak kaynak, İbnü'l-Arabî'nin temel eseri olan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin, Ahmet Şemseddîn tarafından hazırlanan Beyrut baskısıdır. Ayrıca, Osman Yahya tarafından tahkik edilerek ilmî neşri yapılan sürümüne de zaman zaman başvurulmuş; ancak daha öncesinden Ahmet Şemseddîn tarafından tahkik edilen Beyrut baskısından okumalar yapıp fişler tutmamız nedeniyle, genel olarak Beyrut nüshasının esas alınması tercih edilmiştir. Bunun yanında, Ekrem Demirli'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* çevirisi, metnin kavramsal çözümlemesinde ve yorumlanmasında önemli ölçüde katkı sağlamış; çalışmada bu çeviriden de yoğun biçimde faydalanılmıştır. Atıf sistematigi açısından, dipnotlarda öncelikle metnin Arapça baskısına, ardından Ekrem Demirli çevirisine yer verilmiş; böylece hem orijinal kaynakla hem de Türkçe karşılığıyla uyum sağlanmıştır. Ayrıca, dipnotlarda muhtemel karışıklıkları önlemek amacıyla Kahire baskısı için (thk.) kullanılmıştır. Beyrut baskısı için herhangi bir kısaltma kullanılmamıştır. Bu yöntem, çalışmanın akademik izlenebilirliğini ve metinler arası karşılaştırma imkânını artırmayı hedeflemektedir.

Bu çalışmamızın metodolojik zemini, İbnü'l-Arabî'nin temel metinlerinin iki kez karşılaştırmalı biçimde okunması ve yaklaşık 3500 sayfaya tekabül eden ilgili metinlerin kavramsal düzeyde fişlenerek tematik dosyalar hâlinde tasnif edilmesine dayanmaktadır. Bu süreçte, düşünürün görüşlerini şekillendiren felsefi ve tasavvufî arka planı daha iyi kavrayabilmek amacıyla, kendisinden önceki geleneklerin metinleriyle birlikte hakkında kaleme alınan şerh ve yorum literatüründen azami ölçüde yararlanılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin ahlâk düşüncesine dair doğrudan atıflarda bulunduğu iki temel eser tespit edilebilmektedir. Bunlardan ilki, Fahraddîn er-Râzî'ye hitaben kaleme aldığı, içeriği ahlâk ve riyâzete dair meseleleri ihtiva eden metindir. Diğerisi ise *el-A'lâk fî Mekârimi'l-Ahlâk* adlı eserdir. Bu iki kaynak, onun ahlâk anlayışına dair

özgün bakış açısını yansıtan nadir kaynaklardandır. Bununla birlikte, araştırmamız sırasında Türkiye'deki çeşitli yazma eser kütüphanelerinde İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen üç farklı ahlâk kitabına rastlanmıştır. Bunlardan ilki, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde *Felsefetü'l-Ahlâk* (Q/0744); ikincisi Hacı Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesi'nde *Mehâsin-i Ahlâk* (000328); üçüncüsü ise Millet Yazma Eserler Kütüphanesi'nde *Kitâbü'l-Ahlâk* (002072) isimleriyle kayıtlıdır. Ancak içerik incelemesi neticesinde, bu eserlerin Yahyâ b. Adî'nin *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı çalışmasının farklı nüshaları olduğu ve yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye nispet edildiği anlaşılmıştır. Gerek dil ve üslup özellikleri gerekse düşünsel arka plan bakımından bu metinler, İbnü'l-Arabî'nin metafizik sistemiyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu eserlerin ona ait olmadığı yönünde kuvvetli bir kanaat oluşmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasına yönelik çalışmalar son yıllarda hem nicelik hem de nitelik bakımından artış göstermektedir. Bununla birlikte, onun ahlâk anlayışını merkeze alan akademik çalışmaların sayısı görece sınırlıdır. Bu alanda tespit edilebilen bazı önemli çalışmalar şunlardır: Şükrü Topuz'un *İbnü'l-Arabî Metafiziğinde Kötülük Problemi* başlıklı doktora tezi, Ender Büyüközkara'nın *Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî Ekseninde Ahlâkın Ontik Temeli Üzerine Bir İnceleme* adlı doktora tezi, Osman Karaağaç'ın *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbnü'l-Arabî'de Ahlâk* başlıklı yüksek lisans tezi, Erol Kiraz'ın *Bir Din Felsefesi Problemi Olarak İbnü'l-Arabî'de Kötülük Problemi ve Teodise* isimli yüksek lisans tezi, Lütfi Bozkale'nin *İbnü'l-Arabî'de İnsanın Özgürlüğü Sorunu* adlı yüksek lisans tezi, Faik Aytemiz'in *İbnü'l-Arabî'de Ahlâkî Düşünce* başlıklı yüksek lisans tezi ve Zeliha Öteleş'in *Ahlâk ve Siyaset Felsefesi Açısından Sırru'l-Esrar ve Tedbîrât-ı İlâhiyye'nin Karşılaştırılması* adlı yüksek lisans tezi; Cumali Kösen'in *İbnü'l-Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu* ve Ömer Ceran'ın *İslâm Felsefesinde Ahlâkî Görecelik: İbnü'l-Arabî Örneği* başlıklı doktora çalışmaları bu alanda öne çıkan çalışmalardandır.

İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışı üzerine Arap dünyasında yapılan çalışmalar sınırlı olmakla birlikte dikkat çekici örnekler barındırmaktadır. Bu bağlamda, Mısır Minye Üniversitesi'nde 2003 yılında Emced Seyyid Muhammed el-Attar tarafından

hazırlanan *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Ahlâk Felsefesi* başlıklı 130 sayfalık doktora çalışması, konuya doğrudan odaklanan nadir akademik eserlerden biridir. Ayrıca Su'âd el-Hakîm'in kapsamlı terminolojik analize dayanan ve Türkçeye Ekrem Demirli tarafından *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* adıyla çevrilen eseri, onun ahlâk anlayışına dair dolaylı ama kıymetli veriler sunmaktadır. Öte yandan, Ebü'l-Âlâ Afî'nin özellikle *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* adlı eseri (çev. Mehmet Dağ) ile *Fusûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar* (çev. Ekrem Demirli) başlıklı çalışması, İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışını metafizik bir bağlamda ele almaktadır. Tüm bu eserlerin ahlâkın tasavvufî yönünden ziyade İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi felsefesi içindeki metafizik temellere odaklandığı gözlemlenmektedir. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelindeki özellikle içsel dönüşüm, nefsin terbiyesi ve ahlâkî kemâl gibi insanda ahlâklanmayı sağlayan tasavvufî boyutların akademik düzlemde hâlen yeterince derinlikli biçimde incelenmediğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmamızda, İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasını değerlendirirken, dengeli ve analitik bir yöntem benimsenmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinin karşılaştırmalı olarak iki kez okunması gerçekleştirilmiş ve bu okumalardan elde edilen yaklaşık 3500 sayfalık ilgili veri, fişleme yöntemiyle tematik olarak tasnif edilmiştir. Bu kapsamlı veri toplama süreci, tezin bölümlerinin sistematik biçimde inşa edilmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca, düşünürün entelektüel arka planını daha iyi kavrayabilmek amacıyla, hem kendisinden önceki felsefî ve tasavvufî literatür hem de onun hakkında kaleme alınan klasik ve çağdaş şerhler imkanlar dahilinde incelenmeye çalışılmıştır. Yöntem açısından kimi durumlarda belirli kavram kümeleri üzerinden anlam haritaları oluşturulmuş, kimi durumlarda ise metinlerdeki özgün tahlillerden hareketle daha geniş teorik çerçeveler inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada hem keşfedici hem de açıklayıcı bir yaklaşım esas alınmıştır.

3. Araştırmanın Amacı ve Problemleri

“Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı” başlıklı tez çalışmamızın temel amacı, onun varlık ve ahlâk anlayışı arasındaki derin ilişkiyi ortaya koymaktır. Zira İbnü'l-Arabî, ahlâkı yalnızca normatif bir disiplin olarak değil, aynı zamanda varlık merkezli bir inşa süreci olarak ele alır. Onun için ahlâk, ilâhî isimlerin insanda tecellîsi

ve insanın varlıkla kurduğu ontolojik uyumun bir tezahürüdür. Dolayısıyla bu çalışma, ahlâkın nefis terbiyesi, ilâhî isimlerle ahlâklanma ve insân-ı kâmil modeli üzerinden nasıl bir bütünlük kazandığını göstermeyi hedeflemektedir. Ayrıca, ahlâklanma sürecinde nefis terbiyesi, ilâhî sıfatlarla donanma, ibâdetlerin dönüştürücü işlevi ve ontolojik sorumluluk gibi temel dinamikleri İbnü'l-Arabî'nin özgün kavramlarıyla analiz etmek de bu tür bir çalışmanın hedefleri arasında yer almalıdır. Böylece, ahlâkın tasavvufi boyutu derinlikli biçimde anlaşılır ve İbnü'l-Arabî'nin ahlâk düşüncesinin modern etik tartışmalarla nasıl ilişkilendirilebileceğine dair imkânlar da araştırılabilir.

Çalışma, aşağıdaki sorulara yanıt arayarak İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışını derinlemesine analiz etmektedir. Kanaatimizce bu sorular, İbnü'l-Arabî'de ahlâk anlayışını, onun tasavvufi düşüncesindeki ahlâk ve ahlâklanma boyutlarını varlık ve bilgi teorileriyle birlikte ele alarak detaylı bir şekilde ortaya koyabilir.

1. İlâhî isimlerle ahlâklanma ne anlama gelir ve bu süreçte insanın rolü nedir? İnsanın ilâhî isimlere mazhar oluşu ahlâkî yükümlülüğünü nasıl belirler?
2. İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâkın varlıkla ilişkisi nedir? Mutlak Varlıkla uyumlu yaşamak, İbnü'l-Arabî düşüncesinde neden ontolojik bir zorunluluktur?
3. Ahlâkî fail olarak insan, İbnü'l-Arabî'de özgür müdür, yoksa belirlenmiş midir? Ona göre insanın irâde hürriyeti ve fiillerindeki sorumluluğu nedir?
4. İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışında Allah insana amaçlar yüklemiş midir? Bu amaçların insanın ontolojik varlığıyla ilişkisi nedir?
5. Ahlâkî yükümlülük, İbnü'l-Arabî'nin “a'yân-ı sâbite” ve “insân-ı kâmil” anlayışıyla nasıl temellendirilir?
6. İbnü'l-Arabî'de harfler-ilâhî isimler ve ahlâklanma kavramları arasında nasıl bir hakikat ilişkisi vardır?
7. İbnü'l-Arabî'de insanın ilâhî isim ve hakikatler ile ahlâklanmasını sağlayan unsurlar nelerdir?

8. İbnü'l-Arabî'de ahlâklanma ile ilâhî makâmlar ve hâller arasında nasıl bir etkileşim vardır?
9. İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâklanma ile ma'rifet sahibi olmak mümkün mü?
10. Nefs terbiyesi ve kalbin saflaşması, ahlâkî dönüşümün neresinde konumlanır?
11. İbnü'l-Arabî'de ahlâklanma ile ibâdetlerin ilâhî hakikatleri arasında nasıl bir ilişki vardır?



BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKIN ONTOLOJİK TEMELLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKIN ONTOLOJİK TEMELLERİ

Giriş: İslâm Düşünce Geleneğinde Ahlâkın Ontolojik Temelleri

İnsanın varlık mertebeleri arasındaki mümtaz konumu, onun ahlâkî bir cevhere sahip oluşuyla anlam kazanır. Zira insan, ilâhî isimlerin mazharı olma istidadıyla yaratılmış, bu yönüyle de eşref-i mahlûkât makamına layık görülmüştür. Tasavvufî düşüncede ahlâk, sadece toplumsal bir erdemler bütünü değil, insanın varoluşsal hakîkatine vâkıf olmasını sağlayan bir seyr u sülûk vasıtasıdır. Bu itibarla, ahlâkın menşei meselesi, sadece felsefî bir tartışma değil; aynı zamanda kulun Hakk'a vuslatındaki en temel istinad noktasıdır. Gazzâlî ve Eş'arî gibi İslâm düşünürleri, ahlâkın ontolojik temelini Yaratıcı'nın iradesine bağlayarak, ahlâkın kaynağını ilâhî hakîkatte temellendirmişlerdir. Bu anlayışa göre, insanın kemâli, nefsin hevâsından arınıp ilâhî ahlâk ile tahalluk etmesinde mündemiçtir.⁷ Dolayısıyla ahlâk, Hakk'ın cemâl ve celâl sıfatlarının kulda tezahür ettirilmesiyle, insanın zâhirden bâtına doğru gerçekleşen bir hakikat yolculuğudur. Bu manada tasavvufî ahlâk anlayışı, bireyin içsel dönüşümünü esas alan ve her bir davranışı ilâhî hakîkatlere bağlayan derin bir metafizik zemine oturur.

Din ile ahlâk arasında zorunlu ve nedensel bir bağ kuran yaklaşım, özellikle tasavvufî düşüncede derinlik kazanmış ve ahlâkın ilâhî kaynaklı bir hakikat olduğu fikriyle temellendirilmiştir. Bu anlayışa göre, dinin özü ahlâktır ve hakikî ahlâk da ilâhî iradenin bir tezâhürüdür. Sûfî perspektiften bakıldığında, ahlâk yalnızca toplumsal düzenin teminiyle sınırlı olmayan, bilakis kulun Hakk'a yönelişinde bir seyr u sülûk yoludur. Bu bağlamda, din ile ahlâk arasındaki ilişki sadece teorik bir bağlantı değil, ontolojik bir bütünlük arz eder.⁸ Felsefî gelenekte dinden ahlâka veya ahlâktan dine uzanan iki yönlü yaklaşımlar, tasavvufta tevhîdî bir zeminde birleşir.⁹ İlâhî iradeye dayanan ahlâk anlayışı, yalnızca emir ve yasaklara değil, aynı zamanda kulun

⁷ Sami Şekeroğlu, "İnsanın Ahlâkî Ontolojisine Matürîdî Bir Bakış", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013), S. 30, ss. 129-130.

⁸ Ferhat Akdemir, "Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Tanrı-Ahlâk İlişkisi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, (2009), S. 20, ss. 35-53.

⁹ Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, (Ankara: TDV Yay., 1991), s. 139.

Rabbine olan muhabbeti ve ma'rifetiyle de beslenir. Bu çerçevede, ahlâk hem ilâhî iradenin bir yansıması hem de insân-ı kâmil olma yolunun vazgeçilmez bir menzildir. Böylece etik değerler, dinin lafzî sınırlarından ziyade rûhânî derinliğiyle anlam kazanır.

Ahlâkın ontoloji ile olan bu zorunlu ilişkisi, özellikle tasavvufî düşüncede insanın “doğuştan ahlâkî” bir varlık olarak kabul edilmesini mümkün kılan asli donanımlar üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda muhakkik sûfiler, insana iştme, görme ve akletme gibi latîf yeteneklerin ilâhî bir lütufla verilmiş olduğunu, bu yetiler sayesinde insanın, ahlâkî nitelikler arasında tercih yapabilme kudretine sahip kılındığını ifade ederler. Bu tercih kudreti, insanın nefesine karşı sorumluluğunu ve Rabbine karşı ubûdiyet şuurunu derinleştirirken, aynı zamanda onun varlık düzenindeki seçkin konumunu da pekiştirir. Sûfiler açısından bu durum, insanın sadece iradeye sahip oluşuyla değil, aynı zamanda yaratılış itibarıyla fitraten ahlâkî bir yönelişe sahip oluşuyla da ilişkilidir. Nitekim ahlâkın teolojik temellendirilmesi de bu fitrî yöneliş anlamlı kılar. İnsanın varlık sebebine dair sahip olduğu şuur, onun sadece iyi ve doğruyu seçme potansiyelini değil, aynı zamanda Yaratıcısı'na karşı şükür ve teslimiyetle yönelme gerekliliğini de ortaya koyar. Bu ise insanın, anlamlı bir varlık olarak ilâhî hakikatlerle ahlâklanmaya açık bir cevhere sahip olduğunu gösterir.

Bu bağlamda kulun davranışlarında sergilediği ihlâs, şükür ve Rabb'inin rızasını kazanma arzusu, insanın ahlâkî varlık oluşunun temelini teşkil eden vasıflar arasında yer alır. Tasavvufî düşüncede bu vasıflar, sadece bireysel bir fazilet değil, aynı zamanda ilâhî hakikatlerle ahlâklanmanın fiilî tezahürleri olarak değerlendirilir. Şüphesiz bu durum, insanın dünya hayatındaki ahlâkî tutumunun, ebedî saâdeti arzulayan bir varlık oluşu ile yakından ilişkili olduğunu gösterir. Nitekim insan, sadece akli ve duyularıyla değil, aynı zamanda kendisine ulaşan vahiy bilgisiyle yön bulur. Kur'ân'da insanın yeryüzünde halife kılındığı (Bakara, 2/30), üstün bir şekilde yaratıldığı (İsrâ, 17/70), varlıkların hizmetine verildiği (Câsiye, 45/13) ve ilâhî emaneti yüklendiği (Ahzâb, 33/72) belirtilerek, onun ahlâkî sorumluluğu ve ontolojik değeri açıkça vurgulanır. İbnü'l-Arabî'nin özellikle üzerinde durduğu "insana ruhumdan üfledim" (Hicr, 15/29) beyanı ise, insanın bâtınında ilâhî hakikatlere mazhar

olabilecek bir istidat bulunduğunu ortaya koyar.¹⁰ Bu itibarla, insanın ahlâkî kemâle ulaşması yalnızca aklî ve fitrî imkânlarla değil, aynı zamanda vahyin tashih edici ve yönlendirici gücüyle mümkündür. Vahiy, akıl ve duyularla kavranan ahlâkî değerleri takviye ederek, insanın hakîkate ulaşma sürecinde ilâhî bir rehberlik işlevi görür.

Vahiy ile ahlâk arasında kurulan zorunlu ilişki biçimine İslâm düşünce geleneğinden önemli bir örnek olarak Eş'arî'nin yaklaşımı dikkat çeker. Eş'arî, ahlâkî değerlerin kaynağını beşerî akıl, tecrübe ya da duyulardan ziyade, doğrudan doğruya ilâhî iradeye dayandırır. Ona göre değerlerin koyucusu, muhafaza edicisi ve bu değerlerden insanı haberdar eden bizzat Allah'tır. Bu çerçevede, Allah'ın vahyine dayanmayan bir ahlâkî değer sisteminin varlığı ve geçerliliği mümkün değildir. Eş'arî'nin “Yalan, sadece Allah kötü kıldığı için kötüdür. Eğer Allah onu iyi kılseydi, elbette iyi olurdu; şayet yalanı emretseydi, O'na itiraz edilmezdi.”¹¹ ifadesi, ahlâkî değerlerin ilâhî buyrukla sabit olduğu anlayışını yansıtır. Eş'arîlik mezhebinin görüşlerini daha sistemli bir biçimde sunan Gazzâlî, “*el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*” adlı eserinde, hüküm sahibinin Allah olduğunu, aklın bir şeyi iyi veya kötü (fenâ) yapamayacağını, şerîat gelmeden önce fiillerin hükmü olmadığı görüşünü benimsemiştir.¹² Bu yaklaşım, literatürde “İlâhî Buyruk Teorisi” (Divine Command Theory) olarak bilinen görüşle örtüşmekte ve Allah'ın irade ve kudretinin mutlaklığına dayalı bir ahlâk metafiziğini ortaya koymaktadır.¹³ Dolayısıyla bu anlayışta, ahlâkın ontolojik temeli, Allah'ın iradesiyle varlık kazanmakta; vahiy ise bu değerlerin insana tebliği ve içselleştirilmesinde asli rol oynamaktadır.

Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışı ise akıl ile vahiy arasında kurulan tamamlayıcı ilişki üzerine temellendirilir. Ona göre Allah, insanı iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edebilecek aklî donanımda yaratmıştır. Aklın, iyiliği ve kötülüğü kavrama yetisi, ilâhî yaratışın bir gereği olarak var edilmiştir. Ancak Mâtürîdî, insanın sosyal hayatta karşılaştığı çeşitli meşguliyetlerin, şehvet, arzu, acı, üzüntü ve benzeri etkilerin aklın

¹⁰ Şekeroğlu, *İnsanın Ahlâkî Ontolojisine Mâtürîdî Bir Bakış*, ss. 129-138.

¹¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, (İstanbul: İz Yay., 2019), s. 72.

¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1322), c. I, ss. 55-56.

¹³ Akdemir, *Ahlâkî Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, S. 20, ss. 35-53.

sağlıklı işleyişini zaman zaman engelleyebileceğine dikkat çeker. Bu nedenle, bireysel ve toplumsal düzeyde aklın işlevini kaybettiği durumlarda, insanlığın ahlâkî değerler konusunda sapmaya uğramaması için vahye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda peygamberlerin gönderilmesi olan nübüvvet anlayışı, Allah'ın kullarına olan rahmetinin ve adaletinin bir yansımasıdır. Mâturîdî düşüncesinde nübüvvet anlayışı, sadece bilgilendirici bir kurum değil, aynı zamanda insanın aklî melekeleriyle ulaşamayacağı ahlâkî hakîkatlere erişimini mümkün kılan ilâhî bir lütuftur. Nübüvvet sayesinde insanlar, aklî melekelerinin yetersiz kaldığı noktalarda doğru olanı öğrenme ve ahlâkî doğrultuda yön bulma imkânı elde ederler.¹⁴ Diğer yandan insan, akıl sayesinde nübüvvetin mahiyetini kavradığında, onun tevhîd, şükür ve tasdik gibi değerleri barındırdığını idrak eder. Bu idrak, nübüvvetin kendinde taşıdığı iyilikle birlikte, ilâhî emirle de pekiştirilmiş olur.¹⁵ Dolayısıyla nübüvvet, hem mahiyet itibarıyla zâtî olarak iyi ve güzel kabul edilir, hem de Allah tarafından emredilmiş olması sebebiyle güzelliği ve iyiliği teyit edilmiş bir değerdir. Bu iki yönlü temellendirme, Mâturîdî'nin ahlâk anlayışında iyiliğin kaynağının yalnızca ilâhî irade değil, aynı zamanda aklın da bir ölçüt olarak işlev gördüğünü göstermektedir. İnsan, bu iki ilâhî lütufla ahlâkî kemale yürür. Başka bir deyişle Rabbânî ahlâkla ahlâklanarak asli selâmetine erer. Böylece nübüvvet, akıl ile vahyin birlikteliğini temsil ederek ahlâkın ontolojik temelini hem rasyonel hem de teolojik bir zemine oturtur.

İbnü'l-Arabî'nin ontolojik ahlâk anlayışı da benzer şekilde “ilâhî buyruk” temelinde şekillenmiş olup, bu anlayışta vahiy, Rabbânî bir ismin tecellisi olarak değerlendirilir. Ona göre, Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygamber'in kalbine inzâl olunan vahiy, peygamberin diliyle beşer idrakine tercüme edilerek kulun ahlâkî tekâmülüne kaynaklık eder.¹⁶ Bu yönüyle vahiy, yalnızca bilgilendirici değil, aynı zamanda dönüştürücü bir kudrete sahiptir. Hz. Peygamber'in şahsında temessül eden bu örnek ahlâk, onun yolunu izleyen mü'minlerde de tezahür ederek ilâhî ahlâkla ahlâklanmanın

¹⁴ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlâk Düşüncesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2007) ss. 200-201.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Rafik el-Acem, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1997), c. I, s. 60.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 254-256; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 315-318.

canlı bir timsâli hâline gelir. Tasavvuf ehli ise bu süreci nefsi arındırma ve ilâhî isimlerin tecellîleri ile şekillenme bağlamında değerlendirir. Nefsin tezkiyesi ile başlayan bu mânevî yolculuk, kulun ilâhî sıfatlarla donanarak insân-ı kâmil mertebesine ulaşmasıyla sonuçlanır.¹⁷ Böylece insan, aklî istidatlarını vahyin irşadıyla buluşturduğunda, ilâhî isimlerle ahlâklanmaya ve Rabbânî kemâle ulaşmaya muvaffak olur.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın ahlâkî olgunluğu, varoluşsal bir gayeye tekabül eder ve bu olgunluğun zirvesi “insân-ı kâmil” kavramıyla ifadesini bulur. Bu kavram, sadece bireysel bir erdemliliği değil, aynı zamanda ilâhî isimlerin mazharı olmayı, yani ahlâkın metafizik kökeniyle bütünleşmeyi ifade eder. Şeyh-i Ekber'e göre insân-ı kâmil, ilâhî sıfatların tamamını kendisinde cem' eden, varlıkta Allah'ın en mükemmel aynasıdır. Bu mertebenin en yüce temsilcisi ise, her yönüyle ilâhî kemâlî temessül ettiren Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Onun ardından gelen diğer kâmil insanlar ise, bu nübüvvet nurundan feyizlenen, varlık, bilgi ve ahlâk düzlemlerinde onun izini süren hakikat erleridir.¹⁸ Böylece İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî sisteminde ahlâk, sadece bireysel davranışların düzenleyicisi değil, aynı zamanda ilâhî hakikatle irtibatı mümkün kılan bir arınma ve tecellî sahasıdır.

I. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR

İslâm düşünce geleneğinde Allah'a nispet edilecek isim ve sıfatlar meselesi, ilâhî aşkınlık ve teşbih arasında hassas bir denge arayışını yansıtır. Bu bağlamda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlk yaklaşım, Allah'a yalnızca sem'î (naklî) yollarla sabit olan isimlerin nispet edilebileceğini, yani vahiyde açıkça yer almayan herhangi bir ismin Allah hakkında kullanılmasının caiz olmadığını savunur. İkinci yaklaşım ise, Allah'ın fiillerinden hareketle aklî kıyasla yeni isimler türetilbileceğini ileri sürer. Bu görüşe göre, akıl bir ismin anlamını Allah hakkında düşünmeye uygun bulur ve bu anlam tenzih ilkesine aykırı düşmezse, o isimle Allah'ı anmak caizdir. Bu kıyasî yaklaşım, Kur'ân'daki ilâhî isimleri birer model olarak görerek, zâtın aşkınlığına zarar vermeksizin esma alanının

¹⁷ Talip Özdeş, “Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), S. 10/2, ss. 5-21.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 413; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 323-324.

genişletilebileceğini kabul eder. Mâturîdî ise bu meseleye ontolojik bir derinlik kazandırarak, Allah ile mahlûk arasındaki isim benzerliğinin mâhiyet farklılığı nedeniyle herhangi bir teşbih ya da temsil içermediğini belirtir. “*Hangisiyle çağırırsanız çağırın, en güzel isimler O’nundur*” (İsrâ, 17/110) âyetini temel alarak, zâtın tekliğine rağmen esmanın çokluğu fikrini temellendirir.¹⁹ Böylece tasavvufî düşüncede de sıkça vurgulanan “zâtın vahdeti, esmanın kesreti” anlayışı için kelâmî bir zemin oluşmuş olur.

Sûfî düşüncede Allah’ın mahlûkâtla olan ilişkisinin zât mertebesinde değil, ulûhiyet mertebesinde tahakkuk ettiği anlayışı, isim ve müsemma kavramları üzerinden metafizik bir zemine oturtulur. Bu bağlamda sûfiler, isim ile müsemmayı aynı hakîkatın farklı tezahürleri olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, varlıktaki ilâhî isimlerin tecellîlerini hem içsel mânevî boyutta hem de dışsal kevnî âlemde okumayı mümkün kılar. Dolayısıyla sûfî muhakkikler, yalnızca ilâhî isimlerin semantik veya ontolojik anlamlarını değil, aynı zamanda ahlâkî ve sülûkî boyutlarını da önemle dile getirirler. Böylece ilâhî isimler, sadece varlık teorisinin değil, aynı zamanda ahlâk metafiziğinin de temel taşı hâline gelir.

Tasavvufî düşüncede Hakk’ın mutlaklığı ve âlemlerden müstağniliği, O’nun zât mertebesinde hiçbir kayıt ve nitelemeye muhtaç olmadığını ifade eder. Bu mertebede Hak, ne bir isimle anılır ne de bir sıfatla vasıflanır; çünkü her türlü izâfî niteleme, O’nun mutlaklık vasfıyla çelişir. Ancak Hakk’ın varlığının tezâhürü, yani nûrunun zuhûru ve mahlûkatla irtibatı, Esmâ-i İlâhiyye vasıtasıyla gerçekleşir. Bu yönüyle ilâhî isimler, Hakk’ın mümkünât âlemiyle olan bağının temel aracıdır. Varlığın tüm mertebelerinde ve oluş süreçlerinde meydana gelen her şey, Esmâ-i İlâhiyye’nin çeşitli tecellî, içtima ve terkipleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple mümkün varlıkların ontolojik yapısında ve tekâmül sürecinde ilâhî isimler asli belirleyicilerdendir. Dolayısıyla Esmâ teorisi yalnızca metafizik bir açıklama değil, aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisini kuran merkezi bir ilke mahiyetindedir. Hakk’ın zâtı, ehadiyet yönüyle mutlak farksızlık hâlinde iken, vahidiyet mertebesinde Esmâ ve Sıfatlarla taayyün ederek çokluk âlemini var eder; böylece yaratılışın tamamı O’nun isim ve sıfatlarının bir tezâhür alanı olur.²⁰

¹⁹ Bayram Çınar, “İslâm Kültür Geleneğinde İlâhî Sıfatlar Kuramı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, (2022), S. 6/1 ss. 416-447.

²⁰ Betül Gürer, *Molla Fenari’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yay., 2016), ss. 227-228.

Gazzâlî'nin ilâhî isimler ve sıfatlar konusundaki yaklaşımı, tasavvufî düşüncede isim-müsemma ilişkisine dair derin bir tefekkürün izlerini taşır. Ona göre “isim, müsemmaya delâlet eden lafızdır” ilkesi doğrultusunda, Allah’a nispet edilen her bir ismin şer’î olarak O’na nispet edilip edilemeyeceği belirleyici ölçüttür. Gazzâlî, her bir ismin, ilâhî Zât’ın farklı bir veçhesine işaret ettiğini vurgulayarak, esmânın sadece kavramsal değil, aynı zamanda tecellîvî boyut taşıdığını ortaya koyar. Bu çerçevede Allah, mutlak Zât’ını insan idrakine esmâ yoluyla açmakta; her bir isim ise O’nun azametinin bir yansıması olarak tecellî etmektedir. Bu isimler, sadece Allah’ın bir yönünü açıklamakla kalmaz, aynı zamanda varlığın ilâhî hakîkatten neşet ettiğine delil teşkil eder. Gazzâlî’ye göre varlık âlemi, ilâhî hakîkatin tecellî ettiği birer ayna mesabesindedir; her zerre, ilâhî isimlerden birinin mazharıdır.²¹ Dolayısıyla isim, ilâhî hakîkatin semantik bir temsili olduğu kadar, varlıkla Zât-ı İlâhî arasında kurulan metafizik köprünün de ifadesidir.

İbnü’l-Arabî’nin varlık ve hakikat anlayışı, ilâhî isimler üzerinden şekillenen derin bir ontolojik yapıyı ortaya koyar. O, her hakîkatin kendisine özgü bir ilâhî isim altında zuhur ettiğini ve bu ismin, ilgili hakîkatin Rabbi konumunda olduğunu ifade eder. Bu yaklaşımda her varlık, ait olduğu ismin tecellisine mazhar olmakta ve o ismin teklifine tâbi olmaktadır. Varlığın yaratılışı el-Kâdir ismini, sağlam yapılışı el-Âlim ismini, seçilişi el-Mürîd ismini, zuhur edişi ise el-Basîr ve er-Râî isimlerini talep eder. Bu isimler, varlığın zuhurunda aktif rol üstlenmekle birlikte, mahiyetleri sadece Hakk tarafından bilinen ilksel anahtarlar hükmündedir. İbnü’l-Arabî’ye göre her kulun Rabbi olan bir ismi vardır ve bu isim, kulun istidâdına ve aynî sûretine uygun bir nispetle kul üzerinde hüküm icrâ eder.²² Böylece, her insanın varoluşsal hakîkati, ilâhî isimler bağlamında belirlenen bir tecellî nispetine dayanır ve bu nispet, kulun mânevî tekâmül yolculuğunda hem belirleyici hem yönlendirici bir işlev görür.

Tasavvuf düşüncesinde ilâhî isim ve sıfatların yalnızca teolojik bir mahiyet taşımadığı, aynı zamanda varlık alanındaki bütün niteliklerin ve hakikatlerin ontolojik temeli olduğu kabul edilir. Buna göre, ister mümkin varlıklara mahsus ister Hak ile

²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003), ss. 173-175.

²² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 155-156; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 273-275.

müşterek görülsün, varlıkta izhar edilen her bir sıfat ve nitelik, ezeli ve mutlak surette Allah katında karşılığı olan bir “asıla” sahiptir. Bu asıl vasıtasıyla her bir hakîkatin Hakk’a istinatı mümkün hâle gelir. Ancak bu nispetin sahih olabilmesi, o sıfat ve ismin en mükemmel, en eksiksiz anlamıyla sadece Hakk’a izafe edilmesiyle mümkündür.²³ Çünkü Allah Teâlâ’nın hakîkati hiçbir vecih, sınır veya nispet ile tahakkuk etmez; zâtı itibarıyla mutlak olup, taayyünden münezzehtir. Eğer bir taayyün söz konusu olsaydı, bu mutlaklık değil, sınırlılık ve belirlenmişlik anlamına gelirdi. Bu bağlamda Sadreddîn Konevî, bütün isim ve sıfatların yokluktan varlığa ilk zuhurunu Allah’ın zâtının yer aldığı ahadiyyet mertebesinde, isim ve sıfatların tecellî ettiği vâhidiyyet mertebesine inişle açıklar. Ona göre Allah’ın zâtına ait sıfatlar "nûr" iken, mâsivâyâ ait asıl sıfat “karanlık” ve “körlük”tür. İlâhî nûrun bu karanlığı aydınlatması ile birlikte varlık, “amâ” mertebesinde zuhûra gelir.²⁴ Böylece teklikte mündemiç olan hakikat, isimlerin çoğulluğuna bürünerek tecellî eder ve varlık âleminde temessül eder.

A. İLÂHÎ İSİM VE SIFATLARIN ÂLEMDEKİ TECELLİLERİ

Ekberî gelenekte ilâhî isim ve sıfatlar meselesi, tasavvuf metafiziğinin merkezî unsurlarından biri olarak ele alınmış ve bu çerçevede Allah ile âlem arasındaki ontolojik bağın en önemli aracı olarak konumlandırılmıştır. İbnü’l-Arabî ve Sadreddîn Konevî gibi muhakkik sûfîler, ilâhî isimleri yalnızca birer kavramsal kategori değil, bizzat Hakk’ın âlemle irtibatını mümkün kılan tecellî mertebeleri olarak değerlendirmiştir. Zira Allah, mutlak ehadiyyet mertebesinde hiçbir kayıt ve taayyüne tâbi olmaksızın bilinmezlik içerisinde; ancak vâhidiyyet mertebesinde isim ve sıfatları vasıtasıyla taayyün ederek zuhur eder ve mahlûkât âlemine varlık bahşeder. Bu bağlamda eşyânın hakîkati, doğrudan zâta nispetle idrâk edilemez; ancak ilâhî isim ve sıfatlar aracılığıyla sıfatlar ve arazlar düzeyinde tanınabilir.²⁵ Bu anlayışa göre, ilâhî esmâ yalnızca varlıkların zuhûrunu temin eden asli ilkeler değil, aynı zamanda Hakk’ın kemâl sıfatlarının tezahürü için de zorunlu bir zemin teşkil eder. Böylece ilâhî isimler ile mümkinât arasında karşılıklı bir irtibat doğar: Zira mümkin varlıklar

²³ Ebü’l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay., 2009), s. 299.

²⁴ Konevî, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, ss. 251-255.

²⁵ Konevî, *Yazışmalar*, ss. 41-42.

olmaksızın Hakk'ın esmâsındaki kemâller zuhur edemez; aynı şekilde, bu esmâ olmaksızın mümkînâtın zuhûru mümkün değildir. Bu karşılıklı ilişki, yaratma, taayyün, zuhûr ve tecellî gibi tüm metafizik süreçlerin ilâhî isimlerle bağlantılı olduğunu ortaya koyar.²⁶ Dolayısıyla tasavvuf metafiziğinde ilâhî isim ve sıfatlar, sadece teolojik bir mesele değil, aynı zamanda varlık teorisinin kalbinde yer alan, her türlü zuhûr, taayyün ve kemâlin asli zeminini oluşturan bir hakîkattir.

Mutlak Varlık olan Hakk'ın mahlûkâtta tezâhürü, “zuhûr” kavramıyla ifade edilerek, bu ontolojik süreç Hakk'ın aşkınlığının içkinliğe tenezzül etmesi olarak yorumlanır.²⁷ Bu yaklaşım, felsefî gelenekteki “sudûr” teorisinden ayrılır; zira sudûr, daha çok zorunlu bir akıl silsilesi içinde gerçekleşen ve aklî bir zorunluluğa dayalı olarak tasarlanan bir varoluş biçimidir. Buna karşın sûfilerce benimsenen zuhûr nazariyesi, Hakk'ın mutlak gaybiyetinden, izzet perdesi ardında, tecellî mertebeleriyle kademeli olarak ortaya çıkmasını ifade eder. Bu zuhûr süreci, Hakk'ın izzet ve kabz vasfına sahip zâtî mertebesinde değil; zâhiriyyet nispetinin geçerli olduğu tenezzül mertebelerinde gerçekleşir. Zâhiriyyet, Hakk'ın küllî varlık tecellisinin mümkînâtın hakîkatleriyle bitişmesi anlamında kullanılır ve varlığın farklı mertebelerinde Hakk'ın tecellisine zemin hazırlayan mazharların varlığı ile anlam kazanır.²⁸ Dolayısıyla sûfî anlayışta Hakk'ın bilinmesi, doğrudan zâta değil, zuhûrun tecelligâhı olan bu mazharlar üzerinden mümkün olur.²⁹ Böylelikle varlık, Hakk'ın esmâ ve sıfat mertebelerindeki tenezzül ve zuhûr sürecinin bir neticesi olarak kabul edilir ve her bir mümkîn, Hakk'ın ilâhî hakîkatinin izini taşıyan bir mazhar hâline gelir.

İbnü'l-Arabî, Allah ile âlem arasındaki bu ontolojik ilişkiyi, ilâhî isim ve sıfatların varlıkta tecellîsi üzerinden ele alarak özgün bir tasavvufî perspektif sunar. Ona göre Hak Teâlâ, zâtî itibarıyla mutlak ve müstağnî olduğundan, bu mutlaklık mertebesinde herhangi bir isim veya sıfatla tavsif edilemez. Ancak Hakk'ın varlık nûrunu mahlûkât üzerinde yayması ve taayyün etmesi süreci, ilâhî isim ve sıfatlar

²⁶ Betül Güçlü, “Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü”, *Marife Dergisi*, (2014), S. 14/3, ss.128-133.

²⁷ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİA Yay., 2009), c. XXXVII, ss. 467-468

²⁸ Güçlü, *Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü*, s. 130.

²⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 28.

üzerinden gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu tecellî sürecinde, her bir mümkîn varlık, kendi mahiyetine uygun bir ilâhî ismin mazharı olur. Varlık, kendisine ait ilâhî ismin taşıdığı anlamı yansıtırken, aynı zamanda o isme ontolojik manada ibâdetle bulunur.³⁰ Bu anlayış, yalnızca isimlerin ontolojik rolünü açıklamakla kalmaz, aynı zamanda varlığın her düzeyde ilâhî isimlerin tezâhüründen ibaret olduğunu ve bu isimlerle şekillenen bir ibâdet düzeni içinde hareket ettiğini ortaya koyar.

Bu isimler, Vâcibü'l-Vücûd olan Allah ile mümkünât arasında irtibatı sağlayan ontolojik bağlayıcı unsurlar olup varlığın hem kaynağını hem de yönünü belirler. İlâhî isimlerin tecellîleri olmaksızın varlık sahnesinde herhangi bir zuhûrun mümkün olmayacağını ifade eden İbnü'l-Arabî, bu isimlerin bilgisinin de ancak vahiy aracılığıyla insana ulaştırıldığını belirtir. Aksi takdirde insan, anlam ve hakîkatten yoksun bir görecelikler âleminde savrulmaya mahkûm olurdu. Bu bağlamda Şeyh-i Ekber, ilmî ve kavramsal çerçevesini Kur'ân ve sünnetin bildirdiği esmâ-i hüsnânın hakikatlerinden türetir; bu yaklaşımını "ilâhî nizam" şeklinde tanımlar. Ona göre âlem, ilâhî isimlerin tecellî mahalli olup bu isimlerin ahlâkî yansımalarıyla şekillenmektedir. Varlıkta zâhir olan her şey, Allah'ın sıfatlarının ve ahlâkının bir yansımasıdır.³¹ Böylece insan, ilâhî ahlâkla ahlâklanmak suretiyle bu esmâî tecellîye bilfiil iştirak eder ve Hakk'a yaklaşır.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî metafiziğinde berzah kavramı, Zât-ı Mutlak ile âlem arasındaki irtibatın anlaşılmasında merkezi bir role sahiptir. Zât-ı Mutlak, aşkınlığı sebebiyle doğrudan hiçbir varlık mertebesiyle taalluk kurmazken, ilâhî sıfatlar berzahî bir işlev görerek bu aşkınlığı içkinliğe dönüştüren vasıtalarlardır. Bu sıfatlar hem âlemin varlık kazanmasına zemin hazırlar hem de âlemde zuhur ederek Zât'ın niteliklerinin mazharı hâline gelir.³² Dolayısıyla ilâhî isimler, mutlak bilinmezlik ve ehadiyet hâlindeki Zât'ın, mahlûkâtla irtibatının en temel aracıdır.³³ Öte yandan İbnü'l-Arabî

³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 124; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 22.

³¹ William Chittick, *Hayal Âlemleri (İbnü'l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi)*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2016), ss. 35-40.

³² Seyyid Celaleddin Aştıyani, *Dâvûd-i Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: Ketebe Yay., 2023), ss. 139-144.

³³ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay., 2006), ss. 53-54.

düşüncesinde berzah, yalnızca Zât ile âlem arasındaki ilişkiyi kurmakla kalmaz; ilâhî isimlerin hakîkatı ile onların zuhûr mahalleri; hakîkat-i Muhammediyye ile insan; ruh ile beden gibi çok katmanlı varlık düzlemleri arasındaki geçiş noktası olarak da konumlanır.³⁴ Başka bir deyişle berzah, mutlaklık ile kayıtlılık; bâtın ile zâhir; aşkın ile içkin arasındaki vehmî ayrılığı ortadan kaldırarak tüm tezatları uzlaştıran ve her iki tarafa da eşit mesafede duran ara bir hakîkat olarak tecellî eder.³⁵ Berzaha böylesi imkânsız bir işlevi yerine getirme özelliği kazandıran şey, onun tıpkı güneş ışığı ile gölge arasını ayıran çizgi gibi ayırdığı iki şeyin tam ortasında bulunma, taraflardan herhangi birine aşırı bir şekilde yönelmeme hakîkatidir.³⁶ Bu yönüyle berzah, sûfî nazarında, ilâhî hakîkatlerin çokluk âleminde zuhurunu mümkün kılan varlık düzeninin ontolojik mihveridir.

Zât-ı Mutlak'ın ehadiyet ve mutlaklık hâlinde bilinemez oluşu, O'nun kendini tanıtmaya ve bilinmeye arzusunu ilâhî isimler vasıtasıyla âleme yönlendirmesiyle aşılr. Bu arzu, hakîkatte Hakk'ın kemâline yönelik bir muhabbetin ve bu kemâlin zuhur etmesine dair ezeli bir teveccühün tezahürüdür. “*Bilinmeyi sevdim ve bilinmem için mahlûkâtı yarattım*”³⁷ hadîs-i kudsîsi bu hakîkatin merkezinde yer alır. Çünkü Zât-ı Mutlak'ın bilinmeye arzusuyla yarattığı bu âlem, bu ilâhî isimlerin tecellî yeridir.³⁸ Bu anlamda ilâhî isimler, hem âleme vücûd verme hususunda gerekli olan enerjiyi hem de varlıklar arasındaki düzen ve uyumu tanzim eder.

İbnü'l-Arabî, âlemin vücûd bulmasını, ilâhî isimlerin tecellîsi ile yaratılmasını hatta insanın Allah'a ibâdet edebilmesini işte hep bu münasebet ve irtibat ile açıklar.³⁹ Nitekim Kur'an'da geçen, “*Ben cinleri ve insanları yalnızca bana ibâdet etsinler diye yarattım*” (Zâriyât, 51/56) âyetini de bu kapsamda yorumlar. Molla Fenârî de bu âyeti “Beni bilsinler ve bir'lesinler” şeklinde tevil ederek, varlığın zuhûru ile ilâhî isimler

³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 253; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 352-353.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 407; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 366-367.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 253; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 352-353.

³⁷ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, nşr. Ahmed el-Kalâş, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), c. II, s. 121.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 124; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 22.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 137-138; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 260-262.

arasındaki sıkı bağa vurgu yapar.⁴⁰ Dolayısıyla varlık, her an esmâ-i hüsnânın tecellîsiyle ayakta durmakta; bu tecellîler, âlemin hem zuhûr sebebi hem de devamlılık zemini olarak işlev görmektedir.⁴¹ Böylece âlem, yalnızca Allah'ın bilinme iradesinin bir neticesi değil, aynı zamanda ilâhî isimlerin tecellîlerinin birer mazharı olarak sürekli yaratılış hâlinindedir.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde ilâhî isim ve sıfatların âlemdeki tecellîleri, Allah-âlem münasebetinin en temel zemini ve varlık anlayışının merkezî boyutunu oluşturur. Zât-ı Mutlak, kendi mutlaklığı ve ehadiyeti itibarıyla bilinemez olmakla birlikte, esmâ ve sıfât mertebesinde tenezzül ederek âlemde zuhur eder. Bu bağlamda her bir mümkîn varlık, kendisine mahsus bir ilâhî ismin mazharı ve o ismin tecellîsinin aynasıdır. Âlemdeki çokluk ve çeşitlilik, Hakk'ın esmâî tecellîlerinin farklılığından kaynaklanmakta; varlık, bu tecellîlerin sürekliliğiyle kaim olmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın esmâ-i hüsnâsı hem yaratmanın ilkesidir hem de varlığın anlamını oluşturan temel ontolojik ilkedir. Bu itibarla ilâhî isimler, hem Hakk'ın bilinmesini mümkün kılan araçlar hem de eşyânın hakîkatine ulaşmada insanın seyr u sülûk sürecinde yöneldiği kemâl istikametleridir. Dolayısıyla ilâhî isim ve sıfatlar, hem varlığın zuhûrunda hem de insanın mânevî tekâmülünde asli rol oynamaktadır.

B. İLÂHÎ İSİMLER VE SIFATLAR ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DERECELENMESİ

İbnü'l-Arabî'nin nazarında ilâhî isimler ile sıfatlar arasındaki ilişki, hem mahiyet hem de tecellî yönüyle dereceli ve çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Her bir ilâhî isim, Zât'a delâlet ettiği ölçüde diğer bütün isimleri içinde barındıran kuşatıcı bir işlev görürken, kendi hususî mânâsı yönünden ise sadece o isme özgü sıfatlarla tecellî eder. Bu durum, isimler arasında hem ontolojik bir hiyerarşi hem de fonksiyonel bir ayrışma meydana getirir. Meselâ “el-Hâlik” ismi yaratma fiiline, “er-Rahmân” ismi ise rahmetin kuşatıcılığına tekabül eder; her biri Zât'tan kaynaklansa da farklı varlık ve anlam düzlemlerinde tecellî eder. Bu bağlamda ilâhî sıfatlar, isimlerin fiilî yönlerini

⁴⁰ Muhammed b. Hamza Fenârî, *Misbâhu 'l-Üns Beyne 'l-Ma 'kûl ve 'l-Meşhûd*, nşr. Muhammed Hâcevî, (Tahrân: İntişârâtı Mevlâ Yay., 1384), ss. 357-358

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Risâletü 'l-Envâr*, s. 143.

temsil ederken, isimler bu sıfatların tecellî ettiği mazharları ve yönelim alanlarını tayin eder. Böylece isim ve sıfatlar arasında, hem Zât’a nisbetle bir tevhid (birlik) hem de mümkünâta nisbetle bir teaddüd (çokluk) ilişkisi söz konusudur. Bu çok katmanlı yapı, âlemdeki her bir varlığın ilâhî hakîkatlere dair farklı bir mazhar oluşunu temellendirir.⁴²

Bu bağlamda ilâhî isimler ve sıfatlar arasındaki ilişki, hem Zât’a nisbetle tevhîdî birliği hem de mümkünâta yönelik çokluk ve farklılıkları kapsayan bir tecellî düzenini ifade eder. Her bir ilâhî isim, Zât’a delâlet ettiğinde tüm diğer isimleri içkin kılacak şekilde bir külliyet arz ederken, kendine mahsus anlamıyla zahir olduğunda yalnızca o anlama uygun sıfatlarla tecellî eder ve bu yönüyle diğer isimlerden ayrışır.⁴³ Bu bağlamda isimler, Zât’ın farklı yönlerden açığa çıkışını temsil ederken; sıfatlar, bu isimlerin fiilî düzlemdeki tezahürlerini belirleyen unsurlar olarak karşımıza çıkar. İbnü’l-Arabî’ye göre âlemdeki her bir varlık, kendisine taalluk eden ilâhî ismin bir mazharı olup bu ilişki, ilâhî isimlerin derece derece farklı mertebelerde tecellî ettiğini gösterir. Dolayısıyla “Rab”, “Hâlık”, “Musavvir” gibi isimler kendi özel mânâlarında ferdî tecellîlere sahipken, zâtî delâlet yönünden aralarında birliğe işaret ederler.⁴⁴ Bu çok katmanlı ontolojik sistemde, ilâhî isim ve sıfatlar, hem varlığın zuhûrunu mümkün kılar hem de her bir varlığın mahiyetine ilâhî bir istinad zemini sunar.

İbnü’l-Arabî’nin isimler nazariyesinde “Allah” ismi, sadece diğer isimleri cem’ eden bir İsm-i A’zam olmakla kalmaz, aynı zamanda Zât-ı İlâhiyye’ye delâlet bakımından da özel bir taalluk ilişkisine sahiptir. Bu özgün taalluk durumu, arif sûfilerin ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn şeklinde ifade ettikleri mâ’rifet mertebelerinde olduğu gibi, mahlûkatın ilâhî sıfatlarla kurduğu çok katmanlı ilişkileri de içerir.⁴⁵ İbnü’l-Arabî, bu bağlamda esmâ-i hüsnâyı taalluk bakımından iki ana kategoriye ayırır: birincisi, yalnızca Zât’ı niteleyen ve hiçbir mahlûka taalluku

⁴² Toshihiko Izutsu, *İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), s. 150.

⁴³ Özkan Öztürk, “İbnü’l-Arabî’de İlâhî İsimlerin Dercelenmesi ve Muhyî-yi Gülşenî’nin Konuya Dair İki Rasâlesi”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, (2023), S. 2, ss. 230-231.

⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 183; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 155-156.

⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *Keşfü’l-Mâ’nâ an Sırrı Esmâillâhî’l-Hüsna*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay., 2018), ss. 31-32.

olmayan, dolayısıyla sadece Hakk’a münhasır olan isimler; ikincisi ise Allah’ın âlemde ve özellikle insanda icra ettiği fiilî tasarrufları ifade eden, mahlûkâta taalluk eden isimlerdir. Ona göre doksan dokuz ismin yarısı, birinci gruba girer. Bu ayrım, ilâhî tecellîlerin sürekliliği ve çok yönlülüğü ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü Hakk’ın esmâsı, her an başka bir tecelliyle zuhur eder ve bu tecellîlerde hiçbir tekrar bulunmaz. Her yönelişin kendine has bir ilâhî isimle bağı vardır ve bu da varlıkta mütemadiyen tazelenen bir ilâhî fiiliyat yapısını ortaya koyar.⁴⁶

İbnü’l-Arabî’nin İnşâ’u’d-Devâ’ir adlı eserinde ortaya koyduğu ilâhî isimler hiyerarşisi, tasavvufî metafiziğin derin yapısal çözümlemelerinden biridir. Şeyh-i Ekber, “Allah” ismini, tüm ilâhî isimleri kuşatan İsm-i A’zam olarak kabul ederken, bu ismin altında yer alan yedi temel ismi, e’immetü’l-esmâ (isimlerin imamları) olarak belirler: el-Hayy, el-Alîm, el-Mürîd, el-Kâ’il, el-Kâdir, el-Cevâd ve el-Muksit. Bu isimler, diğer bütün ilâhî isimlerin yönlendirici ve taşıyıcı önderleri olup, nüzûl (tenezzül) ve imtidâd (yayılm) yoluyla âleme ulaşan tecellî zincirinin ilk halkalarını oluştururlar. İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde bu isimlerin her biri, ilâhî hakikatlerin âlemde tezahür etmesini mümkün kılan ontolojik kapılar hükmündedir. Özellikle el-Cevâd ismi cemâlî, el-Muksit ismi ise celâlî tezahürlerin merkezi olarak nitelenir. Buna bağlı olarak âlemdeki her türlü karşıtlık, cemâl-celâl, rızâ-gazab, saâdet-şekavet, iman-küfür gibi ilâhî isimlerin kendi aralarındaki tenâkuz ve derecelenmelerden tezâhür eder.⁴⁷ İbnü’l-Arabî’nin bu sistematigi, kâinattaki zıtlıkların ve farklılıkların aslında tek bir hakîkatin esmâî tecellîlerinden ibaret olduğunu vurgulayan derin bir tasavvufî bakış açısını temsil eder. Bu bağlamda insan, Allah isminin bütün ilâhî isimleri kendinde toplayıcı olması gibi, varlık mertebelerinde bu ilişkileri cem’ eden bir varlık olarak, ilâhî isimlerin en kapsamlı mazharı konumundadır.

İbnü’l-Arabî’nin ilâhî isimler anlayışında, âlemde tezâhür eden her varlık ve ontolojik gerçeklik, ilâhî isimler arasındaki tenakuz, farklılaşma ve derecelenmenin bir neticesi olarak görülür. Ona göre bu isimler; şekavet ve saâdet, cennet ve cehennem, iman ve küfür gibi zıtlık içeren yönleriyle farklı cihetler meydana getirir. Bu

⁴⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 401-402; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 310-311.

⁴⁷ İbnü’l-Arabî, *İnşâ’u’d-Devâir*, çev. Ali Selâhaddin Yiğitoğlu, (İstanbul: Ketebe Yay., 2020), ss. 37-41.

farklılaşma, esmâ-i ilâhiyenin kendi içindeki zıtlık, uygunluk, tesanüt ve etkilenme ilişkilerinin bir yansımasıdır. Bu çerçevede varlık âlemi, ilâhî isimlerin karşılıklı münasebetlerinden doğan sonsuz sayıda irtibatla örülmüş bir yapıdır. Her bir varlık, bu ilişkiler ağının belirli bir izdüşümünü yansıtır. İnsan ise, Allah isminin diğer tüm isimleri cem etmesi gibi, bu çok katmanlı ve karmaşık ilişkileri kendinde birleştiren en mükemmel mazhar konumundadır.⁴⁸ Bu yönüyle insan, hem ilâhî hakikatlerin yeryüzündeki temsili hem de Allah-âlem münasebetinin en kapsamlı berzahı olarak metafizik bir işlev üstlenir.

İlâhî isimler arasındaki hiyerarşik tertibi ve bu tertibin ontolojik tezahürünü, ilâhî hikmet ve adaletin bir gereği olarak temellendiren İbnü'l-Arabî'nin esmâ-i ilâhiyye telakkisinde her bir isim, zâtî hakîkate dair bir talepte bulunur ve bu taleplerini, gaybî hakikatleri bilen ve mutlak hikmetin mazharı olan el-Alîm ismine arz ederler. el-Alîm, esmânın bu ontolojik sorusunu, varlık sahasında ilk tecellî eden ve ilâhî rahmetin küllî surette mazharı olan er-Rahmân ismine yönlendirir. er-Rahmân ise kendisine tâbî olan ve rahmetin hususî tecellîsini ifade eden er-Rahîm ismine, o da esmâ-i hüsnânın en câmi' mazharı olan Allah ismine müracaat eder. Böylece Zât-ı Mutlak'tan başlayarak esmâ mertebelerine doğru inen bir tenzîl ve tertip zuhur eder. Bu silsilede er-Rahmân ve er-Rahîm isimlerinin, Allah isminin yanında anılması, esmâî tecellîlerin rahmet vasfı merkezli bir zuhur hattı takip ettiğini gösterir. Bununla birlikte el-Hamîd isminin de Hz. Peygamber'in hakîkatiyle ilişkilendirilerek zikredilmesi, Muhammedî hakîkatin varlık içindeki gâye ve kemâl noktası olduğunu beyan eder.⁴⁹ Neticede İbnü'l-Arabî'ye göre tüm ilâhî isimler, Allah isminin câmi'liği altında toplanmakta ve her bir isim, bu küllî mertebeden neşet ederek varlıkta tezahür etmektedir. Bu tertip, ilâhî irade ve rahmetin, esmâî taayyünler vasıtasıyla kevnî âleme intikalini temsil etmektedir.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib fi Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), ss. 156-157.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib fi Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*, s. 60.

İbnü'l-Arabî metafiziğinde ilâhî isimler, yalnızca Allah'ın sıfatlarını bildiren lafızlar değil; aynı zamanda varlığın mahiyetini belirleyen ontolojik ilkelerdir.⁵⁰ Her isim, zâtın ya da bir sıfatın taayyününden meydana gelen bir hakikat olarak telakki edilir ve âlemdeki her bir varlık, kendisine tekabül eden ilâhî ismin mazharıdır.⁵¹ Bu anlayışta, her mümkîn varlık kendi ismiyle kayıtlıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu isimler arasında en temel olanı, varlıkta ilk taayyün halkasını teşkil eden “el-Alîm” ismidir. Ancak bu ilmî tecellînin zuhur edebilmesi, zâtî hayat ilkesini temsil eden “el-Hayy” isminin öncelikli zuhûruna bağlıdır. Bu sebeple “el-Hayy” ismi, yalnızca varlığın kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün diğer isimlerin faaliyetini mümkün kılan asli bir işlev görür.⁵² William Chittick de *Varolmanın Boyutları* adlı eserinde İbnü'l-Arabî ve Ekberi gelenek mensuplarının “Hayy” ism-i celîlini, yedi imama önder olarak gördüklerini ifade eder.⁵³ Bu bağlamda, ilâhî isimler arasında kurulan dereceli yapı ve karşılıklı bağıllık, varlığın her düzeyde esmâî bir düzen içinde inşa edildiğini ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî, buradaki yaklaşımında önderlikteki tabii oluş kriterini değil, asıl-fer ilişkisini esas alır. İlahî isimler arası ilişkiyi, asıl-fer oluşta, tezahürde anne ve kız ilişkisi gibi değerlendirir. Anneden kıza, kızıdan anneye geçiş ve dönüşün doğasını bilmek, ilâhî isimler arasındaki ilişkiyi kavramayı kolaylaştırır. Yine isimlerin rableri (*erbâbu'l-esmâ*) tanımlaması ile de konuyu betimler. Burada da ilâhî isimlerin hükümleri ile kulların ahlâklandırılma boyutundan ilâhî isimler derecelendirilir.⁵⁴ Bu taksimde İbnü'l-Arabî, ilk olarak zikrettiği *el-Hayy* ismini rablerin ve merbûbların rabbi (*rabbu'l-erbâb* ve *'l-merbûbîn*) ve isimlerin imamı olarak tanımlar.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isim ve sıfatlara dair geliştirdiği hiyerarşik ve tecellî temelli ontolojik sistem, sadece metafizik bir izah olmayıp aynı zamanda

⁵⁰ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, thk: Muhammed Kemâl İbrâhîm Câfer, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1981), s. 28.

⁵¹ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Letâifü'l-Alâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, thk: Mecîd Hâdîzâde, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1389), ss. 90-91.

⁵² İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Ma'nâ an Sirri Esmâillahi'l-Hüsna*, ss. 140-141.

⁵³ William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çevr: Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yay., 1997), s. 157.

⁵⁴ Öztürk, *İbnü'l-Arabî'de İlahî İsimlerin Derecelenmesi ve Muhyî-yi Gülşenî'nin Konuya Dair İki Risâlesi* 2, ss. 237-238.

sâlikin mâ'rifetullah yolculuğunda istikametini belirleyen bir irfan zemini sunar. Ona göre ilâhî isimler, Allah'ın zâtına dair hem aşkınlık (tenzîh) hem de yakınlık (teşbîh) boyutlarını iç içe yansıtarak, kulun Rabbine yönelişini derinleştirir ve O'nu tanıma çabasına mânevî bir vecd ve içsel bir enerji kazandırır. Bu anlayış, sûfinin mânevî tecrübesinde müşâhede, kurbiyet ve ibâdet şuurunu besleyen asli bir kaynak hâline gelir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin üslubu, onun varlık ve hakikat telakkisinin sadece nazarî bir yansıması değil; aynı zamanda zâhirden bâtına, çokluktan birliğe uzanan seyr ü sülûkün temelini teşkil eden derin bir irfanî tecrübenin ifadesidir.

II. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İNSAN VE AHLÂK

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışında insan, varlığın en mükemmel ve en kapsamlı tezahürü olarak ele alınır; insan, ilâhî isimlerin ve sıfatların aynası, kâinatın mikrokozmosu konumundadır. Ona göre insan, sadece biyolojik bir varlık olmanın ötesinde, akli olan; çevresini değiştirebilen; âlemdeki varlıklara aşk ile muhabbet kuran; yaratıcı düşünme yeteneği olan ve ontolojik bir misyon ve ahlâkî donanımları ile eylemlerinden sorumlu olan canlı bir varlıktır.⁵⁵ Bu bağlamda insan, hem zâtî varlığın hem de ilâhî niteliklerin birleştiği bir merkez olarak, ahlâkın gerçek anlamını ve işlevini gerçekleştiren varlıktır. Bu ahlâkî durum, insanın Hakk ile olan ontolojik bağını idrak etmesiyle yani ilâhî isimlerle tahalluk (ahlâklanma) sürecine girmesiyle tahakkuk eder. Bu tahalluk süreci, insanın kendisindeki ilâhî hakikatleri ortaya çıkararak Hakk'a doğru seyrü sülûk etmesinin bir yoludur. Böylece ahlâk, yalnızca sosyal normlara dayanan bir disiplin değil; kişinin iç hakikatine yönelerek, esmâ mertebelerinden Zât'a doğru yükselişinde ilâhî dengeyi temin eden bir varlık hâline dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin insan ve ahlâk anlayışı, tasavvufî metafiziğin bilgi, varlık ve değer ekseninde kurduğu tevhidî yapının merkezî bir unsurudur.

İnsanın varlığını ve mahiyetini düşüncesinin merkezine alan İbnü'l-Arabî, akılcıların insanın mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtir: Ona göre kimi filozoflar, insanı yalnızca bir “latife” (ruh), kimileri ise insanı yalnızca “cisim” olarak tanımlar; diğer bazılarının ise insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir

⁵⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (Ankara, İnkılâp Yay., 4.Baskı, 1987), s. 97.

varlık olarak gördüğünü aktarır.⁵⁶ Kendisinin üçüncü görüşü benimseyerek bu tanımı en doğru yaklaşım olarak gördüğünü ifade eder.⁵⁷ Çünkü insan, akleden, konuşan, algılayan ve hatta tüm varlık türleriyle bağlantı kurabilen çok yönlü bir varlıktır. Bitkilerle gelişme yönüyle, hayvanlarla duyusal yönüyle, donuk varlıklarla da hissiz beden parçaları aracılığıyla irtibat kurabilen insan, tüm varlık kategorilerinin bir bileşkesi konumundadır. Bu ontolojik kapsayıcılığı sayesinde insan, sadece halife ve imam olma gibi görevlerle değil, aynı zamanda tüm ilâhî isimlerin mazharı olma vasfıyla da yaratılmışların en şerefli hâline gelir. Bu anlamda insanın çok ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu ifade eden Şeyh-i Ekber, insandan başka hiçbir yaratılmışın ilâhlık iddiasında bulunmadığını söyleyerek açıklamasına şöyle devam eder: “İnsandan başka mülk sahibi olan yoktur, insandan başka ilâhî isimlerle isimlendirilebilen kimse yoktur ve insandan başka bütün ilâhî isimlerle isimlendirilebilen kimse de yoktur.”⁵⁸ Böylece hiçbir varlığın insan gibi tüm ilâhî isimlerle vasıflanamayacağını vurgulayarak, insanın kozmik düzen içindeki eşsiz konumuna dikkat çeker.

İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışı, sadece ontolojik konumla sınırlı kalmayıp, insanın varoluşsal gayesini de kuşatıcı bir çerçevede ele alır. O, insanı aklı, iradesi, bilinç ve sorumluluk kapasitesiyle diğer tüm mahlûkattan ayırıştırarak kevnî düzenin en şerefli varlığı olarak görür. Bu ayrıcalıklı konum, insana bilgi üretme, değer inşa etme, medeniyet kurma gibi yetiler bahşederken; aynı zamanda ahlâkî bir sorumluluk ve yükümlülüğü de beraberinde getirir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre insanın özgürlüğü, kendi başına sınırsız bir tasarruf değil, mutlak bir otorite olan Hakk'ın iradesiyle şekillenen ve ona hesap veren bir hürriyettir. Bu yönüyle ahlâk, yalnızca sosyal normlara dayalı bir düzen değil, doğrudan ilâhî irade ve hikmete bağlı bir varoluşsal sorumluluktur. Ahlâkî yaptırımların kaynağı da, insanı yaratan ve onu en iyi bilen Allah'tır.

Allah'ın insanı ontolojik olarak, âlemdeki tüm mahlûkâttan farklı, aklıyla, özgür iradesi ve sorumluluk bilinciyle kendi bütünlüğü içinde öteki canlılardan üstün kıldığını belirten İbnü'l-Arabî, onun sadece ontolojik evrendeki yerini belirlemekle

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 348; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, s. 95.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 46; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, s. 27.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 348; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 94-95.

kalmaz; varoluş amacını da ortaya koyar. Her şeyden önce böyle bir varlık oluşu onu; bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden görüp-önceden belirleyen, inanan, isteyen, özgür olan, kendisini eğiten ve eğitilebilen bir varlık kılar.⁵⁹ Bu durum insanı bilgi ve kültür üreten, teknik icat eden ve medeniyet kurabilen yegâne varlık hâline getirmektedir. Ancak İslâm açısından problem, insanın bu güç ve imkânlarını hangi değerler istikametinde kullanacağı sorunudur. İnsan, seçiminde özgür olduğuna göre onun özgürlüğünü anlamlı kılacak olan sorumluluk fikridir. İnsana seçiminin sonuçlarıyla ilgili olarak hesap soracak olan da şüphesiz onu yeryüzüne indiren yüce kudrettir. Bu otorite insanı bu görevle yükümlü ve sorumlu kılmıştır. Yükümlülük sorumluluğu, sorumluluk da yaptırımı gerektirmektedir. Temelde bu yaptırımları koyan da aynı otoritedir. İslâm düşüncesinde ahlâkî otoritenin ilâhî olması insanın yaratıcısının Allah olduğu inancıyla ilgilidir. Dolayısıyla insan için temel ahlâkî değerleri ve yaptırımları belirleyen, yükümlü kılan ve ahlâkî ödevden dolayı sorgulama yapacak olan nihaî otorite de yüce yaratıcısı olan Allah'tır. İnsanı ve onun tabiatını en iyi tanıyan Allah olduğuna göre onun varlık şartlarının bütünlük ve realitesine en uygun olanı da Allah bilir ve temel değerleri buna göre belirleyerek kuralları koyar. Bu değerlerin yöneldiği insanî varlık alanı ne yalnızca beden ne ruh ne de akıldır; belli bir gayeler hiyerarşisi içinde bunların hepsidir.⁶⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin ahlâk tasavvurunda, insanın davranışlarını anlamlı ve değerli kılan şey, onun kalbiyle Hakk'ın koyduğu değerleri idrak etmesi ve bu idraki bir "ma'rifetullah" ufkuna dönüştürebilmesidir. Aksi hâlde bu potansiyelin inkârı, insanı fitrî kemal yolundan uzaklaştırır.

Metafizik tasavvuf düşüncesinin öncülerinden biri olan İbnü'l-Arabî'nin, daha çok bâtınî boyutuyla üzerinde yoğunlaştığı bu insan yaklaşımı, İslâm tasavvuf geleneğinin hem teorik inşasında hem de ontolojik derinliğinde belirleyici bir rol oynamıştır. Onun özellikle bâtınî boyutu ile insan tasavvuru, esas olarak geliştirdiği "insân-ı kâmil" kavramı etrafında şekillenmiş ve bu kavram, sonraki sufî düşünürler için vazgeçilmez bir referans noktası hâline gelmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil, kâinatta ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel tecelligâhı olması bakımından bütün varoluşun nihai gayesini temsil eder. Bu düşünce, onun eserlerinin hemen

⁵⁹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), s. 49.

⁶⁰ İlhan Kutluer, "İnsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), c. XXII, ss. 320-323.

tamamına sirayet etmiş; öyle ki İbnü'l-Arabî'nin külliyyatı, insanı anlamaya yönelik metafizik ve ahlâkî bir literatür olarak değerlendirilebilecek bütüncül bir yapı arz etmiştir.⁶¹ Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî'nin eserlerine nakşettiği insan anlayışı, sadece bir varlık tasavvuru değil, aynı zamanda ilâhî hakîkatin aynadaki yansıması olan bir kemal yolculuğunun haritası niteliğindedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okurken edineceğimiz ilk izlenim, “insan” olgusunu ontolojik boyutuyla tam olarak algılamış büyük bir sûfînin içtenliğidir. Çünkü insan onun “varlığın birliği” diye nitelendirilen öğretisinin en önemli unsurunu oluşturur. Varlığın birliği gerçekte yaratıcıyı merkeze alan bir öğretilerdir. Fakat İbnü'l-Arabî, yaratıcıdan söz eden veya merkezine yaratıcıyı alan bir öğretinin zorunlu olarak bir “insan felsefesi”ne dönüşeceğini ustalıkla bize gösterebilmiştir. Bu sayede Tanrı'dan konuşmak, aynı zamanda insandan konuşmak olduğu kadar insanla ilgili tasavvurlarımız da bizi zorunlu olarak Tanrı'ya ulaştıracaktır. Nitekim “*Kendini bilen Rabbini bilir.*”⁶² hadisi kudsîsi bu hakîkate ışık tutmaktadır. Bu ilâhî hakîkate ulaşan insan, zahir ve batında Allah'ın güzel isimleriyle ahlâklanarak O'nun isimlerinin kuldaki tecellilerini müşahhede eder.⁶³ Böylece akıl, bu isimleri Allah'a nispet ederek Allah'ı onlarla isimlendirir ve varlığın birliği, aynı anda bir olan Hakk ve insan tasavvuruna dönüşür.

A. TEMEL İNSANİ NİTELİKLER

İbnü'l-Arabî'nin insan tasavvuru, onun varlık düşüncesiyle ayrılmaz bir bütünlük arz eder. O, insanın atası Hz. Âdem'i insân-ı kâmilin ilk örneği olarak değerlendirir ve bu bağlamda insanı üç temel kavram çerçevesinde tanımlar: Birincisi, Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını toplaması ve yansıması mahiyetiyle “cem'iyet”; ikincisi, insanın âlemdeki konumu ve bilgisi yanında, varlık yapısındaki zıtlıkları ifade etmesini ifade eden “berzahiyet”; üçüncüsü ise insanın bu varlık ve bilgi durumunun gerektirdiği doğrultuda yeryüzünde ahlâkî ilkelere göre tasarruf etmesi esasına işâret eden “hilâfet” tir.⁶⁴ Bu nitelikler çerçevesinde İbnü'l-Arabî, “insân-ı hayvânî” ile

⁶¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikliği*, (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2016), ss. 149 -154.

⁶² Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 262.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 229; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 130.

⁶⁴ Zafer Erginli, “İbnü'l-Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikler”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, (İstanbul: İSZÜ Yay., 2008), S. 21, ss. 161-197

“insân-ı ezelî” ayrımı yapar; birincisi biyolojik beşer varlığına işaret ederken, ikincisi ilâhî hakîkatin mazharı olan insân-ı kâmilî temsil eder. Her insan akıl, düşünce ve tedbir yoluyla bilgiye ulaşabilse de, bu bilgiye varlığın hakîkati boyutunda derinlemesine vâkıf olan yalnızca insân-ı ezelîdir.⁶⁵ Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek insanlık, ancak ilâhî sıfatların idrakiyle kemâle ulaşan, zıtlıkları cem' eden ve hilâfet görevini ilâhî hikmete uygun şekilde ifa eden varlıkla mümkündür.

İnsanın varlığında gördüğü bu temel nitelikleri belirlemek için kullandığı ilk kavram olan “cem’iyyet” ifadesini, “*İki elimle yarattığım şeye secde etmekten seni alıkoyan nedir?*” (Sâd, 38/75) âyetine dayandıran İbnü'l-Arabî, bu âyetteki “iki el (yedân)” kelimesinden insanın diğer mahlûkât karşısındaki üstünlüğüne vurgu yapar. Bu anlamda Hakk'ın “iki eliyle” yaratılma mazhariyetine eren insan dışındaki tüm varlıkların O'nun “tek eliyle” yaratılmış olduğunu ifade eder.⁶⁶ Bu kavram bir yönüyle “cem’iyyet,” diğer yönüyle de “berzahîyyet” kavramıyla irtibatlı olarak Şeyh-i Ekber'in varlık ve insan düşüncesiyle ilgili görüşleri arasında önemli bir yere sahiptir. Diğer yandan “yedân” kavramını bir yönüyle zâhir-bâtın diğer yönüyle cemâlî ve celâlî sıfatlarla da yorumladığını görürüz. İbnü'l-Arabî'nin bu yorumuna göre; melekler, şeytan ve cinler gibi bir takım varlıklar bâtın durumunda iken âlemdeki maden, bitki, hayvan gibi varlıklar da zâhir de görünürler. İnsan ise maddî yönüyle zâhir, manevî yönüyle bâtındır ve bu yapısı da doğrudan doğruya Allah isminin mazharı olmasına bağlı olan ve “yedân” kavramıyla açıklanan cem’iyyetini göstermektedir.⁶⁷ Dolayısıyla insan, bütün âlemin özetlendiği bir varlık olarak, varlık düzenindeki yerini sadece yaratılışsal değil, ilâhî isimlerin tecellisine mazhar olma yönüyle de kazanır.

İbnü'l-Arabî, “berzah” kavramını ise sadece kozmolojik veya metafizik bir yapı olarak değil, insanın varlık düzlemi içerisindeki konumunu açıklayan temel bir ilke olarak da ele alır. Bu bağlamda insanın berzahîyyeti, onu hem ilâhî hem de cismanî âlemlerle irtibatlandıran ontolojik bir ara-mertebe olarak tanımlar. İbnü'l-Arabî'ye göre, insân-ı kâmil; mânâ âlemi (lâhût) ile madde âlemi (nâsût), rubûbiyyet ile

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 7; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 328-329.

⁶⁶ Erginli, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri*, S. 21, ss. 161-197

⁶⁷ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: MÜİF Yay., 2011), c. 1, ss. 161-172; 165-166.

ubûdiyyet, celâl ile cemâl arasında denge kuran, tüm varlığı kuşatıcı bir berzah konumundadır. Buna karşılık insân-ı hayvan ise yalnızca iç ve dış dünyası arasında sıkışmış, nefsin ve maddî varoluşun sınırlarında kalan bir insan tasavvurudur. Bu ayırım, modern düşüncede birey olma ve aidiyet arasındaki çatışmayı andıran bir varlık gerilimine işaret eder.⁶⁸ Berzah olma özelliği sayesinde insan, yalnızca çok boyutlu bir ontolojik yapı değil, aynı zamanda bilgisel kapasitesi itibarıyla da Allah dışındaki her şeyi zıddıyla bilen yegâne varlıktır.⁶⁹ Bu bilgi yetisi, rubûbiyyet ve ubûdiyyetin, yani hâkimiyet ve kulluğun insanda bir araya gelmesiyle mümkün hâle gelir ve irâdî tercih alanı, sıradan insan ile insân-ı kâmil arasındaki farkı belirler.

İbnü'l-Arabî'nin temel insani nitelikler arasında saydığı üçüncü kavram olan "hilâfet", insanın varlık yapısına içkin olan "cem'iyyet" ve "berzahıyyet" nitelikleriyle doğrudan ilişkili ontolojik bir mevkidir. Ona göre hilâfet, her insana değil, ancak hakikî anlamda insan olabilen, yani insân-ı kâmil mertebesine ulaşan kimselere mahsustur. Bu ayrıcalığın kaynağı ise insân-ı kâmilin, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarını cem' eden bir sûret üzere yaratılmış olmasıdır. İbnü'l-Arabî, insanın hem Hakk hem de halk âleminin bir nüshası ve sûreti olduğunu vurgular; bu yönüyle insan, varlığın tamamını temsil eden bir berzaktır. İşte bu cem'iyyet özelliği sayesinde insân-ı kâmil, Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olmaya lâyık görülür. Hilâfet, yalnızca bir temsil değil, aynı zamanda tasarruf, tecellî ve ilâhî emirleri yeryüzünde gerçekleştirme yetkisini de içerir.⁷⁰ Bu bağlamda hilâfet, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, insanın kozmik düzen içindeki yerine ve yaratılış gayesine dair derin bir metafizik boyut taşır.

Gazzâlî'ye göre insan, yalnızca bedensel bir varlık değil, aynı zamanda ruh, akıl, irade ve kalpten oluşan çok katmanlı bir varlıktır. Bu çok katmanlı yapı, insanın hem dünyevî hem de uhrevî yönlerini içine alan bir varoluş gerçekliğine sahip olduğunu ortaya koyar. Gazzâlî, insanın bu ontolojik yapısını dikkate alarak, onun nihai gayesini Allah'a yaklaşma ve O'nunla "ünsiyet" kurma hedefi çerçevesinde temellendirir. Bu gayeye ulaşmanın yolu ise nefsin arındırılması, ruhun saflaştırılması

⁶⁸ Mustafa Merter, *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2006), s. 180.

⁶⁹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 175.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 126; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 295.

ve kalbin tasfiyesidir. Gazzâlî'ye göre insan, bir yandan bedene ve hevâyâ meyleden nefis, diğer yandan ilâhî hakîkate yönelen ruhun bileşimidir; bu nedenle ahlâk, bu iki yön arasındaki dengenin sağlanmasını gerektirir. Akı, yalnızca bilişsel bir yeti değil, aynı zamanda ahlâkî tercihlerin ve nefsin denetiminin aracı olarak gören Gazzâlî, ahlâkî sorumluluğun temelini akılda bulur. Bunun yanında insanın irade sahibi oluşu, onu seçen, tercih eden ve bu tercihlerinden sorumlu kılan bir varlık hâline getirir. Bu sorumluluğun istikameti ise yaratılıştan getirdiği saf doğa olan fitrata uygun yaşamakla gerçekleşir. Kalp ise tüm bu süreçlerin merkezinde yer alır; ilâhî hakikatlerin tecelligâhı ve ahlâkî kemâlin mahallidir. Gazzâlî'ye göre, gerçek arınma ve kemâl, kalbin saflaşmasıyla mümkün olur ve bu saflaşma, insanı asli fitratına ve dolayısıyla Allah'a yöneltecek yegâne yoldur.⁷¹ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, ahlâk anlayışının ontolojik bir zemin üzerine kurulduğunu ve bu anlayışta temel insani niteliklerin belirleyici birer unsur olarak ele alındığını açıkça göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre sûret-i insâniyye, kâffe-i esmâ ve sıfât-ı ilâhiyyenin toplandığı en şumullü mazhar olarak varlık mertebelerinin en yücesinde yer alır. Bu bağlamda varlık düzeni, bir silsile-i tertîb içinde aşağıdan yukarıya doğru cemâdât, nebâtât, hayvânât, insân-ı hayvân ve zirvede insân-ı kâmil olarak tasnif edilir. Burada insân-ı hayvân ile insân-ı kâmil arasındaki fark sûret değil, merâtib-i ma'neviyye, yani ontolojik ve ruhânî tekâmül farkıdır. Diğer varlıklar, kendi yaratılış fitratlarına sadakatle inkıyâd ettikleri ve ilâhî tasarrufa açık oldukları için, kemâl açısından insan sûretine daha yakın olabilirler. Buna mukabil insân-ı hayvân, akıl ve fikirle varlık hakkında keyfiyet tayin ederek, ilâhî hakîkati kendi zihnî sınırlarına hapsetmekte ve bu sınırları mutlaklaştırarak nefsanî bir tasarrufa girişmektedir. Bu tutum, onun hakîkatten sapmasına sebep olurken, kendisini doğru yolda zannetmesi de mânevî körlüğünü derinleştirir.⁷² Bu nedenle İbnü'l-Arabî, kemâle ermenin yalnızca aklî yetkinlikle değil, fitratın inkıyâdı, marifet, tasfiye ve tecellîye açıklık gibi mânevî boyutlarla mümkün olacağını savunur.

⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi 'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426), c. III, ss. 2169-2208.

⁷² Konuk, *Fusûsu 'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, ss. 448-449.

Ruhu Hak Teâlâ'ya nisbet edilmiş ve asli fitratı üzerinde olan bu asıl insanı, İbnü'l-Arabî, “insân-ı ezelî” yani “insân-ı kâmil” olan tanımlar. Zira ona göre sadece ilâhî sûrete göre yaratılan bu kimseler için kadîm bilgi mümkündür. Çünkü onlar, mahlûkât âleminin ruhudurlar. Âlem, ulvi ve sufli bütün varlığıyla insân-ı hayvan da dâhil, *insân-ı kâmil* e amade kılınmıştır.⁷³ Onlar her hâllerıyla o kadar belirgin fark edilirler ki insân-ı hayvan ile benzerlikleri, âdetâ maymunun bütün dış görünüşünün, insana benzemesi misalindeki durum gibidir.⁷⁴ Dolayısıyla insân-ı hayvan ile insân-ı ezelînin arasında oldukça birbirine zıt farklar vardır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî bu iki insan arasındaki farkı şöyle belirtir: “İnsân-ı kâmil, kalbinin aklıyla Allah'ı bilirken insân-ı hayvan fikir aracı olan zihinsel aklıyla O'nu bilir.”⁷⁵

İbnü'l-Arabî, varlık düzeyinde temel insani niteliklere değindiği bir başka metinde “insân-ı hayvân” için potansiyel olarak hakîkatî idrak edebilecek kabiliyete sahip olsa da çoğunlukla tabîî arzularının ötesine geçememiş, yaratılış gayesine tam olarak ulaşamamış bir varlık olduğunu; buna mukabil, “insân-ı kâmil” in ilâhî isim ve sıfatların tam bir mazharı, Allah'ın kendi sûretinde yarattığı, meleklerle secde ettirdiği ve yeryüzüne halife kıldığı hakikî insan olduğunu söyler. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin en yüce makâmlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı “ehlü'l-keşf ve'l-vücud”⁷⁶ (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiriyle yalnızca insân-ı kâmilî kasteder. Nitekim onun ifadesiyle “Allah, hayvan insanı değil; insân-ı kâmilî kendi sûretinde yaratmıştır.”⁷⁷ Bu

⁷³ Ebu'l-Alâ Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, (İstanbul: Kırkambar Yay., 1998), s. 93.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 194; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, s. 287.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 415; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 328-329.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî'nin en yüce makâmlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı “ehlü'l-keşf ve'l-vücud” (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiri (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 99, 320, 347) vahdet-i vücûd terimindeki anlam bağlantısına işaret eder. Şeyh-i Ekber, bu tabiriyle hakîkatî keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekâ makâmına ulaşanları kasteder. Ona göre bunun hikmeti, varlığın hakîkatinin, seyr u sülûk yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğidir. Zira el-Vücûdü'l-Hak (mutlak varlık) bu soyutlanma sürecinde hissî, aklî ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşarak idrak edilir. Abdülğanî en-Nablusî, “Sâlikin en önemli görevi vücûdun anlamını tam olarak idrak etmektir” der, bunun da ancak fenâ makâmına ulaşmakla mümkün olabileceğini belirtir. Sûflerin fenâ-bekâ nazariyesi de varlığı gerçekte idrak etmenin yöntemine işaret eder. Vücûdun ikinci anlamı “gerçek, gerçekteki” veya zihnin ve müşahedenin mukabili olarak “dıştaki” demektir. Bu durumda vahdet-i vücûdu iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi varlığın bir olması, İkincisi bu birliğin itibarî veya müşahadede değil dışta ve gerçekte bulunmasıdır. Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücud”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), c. 42, ss. 431-435.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Füsûs'ül-Hikem*, çev: Ekrem Demirli, (İstanbul, 2008), s. 73

bağlamda insân-ı kâmilin üstünlüğü, zâhirî değil, bâtinî ve hakikîdir; bu üstünlük, yalnızca ilâhî bilgiye ve hilâfet sıfatına ulaşmakla mümkündür.⁷⁸ Böylece insanın hakîkati, ancak ilâhî tecellîlerin tam anlamıyla mazharı olduğu oranda gerçekleşir ve bu da onu kâinattaki en yüce mertebeye taşır.

İnsanın neden Allah'ın hâlifesi olduğu mevzusunu ise Şeyh-i Ekber şöyle açıklar: İnsân-ı kâmil, zâhirî sûretiyle kâinattaki tüm hakikatlerini ve bâtinî yönüyle de ilâhî sûreti cem' eden bir varlık olması nedeniyle gerçek anlamda hilâfet sadece ona aittir. Bu çift yönlü yapı, onun hem âlemle hem de Hakk ile irtibat kurabilmesini mümkün kılar. Allah'ın “Onun kulağı ve gözü oldum” değil de “onun işitmesi ve görmesi oldum” şeklindeki kudsî beyanı da bu temsilin doğrudan ifadesidir.⁷⁹ İbnü'l-Arabî, insanı Hakk'ın bilinme arzusunun kemâle erdiği bir ayna olarak görür ve bu aynayı “insanü'l-ayn” tabiriyle isimlendirir. Nasıl ki göz bebeği vasıtasıyla âlem görünür hâle gelirse, insan da Hakk'ın âleme tecellîsinin merkezi hâline gelir. Bu bakımdan insân-ı kâmil sıfatları itibariyle, hem Hak Teâlâ'ya benzeyen hem de âleme benzeyen bir varlık olarak iki taraflı bir berzah işlevi görür.⁸⁰ İnsân-ı kâmilin bütün varlıkları Hakk'a bağlayan hakîm ve cem' edici fonksiyonu, hilâfet sırrının ontolojik temelini teşkil eder.

İbnü'l-Arabî'nin insan tasavvurunda, Hakk'a bağlayan bu cem' edici fonksiyonu, insanın hem Hakk'a hem de âleme nisbetle özel bir konumda bulunduğunu ifade eden temel bir ilkedir. Bu bağlamda insanın bâtinî yapısı, Hakk'ın sûretine mazhar oluşu ve ona ruh üflenmesiyle teşekkül ederken; zâhirî yapısı, âlemdeki sûretlerin bir araya gelişiyle vücut bulur.⁸¹ Dolayısıyla insan, ilâhî isim ve sıfatların tamamına mazhar olması bakımından Hakk'ın en mükemmel tecellîgahı, aynı zamanda maddî boyutuyla âlemin bir hulâsasıdır. Bu çift yönlü yapı, insanı hem varlık hiyerarşisinin zirvesine yerleştirir hem de onu Hakk ile halk arasında bir berzah,

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. XI, ss. 46-47; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 27-28.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtîmî et-Tâî, *Fusûsü'l-Hikem ve't-Ta'likâtü Aleyh*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, (Kahire: Dâru'l-Kütûbi'l-Arabîyye, 1946), s. 71.

⁸⁰ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, (İstanbul: Sûfî Kitap Yay., 2016), ss. 297-301.

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 105; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 175-176; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 93, 240.

bir vasıta konumuna getirir.⁸² Böylece hem âlem hem de insan, bütüncül olarak ilâhî sıfatların tecellîsine ayna tutmakta, insan ise bu tecellîlerin en kâmil ifadesi olarak öne çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin insan telakkisi, insân-ı kâmilî ontolojik bir merkez olarak konumlandırır. Onun “Gözbebeğinin bedendeki göze nisbeti ne ise insân-ı kâmilin Allah’a nisbeti odur.” ifadesi, insân-ı kâmilin varlık âlemindeki fonksiyonunu açıklamakla kalmaz; aynı zamanda Hakk’ın tecellîgâhı olarak insanda tecelli ettiğini de ortaya koyar.⁸³ Bu bağlamda insân-ı kâmil, Hakk’ın mahlûkât üzerindeki nazarının ve rahmetinin vasıtasıdır. İbnü'l-Arabî, Allah’ın insân-ı kâmilî yeryüzünde kendi adına halîfe kıldığını ifade ederken, bu kimselerin marifetle Hakk’ı bilen ve bu bilgiyle yaşayan kullar olduğuna vurgu yapar. Afîfî’nin değerlendirmesiyle bu yaklaşım, insanın varlık sebebiyle âlemin yaratılış gayesini birleştiren bir metafizik bütünlük sergiler. Buna göre insan, sadece varlığın gayesi değil, aynı zamanda varlığın anlamını taşıyan bir eksendir; bu eksenin yokluğu, âlemin de mâna zeminini kaybetmesiyle sonuçlanacaktır.⁸⁴ Böylece İbnü'l-Arabî’nin nazarında insân-ı kâmil, hem hilâfet sırrının mazharı hem de varlığın devamının teminatı olarak ilâhî bir role sahiptir

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî ahlâk anlayışını insanın varoluşsal mahiyetiyle doğrudan ilişkilendirir. Ona göre insan, yalnızca ahlâkî bir özne değil, aynı zamanda ilâhî isim ve sıfatların en mükemmel mazharı, kâinatın yaratılış gayesi ve ilâhî rahmetin zuhur mahallidir. Bu nedenle insanın ne’liğini, yaratılış hikmetini ve sahip olduğu ontolojik donanımları anlamak, onun ahlâkî sorumluluğunu ve kemâl hedefini tayin eder. İnsân-ı kâmil, bu bağlamda hem Hakk’ın yeryüzündeki halîfesi hem de varlığın anlamını taşıyan merkezî bir varlıktır. Onun yokluğu, bireysel bir eksiklikten öte, ontolojik düzenin de bozulması anlamına gelir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî, insanı hem metafizik hem de ahlâkî açıdan sorumluluğa çağırırken, onu mutlak hakikat ile âlem arasında bir berzah olarak görür ve bu aradalıkta ilâhî hakikatleri temsil etme

⁸² Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 172.

⁸³ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 128; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 94.

⁸⁴ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, ss. 94-95.

görevini ona yükler. Bu yaklaşım, insanı sıradan bir mahlûk olmaktan çıkararak, ilâhî hakîkatlerin mazharı ve kevnî düzenin taşıyıcısı kılar.

B. AHLÂKÎ BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Ahlâkî bir varlık olarak insanın mahiyetini anlamaya yönelik çabalar, tarih boyunca felsefî ve kelâmî düşüncenin temel meselelerinden biri olmuştur. Bu bağlamda insan, hem bedensel yönüyle maddî âleme ait, hem de ruhî cevheriyle aşkî hakîkatlere açık olan çift yönlü bir varlık olarak tasvir edilir. Fârâbî'nin insanı madde ve manadan mürekkep bir bileşik olarak tanımlaması, onun zıt kutupları bünyesinde barındıran karmaşık yapısına dikkat çeker.⁸⁵ Bu nedenle insanın mahiyetini bütünüyle ihata eden tek bir tanım yapılamamış, farklı mezhep ve düşünce ekolleri bu konuda çeşitli izahlar ortaya koymuştur. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Makâlât adlı eserinde insanın ne olduğuna dair görüş ayrılıklarını konu edinmesi, bu meselenin İslâm düşünce geleneğindeki önemini göstermektedir. İnsanın ilâhî ruhla desteklenmiş olması, onun aklî yetkinliği, üretkenliği, duygusal tepkileri ve ahlâkî seçim yapabilme kabiliyeti, onu yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda metafizik bir varlık olarak da konumlandırır.⁸⁶ Bu bağlamda insanın ancak fitratına uygun bir hayat sürdüğü, ilâhî kaynakla irtibatını sürdürdüğü ve yaratılışındaki hikmete uygun yaşadığı ölçüde hakikî kemâline ulaşabileceği söylenebilir. Aksi takdirde, nefsin hevâsına kapılan insan, kendi özünden ve hakîkatten uzaklaşarak mânevî bir sapma yaşar. Tasavvufî perspektiften bakıldığında ise bu süreç, insanın içsel terbiyesini (riyâzat), ruhsal arınmasını (tezkiye) ve ahlâkî tekâmülünü (ihşân) önceleyen bir mânevî disiplinle mümkün hâle gelir. Bu çaba, insanın “insân-ı kâmil” mertebesine ulaşma yolculuğunun temelini teşkil eder.

Tasavvufî düşüncede insan, ontolojik olarak ahlâkî bir varlık olup, fitratında ilâhî ahlâkın izlerini taşımaktadır. Sûfilere göre bu ahlâk, her bireyde belirli bir ölçü ve sınırla tezâhür eder; çünkü varlıkta bulunan tüm unsurları kapsayacak tek bir ahlâkî

⁸⁵ İrfan Görkaş, “Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (Erzurum: AÜ. Yay., 2013), S. 50, ss. 291-305.

⁸⁶ Erkan Yar, “Kur'ân'ın İnsan Öğretisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, (Çorum: Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Yay., 2007), S. 1, ss. 21-43.

kalıp oluşturmak mümkün değildir. İlâhî ahlâk, her bir varlıkta kendi istidâdı ve kabiliyeti ölçüsünde tezahür eder. Bu farklılık, insanın kemâle doğru olan seyrinde ortaya çıkan bireysel sorumlulukları da şekillendirir. İnsanın Hak ile olan ilişkisi, vahyin rehberliğinde gerçekleşen riyâzet, mücâhede, ihlâs ve samimiyet düzeyine bağlı olarak belirlenir. Dolayısıyla insanın ahlâkî tekâmülü, evrensel bir kalıptan ziyade, onun içsel hâli, niyeti ve ilâhî hakîkatle kurduğu bağ çerçevesinde değerlendirilir. Bu yaklaşım, tasavvufun ahlâkî dinamik, derûnî ve bireysel bir boyutta ele aldığını göstermektedir.

Ahlâkî bir varlık olarak insanın kemâle doğru olan yolculuğunda ahlâkî karakterinin nasıl gelişeceğine yönelik yaklaşımın yanı sıra bireyin, ahlâkın “insan olma” sürecine yönelik değerini anlaması; doğru kaynaklardan hareketle doğru eylemlerde bulunması son derece önemlidir.⁸⁷ Bu bağlamda ahlâkî bir varlık olarak insanın yükümlülüğü, İbnü'l-Arabî düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre insanın ahlâkî gelişimi, yalnızca bireysel bir erdem kazanımı değil, aynı zamanda ontolojik bir tamamlanma sürecidir. Bu süreçte temel belirleyici unsur ise, insanın ilâhî fitrata uygun bir ahlâkî yapıya sahip olmasıdır. İbnü'l-Arabî, insanın bu fitrata uygunluğunu sağlayan en sağlam rehberin Hz. Peygamber olduğunu vurgular; zira O, söz ve fiilleriyle ilâhî hakikatleri temsil eden yaşayan Kur'ân'dır. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin anlayışında ahlâk, sadece teorik bir kavrayış değil; Hz. Peygamber'in sünnetiyle şekillenen pratik bir yaşam tarzıdır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve Sünnet merkezli bu yaklaşımı, onun epistemolojik yöntemiyle de tutarlıdır; çünkü o, her düşüncesini yalnızca felsefî ya da mistik temellere değil, aynı zamanda vahyin ışığında temellendirmeye gayret eder.⁸⁸ Bu bağlamda insan, Hz. Peygamber'in örneğinde ilâhî ahlâk ile ahlâklanarak hem nefsin terbiye eder hem de varlıkla kurduğu ilişkiyi hakikat zemininde inşa eder.

Tasavvufî düşüncede Allah'ın insana yönelik tecellîleri, yalnızca yaratma fiiliyle sınırlı kalmaz; aynı zamanda onu hakîkate ulaştırma ve kurtuluşa erdirmeye

⁸⁷ Eyüp Aktürk, “Ahlâkî Bir Varlık Olarak İnsan”, *Artuklu Akademi Dergisi*, (Mardin: MAÜ. Yay., 2022), S. 2, ss. 207-222.

⁸⁸ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, ss. 177-178.

amacı taşır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilâhî tecellîlerin temeli, insanın zamanla kayıtlı, yaratılmış bir varlık olması sebebiyle duyduğu ontolojik muhtaçlığa dayanır. Bu muhtaçlık, Allah'ın el-Hâdî ismiyle zuhur ederek insana hidâyet etmesini, yani hakîkatî göstererek imana sevk etmesini gerekli kılar. Bu bağlamda her ilâhî isim, Allah için bir kemâl sıfatı iken insan için onun eksikliğini ve ihtiyaç hâlini ifade eder. İbnü'l-Arabî, “hakîkate iman” kavramını yalnızca zihinsel bir tasdik değil, aynı zamanda insanın ilâhî ahlâkla tahalluk etmesini mümkün kılan bir temel olarak görür. Çünkü iman, hem ibâdetlerin ruhunu teşkil eder hem de insanın ilâhî isimlerden nasiplenmesini sağlayan en temel vasıf olarak ahlâkî varoluşunun merkezinde yer alır.⁸⁹ Bu çerçevede Allah'ın rahmet yönüyle tecellî eden isimleri, insanda ihtiyaç nisbetinde tezahür ederek onun mânevî tekâmül yolculuğunu şekillendirir.

İlâhî ahlâk ile ahlâklanan insan Şeyh-i Ekber'e göre, diğer bütün yaratılmışlardan farklı olarak bütün bu isimleri kendinde izhâr eder. O, insanın bu durumunu, sadece ahlâkî bir yükümlülük değil, aynı zamanda ontolojik bir hakikat olduğunu vurgular. Ona göre insan, tüm ilâhî isimlerin vahdetini kendinde toplayabilen sırlı bir ayna mesabesindedir. Ancak bu ayna, bireyler arasında cilâsı yani yansıtması cihetinden farklılık gösterir. Bu farklılık, insanın ilâhî isimlerle olan ontolojik ilişkisinin tecellî mertebelerinde belirleyici olur. Her bir ilâhî isim, insanın ahlâkî oluş sürecinde belirli bir zuhur alanı bulur ve bu zuhur, insanın Hak ile olan ilişkisini kurar. Bu bağlamda varlık, İbnü'l-Arabî'de hem Allah için mutlak ezeli bir hakikat hem de insan için sübûtî bir görünümdür; yani ilâhî ilimde sabit olan ama kendi başına varlık iddiasında bulunamayan bir nisbîlik taşır. Şeyh-i Ekber'in “eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan çıkartan Allah” ifadesi de bu varlık-yokluk ilişkisini derin bir metafizik boyutta temellendirir.⁹⁰ Böylece insan, varlık ile yokluk, zuhur ile sır, cem' ile fark arasında bir berzah olarak, ilâhî hakîkatin hem aynası hem de taşıyıcısı hâline gelir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâkî bir varlık olarak insan, Yaratıcı'nın kemâlleri ile sıkı bir ilişki içerisinde. Zira insan, Hak Teâlâ'nın kemâllerinin yansıdığı bir ayna

⁸⁹ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, ss. 178-180.

⁹⁰ Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 317-322.

gibidir. Öyle ki bir aynada görünen hayâl, oraya yansıyan nesnenin kendisi değildir ama o nesneyi temsil eder. Bu yönüyle bakıldığında bu âlem, âdeta Hak Teâlâ'nın sırrını⁹¹ ifşa etmektedir. İşte bu sebepten İbnü'l-Arabî, özel bağlamdaki bu âleme “İnsân-ı Kebir” adını vermiştir. Buna karşılık kendi isim ve sıfatlarının tecellilerini seyretmek üzere her bir nesneyi içinde barındıran ve âdeta âlem denilen bu aynanın bizatihi cilasası olarak kusursuz bir şekilde yaratmış olduğu insanı ise “Âlem-i Sağır” olarak nitelendirmiştir.⁹² Böylece İbnü'l-Arabî, insanın hem kevnî nizâm hem de ilâhî hakikatle irtibatlı çok katmanlı varoluşunu, ahlâkî kemâl arayışı çerçevesinde temellendirir. Bu yaklaşımda insanın ahlâkı, yalnızca bireysel bir tutum değil; ontolojik bir tecellî biçimi olarak görülür.

İbnü'l-Arabî, insanın mahiyeti hususunu detaylı bir şekilde açıkladığı *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserinde Memleket-i insaniyyenin hükümdarının ruh olduğunu ifade eder. O'na göre nasıl ki varlık hâlifesi küllî olarak ruh ve şehâdet âlemindeki hâlife insan ise en latif olan mikro âlemde bunun karşılığı beden arzında ruhun hâlife kılınmış olmasıdır. Hak Teâlâ, hâlife için bir şehir bina etmiş ve içinde onun raiyyetini ve devlet erbabını iskân eylemiştir. Bu şehir “beden” şeklinde adlandırılır. Bu bedende hâlifeye mahsus muayyen bir mevzi vardır. Hak bu mevziyi “kalp” diye adlandırmış ve onu hâlifenin meskeni veya emir mevzii kılmıştır. Yine hâlife için bir hazine bina edilmiş olup buna “hayal hazinesi” adı verilmiştir. Tenezzüh yerinin ortasında ise vezire ait “akıl” adı verilen fikir hazinesi yer alır. Bunların yanı sıra Allah ruh için nefsi icat etmiştir. Şeyh-i Ekber'e göre ulvî âlemde ruhun mahalli Arş iken nefis Kürsî'ye tekabül eder. İnsan için Kürsî'ye tekabül eden üç nefis mevcuttur. Bunlardan ilki nebatî nefis olup insan bu nefis sebebiyle cemadatla ortaktır. İkincisi hayvanî nefstir. Bu ise behimelerle müşterek olmayı sağlar. Sonuncusunu ise “nefsi natıka” olarak adlandırır ve bu nefis sayesinde insan diğer iki mevcuttan ayrılarak üzerine *insaniyyet* esbabı giydirilir.⁹³ Bu yaklaşımda insanın ahlâkı, yalnızca bireysel bir tutum değil;

⁹¹ Buradaki sırr kelimesi Vücûd'un gizli kalan yâni görünmesi mutlak olarak mümkün olmayan bâtinî derinliklerine işaret etmektedir. Bkz. İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 312.

⁹² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, ss. 119-120; İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 312-313.

⁹³ Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: İz Yay., 2013), ss. 113-114.

ontolojik bir tecellî biçimi olarak görülür. Bu manada insan, âlemdeki tüm varlık mertebelerini kuşatan ve ilâhî isimlerin tam bir mazharı olan varlık olarak, ahlâklanma yolculuğunda melekûtta temeyyüz eder. Bu temeyyüz hâli, insanı varlık hiyerarşisinin merkezine yerleştirir.

İnsanın yalnızca ilâhî isim ve sıfatların mazharı olmakla kalmayacağını ifade eden İbnü'l-Arabî, onu aynı zamanda kendi iç âleminde bir memleketin yöneticisi olarak da görür. Zira ona göre insan, iç âlemiyle bir memlekete benzer; bu memleketin yönetimi ise akla tevdi edilmiştir. Ancak bu hâlifelik, mutlak ve rakipsiz bir yönetim değildir. Zira Allah, insandaki bu yönetim düzenine bir denge unsuru olarak “hevâ”yı emîr tayin etmiş; onun yanına da “şehvet”i vezir olarak vermiştir. Hevâ, nefsi gördüğünde ona âşık olur ve onu kendi iradesine çekmek için çeşitli yollar dener. Nefis, bu çağrıya uyar ve hevânın izinden giderse “nefs-i emmâre” hâlini alır; ancak kalbin aklına kulak verirse “nefs-i mutmainne” mertebesine ulaşır. Bu bağlamda akıl, ruhun ilâhî hakîkate yönelişinde bir vesile, onunla gören ve tutan bir latîfe mesabesindedir. Aklın selâmeti, insan memleketinin bekâsını temin ederken; onun fesadı bu memleketin harap olmasına sebep olur.⁹⁴ Bu çerçevede İbnü'l-Arabî, insanın bâtınında cereyan eden bu sembolik güçler mücadelesiyle, ahlâkî tekâmül sürecini ve ilâhî nizamla uyumun ontolojik temellerini ortaya koyar.

İç âlemiyle bir memleket olarak gördüğü insan tasavvurunda, İbnü'l-Arabî için bu memleketin korunması sadece hevâ ve akıl çatışmasıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu memlekete gönderilen manevî “resuller” aracılığıyla ilâhî düzenin tesisi hedeflenir. İnsanın iç âleminde görev yapan bu resuller, hevânın ve nefsin müfsit yönelimlerine karşı, hâlifeye tâbi sadık elçiler olarak tanımlanır. Bu elçilerin görev yapabilmesi için, onları gönderen hâlifenin derecesine uygun şekilde, fikir, basîret, havf, reca gibi ahlâkî ve ruhanî niteliklerle donanmış olmaları gerekir. İbnü'l-Arabî, insan memleketini dört yönlü bir yapıda düşünür ve her bir yöne özgü savunma mekanizmasını belirler. Sağ yön, şehvetin ve süslü arzuların saldırı alanı olup havf ile korunur. Sol yön, yeis ve su-i zanna açık olduğundan, recâ ile müdafaa edilir. Ön yön, tecsîm ve teşbih tehlikesi taşıyan zahîrî bilgiyle örülen saldırılara karşı sahîh bilgiyle

⁹⁴ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 102-118.

korunur. Arka yön ise bâtil hayallerin etkisine açık olup, bu yöne tefekkür ordusu sevk edilir.⁹⁵ Şeyh-i Ekber'e göre bu düzen sayesinde insan, ilâhî isimlerin tecellilerine mazhar olarak kâmil bir varlık olma yolunda ilerler. Böylece insanın içsel direniş sistemi, ahlâkî değerlerin etkinliğiyle şekillenir ve insân-ı kâmilin ruhî dengesini muhafaza etmesi mümkün hâle gelir.

İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışında, insan memleketinin bekâsı ve ruhun ilâhî emaneti sahibine eksiltmeden iade edebilmesi, nefsin hilelerine karşı geliştirilen içsel direniş mekanizmalarıyla mümkündür. Bu bağlamda havf, reca, bilgi ve tefekkür gibi manevî kuvvetler, ruhun hâlife olarak taşıdığı sorumluluğun korunmasında kilit rol oynar. Ruh, bu koruyucular aracılığıyla nefsin ve hevânın yıkıcı arzularına karşı mücadele eder; böylece ilâhî sırlarla desteklenen bir varlık olarak, kendi âleminde hakîkati üzerine delil olacak şekilde mevcudatı zuhur ettirir.⁹⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre ruhun varlıkla kurduğu bu ilişki, sadece ilâhî nûrla desteklenmekle kalmaz, aynı zamanda mülk âleminde zahir olan her şeyin ruhu talep eden bir istikamette var olmasını da temin eder.⁹⁷ Bu derin metaforik anlatımla, Şeyh-i Ekber, fenâ hâlinde en çok ıstırap duyan ve bekâyı en çok arzulayan varlık olarak insanın ahlâkî ve varoluşsal mücadelesini gözler önüne serer. Neticede bu yapı, yalnızca bireysel arınma ve kemâli değil, aynı zamanda ilâhî nizama uygun, dengeli ve bütüncül bir varlık düzeninin inşasını da ifade eder.

Şeyh-i Ekber'e göre insan, sadece rûhânî değil aynı zamanda bedenî bir varlık olması itibarıyla meleklerin ulaşamayacağı bir bütünlüğe sahiptir. Meleklerin tabiatı tek boyutluyken, insan hem rûh hem beden olmak üzere iki yönlü bir tabiatla yaratılmış ve bu yönüyle varlığın tüm mertebelerini kendi bünyesinde cem etmiştir. Bu nedenle insanda, meleklerde bulunmayan bazı ilâhî isimlerin sırları tecellî edebilmiştir. Meleklerin Âdem'e secde ile emrolunması da bu hakîkatin bir göstergesidir. Onlar, kendilerinde bulunmayan isimlerle tesbîh ve takdis edemedikleri için, bu isimlerin mazharı olan Âdem karşısında secdeyle tazim etmek durumunda kalmışlardır.⁹⁸ Bu

⁹⁵ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 299-300.

⁹⁶ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 300-310.

⁹⁷ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 98-108.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, ss. 14-15.

bağlamda İbnü'l-Arabî'nin insan tasavvuru, sadece ahlâkî bir model çerçevesinde ele alınamaz; zira onun insan anlayışı, varlık mertebelerinin tamamını kuşatan ontolojik bir mahiyete sahiptir.

Ahlâkî durum itibarıyla insanı diğer bütün yaratılmışlardan üstün kılan temel farklardan biri de, Kur'ân'da geçen “iki el ile yaratma” ifadesinde saklı olan derin sembolik anlamdır. Sâd Sûresi 76. âyetinde Allah'ın, Âdem'i “iki eliyle” yarattığını beyan etmesi, İbnü'l-Arabî tarafından insanın hem Hakk'ın hem de âlemin sûretini cem' eden bir varlık oluşuna delil olarak yorumlanır. Burada “iki el”, Allah'ın isim ve sıfatlarının bütünlüğünü, yani cem'iyyeti temsil eder. Buna göre insan, varlıkta tecellî eden ilâhî isimlerin tamamını kendisinde toplayabilen tek varlık olarak “aynü'l-cem”dir. İblîs'in itirazı ise, bu derin hakîkati kavrayamamasından kaynaklanır; zira o, Âdem'in sadece zahirî unsuru olan “çamura” bakarak onun hakikatindeki ilâhî cem'i idrak edememiştir. Çünkü İblîs dâhil diğer varlıklar, kendi mahiyetlerinde bu türden bir cem' edici özellikten yoksundur.⁹⁹ Bu nedenle insan, varlıklar hiyerarşisinde eşsiz bir ahlâkî konuma sahiptir ve bu konum onun hilâfet görevini, ahlâkî sorumluluğunu ve mârifet potansiyelini temellendiren asli unsurlardan biridir.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesinde insan, sadece fiziksel varlığıyla değil, ilâhî hakikatleri yansıtan bir ayna ve ahlâkî sorumluluğun taşıyıcısı olarak değerlendirilir. O, ahlâkî bir varlık olarak insanın, Allah'ın esmâ ve sıfatlarını en mükemmel şekilde kendinde cem'eden tek yaratılan olduğunu ifade eder. Bu bağlamda insanın ahlâkî yetkinliği, yalnızca bireysel davranışlarının değil, aynı zamanda ilâhî isimlerle olan irtibatının ve tecellilere mazhar oluşunun bir sonucudur. Dolayısıyla insan, nefsin hilelerinden arınıp, akıl, kalp ve ruhun rehberliğinde ilâhî ahlâk ile ahlâklanarak, kendisine emanet edilen hilâfet makamını liyakatle taşıyabilir. Bu yönüyle ahlâk, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sadece bir davranış biçimi değil, varoluşsal bir yükümlülük ve kemâle ermenin vazgeçilmez yoludur.

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, ss. 22-23.

III. İBNÜ'L-ARABÎ'DE KUVVE-FİİL VE AHLÂK İLİŞKİSİ

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde “kuvve”, insanın varlıksal cevherinde potansiyel olarak bulunan ve fiile dönüştüğünde ahlâkî nitelik kazanan bir meleke şeklinde değerlendirilir. Zira kuvve, fiilin imkânıdır; fiil ise kuvvenin gerçekleşmiş hâlidir. Ahlâk ise bu fiillerin değer boyutunu belirler. İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın iç dünyasında yer alan aklî, nefsânî ve rûhânî kuvveler, ilâhî isimlerin tecellileriyle şekillenir ve bu kuvvelerin dengesine göre fiiller ortaya çıkar. Fiilin hakîkati, onun hangi ilâhî isme mazhar olduğuna bağlıdır ve bu mazhariyetin sonucu olarak fiil, ahlâkî bir değer taşır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışında kuvve, fiil ve ahlâk arasında hem ontolojik hem de epistemolojik bir süreklilik ve içsel bütünlük vardır.

Hakîkatin birliğine vakıf olan ve Yaratıcı tarafından mahlûkât içinde yalnızca kendisine hilâfet görevi tevdi edilen insan, akl-ı küllî'den bir pay alması ve ma'rifet nûruyla donatılması hasebiyle, hem kendi hakîkatini hem de âlemde tecellî eden ilâhî sırları idrak etme istidadına sahiptir. Bu idrak yetisiyle insan, mümkin varlık olarak nefsin kayıtlarını aşarak, hakikî kemâle yönelir. Zatında taşıdığı bu istidat sebebiyle onun kuvve hâlindeki mertebesi, meleklerin fiilî derecelerinin ötesinde gerçekleşir. Kur'ân'da zikredilen “esmâ”nın öğretilmesi hadisesi de bu mânevî üstünlüğe işaret eder.¹⁰⁰ Böylece insan, kevnî mertebeler hiyerarşisinde en yüce noktaya konumlandırılmış; irade, akıl, fikir ve temyiz gücüyle mücehhez bir kul olarak halîfelik makâmını temsil etme sorumluluğu yüklenmiştir. Ancak bu mânevî derece, insanın aslî mahiyetinin toprak olduğunu unutmamasını; ona bu mertebeyi lütfeden Rabb'ine minnet ve teslimiyetle yönelmesini gerektirir. Çünkü bu üstünlük, nefsin değil, ilâhî lütfun bir tecellîsidir ve ancak ubûdiyetle muhafaza edilebilir.

İnsan, tasavvufî düşüncede kâinattaki mertebelerin en yücesine yerleştirilmiş, halîfelik sıfatıyla varoluşuna ilâhî bir anlam kazandırılmış bir kuldur. İrade, akıl, fikir ve temyiz gibi yetilerle donatılan insan, bu meziyetleri sayesinde ilâhî emanetin taşıyıcısı olmuş ve melekleri dahi geride bırakan bir mânevî potansiyele erişmiştir.

¹⁰⁰ Bakara, 2/31.

Ancak bu yüce makâm, insanın ontolojik olarak aslen topraktan yaratıldığını ve başlangıçta “anılmaya değer” bir varlık olmadığını idrakiyle anlam kazanır. Dolayısıyla insan, bu makâmın bir lütuf olduğunu bilerek Hakk’a şükür ve teslimiyet içinde yaşamalıdır. Zira insanı en iyi tanıyan ve onun varlık şartlarına en uygun değerleri belirleyen, onu yaratan Allah’tır. Bu değerler, yalnızca bedenî ya da rûhî boyutla sınırlı olmayıp, akıl, ruh ve beden birliğinde işlev gördüğü bir gayeler hiyerarşisi içinde tecellî eder.¹⁰¹ Bu anlamda insan, kendisine fitrî olarak verilmiş temyiz gücü ve akli sayesinde, söz konusu ilâhî kuralların hikmetini ve gerekliliğini idrâk edebilir ve böylece gerçek anlamda ahlâkî bir varlık hâline gelir. Allah, bu kullarından fikir ve temyiz ile temenni ve tamahkârlığı ortadan kaldırır. Bu kimseler, Rabbinin gözüyle makâm ve hâllerine bakmakta olduklarından; kendileriyle ilişkilendirilen güç ve kudretten fani kılınırlar. Böylece ne hâl; ne de makâm görürler.¹⁰²

Ekberî düşüncede riyâzet ve mücâhedeyle şekillenen ahlâk anlayışı, yalnızca bireysel arınma ve nefis terbiyesi değil, aynı zamanda ilâhî hakîkatin insanda fiil hâline gelmesi süreci olarak değerlendirilir. Bu çerçevede kuvve-fiil teorisi, hem ahlâkın hem de Tanrı-âlem ilişkisinin ontolojik temelini oluşturur. İbnü’l-Arabî’ye göre âlemdeki her varlık, ilâhî isimlerin bir tezahürüdür; kuvve hâlindeki ahlâkî potansiyeller de bu isimlerin belirli mertebelerdeki yansımalarıdır. İnsanın temyiz kabiliyeti, bu ilâhî tezahürler arasında en faziletli ve en şerefli olanı seçebilme gücünü ifade eder.¹⁰³ Bu yönüyle insan, ilâhî ahlâk ile ahlâklanma sürecinde kuvveden fiile geçerek hem bireysel kemâlini gerçekleştirir hem de varlık mertebeleri içinde en yüce noktaya ulaşır. Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya, oradan Tûsî’ye kadar çeşitli düşünürlerde görülen bu teorik yaklaşım, Ekberî gelenekte metafizik bir derinlik kazanarak Tanrı’nın isim ve sıfatlarının âlemdeki zuhurunu açıklayan dinamik bir ilke hâline gelmiştir.¹⁰⁴ Nitekim Nasîrüddîn et-Tûsî, bu minvalde metafizik öğrenmenin en büyük faydalarından birisinin de kuvve-fiil teorisi vasıtasıyla Yaratıcı’nın varlığı ve âlemle

¹⁰¹ İlhan Kutluer, “İnsan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), c. 22, ss. 320-323.

¹⁰² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 206; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 317-318.

¹⁰³ Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizigi*, ss. 289-290.

¹⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 2014), ss. 408-409

olan ilişkisini kavramak olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu teori, Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklamada önemli bir metafizik zemin oluşturur. Böylece ahlâk, sadece dünyevî davranış kuralları değil, varoluşsal bir dönüşüm ve ilâhî hakîkate yaklaşma vesilesi olarak değerlendirilir.

İbn Sînâ'nın diğer bütün metafizik mevzularda olduğu gibi kuvve-fiil konusunda İslâm düşünce geleneğini belirlediği söylenebilir. Öyle ki o, Aristoteles gibi bu konuyu Metafizik adlı eserinde bağımsız bir başlık altında incelemiştir. Ona göre doğadaki mevcutlar, hareket ve değişimin ilkesini kendilerinde taşırlar. Bu sebepten her şeyin doğası kuvve türünden bir şeydir. Zira doğa bir başka varlıktır değil, bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan hareketin ilkesidir.¹⁰⁶ Öte yandan Aristoteles kuvve-fiil teorisini ontolojik boyutta Tanrı ispatlanmasında kullanır. Ona göre evren fiilen mevcut ise onu kuvveden fiile çıkartan salt fiil hâlinde olan bir varlığın olması gerekir. Evrende mevcut olan her şey ezelî-ebedî hareket ettiriciye ulaşana kadar hareket eder.¹⁰⁷

İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde önemli bir yer tutan kuvve-fiil teorisi, Ekberî tasavvuf geleneğinde ontolojik ve ahlâkî bir derinlik kazanarak yeniden yorumlanmıştır. Varlığın ilâhî isimlerin tecellîsinden ibaret olduğunu kabul eden bu gelenek, her kuvve hâlindeki potansiyelin hakîkatte bir esmâ mazharı olduğunu ifade eder. Bu çerçevede insan, nefis terbiyesi ve riyâzet yoluyla bu potansiyelleri fiile dönüştürerek kemâl derecesine ulaşır. Riyâzet, yalnızca bireysel bir arınma çabası değil, aynı zamanda ilâhî hakikatlerin insanda tecellîsine vesile olan bir dönüşüm sürecidir. Kuvve-fiil ilişkisi, bu dönüşüm sürecinde sûret ile mânâ, zâhir ile bâtın arasındaki ilâhî uyumun temsiline dönüşür. Böylece metafizik temelli bu kuram, tasavvufî geleneğe insanın ahlâkî yükselişinin ve varoluşsal kemâlinin anahtarı hâline gelir.

¹⁰⁵ Nasîrüddîn et-Tûsî, *Seyru Sülûk (Yolculuk ve İntisap)*, çev. Murat Demirkol, (Diyarbakır: Şarkiyat İlmi Araştırma Yay., 2011), s. 128.

¹⁰⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 408

¹⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, ss. 408-410.

İbn Sînâ gibi muhakkik filozoflar,¹⁰⁸ “kuvve” kavramını başlangıçta etki anlamında kullanmakla birlikte, zamanla bu kavrama canlılara özgü bir yetkinlik ve kudret boyutu kazandırmışlardır. Bu anlamda kuvve, canlı varlıkların ister istemli ister istemsiz gerçekleştirdiği fiillerin imkân ve gerçekleşme zemini olarak tanımlanır. Kuvve, yalnızca bir potansiyel değil; aynı zamanda zorlu ve karmaşık fiillerin icrasında işlevsel olan yetkinliğin bir göstergesidir. Bu yönüyle kuvve, kudretin pekişmiş ve yoğunlaşmış bir hâlidir; onun karşısı ise acziyettir. Filozoflar, bu çerçevede kuvveyi, bir varlıkta irade olmasa dahi değişim, dönüşüm ve hareketin ilkesi olarak değerlendirmiş ve ontolojik sürecin temel dinamiği olarak görmüşlerdir.¹⁰⁹ Böylece kuvve, hem ahlâkî hem ontolojik düzeyde fiilin mümkünlüğünü taşıyan asli bir ilke hâline gelmiştir.

İbn Sînâ’nın kuvve anlayışı, onun varlık tasavvurunun temel ilkelerinden biri olarak, özellikle değişim, hareket ve oluş süreçlerinin felsefî izahında merkezi bir yer tutar. Ona göre kuvve, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesini mümkün kılan ilkesel bir imkândır. Bu bağlamda İbn Sînâ, kuvveyi iki ana kategoriye ayırır: Etken (faal) kuvve ve edilgen (munfa‘il) kuvve. Etken kuvve, varlığı ortaya çıkaran, harekete geçiren ve etkide bulunan ilke iken; edilgen kuvve, bu etkileri kabul eden, dönüşen ve değişime açık olan varlık boyutudur. Edilgen kuvve, kendi içinde derecelere ayrılır: tam, noksan, eksik, yakın ya da uzak olma durumları bu dereceleri belirler. Böylece bir şeyin fiil ve oluş sürecindeki durumu, bu kuvve kategorileri ile açıklanabilir. Örneğin ateşin yakma gücü etken kuvve iken, yağlı maddenin yanmaya elverişli olması edilgen kuvvedir.¹¹⁰ Bu yaklaşım, İbn Sînâ’nın varlığı sadece sabit ve durağan bir gerçeklik değil, aynı zamanda değişim içinde kavrayan dinamik ontolojisinin bir tezahürüdür.

Tasavvufî düşüncede fiilî kuvve, çoğu zaman “kudret” kavramıyla ifade edilerek insanın varlık düzenindeki yeri ve Yaratıcı ile olan ilişkisi bağlamında derin

¹⁰⁸ İbn Sînâ’nın özellikle *İşârât ve Tenbîhât*, *El-Hikmetü’l-Meşrûkiyye* gibi eserlerinde işrâkî (nûr temelli) unsurlar yer alsa da bu onun sûfî olduğunu değil, felsefesine metafizik derinlik kattığını gösterir.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), s. 208.

¹¹⁰ Fevzi Yiğit, “İbn Sînâ’da Kuvve-Fiil Teorisi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Yozgat: BÜİF Yay., 2024), c. 26, ss. 43-66.

bir tefekkür konusuna dönüşür. İnsanın kudret sahibi oluşu, onun ahlâkî fiillerde bulunabilmesini mümkün kılmakla birlikte, bu kudretin hakiki kaynağı ve sınırları da sürekli bir sorgulama konusu olmuştur. Zira kulun ortaya koyduğu fiillerin, Allah'ın kudreti karşısında bağımsız mı yoksa tecellî ve mazhar oluş biçiminde mi varlık kazandığı, tasavvufî düşüncede ontolojik bir tartışmadır.¹¹¹ Bu bağlamda insana verilen kudret, mutlak bir güç değil, ilâhî kudretin iznince hareket eden ve ahlâkî sorumluluğun temellendiği bir imkân alanı olarak görülür. Dolayısıyla ahlâkî fiilin değeri, sadece yapılan eylemde değil, o fiilin hangi kudretle ve hangi niyetle ortaya konduğunda saklıdır. Bu durum, kulun kendi fiilleri üzerinden Rabbine yönelmesini ve kendi varoluşunu sürekli bir murâkabe ve muhâsebe içinde anlamlandırmasını gerekli kılar.

İnsanın fiillerindeki kudretin mahiyeti, hem ontolojik hem de ahlâkî düzlemde İslâm düşüncesinin temel meselelerinden biri olarak tartışılmaya devam etmiştir. Bu bağlamda ortaya konulan üç yaklaşım dikkat çekicidir: Birinci yaklaşımda, fiilin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve insanın bu süreçte etkisiz olduğu kabul edilir. İkinci görüş, insanın Allah tarafından kendisine önceden verilmiş olan kudret ve imkânlarla fiili doğrudan gerçekleştirdiğini savunur. Üçüncü yaklaşım ise fiili hem Allah'ın hem de insanın birlikte gerçekleştirdiğini ileri sürerek iki fâilli bir yapı önerir. Ancak bu üç yaklaşımın her biri, kudret ve sorumluluk arasındaki ilişki bağlamında yeni problemleri beraberinde getirir. Özellikle birinci görüşte insanın fiilde etkisiz olmasına rağmen ahlâkî ve teklîfi sorumluluk yüklenmesi adaletle bağdaşmaz görünür. İkinci ve üçüncü görüşler ise Allah'ın mutlak kudretine hâlel getirme riski taşır; zira kâdir-i mutlak olan bir varlığın herhangi bir fiili başkasına bırakması, kudretin sınırlılığı anlamına gelebilir. Tasavvufî gelenekte ise bu çıkmaz, fiilin hem Hakk'a nisbeti hem de kulun sorumluluğu arasında kurulan “kesb” ve “tecellî” kavramlarıyla çözümlenmeye çalışılmıştır.¹¹² Böylece kulun iradesi ilâhî irade ile çatıştırılmadan, ahlâkî yükümlülüğün zemini korunmuştur.

¹¹¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2002), ss. 115-116.

¹¹² Temel Yeşilyurt, *Sözün Anlamı*, (İstanbul: İnsan Yay., 2016), ss.198-203; Seyithan Can, *Kudret-Fiil İlişkisi*, (Ankara: Araştırma Yay., 2019), ss. 10-11.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın isimleriyle kulluğunu idrak eden kimse için amelinin ürünü, onun yaratıcısını tenzih etmenin anlamını bilmesinde ortaya çıkacağını ifade eder. Zira onun nazarında bilgi, sadece zihinsel bir birikim değil, hakîkatin bilkuvve hâline bilfiil hâline dönüşüm sürecidir. Bu dönüşüm, kalbin aklıyla ilâhî isim ve sıfatları idrak eden kulun, bu bilgiyi içsel bir anlam inşasına dönüştürmesiyle gerçekleşir. O, bu süreci çekirdek ile ağacın ilişkisine benzetir: nasıl ki çekirdekte ağaca dair tüm özellikler bilkuvve hâlde mevcutsa, insan da imanı ve marifetiyle manevî potansiyelini taşır. Ancak bu potansiyelin bilfiil hâline dönüşmesi, kulun ihlâs, salih amel, zikir, tefekkür ve ilâhî ahlâkla ahlâklanmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, bilginin ahlâkî bir fiile dönüşmesi, sadece teorik bir kavrayış değil, aynı zamanda varoluşsal bir kemâl sürecidir. Bununla birlikte kul, fiillerini kendine izafe etmemeli, onların arkasında hakikî fâil olan Allah'ın kudretini görmelidir. Çünkü insan, Hakk'ın fiillerine perde olan bir varlıktır; zahirde kendine ait görünen her amel, aslında ilâhî iradenin bir tecellîsidir.¹¹³ Bu farkındalık, kulun kulluğunu idrak etmesi ve ahlâkını ilâhî ahlâkla tahakkuk ettirmesi bakımından tasavvufî terbiye sürecinin merkezinde yer alır.

Tasavvufî düşüncede kudret ve fiil ilişkisi, insanın Allah karşısındaki ontolojik konumu ve ahlâkî sorumluluğu bağlamında derinlemesine ele alınır. Fiilin faili kimdir sorusu etrafında şekillenen kelâmî tartışmalar üç temel yaklaşım üzerinde yoğunlaşsa da, bu yaklaşımların hiçbiri, insanın ahlâkî sorumluluğunu ve Allah'ın mutlak kudretiyle olan ilişkisini tam anlamıyla açıklamakta yeterli görülmemiştir. Bu bağlamda özellikle İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği Ekberî gelenek, meseleyi Allah'ın "el-Kâdir" isminin tecellisi çerçevesinde değerlendirir. Ona göre fiilin hakikî fâili Allah'tır; ancak insan bu fiile mazhar olan bir vasıta, bir ayna gibidir. Kulun fiili, Hakk'ın kudretinin bir zuhurudur. Dolayısıyla insana izafe edilen kudret, Hakk'ın mutlak kudretinden bir pay alma hâlidir. Ancak bu mazhar oluş, kişinin yönelişi, niyeti ve kalbî istidadı ile şekillenir; bu yönüyle ahlâkî fiil, sadece bir eylem değil, aynı zamanda ilâhî tecellinin bir vesilesidir. Bu anlayışta insan, kendi benliğini aşarak, Hakk'ın fiillerinde fânî olmakla gerçek ahlâkî kemâline ulaşır. Böylece kudret,

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 498; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 97-98.

yalnızca failin gücü değil; hakîkatte Hakk'ın isim ve sıfatlarının insanda tecellî ettiği bir irade zemini hâline gelir.¹¹⁴ Bu ontolojik ayrım, tasavvufî bakışta kulun kulluğunun ve Hakk'ın ulûhiyetinin sınırlarını belirleyen derin bir tevhîd idrâkidir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ortaya koyduğu bu düşünce, onun kuvve-fiil ilişkisini ontolojik bir ahlâk zeminiyle harmanladığını gösterir. Varlığın kaynağı olarak yalnızca Hakk'ın “var” olduğu gerçeğinden hareketle, O'nun her şeyi kuvve hâlinde verdiği ifade edilir. Bu yaklaşım, insân-ı kâmilin varlıktaki merkezi konumunu da açıklığa kavuşturur. Zira Hakk, kendi zatını mahlûkların nitelikleriyle niteleyerek ilâhî sıfatların mazharı olarak insân-ı kâmilî yaratmıştır. Bu nitelikler, aslında Hakk'ın nitelikleri olup, insân-ı kâmilde tecelli eden ve sonra tekrar Hakk'a rücu eden sıfatlardır. İnsân-ı kâmil ile Hak arasındaki bu ilişki, bir varlık ile gölgesi arasındaki ilişkiye benzetilerek açıklanır. Bu tecelliyat karşısında ilk akıl dahi kendi mertebesini yetersiz görür; çünkü o, insân-ı kâmilde bilfiil tezahür eden kemâli, kendi varlığında sadece bil-kuvve taşımaktadır. Bu bağlamda fiil hâlindeki varlık, kuvve hâlindeki varlıktan daha yetkin görülür. Nitekim Allah'ın kudretinin kemâli de, varlığı kuvveden fiile çıkarmasıyla tahakkuk eder.¹¹⁵ Böylece insân-ı kâmil, hem ilâhî sıfatların mazharı hem de varlığın hakîkatinde, fiilin kemâline ulaşmış bir ayna hükmüne geçer.

A. KUVVE VE FİİL ARASINDAKİ ZAMANSAL İLİŞKİ

Kuvve ve fiil ilişkisine dair ilk sistematik açıklamayı ortaya koyan Aristoteles, bu kavramları sadece fiziksel bir dönüşüm değil, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir hiyerarşi çerçevesinde değerlendirir. Ona göre fiil, kuvveden hem bilme hem varlık hem de zaman bakımından önceliklidir. Bu öncelik, öğrenme ve bilgi edinme sürecinde sonsuz bir gerilemenin önüne geçilmesi açısından zorunludur; çünkü fiilî bilgi, doğrudan konusuyla örtüşerek kuvve hâlindeki muhtemel bilgiden daha yetkin bir düzeye işaret eder. Fiil, tanım itibarıyla da kuvveyi bilinir kılar ve bu yönüyle onun tamamlayıcısı değil, sebebidir. Ontolojik olarak fiil tamlık, kuvve ise

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 326; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, s. 57.

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 33; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, s. 31.

eksiklik hâlidir. Zaman yönünden bakıldığında ise fiilin kuvveden önceliği, tıpkı çocuğun bebekten ya da ağacın tohumdan önce gelmesi gibi bir gelişim zinciri içinde açıklanır. Böylece Aristoteles, fiili yalnızca bir sonuç değil, aynı zamanda varlığın ve bilginin kendisinde istikrar ve yetkinliği sağlayan bir temel olarak konumlandırır.¹¹⁶ Bu yaklaşım, sonraki felsefî ve tasavvufî geleneklerde özellikle insanın kemâle erişim süreci bağlamında derin etkiler bırakmıştır.

Kuvve ve fiil arasındaki zamansal ilişkiyi sistemli şekilde ele alan İslâm düşünürlerinin başında ise İbn Sînâ gelir. Onun kuvve-fiil teorisine ilişkin yaklaşımı, İslâm felsefesi ve tasavvuf arasında önemli bir ontolojik köprü işlevi görür. Ona göre varlık, bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki temel mertebede değerlendirilir. Bilkuvve varlık, henüz gerçekleşmemiş bir potansiyeli; bilfiil varlık ise gerçekleşmiş ve tahakkuk etmiş bir hakîkatı ifade eder. Her ne kadar bilkuvve olan varlık zaman bakımından bilfiil olandan önce gibi görünse de, ontolojik düzlemde bilfiil varlık önceliklidir. Çünkü kuvve kendi başına var olamaz; fiile dönüşmesi için zaten bilfiil bir varlığın müdahalesine ihtiyaç duyar. Bu yaklaşım, tasavvufî düşüncede özellikle insanın mânevî tekâmül süreci açısından derin bir karşılık bulur.¹¹⁷ Zira tasavvuf, insanın bilkuvve hâlde taşıdığı kemâl istidatlarını riyâzet, zikir ve nefis terbiyesiyle bilfiil hâle getirerek, fitratında mevcut olan ilâhî hakikatlerin zuhuruna zemin hazırlar. Böylece bilfiil olan varlık, sadece zaman açısından değil, aynı zamanda hakikat, hayır ve kemâl bakımından da üstün kabul edilir. Bu anlayış, insanın ahlâkî ve varoluşsal olarak yetkinleşmesini ilâhî bir maksadın tahakkuku olarak görür. Böylece insanın Allah’a yaklaşma sürecinde, ilâhî hakikatlerin insan vücudunda zuhurunu mümkün kılan bir irfan zemini hâline gelir.

İbn Sînâ’yı takiben Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) de kuvve, kudret ve fiil ilişkisini detaylı bir şekilde ele almıştır. Râzî’nin kuvve, kudret ve fiil ilişkisine dair yaklaşımı, kelâmî düşünceyle tasavvufî derinliğin kesiştiği bir zeminde şekillenmiştir. Râzî’ye göre insanda fiil yönünde belirli bir istek veya eğilim oluştuğunda, bu istek

¹¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât (Metafizik-I)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2004), ss. 165-166.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât (Metafizik-I)*, ss. 171-178; Kasım Turhan, “Kuvve”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2002), c. 26, ss. 504-506.

kesin bir iradeye dönüştüğü anda, fiilin vuku bulması ancak Hak Teâlâ'nın yaratmasıyla mümkün olur. Benzer şekilde, bir fiilin terkine dair kalpte kesin bir kararlılık oluşursa, o fiil meydana gelmez. Bu anlayışta insanın kudreti, sadece yöneliş ve talep düzeyinde işlevsel olup, fiilin meydana gelişi ilâhî takdir ve yaratmayla bağlantılıdır. Bu bağlamda Râzî, insanın fiilî serbestliğini Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle uyumlu bir şekilde yorumlar. Tasavvufî bir perspektiften bakıldığında, bu yaklaşım insanın cüzi kudretinin Hakk'ın küllî kudreti karşısında mahiyetini ortaya koyar. İnsan fiillerinde niyet ve yönelişle sorumlu tutulsa da, fiilin hakiki faili Allah'tır. Bu ise kulun, fiilî planda sorumluluğunu korurken, iradesini Hakk'a teslim etmesi gerektiğini; ahlâkî kemalin ise bu teslimiyet ve idrakte yattığını ifade eder.¹¹⁸

Konuya ilişkin görüşlerinin devamında; “Kuvve, fiil ile beraberdir.” görüşünü savunan Râzî'ye göre bu ifade, kuvvenin soyut bir imkân hâlinde kalmadığını, ancak fiil sürecinde anlam kazandığını ortaya koyar. Ona göre kuvvenin fiilden önce kabul edilmesi durumunda, fiilin gerçekleşmesi için yeterli koşullar sağlanamaz; çünkü kuvvenin varlığı, fiilin yokluğu anlamına gelir ve bu da kudretin etkinliğini iptal eder. Bu çerçevede Râzî, kudretin işler hâle gelmesinin, tercihte bulunan bir irade ile mümkün olduğunu savunur. Bu tercih ise insanın iradesiyle birlikte Allah'ın kudretinin de devreye girmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla fiil, hem insanın hem de Allah'ın kudretiyle birlikte meydana gelir.¹¹⁹ Bu görüş, tasavvufî bağlamda değerlendirildiğinde, kulun kendi cüz'î iradesiyle ilâhî iradeye yönelmesinin, fiillerin ortaya çıkışında belirleyici olduğunu gösterir. Bu anlayışta insanın kudreti ve iradesi inkâr edilmeden, fiilin hakikî fâili olarak Allah'ın kudreti merkeze alınır. Böylece fiilin meydana gelişi, hem kudretin hem de yönelimin ilâhî hikmetle birleştiği bir süreç olarak tasavvur edilir ve ahlâkî sorumluluk ile ilâhî irade arasındaki denge sağlanmış olur.

Râzî'nin izahlarında da görüldüğü üzere, bu dönüşüm süreci, yalnızca felsefî bir varlık düzeni değil, aynı zamanda ilâhî irade ile irtibatlı bir hakikat düzenine işaret eder. Bu bağlamda tasavvufî düşüncede, bilkuvve hâlde var olan insanî potansiyelin

¹¹⁸ Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, (İstanbul: Çıra Yay., 2010), ss. 85-86.

¹¹⁹ Gündoğar, *Fahredden er-Razi'de İnsan Fiilleri*, ss. 54-57.

bilfiil kemâle ulaşması süreci, nefsin terbiyesi ve ilâhî isimlerle tahalluk yoluyla tamamlanır. Dolayısıyla kuvve, yalnızca metafizik bir imkân değil, aynı zamanda ahlâkî ve ontolojik bir sorumluluğu yüklenen insan varlığının ilâhî hakîkate yönelik serüveninin temel dayanağıdır.

Diğer taraftan fiil ile kuvve arasındaki ilişki, sadece ontolojik bir düzlemde değil, aynı zamanda varoluşsal ve ahlâkî bir boyutta ele alınır. Bu bağlamda klasik nedensellik ilkeleri, özellikle bilkuvve ve bilfiil ayrımı, mutasavvıflar tarafından hakîkatin tezahür süreciyle ilişkilendirilir. Metafizik düzlemde illet-malul ilişkisi, Hak ile âlem arasındaki nüzûl düzenine işaret ederken; fiilin illete, kuvvenin ise malule tekabül etmesi, yaratılmışın kendi varlık istidadı doğrultusunda fiile yönelme sürecini anlatır.¹²⁰ Ayrıca cevherin bilkuvve olup sonradan fiil hâline geçtiği de görülür. Ancak cevher olmayanın bilkuvve cevher olması mümkün değildir.¹²¹ Ekberî gelenekte bu durum, insanın potansiyel olarak taşıdığı ilâhî sıfatların, riyâzet ve seyr u sülûk yoluyla bilfiil hâle gelmesini ifade eder. Ancak bu dönüşüm, insanın kendi zatından değil, Hakk'ın ona bahşettiği istidat ve tecellî kabiliyetinden kaynaklanır. Bu bağlamda tasavvuf, Aristoteles'in nedenler öğretisini aşkın bir şekilde yorumlayarak, ilâhî hakîkatin zuhurunu kuvve-fiil bağıyla açıklayan derin bir varlık ve ahlâk öğretisi sunar.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de bir fiilin oluşmasında biri yaratmak, diğeri yapmak (kesb) olmak üzere iki yön bulunduğunu söyler. Mâtürîdî'nin fiilin iki yönlü açıklaması, insanın varlık düzleminde hem fâil olmayan ama mes'ûl tutulan bir “âyine-i hakîkat” oluşuna hem de kesb vasıtasıyla ilâhî takdiri kendi iradesiyle karşılayan bir “seyr ü sülûk yolcusu” oluşuna işaret eder. Bu yaklaşımda fiilin yaratılması, doğrudan Allah'ın kudretiyle gerçekleşen bir tecellîdir; ancak bu tecellînin zuhur mahalli olan insan, kendi irade merkezinde, Hakk'ın kudretine mazhar olarak o fiili “kesb” eder. İnsanın fiilden önceki kudreti, Hakk'ın ona lutfettiği fitrî istidatlarla; fiil anındaki kudreti ise ilâhî feyzin ânî bir in'ikâsıyla tecellî bulur. Bu anlamda kesb, insanın kendi

¹²⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, ss. 262-263.

¹²¹ İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş-Kevn ve Fesâd*-, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yay., 2008), ss. 63-48.

iç âleminde zuhur eden ilâhî nurlara yönelme biçimidir. İrade ise mahza bir mecâl, bir yöneliş olup insanı hakîkat yolculuğunda sorumluluk taşıyan bir kul hâline getirir.¹²² Böylece fiil, Hakk'ın yaratmasıyla gerçekleşir; kul ise onu iradesiyle tercih ederek marifetullahı yaklaşıma yahut ondan uzaklaşma noktasında konumlanır. Bu da tasavvufî anlamda insanın ahlâkî kemâle erişme imkânını gösteren bir keyfiyettir.

İslâm felsefesinin öncü isimlerinden Kindî ise insanın fiillerinin kalbine doğan düşüncelerin etkisiyle ve iradesine bağlı olarak ortaya çıktığını savunur. Bu yaklaşım, insan fiillerinde iradenin merkezi rolünü vurgular. Fârâbî ise iradî fiillerin, insanın niyet ve kasdına bağlı olduğunu belirtir; niyetin fiilden önce mevcut olduğu, ancak kasdın fiil anında gerçekleştiği görüşünü ortaya koyar. Ona göre, insan fiillerinde özgürdür, ancak bu özgürlük, kâinatın genel nizam ve kanunlarıyla sınırlandırılmıştır. İbn Sînâ da benzer bir perspektifi benimseyerek insanın iradesi ve fiilleri arasındaki ilişkiyi metafizik temellerle açıklar. Buna karşılık İbn Rüşd, Allah'ın insana irade ve kudret verdiğini kabul etmekle birlikte, insanın tamamen özgür olmadığını, zira hem dışsal hem de içsel sebeplerin tasarrufu altında olduğunu ileri sürer.¹²³ Bu düşünceler, İslâm düşüncesinde insanın özgür iradesi ile ilâhî kudret arasındaki hassas dengeyi ve sınırları tasavvufî bağlamda tartışmak için önemli bir zemin sunar.

İbnü'l-Arabî'nin kuvve-fiil ilişkisine dair yaklaşımı, tasavvufî metafiziğin zamansal ve ontolojik boyutlarını derinlemesine kavramamıza imkân tanır. O, “gaye varlığı önceler” ilkesi çerçevesinde, varlıkların ontolojik önceliğinin fiili olmaktan ziyade içsel bir kuvve hâlinde bulunma durumuyla belirlendiğini savunur. Bu bağlamda, insanın kendisinden sonra gelen tüm varlıkları potansiyel olarak içinde barındırması, insanın ontolojik merkeziliğini vurgular. İbnü'l-Arabî, varlık tecellisinin ilk ve en kapsamlı noktası olarak Hz. Muhammed'in hakîkatiyle özdeşleştirdiği Nûr-ı Muhammedî'yi öncelikli kılar; bu hakîkat, tüm varlıklar arasında ontolojik bir hiyerarşi oluşturur. İnsan ise, bu hakîkatler hiyerarşisinde hem bireysel hem de kolektif insanlık hakîkati olarak konumlanır ve âlemin varlık sebebi olarak

¹²² Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), c. XIII, ss. 59-64.

¹²³ Yazıcıoğlu, *Fiil*, ss. 60-64

görülür.¹²⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre, yaratılışın nihai gayesi olan insan, dünya âleminde ayrıldığında varlık sebebi ortadan kalkar ve bu da dünyanın varlığının insanla doğrudan bağlantılı olduğunu gösterir.¹²⁵ Böylece, insanın fiilen son zuhûr eden varlık olmasına rağmen, varlık gayesi olması sebebiyle ontolojik açıdan ilk düşünülen ve öncelikli varlık olduğu tasavvufi bir perspektifle ortaya konur.

Bu durum İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ilâhî isimler teorisinin bir parçası daha doğrusu bir yansıması olarak görülmüş ve bu durumu tafsil-icmal terimlerinin ilişkisiyle anlatmışlardır. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün varlıklar ilkesel olarak ilk mertebede bulunmuş ve bu mertebe insan adıyla isimlendirildiğinden aslında hepsi kuvve hâlinde insanda bulunur. Bunu icmal mertebesi diye isimlendirir. Bu icmallik, mertebeler boyunca ayrışır; terkipler yoluyla varlıklar, somutlaşıp birbirinden bütünüyle ayrılarak ortaya çıkarlar. Bu bağlamda, insan hem ilke hem de kuvve olarak, ontolojik anlamda kendisinden sonra gelen tüm varlıkları kapsar ve içerir.¹²⁶ Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin insan-âlem ilişkisi, çokluk içinden birliğe dönüşen bu icmal süreciyle kavranabilir. Bu yaklaşım, insanın varoluşsal mahiyetini sadece somut bir varlık olarak değil, âlemin bütün potansiyel ve varlıklarının ontolojik kaynağı ve özü olarak konumlandırır. Böylece insan, ilâhî isimlerin tezahür ettiği en yüksek mertebe olarak hem âlemin özünü hem de onun mahiyetini taşıyan ontolojik bir merkez işlevi görür.

Bu bağlamda “Allah” ism-i celili, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ilâhî isimlerin tümünü kuvve hâlinde içinde barındıran ve âlemde her bir ismin fiile geçişinde vekil konumunda olan mutlak bir kaynaktır. Şeyh-i Ekber'e göre, bir insan “Ey Allah'ım!” diye yakardığında, bu nida aslında o anki hâline uygun olarak tecelli eden belirli bir ilâhî isme işaret eder. Çünkü “Allah” ismi, bütün ilâhî isimlerin yerini alarak onların kapsayıcısı ve temsilcisi olmuş; bu yüzden dua edenin hitap ettiği, o an fiile geçen ilâhî isimdir. Bu bağlamda, “Allah” ismi, âlemde varlık bulan tüm ilâhî

¹²⁴ Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, (İstanbul: Alfa Yay., 2020), ss. 25-30.

¹²⁵ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, ss. 249-251.

¹²⁶ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, ss. 237-251.

isimlerin ortak adı ve eseri olarak görülür.¹²⁷ Böylece İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yaklaşımında, ilâhî isimlerin birliği ve çokluğu, "Allah" ism-i celilinde hem ontolojik hem de deneyimsel düzeyde anlam kazanır ve insanın Allah'a yönelişi, bu isimler arası anlamlı bir etkileşim olarak yorumlanır.

B. AHLÂKÎ SORUMLULUK BAĞLAMINDA KUVVE FİİL İLİŞKİSİ

İbnü'l-Arabî, "Âlemdeki tüm ahlâk, ilâhî ahlâktır ve her bir varlıkta tecelli eden bir ilâhî isimdir."¹²⁸ yaklaşımıyla insanın sahip olduğu bütün kabiliyetleri geliştirmeyi hedefleyen bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. İnsan ise bu ilâhî ahlâkın yansıması olarak yaratılmış olup, fitratında bulunan ahlâkî değerleri geliştirmeye yöneliktir. Bu bağlamda insan, kendi fiillerini sadece alışkanlık veya adet ölçütüyle değil, ahlâkî açıdan değerlendirmekle yükümlüdür. Çünkü ahlâk, fiillerin içkin bir değeri olarak iyi veya kötü şeklinde nitelendirilmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre dinin ahlâka verdiği önem, fiillerin niteliğine dair bir sorumluluğu ifade eder; ahlâk ise alışkanlıklar değil, bilinçli ve iradi eylemlerin değerlendirilmesidir.¹²⁹ Böylece insan, ilâhî ahlâkın kendisinde tecelli etmesi için hem içsel bilince hem de fiillerinin ahlâkî yönünün farkında olmaya davet edilir.

Ahlâk, doğrudan doğruya fiillere ilişkin iyi-kötü yargılarını içerdiğinden, bu yargıların hem fiillerin gerçekleşebilirliği hem de insanın sorumluluğu bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Tasavvufî perspektifte bu durum, ilâhî irade ve kudret ile insan irade ve kudretinin fiilin meydana gelmesindeki rolünün ve derecesinin sorgulanmasını zorunlu kılar.¹³⁰ Temelde ahlâkî iyiliğin ve kötülüğün failinin kim olduğu sorusu, fiilin varoluş şartı olarak kabul edilen kudret kavramıyla doğrudan bağlantılıdır.¹³¹ Bu nedenle, kudretin fiil üzerinde ne tür bir etkisi olduğu meselesi, ahlâk felsefesinin temel tartışma alanlarından biri haline gelmiş; insanın

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 289-290; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVI, ss. 203-204.

¹²⁸ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2012), s. 292.

¹²⁹ Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, (Ankara: TDV Yay., 2012), s. 4.

¹³⁰ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, (İstanbul: İz Yay., 2016), s. 24.

¹³¹ Mehmet Evkuran, *Ahlâk, Hakikat ve Kimlik*, (Ankara: Araştırma Yay., 2013), s. 18.

özgür iradesi ile ilâhî takdir arasındaki ilişki, tasavvufî düşüncede hem ontolojik hem de ahlâk açısından ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin "fiilin faili Allah'tır" yaklaşımı ile akılcıların "fiilin faili insandır" düşüncesinin ahlâkî boyutu, insan fiillerini kuvveden fiile çıkarma iradesine sahip midir? tartışmasını doğurmuştur. Bu tartışma insanın fiili yapamayacak bir durumda olması, yani özgür irade ve kudret sahibi olamama durumu, ahlâkîlik açısından kabul edilebilir bir durum mudur? sorusunu doğurmuştur. Öte yandan kudretin farklı tercihlerde bulunabilme durumu da fiilin ahlâkî temelini oluşturması açısından önemli bir husus olmuştur. Bu durum, insanın hür iradesiyle Allah'ın kudreti arasındaki teklifin hikmet boyutunun zedelenmeyecek şekilde tam bir uyum içinde olmasını zorunlu kılmaktadır. Zira insanın fitratına uyumlu özgür tercihlerinin farkında olması, Allah'ın kudret ve iradesinin, mükellefin hür eylemde bulunmasına bir engel teşkil etmeyeceğini ortaya koymaktadır.¹³² Öyleyse Allah tarafından insana, fiillerini meydana getirmesi için kendi sonsuz kudret deryasından cüzî de olsa bir kudret ve irade hürriyetinin verilmiş olması şüphesiz onu faydalandırmaya matuf bir ilâhî lütuf ve takdirdir. Tabi ki burda teolojik boyutuyla fayda ve gayelilik konusu da insan fiilleri ile yakından alakalı bir mevzudur.¹³³

Yukarıda değindiğimiz yaklaşımlar ilk bakışta teolojik bir tartışma gibi görünse de teklifin hikmet boyutundan Allah'ın kendi dilemesi ile insana irade hürriyeti bağlamında faydalandırma yolunu teklif etmesi, insanın fiillerini doğrudan ilgilendiren bir durumdur. Çünkü insan, özgür iradesiyle fiillerini gerçekleştirirken iki amaç gözetir. Sahip olduğu bu fiilleri ya faydalanmak ya da zarardan sakınmak için yapar.¹³⁴ Sorumluluk olarak nitelediğimiz insanın bu durumu; onun, daima kudret sahibi olmasını gerektirmiştir. Kuşkusuz Allah'ın insana bu kudreti vermesi; onu faydalandırmak istemesi üzerine kuruludur diyebiliriz.

Bu manada sûfîler, yaratma sürecini ve insanın hayatına dair her şeyi bütünüyle gayesel bir yoruma tabi tutmuştur. Onların bu gayesel yorumları teolojik problemlerin

¹³² Hüseyin Maraz, "Kadı Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Malatya: İÜİF Yay., 2015), ss. 239-275.

¹³³ Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul: 2016), s. 344.

¹³⁴ İbrahim Aslan, *Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, (Ankara: Oto Yay., 2014), s. 359.

çözümü noktasında bir bakış açısı oluşturmuştur.¹³⁵ Sûfîler, Allah'ın: “*Ben cinleri ve insanları yalnızca bana ibâdet etsinler diye yarattım.*” (Zâriyât, 51/56) âyetine dair yorumda bulunurken Allah'ın insana bir gaye ile yarattığını ve bu nedenle ma'rifet ve temyiz vasıtalarını vererek insana iyi ve kötüyü, yapması gerekenler ile sakınması gerekenleri öğrettiğini ifade eder. Bu sebeptendir ki Allah kullarına verdiği tüm nimetlere karşı onlardan şükretmelerini onun birliğine inanmalarını ve kulluğunu sadece ona yöneltmesini istemektedir. Diğer yandan Allah'ın insanı yaratması ve yeryüzü hâlifesi olarak onu görevlendirmesi, ona amaçlar yüklediğinin en önemli göstergeleridir. İnsanın bu amaçlar doğrultusunda ilerlemesi için ona Kendi Kudret sıfatından sınırlı da olsa bir Kudret vermiş ve insana kendi adına fiilde bulunmasını istemiştir.¹³⁶ Tasavvufta bu durum, insanın hem ilâhî iradenin yansıması hem de sorumlu bir özne olarak konumlandırılmasıyla açıklanır; böylece ahlâk, varoluşun merkezinde insanın hem ilâhî hem de beşerî boyutlarını kuşatan bir olgu olarak kavranır.

İnsanın fiilleri ile kudreti arasındaki ilişki düşünüldüğünde kudretin ilahi bir lütuf olarak değerlendirilmesiyle açıklanabilir. Lütuf, özü itibarıyla insanın iyi fiillere yönelmesini sağlayan ilahi bir yardım niteliğindedir; Allah'ın insana olan lütfu, iyilik ve güzelliğin ona ulaşması anlamına gelir. Bu bağlamda kudret, insanın gûnahtan sakınmasını ve itaat yolunu seçmesini mümkün kılan, ahlaki seçimde etkili olan bir fonksiyondur. İnsanın ahlaki fiilinin gerçekleşmesi ise özgür iradesiyle birlikte kudret, bilgi, irade ve akıl gibi temel metafiziksel ve fiziksel unsurların varlığına bağlıdır.¹³⁷ Ancak kötü fiiller söz konusu olduğunda lütuf kavramı kullanılamaz; zira lütuf yalnızca iyiye yönelişi ifade eder. Diğer yandan fiilin oluşmasının öncelikli şart olması yönüyle kudret temkin'in asli unsuru olduğu görülmektedir. Ancak fiilin meydana gelmesi için kudrete ihtiyaç duyulduğu kadar önemli bir diğer husus ise fiilin alet ve kudret ile işlevsellik kazanmasıdır. Zira bıçak ve ip ile iyi işlerin yapılabileceği gibi

¹³⁵ Can, *Kudret Fiil İlişkisi*, ss. 211-212

¹³⁶ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010), ss. 51-52.

¹³⁷ Aytepe, *Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi*, ss. 53-54.

kötü işlerin de yapılabilceğini bilmek gerekir. Bu sebepten sûfiler, kuvveyi herhangi bir ahlâkî nitelikten ziyade fiilin illeti şeklinde kabul etmişlerdir.¹³⁸

İnsanın gerçekleştirdiği tüm fiilleri -ister hayır ister şer olsun- ontolojik temelde Allah’a nispet eden İbnü’l-Arabî, bunların tamamını ezeli ilim ve takdirin bir sonucu olduğu görüşünü savunur. Ona göre hayır ve şer olarak nitelendirilen fiillerin tümü, eşyanın varlığa geliş sürecinde kuvveden fiile çıkmasıyla tezahür eder. Bu bakış açısıyla hayır ve şer, bilkuvve olarak ilâhî ilimde mevcuttur; bilfiil olarak ise âlemde zuhur etmektedir. Hayır fiilleriyle hidâyet, şer fiilleriyle dalâlet ortaya çıkar. Ancak bu farklılık, kulun yönelişinden ziyade, varlıkların yaratılışındaki tabiat ve istidat farklılıklarına dayanır. Bu nedenle İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde ahlâkî eylemler, yalnızca bireysel iradenin değil, aynı zamanda ilâhî kudretin ve ezeli hikmetin tecelligâhı olarak yorumlanır. Vahdet-i vücûd çerçevesinde bu anlayış, insan fiillerinin çoklukta birliğe işaret eden birer tezahürü olduğunu gösterir. Bu durumda şer, Meşiet-i İlahiye muktezasınca meydana gelmektedir. Çünkü şerri iktiza eden a’yan-ı sabitesidir. Allah da a’yan-ı sabitenin iktizasınca şerri ezelde hükmetmiştir. Ancak a’yan-ı sabite Hakk’tan ne istemiş ise ancak o zuhûr ettiği için bunların hepsi kişinin a’yan-ı sabitesindendir.¹³⁹ Nitekim Cenab-ı Hak, Kelâm-ı Kadîm’inde “*Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar.*” (Nahl, 16/118) buyurmak suretiyle insana hayır ve şerden her ne gelirse, kendisinden olduğunu ifade etmektedir.

İbnü’l-Arabî, bu bağlamda hidâyete ermiş yani ahlâkî kemâle ulaşmış insanın iradesini Hakk’ın iradesine ram olarak görür. Bu insan, merhamet sıfatının tezahür ettiği bir mazhar olarak, kime ve ne zaman merhamet edileceğini Hakk’ın tecellîleriyle idrak eder. Çünkü ilâhî irade olmaksızın varlıkta herhangi bir fiil, özellikle de ahlâkî bir fiil vuku bulmaz. Bu bağlamda Hakk’ın istemediği çirkin bir huy veya davranış meydana gelmediği gibi, kulun gerçekleştirdiği her güzel huy da Allah’ın güzel isimlerinin bir yansıması olarak değerlendirilir.¹⁴⁰ Dolayısıyla hidâyet ehli kimse, Allah’ın hikmetle donattığı bir kul olarak, rahmeti yerli yerinde kullanır; merhameti

¹³⁸ Hüseyin Maraz, *İslâm Düşüncesinde Mükafat ve Cezayı Temellendirilme Yöntemi*, (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), s. 86.

¹³⁹ Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 347.

¹⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 476; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 156.

hak edenlere Hakk'ın lütfu gereği, ilâhî hikmetle yaklaşır ve fiillerinde hep güzel ahlâkın izini sürer. Bu da tasavvufî anlamda, kulun kendi nefsinden arınıp Rabbinin ahlâkıyla ahlâklanma sürecinin bir tezahürüdür.

Sonuç olarak tasavvufî düşüncede kuvve-fiil ilişkisi, yalnızca bir varlık dönüşümünü değil, aynı zamanda hakîkatin seyrini ve insanın mânevî tekâmülünü izah eden ontolojik bir ilkedir. Bu bağlamda, Aristoteles'in fiili kuvveye ontolojik ve epistemolojik olarak önceleme, Ekberî gelenekte insanın nefis terbiyesiyle yetkinliğe ulaşma süreciyle bütünleşir. Bu bütünleşmede varlık, Allah'ın ilâhî isimlerinin tecellîsinden ibaret olduğundan, her kuvve hâlindeki potansiyel, bir ilâhî ismin zuhuru istidat taşır. Bu potansiyelin fiile dönüşmesi, riyâzet ve mücâhedeyle gerçekleşir ve böylece kul, bil-kuvve hâlde taşıdığı ahlâkî ve varlıksal imkânları bil-fiil kemâle ulaştırır. Kuvve hâlinde olan, eksik ve hazırlık aşamasındayken; fiil hâli, tamlık ve zuhurdur. Bu yönüyle fiil, hem mânevî bir kemâlin hem de hakîkatin tahakkukunun göstergesidir. Dolayısıyla fiil, varlıkta zuhûrun, ahlâkta ise tezâhürün adıdır. Kuvve hâlindeki hakîkatin fiile dönüşmesi, insanı insan-ı kâmil mertebesine taşıyan seyr u sülûk hakikat boyutunu oluşturur.

IV. İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKÎ KÖTÜLÜK VE ÖZGÜR İRADE

Ahlâkî kötülük problemi, İslam düşünce tarihinde özellikle kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneğinde derinlikli biçimde ele alınan temel meselelerden biri olmuştur. İlâhî adaletin varlığı ile dünyada gözlemlenen kötülüklerin mevcudiyeti arasındaki gerilim, Müslüman düşünürleri hem teolojik hem de ontolojik düzlemde çözüm arayışına sevk etmiştir. Bununla birlikte, tarihsel süreçte ortaya konan yaklaşımlar çoğu zaman parçalı ve eklektik bir yapı arz etmiş; sistematik ve bütüncül bir çözüm modeli geliştirme noktasında yetersiz kalmıştır. Tasavvufî gelenek ise bu problemi, varlık mertebeleri, ilâhî isimlerin tecellîsi ve insanın kemâl yolculuğu bağlamında yorumlayarak farklı bir ontolojik zemin sunmuş, kötülüğü yoklukla, nispetle veya mertebe eksikliğiyle açıklamıştır. Ancak tüm bu yaklaşımlar, meselenin modern

anlamda ahlâkî sorumluluk ve özgür irade bağlamında derinlemesine ele alınmasını gerekli kılmaktadır.¹⁴¹

Ontolojik düzlemde ahlâkın temel meselelerinden biri olan kötülük problemi, İslâm düşüncesinde Batı teolojisine kıyasla farklı bir çerçevede ele alınmıştır. Batı düşüncesinde kötülük meselesinin merkezinde yer alan “ilk günah doktrini”, insanın doğuştan günahkâr kabul edilmesini esas alırken; bu anlayışa göre, insan doğası bozuktur ve ancak ilâhî bir kefaretle arınabilir. Oysa tasavvufî düşüncenin de beslendiği İslâmî metafizik anlayışta, insanın yaratılışı “fıtrat” kavramı üzerinden değerlendirilir. Kur’ân ve sünnet ışığında şekillenen bu yaklaşımda, her insan doğuştan saf, selîm ve ilâhî hakîkate yönelimli bir yapıyla dünyaya gelir. Fıtrat, insanın Hakk’a yönelme istidadı taşıyan varoluşsal özüdür. Kötülüğün ortaya çıkışı ise, bu asli fıtratın nefsanî arzular, hevâ ve dış tesirler sebebiyle perdelenmesinden kaynaklanır.¹⁴² Tasavvufî bağlamda ahlâk, insanın bu ilâhî fıtrata dönüş çabasıdır. Bu sebeple kötülük, mutlak bir varlık değil; hayrın yokluğu ve fıtratın perdelenmiş hâlidir. Dolayısıyla insan, riyâzet, tezekkî ve tezkiye süreçleriyle asli saflığına döndüğünde, kötülük de mahiyetini yitirir.

Bu ilâhî fıtrat, insana doğru ile yanlış; gerçek ile sahte arasında ayırım yapabilme yeteneğini sağlayarak ilâhî isimlerle ahlâklanmaya imkân veren doğuştan edindiği sezgisel yeteneği ortaya koyar.¹⁴³ İnsan fıtrattan getirdiği bu yetiler sayesinde hiçbir zorlama olmaksızın iyiden tiksinti duymaz ve kötü olanı onaylamaz.¹⁴⁴ Öte yandan insan tabiatının meyil ettiği bazı davranışlar kötü sonuçlar nedeniyle aklen çirkin görünebilir. Bu nedenle insan tabiatının doğal eğilimlerinden değil aklının iyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisinden dolayı imtihana tabi tutulmuştur.¹⁴⁵ Bu bağlamda fıtrat, Hakk’ın bir

¹⁴¹ Hakan Hemşinli ve Yunus Kaplan, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise - I*, (Ankara: Elis Yay., 2021), ss.7-8.

¹⁴² Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yay., 1996), c. XIII, ss. 47-48.

¹⁴³ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, (İstanbul: İşaret Yay., 1999), s. 826.

¹⁴⁴ Semra Tüfenkci, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, (Ankara: Araştırma Yay., 2017), ss. 126-128.

¹⁴⁵ Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yay., 2009), s. 282.

emâneti; insan ise bu emanetin sorumluluğunu taşıyan, kemâl yolculuğunda ahlâkî tercihleriyle sınanan bir varlık olarak görülür.

Gazzâlî'ye göre insan, yaratılışı itibarıyla ilâhî hakîkate yönelme istidadıyla donatılmıştır. Bu istidat, Kur'ân'da geçen “...Allah'ın insanları yaratmasında esas aldığı o fitrata uygun hareket et...” (Rum, 30/30) âyetindeki "fitratullah" kavramıyla temellendirilir ve her insanın, Hakk'a yönelmeye açık bir cevherle dünyaya geldiğini gösterir. Ancak bu potansiyel yöneliş, çevresel faktörler, ailevi etkiler ve eğitimle şekillenerek ya asli istikametini korur ya da sapar. Hz. Peygamber'in “Her çocuk İslâm fitratı üzerine doğar...”¹⁴⁶ hadisi de bu durumu açıklar niteliktedir. Tasavvufi açıdan bu, insanın mânevî yolculuğunda özüne dönüşü, yani bâtındaki ilâhî hakîkati yeniden keşfiyle ilgilidir. Fıtrat üzere yaratılan insan, eğer dış etkenlerin tesirinde kalmadan bu cevheri koruyabilir ya da riyâzet ve mücâhedeyle arındırarak asli hâline dönebilirse, hakîkate vasıl olabilir.¹⁴⁷ Bu yönüyle Gazzâlî'nin yaklaşımı, fıtratın ilâhî hakîkate açılan bir kapı olduğunu ve insanın terbiye süreciyle bu kapının ya açılacağını ya da örtüleceğini savunan tasavvufi düşünceyle derin bir bağ kurar.

İbnü'l-Arabî, ahlâkın merkezinde yer alan kötülük problemini tasavvufi ontolojisinin temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirmiş ve bu bağlamda *Fusûsu'l-Hikem* ile *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserlerinde konuya derinlikli bir yaklaşım sunmuştur. Onun düşüncesinde ahlâk, yalnızca bireysel bir çaba olan riyâzet ve mücâhedeyle sınırlı kalmaz; daha ziyade ilâhî isimlerin tecellî alanı olarak kâinatta zuhur eden bir hakîkatin ifadesidir. Varlıkta bulunan her fiil ya da ahlâkî nitelik, Allah'ın isim ve sıfatlarının farklı tecellîlerinden ibarettir. Bu nedenle iyilik ve kötülük, zâtî değil, izâfî nitelikler taşır; mahiyetleri, ilâhî isimlerin çeşitliliğiyle izah edilir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki kötülük olarak algılanan durumlar, ilâhî isimlerin cemâl ve celâl yönlerinin tezahürü bağlamında değerlendirilmelidir. İbnü'l-Arabî bu karmaşık sorunlara “Bütün ahlâkın, ilâhî ahlâk olduğunu” söyleyerek vahdet-i vücûd anlayışının sınırları dâhilinde ele alır ve yanıtlar.¹⁴⁸ Bu yaklaşım, varlıkta görünen her şeyin, Hakk'ın iradesiyle ve hikmetiyle

¹⁴⁶ Buhârî, cenâiz 92; Ebû Dâvut, sünne 17; Tirmizî, kader 5.

¹⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et- Tûsî el-Gazzâlî, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, thk. Sa'bu'l-Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, (Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 1431/2010), c. III, s. 132.

¹⁴⁸ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 288-289.

vücut bulduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla ahlâkın metafizik ve kozmolojik bir zemine yerleştirilmesini sağlar ve insanın, Hakk'ın isimlerine mazhar oluşu ölçüsünde ahlâkî kemâle ulaşabileceğini ifade eder.

Varlık anlayışında âlemî ilâhî hayrın bir tezahürü olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, saâdetin tahakkuku için yaratılmış olup, görünen şerhler dahi hikmet dairesinde, ilâhî hayrın birer zuhuratıdır ve mutlak anlamda şer taşımazlar. Zira Hak Teâlâ'nın zâtı sırf hayırdır ve O'ndan sâdır olan her şey, bu hayırdan nasibini alır. Şer görünen şeyler ise ya izâfidir ya da sınırlı bakış açısından kaynaklanır; hakîkatte bunlar da ilâhî hikmetin bir parçasıdır.¹⁴⁹ Bu bağlamda âlem, zâtıyla hayırdır ve içinde tezahür eden her fiil, ilâhî bir isim veya sıfatın mazharı olarak değerlendirildiğinde, yaratılışın bütünüyle rahmet ve hikmet üzere kurulduğu anlaşılır. Dolayısıyla sûfî düşüncede şer, gerçek varlığa sahip olmayan bir gölgeden ibarettir; bu yönüyle de ontolojik olarak hayra hizmet eden bir vasıttan ileri geçemez.

İbnü'l-Arabî bu bağlamda kötülük probleminin mahiyeti üzerinde önemle durarak, kötülük ile iyilik arasında bir ilişki kurar ve bu ilişkiyi varlık ile yokluk arasındaki ilişkiye benzetir. Zira ona göre kötülük, yokluk demektir ve yokluktan söz ettiğimiz ölçüde kötülükten söz edebiliriz. Dolayısıyla gerçekte mutlak bir yokluk olamayacağı gibi kötülük te varlıktaki asli ve gerçek bir durum değildir. Çünkü kemâl talebi bir itidalsizlik ve eksikliğin tespiti demektir ki, bu da bir tür “kötülük” veya İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle varlık eksikliğidir.¹⁵⁰

Ahlâkî sorumluluk ve şer'i yükümlülük ile vahdet-i vücûd arasındaki bu ontolojik ilişkiyi “Yaratıcı'nın rahmetinin hükmü her şeyi kuşatmıştır” ilkesiyle yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın bir istemesi (meşîyyeti) bir de dilemesi (iradesi) vardır. Allah bir şeyi istedi mi o anda oluverir. Başka bir ifadeyle Allah bütün insanların belli bir düşünce ve inanç üzere olmalarını isteseydi şüphesiz öyle olurdu ancak Allah'ın iradesi ise varlıkların türlü şekillerde tecelli etmelerini takdir buyurmuştur. Bu anlamda meşîyet için bir seçenek olmadığı hâlde, irade için bir

¹⁴⁹ Hüda-verdi Adam, *İbn Arabî (Kaza ve Kader)*, (İstanbul: Eser Kitap Yay., 2009), ss. 284-287.

¹⁵⁰ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 289.

seçenek olabilir. İbnü'l-Arabî burada biri tekvinî (yaratma ile ilgili) diğeri teklifî (şer'î hükümler ve ahlâkî sorumluluklarla ilgili) olmak üzere iki emirden bahseder. Ona göre tekvinî bir emirle bir şeye “ol” denilince, o şey oluverir. Ama teklifî emirle bir şeyin olmasını istemek o şeyin gerçekleşmesini gerektirmez. Öyleyse insan yükümlü olmadığı veya teklif diyarında bulunmadığı takdirde, iki fiil arasında bir tereddüde düşerse, herhangi birisini yapmasında bir sorumluluk yoktur. Çünkü O'nun rahmeti her şeyi kuşattığından; rahmetinin hükmü de her şeye nüfuz etmiştir.¹⁵¹ Böylece İbnü'l-Arabî, hem ahlâkî özneliği hem de ilâhî mutlaklığı içeren bütüncül bir sorumluluk anlayışı ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî, fiillerin mahiyetini yalnızca şer'î bağlamda değil, ontolojik zeminde de ele alarak günahkârın günah işlemesini dahi tekvinî emirle ilişkilendirir. Ona göre her fiil, ayân-ı sâbitede nasıl takdir edilmişse o doğrultuda vücut bulur; yani kişinin işlediği eylem, yaratılıştaki kendisi için belirlenen hakîkatin bir tezahürüdür. Bu tür fiiller, kendi ontolojik bağlamlarında ne günah ne de sevap niteliği taşırlar; ancak teklifî emirlerle, yani şer'î hükümler bağlamında değerlendirildiklerinde günah veya sevap olarak anlam kazanırlar. Dolayısıyla bir eylemin cezaya veya ödüle konu olması, onun ilâhî takdirle değil, insanın teklif diyarındaki mesuliyet alanı içinde değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde, fiillerin hakîkatte Allah'a ait olduğunu vurgularken, aynı zamanda şer'î sorumluluğun varlığını da te'vilî bir zemine oturtur.¹⁵²

Fusûsu'l-Hikem adlı eserinde fiillerin ontolojik mahiyetini açıklayan İbnü'l-Arabî, burada meşîyetin (ilâhî isteme) belirleyici rolüne dikkat çeker. Ona göre varlık âleminde, meşîet dışında hiçbir şey meydana gelmez; Dolayısıyla herhangi bir fiilin vuku bulması, Allah'ın meşîetiyle zorunlu hâle gelir. Ancak bu zorunluluk, failin şahsına değil, bizzat fiilin kendisinin varlığa çıkmasına yöneliktir. Bu anlayışta “iyi” ya da “kötü” şeklindeki ahlâkî yargılar, meşîyet açısından değil, fiilin zahirî sonucuna

¹⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 337; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIV, ss. 221-222.

¹⁵² Süleyman Uludağ, “İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 1995), ss. 176-177.

göre belirlenir.¹⁵³ Bu husus, naslarda rahmetin her şeyi kuşatması ve Hak Teâlâ'nın gazabını geçmesi şeklinde ifade edilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığını ve gazabı aştığını vurgulayan nasslara dayanarak, yaratılmışların tümüne yönelik merhamet merkezli bir varlık yorumuna ulaşır. Özellikle iman edenlerin, Hakk'ın varlığını tasdik etmeleri sebebiyle rahmetin farklı tabakalarında mazhar oldukları belirtilir. Bu bağlamda ilâhî rahmet, insan fiillerinin arka planında ontolojik olarak her zaman öncelikli ve hüküm sahibidir.¹⁵⁴ Böylece İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesiyle ilâhî rahmet ve meşîet arasında kurduğu bu ilişki sayesinde, ahlâkî sorumluluk, ilâhî hüküm ve özgürlük kavramlarını metafizik düzlemde bütünleştirmiş olur.

A. KÖTÜLÜK PROBLEMİ BAĞLAMINDA VARLIK TASAVVURU

İbnü'l-Arabî ve takipçileri, kötülük problemini yalnızca ahlâkî bir sorun olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir mesele olarak ele almışlardır. Bu bağlamda kötülüğün mahiyeti, ilâhî isimlerin çokluğuyla ilintili olarak yorumlanır. Ekberî düşüncede ilâhî isimler, hem Hak Teâlâ'nın farklı yönlerini tanıtan tezahürlerdir hem de nispet düzeyinde Yaratıcı'yı sınırlayan kavramsal çerçevelerdir. Bu çelişki gibi görünen durum, aslında ilâhî birliğin çokluk içinde tecellîsi olarak görülür. Dolayısıyla kötülük, varlığa değil, yoklukla ilişkili olan eksikliklere izafe edilir. Bu nedenle “kötü” olan, hakîkatte varlıkta sabit bir cevher değil; hayrın ve kemalin eksikliği ya da nisbîliği olarak değerlendirilir. İlâhî adaletin tecellî ettiği bu düzende, her şey yerli yerindedir; zira her ilâhî isim kendi zıddıyla birlikte anlam kazanır.¹⁵⁵ Böylece kötülük, mutlak bir varlık değil, varlığın zuhur mertebelerinde ortaya çıkan izafî bir durum olarak yorumlanır. Bu yaklaşım, insanın bilgi ve eylem çerçevesinde Hakk'ı tanıma sürecinde kötülükle karşılaştığında onu mutlaklaştırmaması gerektiği anlayışını besler.

İnsanın ahlâkî sorumluluğunu temellendirmek adına kötülük kavramını detaylı biçimde inceleyen İbnü'l-Arabî, kötülüğün insanda zuhur etmesini mümkün kılan üç

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 241; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV. s. 283

¹⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 178-179.

¹⁵⁵ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 289-290.

temel unsur belirlemiştir. Ona göre kötülüğün ilk kaynağı, bireyin mizacıdır; zira aynı fiil, farklı mizaçlara göre faydalı ya da zararlı olabilir. Bu bağlamda, ahlâkî değer yargısı, bireyin fitrî yapısına göre şekillenmektedir. İkinci kaynak, toplumsal örf, âdet ve alışkanlıklardır; İbnü'l-Arabî bu unsurları da mizacın alt bir mertebesi olarak değerlendirir. Böylece iyilik ve kötülüğe dair hükümler, toplumsal normlara bağlı olarak değişebilir bir nitelik kazanır. Üçüncü ve en belirleyici kaynak ise ilâhî emir ve nehiylerdir. Bu noktada “kötü” olan, Allah’ın ve peygamberlerin beyanı ile sabit olur.¹⁵⁶ Ekberî düşünce sisteminde, bu üç mertebe bir araya geldiğinde, insan fiilinin ahlâkî mahiyeti şekillenmiş olur. Böylece insanın ahlâkî sorumluluğu, hem bireysel fitrat hem toplumsal yapı hem de şer‘î hükümler bağlamında çok katmanlı bir yapıya oturtulur.

Bu bağlamda ikinci bir tasnife giderek kötülüğü doğal kötülük ve ahlâkî kötülük olarak iki boyutta izah eden İbnü'l-Arabî, bu konuda ne bir tanım vermekte ne de kötülüğü yukarıda ifade edildiği gibi açık ve belli bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ancak kötülük problemine ilişkin yapmış olduğu tüm izahatlar ve tahliller, okuyucuya böyle bir sınıflandırma yapabilme imkânı vermektedir. Kendisi, bu âlemin Allah’tan olması gerektiği gibi zuhûr ettiğini, bu sebepten âlemdeki hastalıkların, depremlerin, sel baskınlarının ve kıtlık gibi zahirde kötülük olarak görünen belaların âlemin düzen ve intizamı için bir gereklilik olduğuna inanır.¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî’nin bu anlayışı, kötülüğün ontolojik değil, nisbî ve izafî bir boyutta ele alındığını gösterir. Bu nedenle, Ekberî gelenekte kötülük, varlıkta mahiyet olarak değil, kemalin noksanlığı veya hayrın perdelenmesi olarak anlaşılır ve her ne kadar tanımlayıcı bir tasnif sunulmasa da onun düşüncesi, doğal ve ahlâkî kötülük biçiminde yorumlanabilecek iki temel düzlemde şekillenir.

İbnü'l-Arabî’ye göre tabii kötülükler, zâhirde insan için acı ve musibet anlamı taşısa da, hakîkatte ilâhî rahmetin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Bu musibetlere karşı sabır ve şükür gösteren, hakkı tavsiye eden kimseler, bu zâhirî

¹⁵⁶ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 290-291.

¹⁵⁷ Şahin Efil, “İbnü'l-Arabî’ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, (Ankara: Tübitak Yay., 2011 53), S. 53, ss. 92-110.

kötülüklerin arkasındaki rahmet boyutunu müşahade edebilir ve böylelikle kemâle erebilirler. Ahlâkî kötülükler ise, fiil ve ahlâkın Allah’la olan ontolojik bağı göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde, mutlak anlamda kötü sayılamaz. Zira Hakk Teâlâ, kulları için her zaman en hayırlı olanı yaratır. Bu sebeple herhangi bir fiilin ya da ahlâkın kötü olarak nitelenmesi, sadece beşerî sınırlılıklar çerçevesinde mümkün olabilir. İbnü’l-Arabî’ye göre insan, fitrat gereği sürekli kemâle ulaşmayı arzular ve bu sürecin tamamlanması, nefsi için en uygun ve doğal gayedir.¹⁵⁸ Bu bağlamda kötülük, sadece kemâlin tahakkuk sürecindeki perdelenmelerden ibarettir ve hakîkatte ilâhî hikmetin bir yansımasıdır.

İnsanın ahlâkî tekâmülünü, nefsin arınması ve kötü huyların terk edilmesiyle mümkün gören İbnü’l-Arabî’ye göre, insanın mizacında, davranışlarında ve alışkanlıklarında güzel ahlâkı tesis edebilmesi için, her türlü rezil huydan uzak durması ve fazilet kanunlarına tam anlamıyla riayet etmesi gerekir. Bu süreç, insanın nefsindeki kınanmış vasıfları bertaraf etmesiyle başlar; Bu bağlamda “*Sana gelen iyilik Allah’tandır, başına gelen kötülük ise nefsindendir.*” (Nisâ, 4/79) âyetini zikreden İbnü’l-Arabî, kötülüğün insandan olduğunu, onun fiil olması açısından insanın kötülüğe mahâl olduğunu, fiilin ise iyilik ve kötülükle vasıflanamayacağını ifade eder. Kula gelen iyilik fiilleri olan, yumuşak huyluluk ve içsel zarafetle ahlâkî kemâle doğru yükselebileceğini; bu kemâlin sadece bireysel bir arınma değil, aynı zamanda ilâhî isimlerin insanda tecellî etmesini sağlayan bir zuhur alanı olduğunu belirtir.¹⁵⁹ Bu bağlamda güzel ahlâk, insân-ı kâmilin en temel vasıflarından biri olup, insanın yaratılış gayesine uygun şekilde Hakk’a yaklaşmasını sağlayan ontolojik bir gerekliliktir. Ahlâkî kemâl, insana hem dünyada bir vakar ve şeref kazandırmakta hem de onu mânevî mertebelerde yücelten bir vesile olmaktadır.

Bu bağlamda ahlâkî bir varlık olan insan kemâle erdiğinde Allah’ın varlığının kendi zatından ve mutlak varlık olduğunu, âlemin ise varlığında ve varlığının idamesinde devamlı sûrette Allah’a muhtaç olduğunu müşâhade eder. Zira Hakk’ın

¹⁵⁸ İbnü’l-Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü’l Ahlâk/Mev’ize-i Hasene Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Sultan Yay., 2006), s. 51.

¹⁵⁹ Adam, *İbn Arabi (Kaza ve Kader)*, ss. 285-286.

varlığı mutlak ve sürekli iken, âlem ise varlığı ve yokluğu kabule müsait olan mümkîn bir mertebede bulunur. Bu nedenle kötülük ancak mümkîn varlıkta, yani yaratılmış âlemde zuhur edebilir. Ancak bu kötülük dahi, mutlak anlamda bir varlık taşımadığı gibi, hakîkatte hayırdan soyutlanmış bir yokluk halidir. İbnü'l-Arabî, hastalık gibi şer zannedilen birçok halin aslında kişinin hayra ulaşmasına vesile olduğunu vurgular; çünkü o durumdan sıhate kavuşmak, kişiyi yeniden ilâhî lütfâ eriştiren bir süreç dâhil eder. Bu bakımdan şer, sadece nazari olarak şer görünmekte; hakîkatte ise hayra hizmet eden bir hikmet taşımaktadır.¹⁶⁰ Neticede her hayır Allah'tan gelirken, şer gibi görünen durumlar mümkîn varlığın zuhur sınırları içinde değerlendirilir ve ilâhî murad ile hayra tahvil edilebilir niteliktedir. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin tevhid ilkesine dayalı ontolojik bütünlüğü içinde şerri izah etmeye yöneliktir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, sırf hayır (hayr-ı mahz) ve Mutlak Varlık (Vücûdu Mutlak) olduğu için O'ndan doğrudan şer sadır olması mümkün değildir. Nitekim O, kendisini “göklerin ve yerin nûru” (Nûr, 24/35) olarak tanıtmış, varlığı nûrla özdeşleştirmiştir. Bu bağlamda varlık nûr, yokluk ise zulmettir. Saf şer, bilfiil varlığa çıkmayan mutlak yoklukla özdeştir ve hakîkatte var olmayan bir mahiyettir. Ancak âlemde varlıkların ortaya çıkışıyla birlikte izâfî yokluk söz konusu olur ki bu da izâfî şer olarak değerlendirilir. Yani şer, varlık alanında ancak izâfî bir gerçeklik olarak mevcut olabilir. Bu izâfilik ise şerrin Allah'a nisbetle gerçek bir varlık olmadığını, sadece mümkün varlıkların sınırlılığı ve eksikliği üzerinden açığa çıkan bir durum olduğunu ortaya koyar.¹⁶¹ Böylece İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde şer problemi, Vücûdu Mutlak olan Allah'ın hayr-ı mahz oluşu ilkesiyle çözümlenir; tüm hayır Allah'tan, şer ise mümkün varlığın zâtî eksikliğinden kaynaklanan izâfî bir görünümdür.

Allah'ın sırf hayır ve Mutlak Varlık olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bu varlık yaklaşımında kullanılan “vücûd-ı sır”, “vücûd-ı baht” ve “vücûd-ı mutlak” gibi kavramlar, her ne kadar sufi terminolojisine ait görünse de bu ifadelerin kökeni İbn Sînâ'nın “vücûd min haysu hüve vücûd” (varlık olması bakımından varlık)

¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 74; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 339.

¹⁶¹ Adam, *İbn Arabî (Kaza ve Kader)*, s. 280.

ilkesine kadar uzanır. Söz konusu ifade, varlığın herhangi bir kayıt veya taayyünle sınırlanmamış, dolayısıyla bütün kayıtları aşan saf ve mutlak hâlini ifade eder.¹⁶² İbn Sînâ'nın metafiziğinde bu düşünce, hem varlık kavramının tanımlanması hem de metafiziğin temel konusu olarak ele alınması bağlamında ortaya çıkar. Sûfîler ise bu metafizik zemini daha çok tecrübe, marifet ve keşf bağlamında yeniden yorumlamış; özellikle vücûdun mutlak ve zâtî boyutunu “Hak” ile özdeşleştirerek, bu mutlak varlığın hayırdan başka bir şey üretmeyeceğini vurgulamışlardır.¹⁶³ Böylece tasavvufî düşüncede varlık anlayışı, metafizik ve ahlâkî değerleri birleştiren, vahdet-i vücûd öğretisinin de temellerini oluşturan güçlü bir zemine oturmuştur.

İbn Sina'ya göre “varlık olmak bakımından varlık” ifadesi, herhangi bir durumla, özellikle kategoride sınırlanmaktan uzak varlığa işaret eder ki bu anlamıyla varlık, bütün var olanlar arasındaki ortak kavramdır.¹⁶⁴ Sûfîler bu ifadeyi, İbn Sina'dan farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre “varlık olmak bakımından varlık” Hak Teâlâ'ya işaret eder. Dolayısıyla artık “varlık olmak bakımından varlık” denildiğinde, bütün varlıklar arasında ortak bir şeyden veya metafiziğin konusundan değil; Hak Teâlâ'dan söz edeceğiz. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ifadeyi böyle bir önermeye dönüştürmeleri, vahdet-i vücûda dönük en önemli eleştirilerin bu ifade üzerinden yapılmasına neden olmuştur.¹⁶⁵

Varlığı herhangi bir kayıt veya taayyüne indirgemeksizin ele alan İbn Sînâ'nın “vücûd min haysu hüve vücûd” yaklaşımı, daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ontolojik bir dönüşüme uğratılmış; “Mutlak Varlık, mutlak hayırdır” anlayışına dayalı olarak “Varlık birdir ve o da Hakk'ın varlığıdır” ilkesine dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm, varlığın birlik ilkesi etrafında şekillenen vahdet-i vücûd öğretisinin metafizik temelini oluşturmıştır. Her ne kadar bu öğretiye dair ilk işaretler Hâllâc-ı Mansûr ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerde bulunsa da, bu anlayış

¹⁶² Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 169.

¹⁶³ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 170-171.

¹⁶⁴ İbn Sina, *Metafizik*, c. I, s. 12.

¹⁶⁵ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 172-173.

ancak İbnü'l-Arabî ile birlikte sistematik bir felsefî-teolojik yapıya kavuşmuştur.¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî, sadece vahdet-i vücûd düşüncesini sistemleştiren ilk sûfî değil, aynı zamanda bu öğretiyi derinlikli metafizik açıklamalarla temellendirerek Ekberî irfân yolunun kutbu makamına yükselmiş ve bu yönüyle günümüze kadar süren bir tasavvufî düşünce mirasının öncüsü olmuştur.¹⁶⁷

İbnü'l-Arabî, eserlerinde “Varlığın birliği” ya da daha çok bilinen ifadeyle “Vahdet-i vücûd” terimini kullanmamış olsa da bu manayı verecek “vâhide fi'l-vücûd” (vücûdda bir) şeklinde pek çok ibare, istiare ve kelime de kullanmıştır.¹⁶⁸ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, ontolojik anlamda varlıkta Allah'tan başkasının olmadığını; bütün âlemin O'nun isimleri ve yüce sıfatları olduğunu söyler.¹⁶⁹ Ona göre iyilik (hayr) varlıkta, kötülük (şer) ise yokluktadır. Şeyh-i Ekber; Varlıkta Allah'tan, O'nun sıfatlarından ve fiillerinden başka bir şey olmadığını; her şeyin O olduğunu, O'nunla olduğunu, O'ndan olduğunu ve son varışın O'na olduğunu ifade eder.¹⁷⁰ Böylece hem ontolojik teklik hem de ahlâkî yöneliş aynı hakîkatte birleşir.

Bu bağlamda iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı tüm fiilleri varlığın mertebe ve zuhûrlarıyla ilgili gören İbnü'l-Arabî, varlığın Hak Teâlâ'nın isim tecellilerinden ibaret olması sebebiyle tümüyle hayır olarak ifade eder. Bununla beraber varlığın en üst katında hiç bulunmayan kötülüğün aşağı mertebelerde izafî ve itibarî olarak varlığını kabul eder. Yani Hak'ta bahis konusu olmayan kötülük hâlkte nisbî olarak kabul edilir. İşte bu nisbîlik sebebiyle iyi ve hayır Allah'tan olduğu hâlde kötü ve şer insandan kabul edilmiştir. Sadece insan fiillerinde izafî olarak bulunan iyilik ve kötülük; sevap ve günah kullarda ahlâka esas olarak görülmüştür.¹⁷¹

¹⁶⁶ William Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbnü'l-Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016.

¹⁶⁷ Ebu'l-Âlâ Afifi, *Tasavvufî İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yay., 1996), s. 161.

¹⁶⁸ John B. Cobb, David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, (İstanbul: İz Yay., 2006), ss. 12-14.

¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 162-163; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, ss. 279-280.

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Yay., 2004), c. II, s. 20.

¹⁷¹ Süleyman Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, ss. 175-176

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin hayır ve şer anlayışı, klasik kelâmî yaklaşımlardan farklı olarak ontolojik bir zemine oturtulmuş, varlık ve yokluğun mertebeleriyle ilişkilendirilmiştir. Ona göre hayır, Mutlak Varlık olan Allah'ın zatında kemâliyle mevcut olup, şer ise ancak varlıktan mahrumiyet yani yoklukla ilişkilendirildiğinde anlam kazanır. Bu perspektiften bakıldığında, âlemde gözlemlenen şer addedilen durumlar ya mutlak yokluk gibi zaten vuku bulması imkânsız olan alanlara aittir ya da nisbî yokluk mahiyetindedir ve varlık kazandığında Hakk'ın iradesiyle hayra dönüşme istidadı taşır. Dolayısıyla Ekberî gelenekte hayır ve şer, mutlak bir karşıtlık içinde değil, ilâhî isimlerin tecellî düzeninde ve varoluşun mertebeleri bağlamında değerlendirilir. Bu ontolojik yaklaşım, yalnızca kötülük problemini çözen metafizik bir okuma değil, aynı zamanda ahlâkî sorumluluk ve ilâhî adalet meselelerine tasavvufî bir derinlik kazandırır.

B. İNSANIN İRADE HÜRRİYETİ VE FİİLLERİNDEKİ SORUMLULUĞU

İbnü'l-Arabî ve Ekberî gelenek, iradeyi yalnızca içsel eğilimler ya da duyguların bir neticesi olarak değil, insanın ilâhî bir isimle tahakkuk eden ve seçim yapabilen bir varlık olarak, bilkuvve yönünü bilfiil hâline dönüştürme kudreti şeklinde ele alır. Bu kudret, insanın Hakk'tan aldığı irade sıfatının bir tecellîsidir ve özgürlük, bu tecellînin hayata geçirilmesidir. Dolayısıyla her insan, ferdiyetini ilâhî isimlerin kendisinde beliren yönleriyle şekillendirir; kendi tabiatı ve istidadına uygun olarak, bilerek ve seçerek fiillerde bulunmak suretiyle hem özgür hem de sorumluluk sahibi olur. Böylece kötülük, Hakk'ın Mutlak Varlığıyla doğrudan irtibatlı olmayan, nisbî ve izâfî bir boyutta, kulun ilâhî tecellîler içindeki seyrinde karşılaştığı bir arızî hâl olarak değerlendirilir.¹⁷² Ancak bu yaklaşımla her insanın farklı bir ferdiyet ve tabîata sahip, kendi iradesine ve söz hakkına dayalı bir özgürlük ortamının gereği olarak ve yine kendi eylemiyle kendini özgür bir varlık olarak yetkinleştirmesi söz konusu olabilir.¹⁷³

Bu anlamda İbnü'l-Arabî, mutlak birliğin var olanlara bir yansıması olarak irade sahibi her bir insanın bir başka insandan farklı bir ferdiyet ve tabîata sahip ayrıca

¹⁷² Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 101.

¹⁷³ Emrullah Kılıç, "Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem", *Eskiye Araştırma Dergisi*, (2022): S. 46, s. 110.

benzersiz olduğunu söyler. Bu durum, insan denilen varlığı, Allah'ın ahadiyyetine taşıyacak olan kişilere özgü bir istidattır. O, her bir varlığın mutlak birliğinde bulunur. Bir'den bir çıktığı gibi, Bir'i de bir bilebilir, bir görebilir. Dolayısıyla Allah, salt birliği yönünden bütün birlerle beraberdir.¹⁷⁴ Bu “bir”lik, insanın özgür iradesiyle fiil ve kararlarını belirleyebilme kapasitesinin ontolojik temelini oluşturur. İbnü'l-Arabî için “kişilik” kavramı, yalnızca bireysel bir kimlik değil, aynı zamanda insanın ilâhî isimlerin tecellisi olarak özgür ve iradeli hareket edebilme niteliğinin ifadesidir.¹⁷⁵ Bu bağlamda insan, kendisinde vücut bulan irade unsuru sayesinde, Hakk'ın Mutlak Varlığına yakınlık ve aidiyet bilinciyle hem bir varlık hem de sorumluluk sahibi olarak ortaya çıkar.

Tasavvufî düşüncede insan, kendisinde tecelli eden irade vasıtasıyla Hakk'ın Mutlak Varlığına hem ontolojik bir yakınlık hem de sorumluluk bilinciyle bağlı kılınmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâkî bir varlık olarak irade sahibi insan, fiillerin tevhidine ulaştığında, fiilin hakîkatte Allah'a ait olduğunu müşâhede eder. Bu tevhid makamında kul, iradesiyle değil, Hakk'ın iradesiyle hareket eder ve böylece Allah, kulun eliyle iş yapan olur. Bu bağlamda insan, Allah'ın kudret ve iradesinin zuhûr ettiği bir vasıta konumundadır; tıpkı marangozun elindeki testere veya terzinin elindeki iğne gibi. Ancak bu makama ulaşamayan kimselerde irade, bâtinî bir araç, yani bir nisbet olarak kalır. İnsan bu durumda iradesini kendi nefesine mal ederse, Hakk'a ait olan fiillerde ortaklık vehmine düşmüş olur. Oysa fiil tevhidi makamında, irade dahi Hakk'a aittir.¹⁷⁶

Bu manada İbnü'l-Arabî'nin irade hürriyetine dair düşüncelerinden hareketle Ekberi sûfiler, insanı “hür görünümlü mecbur varlık” olarak tanımlamışlardır. Yani insan, zâhiren fiillerinin faili ve tercih edeni gibi görünüyorsa da gerçekte kendi mâhiyetinin değişmez kurallarının boyunduruğu altındadır. Bu düşüncelyi sûfiler “İnsan zâhirde muhtâr, bâtında mecburdur.” şeklinde ifade etmişler.¹⁷⁷ Aynı şekilde fiillerin hakîkatte failinin Hak Teâlâ olduğu savını Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen

¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 79-80; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 79.

¹⁷⁵ Erol Göka, *Hayatın Anlamı Var mı?* (İstanbul: Kapı Yay., 2019), s. 9.

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 29; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, s. 23.

¹⁷⁷ Kösen, *İbnü'l-Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu*, s. 2

“İbrâhim: Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun, dedi.” (Enbiya, 21/63) âyetiyle destekler. İbnü’l-Arabî bu âyeti şu şekilde yorumlar: “Zâhiren yalan gibi görünen Hz. İbrâhim (a.s.)’ın bu ifadesi gerçekte hakîkatin ta kendisidir. Zira hakîkatte büyük olan, Allah’tır. İbrâhim’in eli vasıtasıyla putları kıran Allah’tır. Buna göre kırma fiili zâhiren İbrâhim’den ortaya çıkıyor gibi görünse de fiilin gerçek faili Allah’tır.”¹⁷⁸

Tüm fiillerin Hak Teâlâ’ya nispet edilmesi fikri, İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışı bağlamında ele alındığında, ahlâkî sorumluluk ve kötülük problemiyle doğrudan ilişkilidir. Ekberî gelenekte varlık birliği (vahdet-i vücûd) ilkesi gereği, âlemde zuhur eden her fiil, hakîkatte ilâhî isimlerin ve sıfatların birer tecellisidir. Bu durumda hem iyi hem de kötü olarak nitelendirilen fiiller, zâhirde fail insana ait gözüktense de, bâtında ilâhî hakîkatin farklı sûretlerde tezahüründen ibarettir. Bu nedenle İbnü’l-Arabî, mutlak anlamda kötülüğün varlığını reddeder ve kötülüğün nisbî olduğunu savunur. Şer olarak değerlendirilen fiiller, yalnızca şer’î ve ahlâkî bakış açısından kötü addedilir; yoksa varlık açısından her şey Hakk’ın ilminde sabit olan kemâl tecellileridir.¹⁷⁹ Şeriat düzleminde sorumluluğun yüklenmesi, insanın mükellef oluşu ve amellerin değerli ya da değersiz sayılması açısından geçerlidir. Ancak ölüm sonrası hakîkatin bütünüyle idrak edileceği âhiret mertebesinde, kulun kötü olarak gördüğü fiillerin bile Hakk’a nispetle hayır olduğu ve ilâhî isimlerin tecellisini taşıdığı ortaya çıkacaktır.¹⁸⁰ İbnü’l-Arabî’nin “Allah onların günahlarını iyiliğe çevirir.” (Furkan, 25/70) âyetini bu bağlamda yorumlaması, ilâhî rahmetin mutlaklığı ve her fiilin ontolojik anlamda hayır oluşu fikrine dayanır.

Bu bağlamda insan, Hakk’ın iradesine rağmen değil, Hakk’ın iradesine bağlı olarak hürriyetiyle şereflenmiş bir varlıktır. Gerçekte o, Hakk ile fail, Hakk vasıtasıyla fail ve Hakk’ın kendisinde fail olduğu bir nisbet hâlinedir. Bu durum İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle, Hakk’ın Zât mertebesinde itibaren kendi kendisini isimlerle tahdid etmesi ve bu isimlerin mazharı olan insanda zuhûr etmesiyle açıklanır. Böylece

¹⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 368; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 45-46.

¹⁷⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 95-96; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, s. 148.

¹⁸⁰ Chittick, *Sûfinin Bilgi Yolu: İbnü’l-Arabî’nin Metafizikinde Hayal*, s. 244.

insan, irade-i cüz'iyyesini kullanarak kendi a'yân-ı sâbitesine yönelir; bu yönelişle ya kendisini inşa eder ya da nefsin meylettği yön üzere icbar eder. A'yân-ı sâbite mertebesinde nefsin Hakk'ın muradına uygun olarak dizginleyebilen insân-ı kâmil, kemâl yolunda ilerlerken; bu imkânı heva ve nefsin arzularına tabi olarak heder eden insân-ı nâkıs ise zilletle mukabele görür.¹⁸¹

İbnü'l-Arabî, mutlak zorunluluk ile mutlak hürlik arasındaki bu irade-i cüz'iyye yaklaşımı ile insanın yaratılıştan getirdiği potansiyeller doğrultusunda hayır ve şer arasında tercih yapabilme kudretine sahip olduğunu gösterir. Bu yaklaşım, insanın ne mutlak zorunluluk içinde bir mahkûm ne de mutlak özgürlük içinde başıboş olduğunu; bilakis Hakk'ın muradı doğrultusunda kendisine ilham edilen hayır ve şer yolları arasında seçim yapma sorumluluğuyla yaratıldığını ifade eder. Kur'ân'da “*Biz ona iki yol gösterdik.*” (Beled, 90/10) âyeti ve “*Her bir cana ve onu düzenleyene; sonra da ona hem kötülüğü hem de ondan sakınmayı ilham edene...*” (Şems, 91/7-8) ifadeleri, bu tasavvufî perspektifte insanın ilâhî hakikatle ilişkisinde değer alanında bulunduğunu teyit eder. Tesviye kavramı burada sadece yaratılışsal bir düzenleme değil, aynı zamanda kulun akıl, kalp ve iradesini kullanarak kendisine bahşedilmiş olan kuvveleri ve uzuvları hayır yahut şer doğrultusunda konumlandırma sorumluluğunu da ifade eder.¹⁸² Bu yönüyle insan, ilâhî isimlerin mazharı olarak ahlâkî seçimleriyle kendi kemâline yönelme ya da eksikliğe düşme imkânına sahiptir.

Diğer taraftan Hak Teâlâ'nın hem faydalı hem de zararlı varlıkları yaratması, ilâhî hikmetin ve insanın mâ'rifet yolculuğundaki imtihan sırrının bir tezâhürüdür. Zira sûfî anlayışta kâinattaki her bir varlık, Hakk'ın bir isminin mazharı olup, zıddiyet düzeni âlemin nizam ve kemâl vasıtasıdır. İbnü'l-Arabî'nin de işaret ettiği gibi, zıtların bir arada bulunması, varlıkta tecellî eden isimlerin farklı veçhelerini temaşa etmeye imkân verir. Bu bağlamda hayrın hakikati, ancak şerrin zuhuruyla idrak edilebilir hâle gelir. Allah, insanı akıl ve irade ile donatmakla onu, iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilecek bir basîret makamına yerleştirmiştir. Eğer çirkin olmasaydı güzelliği

¹⁸¹ Yunus Acar, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eğitim Anlayışı*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi, 2023), ss. 31-33

¹⁸² Lütfullah Cebeci, “Kur'an Açısından Kötülük Sorunu”, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemşinli-Yunus Kaplan, (Ankara: Elis Yay., 2021), ss. 100-101.

bilinmez, zararlı olmasaydı faydalının kıymeti idrak edilmezdi.¹⁸³ Bu yüzden sûfîler, şerrin de hayra hizmet ettiğini, zira her hâlin Hakk’a götüren bir yön taşıdığını ifade ederler. Böylece kötülük, sûfî perspektifte mutlak bir varlık değil, hayrın açığa çıkmasına vesile olan nisbî bir perdedir.

Sûfî perspektifte insan, ilâhî isimlerin mazharı olarak yaratılmış ve bu yönüyle ahlâkî seçimlerinde tecellî eden bir varlık konumundadır. İbnü’l-Arabî ve Ekberî gelenek çerçevesinde bu durum, insanın kendi kemâlini gerçekleştirme veya eksiklikte kalma imkânlarını taşıması anlamına gelir. Kelâm-ı Kadîm’in açık beyanıyla Hak Teâlâ, hiçbir şeye muhtaç olmadığı hâlde insanı ve cini kendisine kulluk etsinler diye yaratmıştır (Zâriyât, 51/56). Bu kulluk, Hakk’a bir kazanç değil, kulun kendi ontolojik ve ahlâkî tekâmülünün vesilesidir. Bu yönüyle dünya hayatında insanın karşılaştığı zorluklar, musibetler ve şer gibi görünen durumlar aslında onun nefsiyle mücadelesinde, ahlâkî kemâle ermesinde ve Rabbine daha yakın bir mertebeye ulaşmasında terbiyevî araçlardır. Ekberî gelenekte bu tür imtihanlar, kişinin a’yan-ı sabitesine uygun olan ilâhî isimlerin tezahürünü ortaya çıkaran ve kulda “ahlâk-ı ilâhî” ile tahalluk sürecini tetikleyen bir zemindir.¹⁸⁴ Öyleyse insanın kemâli, bu ilâhî eğitim sürecine teslimiyet ve rızâ ile yaklaşmasında, tercihlerinde hayra yönelmesinde ve akıl nimetiyle hayrı şerden ayırt etmesinde tecellî eder.

İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî perspektifinde, kulun ahlâkî tekâmül süreci, imtihan ile ibadet arasındaki iç içe geçmişlik üzerinden anlaşılır ve bu durum Kelâm-ı Kadîm’in dilemesi olarak değerlendirilir. Allah, insanı ibadet yükümlülüğünü yerine getirebilecek güç ve yeteneklerle donatmış; böylece yaratılış itibarıyla kulluğun gereklerine hazırlamıştır. İlâhî buyruklar, insanı hayır yapmaya teşvik ederken, kötülükten sakınmayı da emreder. Ancak insanın bu ahlâkî tercihlerde bulunabilmesi, nefsi ve vesveseleriyle mücadele ederek meleklerin ilhamıyla desteklenen kalp, akıl ve ruhunun kuvvetlendirilmesini gerektirir. Böylece insan, hem imtihan edilmekte hem de ibadet vasıtasıyla manevi olgunluğa erişme yolunda ilerlemektedir.¹⁸⁵ Bu

¹⁸³ Emine Ögük, “Mâtürîdî’nin Hikmet Merkezli Kötülük Analizi”, *İslâm düşüncesinde kötülük sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemşinli-Yunus Kaplan, (Ankara: Elis Yay., 2021), ss. 213-217

¹⁸⁴ Cebeci, *Kur’an Açısından Kötülük Sorunu*, ss. 106-110.

¹⁸⁵ Cebeci, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, s. 123

süreç, insanın ilâhî rahmet ve hidayetle kuşatıldığı, ahlâkî sorumluluğunun derinleştiği bir varoluş serüvenini temsil eder.

Sûfî düşüncede, akıl sahibi bir varlık olarak insan, ilâhî ilhamların rehberliğinde kalbini, aklını ve ruhunu güçlendirerek hem kendine hem de toplumuna ve aşkın Varlık olan Allah'a karşı sorumluluk yüklenir. Bu sorumlulukların ifası, ancak insanın özgür iradesiyle mümkün olur; zira özgürlük, fiillerin bilinçli seçimini ve dolayısıyla sorumluluğunu temellendirir.¹⁸⁶ İnsanın fiillerinden mesul tutulmasının temelinde irade sahibi olması yatar; bu husus Gazzâlî tarafından da vurgulanmış ve sorumluluğun iradenin varlığına bağlı olduğu ifade edilmiştir. Allah, insana irade vermek suretiyle ona yapıp yapmaması gerekenler hususunda teklifte bulunur; bu teklifin kabulü veya reddi ise özgür iradenin alanına dâhildir. Ancak teklifin muhatabı olmanın birtakım şartları vardır; yalnızca akıl sahibi ve gayelerin çoğunu idrak etme kapasitesine sahip bireyler bu ahlâkî ve ilâhî sorumluluğu üstlenebilir.¹⁸⁷ Böylece tasavvuf, insanın irade ve sorumluluk bilincini, hem dünyevî hem uhrevî bağlamda anlamlandırarak onun kemâl yolundaki önemini ortaya koyar.

Bu bağlamda varlık düzeninin temel unsurlarından biri olarak ele alınan a'yân-ı sâbiteler, İbnü'l-Arabî düşüncesinde mümkünlerin kabiliyetlerini kendilerinde cem eden, ilâhî ilim mertebesinde sabit ve belirli hakikatlerdir. Toshihiko Izutsu'nun ifadesiyle bu ontolojik çekirdekler, Hak Teâlâ ile görünür âlem arasında bir ara bölge işlevi görür; hem etki altında kalan hem de etki eden çifte bir doğaya sahiptirler. Kendi ontolojik seviyelerinin üstündeki varlığa, yani ilâhî isimlere göre pasif bir konumda bulunurken, alt mertebedeki kevnî varlıklar üzerinde etkileyici bir konuma sahiptirler.¹⁸⁸ Bu bağlamda, ilâhî isimlerin birer gölgesi olarak şekillenen a'yân-ı sâbiteler, bu isimlerin tecellilerine göre farklı renk ve suretler kazanırlar; ne var ki, onların bu renkten renge bürünmesi, duyulur âlemin de o renklere bürünmesine vesile olur.¹⁸⁹ Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre, isimlerin gölgesi olmakla yetinen a'yân-ı

¹⁸⁶ Rabiye Çetin, "Gazzâlî'de İnsan Özgürlüğü", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, (Ankara: Motif Yay., 2011), S. 14/39, s. 71.

¹⁸⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el Gazzâlî, *El-Erbaûn fî usûli 'd-dîn fi 'l-akâid ve esrâri 'l-ibâdât ve 'l-ahlâk*, thk. Abdullah Abdulhamid Arvânî, (Dimeşk: Dâru'l-Kâlem, 2003), ss. 236-237.

¹⁸⁸ Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 215-216.

¹⁸⁹ Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, c. XX, s. 505.

sâbiteler karşısında, insân-ı kâmil doğrudan bu isimlerin başı ve mazharı olması bakımından aşkın bir mertebede konumlanır.¹⁹⁰ Bu hâliyle insân-ı kâmil, sadece ilâhî isimlerin yansımaları değil, bizzat bu isimlerin ahlâkî ve ontolojik hakikatlerini cem eden bir aynadır.

İzutsu'nun yukarıda aktardığımız yaklaşımının aksine Afifi ve Demirli, İbnü'l-Arabî nazarında hürriyeti imkânsız kılan şeyin a'yân-ı sâbite olduğunu savunmaktadır. Onlara göre İbnü'l-Arabî'de açık bir özgürlük anlayışından söz etmek mümkün değildir.¹⁹¹ Bu anlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinde, insan iradesinin hürriyeti ve sorumluluğu önündeki en büyük engel, onun dile getirdiği a'yân-ı sâbite düşüncesidir. İbnü'l-Arabî'nin varlık âleminde her şeyi Yaratıcı'nın varlığından bir parça olarak görme fikri, Demirli'ye göre başka varlığa yer vermeyen bir anlayıştır. Bu yaklaşıma göre tüm eşyâyı Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının bir tecellisi olarak kabul eden ve aynı zamanda insanı kendi mâhiyetinin tahakkümü altında gören bu düşünce sisteminde insanın özgürlüğünü temellendirmek pek kolay olmasa gerektir.¹⁹² Bu nedenle Demirli, Şeyh-i Ekber'in mertebeler yaklaşımının ortaya çıkardığı göreceli varlık alanını insan özgürlüğünü açıklayabileceğimiz tek imkân alanı olarak görür.¹⁹³ Ancak Şeyh-i Ekber'e göre mutlak olan Bir'den bir çıktığı gibi, Bir'i de bir bilebilir; bir görebilir. Dolayısıyla Allah, salt birliği yönünden bütün birlerle beraberdir.¹⁹⁴ Öyleyse insan, sûret üzere varedilmiş bir varlık olarak neden kendi iradesiyle hareket eden, "bir" olmasın.

Sonuç itibarıyla, İbnü'l-Arabî'nin insan iradesi ve sorumluluğuna dair yaklaşımı, insanın mutlak anlamda özgür olmadığını kabul etmekle birlikte, yükümlülüğü anlamlı kılacak nisbî bir özgürlüğü temellendirir. Ona göre insanın fiilleri, Hakk'ın iradesi ve yaratmasıyla birlikte insanın kesbine dayalı olarak ortaya çıkar; bu çifte yönlülük, sorumluluğu mümkün kılan bir zemindir. Şeyh-i Ekber'in

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 179; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 34-35.

¹⁹¹ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 285.

¹⁹² Cumali Kösen, *İbnü'l-Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu* (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), ss. 158-160

¹⁹³ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 288.

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss.79-80; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 79.

“Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak” hadisini merkeze alarak oluşturduğu ahlâk anlayışı, tasavvufun gayesini belirleyen esaslı bir ilkeye dönüşür.¹⁹⁵ Şeyh-i Ekber’e göre tasavvufun gayesi, kulun ilâhî sıfatlarla tahalluk etmesi, yani kemâle ermesi ve Rabbânî bir ahlâk ile şekillenmesidir. Bu bağlamda, insandaki her ahlâkî fiil ya da erdem, Hakk’ın bir isminin veya sıfatının zuhurudur ve kâmil insan, bu zuhurların en kuşatıcı mazharıdır. Böylece tasavvuf, insanı hem nefesine karşı hem topluma hem de Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle yoğurarak, onu kemâle ulaştıracak ilâhî ahlâkın bir tezahürü hâline getirir. Bu bağlamda insan, ilâhî iradenin tecellî mekânı ve ahlâkın ontolojik temelidir.

V. İBNÜ’L-ARABÎ’DE AHLÂK VE MUTLULUK İLİŞKİSİ

Tasavvuf düşüncesinde mutluluk (saâdet), insanın yaratılışında kendisine lütfedilen fitrî melekelerin, latifelerin ve kuvvelerin kendilerine uygun kemâl gayelerine ulaşmalarıyla mümkündür. Her bir uzvun ve ruhî yetinin tabiatına uygun zevki ve hazzı, onun iştihakla yöneldiği hakikî gıdasıdır. Bu bağlamda şehvetin lezzeti maddî hazlarda, öfkenin hazzı galebe ve intikamda, görme duyusunun lezzeti görmede gerçekleştiği gibi, rûhânî latîfenin en yüce zevki de ilim ve ma’rifetle hâsıl olur. İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde rûhânî kemâlin ve saâdetin en yüksek mertebesi, Rubûbiyetin esrarına, yani Hakk’ın eşyaya yönelik tedbir ve tasarrufatındaki hikmetine ilham ve keşif yoluyla vukûfiyetle elde edilir. Bu türden bir idrak, yalnızca aklî bilgiyle değil, varlığın özüne yönelen şuhûdî bir tanımayla mümkündür.¹⁹⁶ Dolayısıyla tasavvufî anlamda gerçek mutluluk, kulun Rabbini isim ve sıfatlarıyla tanıması, bu tanımayı içsel bir huzur ve lezzet hâline getirmesiyle zuhur eden ma’rifet-i ilâhîdir.

Sûfî düşünce sisteminde saâdet, her varlık mertebesine ve idrak düzeyine göre farklı derecelerde tezahür eden çok katmanlı bir hakîkattir. Bu bağlamda sûfîler, ebedî saâdetin en yüce ve en kâmil biçimine ulaşmayı hedeflerken, bu hedefe ulaşmanın yegâne yolu olarak Allah Teâlâ’nın cemâlini müşâhedeyi görürler. Saâdetin bu en yüksek formu, farklı latifelerin ve garîzî idraklerin derecelerine bağlı olarak farklı haz

¹⁹⁵ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 288-289.

¹⁹⁶ İbn-i Hâldun, *Şifau’s-Sail*, ss. 114-115.

düzeylerinde yaşanır. Ancak sûfilere göre bu hazlar içinde en yüce ve mükemmel olanı, ruhânî latifenin idrak yoluyla elde ettiği zevktir. Zira bu latife, cismanî algılardan münezzeh, ilâhî hakîkatlere en açık olan varlık boyutudur. Dolayısıyla bu ruhânî idrakin tattığı zevk, diğer tüm duyuşsal ve zihinsel hazlardan üstün kabul edilir.¹⁹⁷ Bu anlayışta saâdet, sadece bir sonuç değil, aynı zamanda Hakk’a yaklaşma sürecinde içkin olan bir hâl olarak değerlendirilir.

Sühreverdî de mutluluğu, lezze/haz kavramıyla ele alır ve hazzı, “Bil ki lezzet, idrak edilenin kemâlinden gelen hayrı idrak etmektir.”¹⁹⁸ ifadeleriyle mutlulukla ilişkilendirir. Ona göre mutluluk, doğrudan doğruya idrakin kendisiyle, daha doğrusu idrak edilenin kemâlinden kaynaklanan bir haz ile ilişkilidir. Bu bağlamda Sühreverdî, “Lezzet, idrak edilenin kemâlinden gelen hayrı idrak etmektir” ifadesiyle hakiki hazzın, idrak edilen kemâlden gelen tecellileri algılamakla ortaya çıktığını belirtir. Bu anlayışa göre soyut nûrların idraki, en yüksek kemâl ve en yüce mutluluğun kaynağıdır.¹⁹⁹ Dolayısıyla marifet, yalnızca bilgi elde etmenin ötesinde, ontolojik bir haz ve mutluluk vasıtası hâline gelir. Her bir varlık mertebesinde bu idrak seviyesi farklılık arz eder; çünkü her mertebenin hakikat nûrunu idrak gücü ve ontolojik yakınlık derecesi değişkendir. Neticede Sühreverdî’nin nûr metafiziğinde mutluluk, ruhun nûrânî olanla birleşme derecesine bağlı bir kemâl halidir ve bu birleşme, idrak edilenin mahiyetine uygun olarak en yüksek hazzı doğurur.

İbnü’l-Arabî’nin kozmolojik ve ontolojik sistematigi içinde mutluluk (saâdet) ve bedbahtlık (şekâvet), varlık mertebeleriyle irtibatlı şekilde ele alınır. Şeyh-i Ekber’e göre Hak Teâlâ her varlık mertebesi için, o mertebeye uygun bir mutluluk ve bedbahtlık şekli takdir etmiştir. Bu bağlamda mutluluk yalnızca dünyevî hazlara veya uhrevî kurtuluşa indirgenemez; bir gayeye ulaşma, bir kemâli gerçekleştirme yahut mizaca uygunluk gibi farklı boyutlarda tezahür eder. Aynı şekilde, şekâvet de gayeden sapma, kemâli yitirme, mizaca aykırılık ya da şer’î hükümlerle belirlenen sınırların

¹⁹⁷ İbn-i Hâldun, *Şifau’s-Sail*, ss. 115-117.

¹⁹⁸ Sühreverdî, *El-Elvâhu’l-İmâdiyye*, çev. A. Kâmil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher, (İstanbul: TYEKB Yay., 2017), s. 132.

¹⁹⁹ Sühreverdî, *Hikmetu’l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami, (İstanbul: TYEKB Yay., 2015), s. 558.

dışına çıkma gibi çeşitli suretlerde kendini gösterir.²⁰⁰ Böylece İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yaklaşımı, mutluluk ve bedbahtlığı sadece neticelere göre değil, varlığın mâhiyetine, ilâhî takdire ve eşyadaki hakîkate uygunluk bakımından değerlendirir. Bu değerlendirme, her şeyin kendi mertebesinde Hakk'a uygun şekilde var olmasıyla mutluluğa erişeceği fikrine dayanır.

Bu bağlamda dünya hayatı, hakîkatin perdelendiği ve sûretlerin hakîkatten ayrışarak zahir olduğu bir âlemdir. Bu yüzden zahirde mutlu görünen bir kişi, bâtında şekâvet ehli; zahirde bedbaht görünen bir kişi ise hakîkatte saâdet ehli olabilir. Şeyh-i Ekber'e göre bu sûret-hakîkat ayrımı, yalnızca bu âlemde geçerlidir; çünkü dünya, sûretlerin hüküm sürdüğü ve hakîkatlerin gizlendiği bir perdelenme alanıdır. Oysa ebedî âlemde, her şey kendi hakîkatine uygun bir sûretle zuhur edecek ve böylece saâdet ile şekâvet birbirinden kesin hatlarla ayrılacaktır. Ayrıca dünya hayatında saâdet bile bir tür meşakkat, yorgunluk ve eksiklikle kuşatılmıştır. Gerçek mutluluğun mahalli olan ebedî âlem ise ne yorgunluk barındırır ne de geçicilik. Orası, İlâhî huzurun, mutlak saâdetin ve hakikî kemâlin tecellîgâhıdır.²⁰¹ Bu anlayış, tasavvufî düşüncede dünyanın faniliğine karşılık ebedî âlemin kalıcılığını ve ilâhî hakîkatin nihai zuhurunu vurgular.

Saâdet tasnifinde insan varlığının çok katmanlı yapısını dikkate alan İbnü'l-Arabî, bu yaklaşımı ontolojik bir temele dayandırır. Ona göre hakikî mutluluk, ebedî âlemde tahakkuk eden mânevî bir tecellîdir ve bu mutluluğun iki temel düzeyi bulunmaktadır: hissî ve mânevî mutluluk. Hissî mutluluk, hem hayvanî ruhun hem de nefs-i nâtıkanın cismanî nimetlerle haz almasını içerirken; mânevî mutluluk, yalnızca nefs-i nâtıkaya mahsus olup, marifet ve ilim yoluyla elde edilen ruhanî bir doyumdur.²⁰² Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, nefsanî arzularla sınırlı ve geçici hazlara dayalı mutluluğu, hakikî saâdetle kıyaslanamayacak düzeyde görür. Ona göre bu tür hazlar, sıradan insanların -şeklen mutlu görünseler de- bâtınen bedbaht kaldıkları bir

²⁰⁰ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde" *Modern Çağ ve İbnü'l-Arabî Sempozyumu*, (İstanbul: İBB Yay., 2008), ss. 204-205.

²⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim (Resâil)*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul. Kitsan Yay., 2005), ss. 275-276.

²⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 362-363; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 121-123.

aldanış hâlidir.²⁰³ Gerçek mutluluk ise nefsin ilâhî marifetle mutmain olması ve kendi hakikatini idrak etmesiyle mümkündür. Böylece İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi düşüncesinde saâdet, sadece duygusal veya bedensel bir durum değil, insanın ilâhî isimler doğrultusunda kemâle erme sürecinin bir neticesidir.

İbnü'l-Arabî, insan varlığını insân-ı hayvan ile insân-ı kâmil arasında ontolojik ve epistemolojik düzeyde esaslı bir ayrıma tutar. Ona göre biyolojik insan, diğer canlılar gibi dünyevî ve maddî gıdalarla rızıklanıp bunlarla geçici bir mutluluk yaşarken, insân-ı kâmil bu sınırlı mutluluğun ötesine geçerek keşf, zevk, fikir ve ilim yoluyla elde edilen gerçek mutluluğun hazzını yaşar. Bu mutluluk, doğrudan ilâhî hakikatlerle temas hâlinde olan bir varlık bilinciyle mümkündür.²⁰⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nazarında gerçek insan, ilâhî isimlerin mazharı olan ve Hakk'a ayna kesilen insandır. Bu bağlamda, insanı Allah'a yaklaştırmayan her türlü haz, bilgi, duygu veya eylem, zâhirde cazip görünse de bâtinen hakikî saâdeti sunmaktan uzaktır. Zira gerçek saâdet, yalnızca insanın kendi hakikatine yani Hakk'a vuslatıyla tahakkuk eder.

Öte yandan insan olmak bakımından ortak olan bir saâdet durumu vardır ki; bu saâdet, fiillerin kişide düşünme ayırt etme ve akıl yolu ile mutedil olduğu belirlenen şeye göre sâdir olması yoluyla gerçekleşmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, her insanın kendi aklî meleke, temyiz gücü ve irade kabiliyeti ölçüsünde erişebileceği müşterek bir saâdet mertebesi vardır. Bu türden bir mutluluk, fiillerin mutedil bir akılla, hikmete uygun şekilde zuhur etmesiyle tahakkuk eder. İnsan, sahip olduğu insanlık mertebesiyle, iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisi oranında bu saâdeti idrak edebilir. Her bireyin bulunduğu mertebeye kendi kemâlini gerçekleştirme, erdemlerinin derecelerine ve bunların karşılığındaki ilâhî övgü ve değer biçimlerine vâkıf olmasıyla mümkündür.²⁰⁵ Bu mertebelerin en yücesine ulaşan kimselerde ise belirli hakikat tezahürleri gözlemlenir: Sürekli bir canlılık ve ümit hâli, dünyaya karşı zahiren ilgisiz bir duruş, toplumla uyumlu fakat bâtinen onlardan farklı ve derin bir idrakle mücehhez

²⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 23; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 367-368.

²⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 95; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, ss. 145-146.

²⁰⁵ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, nş. Hümeysra Özturan, (İstanbul: Klasik Yay., 2019), ss. 54-55.

bir hâl üzere bulunmak.²⁰⁶ Bu yönüyle saâdet, İbnü'l-Arabî nazarında yalnızca hissî veya teorik bir kazanç değil, ilâhî hakîkatlerle temasa geçmiş bir ruhun kemâlidir.

İbnü'l-Arabî'nin nazarında hakîkate varmak olarak nitelenen gerçek mutluluk, insanın sırf dışsal davranışlarla ya da zahirî bilgiyle elde edebileceği bir durumdan ziyade, içsel bir tefekkür, arınma ve ruhânî tecrübe süreciyle tahakkuk eden varoluşsal bir kemâl mertebesidir. Bu bağlamda insan, ancak kendi iç âleminde gerçekleşen bu derûnî seyr u sülûk neticesinde ebedî mutluluğa erişebilir. Söz konusu kemâl ve saâdet hâli, kulun kendi varlığını ilâhî hakîkatin bir tecellisine mazhar olarak idrak etmesi, yani Rahmânî nefesten neş'et eden varoluşunu bilfiil kavramasıyla mümkündür. Bu idrak hali, İbnü'l-Arabî'ye göre, insanı dünya hayatının gelip geçici ve görelî anlam dünyasından kurtararak, ona aşkın bir hakîkatin şuurunu kazandırır. Böylece insan, Mutlak Varlık'a yönelişin bir neticesi olarak, hem kendi hakîkatine erer hem de hakiki saâdeti idrak etmiş olur.

A. AHLÂKIN ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK BOYUTUYLA MUTLULUK

Tasavvuf düşüncesinde, özellikle İbnü'l-Arabî'nin sisteminde, insanın hakiki mutluluğu, varlığın derunundaki ilâhî veche yönelmesiyle mümkün hâle gelir. Sûfîler, varlıkta zâhir olanın ötesinde, her şeyin ilâhî bir nefes ile kuşatıldığını ve bu nefesten nasibini alan insanın da kutsal ile ontolojik bir bağ içinde bulunduğunu vurgular. İbnü'l-Arabî'ye göre tüm mevcudat, Rahmânî bir tecelli olan ilâhî nefesin zuhurudur. Bu cihetle insan, yalnızca maddî gerçeklikte değil, aynı zamanda ilâhî hakîkatte de kök salan bir varlıktır.²⁰⁷ Bu bağlamda sûfîler, eşyada tecellî eden bu ilâhî veche dikkat kesilerek, insanın fitratına uygun olan kemâl yolculuğunu ve onun neticesinde elde edeceği hakiki saâdeti tanımlarlar. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre, mahlûkâtın suretinde Hakk'ı temaşa eden kişi, gerçek anlamda mutlu olan kişidir. Bu anlayışta mutluluk, dünyevî lezzetlerden ziyade, Hakk'ı bilmek ve O'nunla izzet bulmakla anlam kazanır.²⁰⁸ Dolayısıyla insanın

²⁰⁶ Miskeveyh, *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, s. 63

²⁰⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, ss. 191-193.

²⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim (Resâil)*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul. Kitsan Yay., 2005), s. 272, 300.

kemâli, eşyada zâhir olan Hakk'ın esmâ ve sıfatlarını idrak ederek bu idraki içselleştirmesiyle mümkündür.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin ontolojik varlık sistemi, bütün varlık kategorilerini -insan, hayvan, bitki ve cemâdâtı- ilâhî bir nefesin zuhûr mahalli olarak kabul eder. Ona göre her bir mevcûd, yaratılışı itibariyle ilâhî bir yön taşır ve bu yön, o varlığın mevcûdiyetini mümkün kılan hakîkati oluşturur. Rahmânî nefesten gelen bu müşterek ilâhî yön, varlıklar arasında metafiziksel bir bağ tesis eder ve onları bir anlamda varoluşsal kardeşliğe kavuşturur. Bu anlayışa göre varlık mertebeleri arasında yapılan ulvî-süflî ayrımı, sadece izafidir; zira her mertebe, Hakk'ın bir isminin veya sıfatının mazharı olarak kendi şerefini taşır.²⁰⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nazarında en alt mertebedeki varlık bile, ilâhî tecellînin bir sûreti olması bakımından hakîkate yücedir ve kutsaldır. Bu yaklaşım, tasavvufun varlığa bütüncül bakışını ve yaratılan her şeyde Hakk'ın izini gören derin tefekkürünü ortaya koyar. Başka bir ifadesinde o, bu aslı yöne nispetle her bir mahlûkâtın kendi özel yaratılışına göre ayrıca bir şeref ve üstünlük veren mertebesi olduğunu ve bu anlamda insanın “iki el” (Sa'd, 38/75) ile yaratılmış olmasından hâsıl olan şerefinden bahseder.²¹⁰ Hâl böyle olunca farklı derecelerine rağmen bütünüyle mahlûkâtta görülen bu tevhid, insanın bütün mahlûkâta karşı olan davranışlarında belirleyici olur.

İbnü'l-Arabî'nin ubûdiyyet anlayışı, insanın ve tüm mahlûkâtın ontolojik düzeyde ilâhî hakîkate köklü bir bağlılık içerisinde olduğunu vurgular. O'na göre her varlık, bilhassa insan, Hak Teâlâ'nın “iki eliyle” ve Rahmânî nefesiyle yaratılmış olması bakımından, mânevî bir asalete ve kutsal bir aidiyete sahiptir. Bu yaratılış, insanı sadece varlık düzeyinde değil, aynı zamanda ahlâkî ve mâ'rifet merkezli bir kemâl yolculuğunda da müstesna kılar. Ancak İbnü'l-Arabî, insanın bu yüksek istidadına rağmen ilâhî bağlarını zayıflatmasını, mânevî köklerinden koparak nefsanî ve dünyevî boyutta sınırlı bir yaşamı tercih etmesini derin bir hayretle karşılar. Ona göre bu durum, akıl ve idrak sahibi bir varlık için anlaşılması güç bir tercihtir. Çünkü

²⁰⁹ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, ss. 193-194.

²¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 112; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 188.

insan, kendi ontolojik konumunu idrak ettiğinde, hakikî mutluluğun ancak ubûdiyyet şuuruyla ve kutsal olanla irtibatını diri tutmakla mümkün olduğunu kavrayabilir.²¹¹ Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde gerçek saâdet, insanın fitratındaki ilâhî cevheri fark etmesi ve bu farkındalıkla yaşamını inşa etmesiyle ortaya çıkar.

İnsanın bedbahtlığa sürüklenmesinin temel sebeplerinden biri, İbnü'l-Arabî'ye göre, ilâhî hakîkate karşı geliştirilen yabancılaşmadır ki bu, en temelde Hak Teâlâ'nın elçileri vasıtasıyla beşeriyete ulaştırdığı nebevi nefesten yüz çevirmekle başlar. Zira Allah, sadece mahlûkâtı değil, bilhassa insanı ontolojik düzeyde rahmetiyle kuşatmış; bu rahmetin bir tecellisi olarak da insanlara kendi içlerinden seçtiği elçileri aracılığıyla ilâhî hakîkati tebliğ etmiştir. Bu ilâhî teneffüs, insanın fitratındaki hakîkate yönelik kabiliyetini harekete geçirecek şekilde, vahiy ve ilham olarak zuhur etmiştir. İnsanoğlu farklı idrak ve hislerle donatılmış olsa da, bu çeşitlilik içinde her bir fert, hakîkati ve gerçek saâdeti bulma noktasında ilâhî kelâmın taşıyıcısı olan peygamberlerin nefesiyle desteklenmiştir.²¹² Ne var ki bu ilâhî hitaba karşı kayıtsızlık, insanın mânevî mecrasından uzaklaşmasına ve asli mutluluğundan mahrum kalmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda nebevi mesajla bağ kurmak, insanın ilâhî rahmete açılan kapısını aralayarak onun hakikat yolculuğunda gerçek saâdete kavuşmasına vesile olur.

İbnü'l-Arabî'ye göre, beşerî idrak yetileri –özellikle akıl– hakîkate ulaşma ve insanın ilâhî hakikatle olan bağını kavrama hususunda tek başına yeterli değildir. Zira ona göre, aklın ve diğer bilişsel melekelerin sınırlarını aşan, aşkın bir bilginin insanın mânevî kemâlini mümkün kıldığı gerçeği, peygamberlerin gönderilmiş olmasıyla sabittir. Eğer akıl, insana mutlak saâdeti kazandıracak bilgiyi kendi başına temin edebilseydi, Hak Teâlâ'nın risâlet kurumu aracılığıyla hakîkati beyan etmesi gerekmezdi. Bu noktada İbnü'l-Arabî, vahyi insanın ebedî mutluluğa ulaşmasında asli bilgi kaynağı olarak görür; zira vahiy, Allah'ın rahmetinin bir tecellisi olarak insana bahşedilmiş aşkın bir bilgidir.²¹³ Bu bilgi, sadece teorik bir idraki değil, aynı zamanda varlığı kemâl yönünde dönüştüren bir tesire de sahiptir. Nitekim insana meleklerden

²¹¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim (Resâil)*, s. 269.

²¹² Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, s. 196.

²¹³ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, s. 197.

üstün bir merteye kazandıran da bu ilâhî bilgiye istidat üzere muhatap oluşudur. Böylece nefis, bu ilimle ilâhî hitaba mazhar olur ve Rabbine rızâ hâlinde döner. Kur'ân'da geçen “*Ey huzura ermiş nefis...*” (Fecr, 89/27-30) hitabı da bu kemâl hâlinin nihaî tezahürüdür.²¹⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, sadece bir bilgilendirme değil, insanı ilâhî hakîkate yönlendiren, onun ontolojik değerini belirleyen ve nihai mutluluğa eriştiren bir mânevî rehberliktir.²¹⁵ Bu bağlamda şeriat, yalnızca hukûkî bir sistem değil, insanı ebedî saâdete ulaştıran bir hakikat yoludur.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde vahyin kaynağı olan Rahman'ın nefesi, yalnızca ontolojik düzeyde varlığı kuşatan bir ilâhî lütuf değil; aynı zamanda teşrîî boyutuyla insanın hakîkati idrak etmesini sağlayan ilâhî bir yönlendirmedir. Bu nefes, peygamberlerin dili ve nefesiyle şekillenerek ilâhî emirler ve hakikat bilgisi olarak insanlığa tebliğ edilmiştir. Bu silsilenin nihai halkasını ise Hz. Muhammed (s.a.v.) teşkil eder. O, Kur'ân'ın tecessüm etmiş hâli, ilâhî kelâmın en kuşatıcı tezahürü ve cevâmiu'l-kelim sahibi olarak, beşeriyetin hakîkate ulaşma yolunda yegâne rehberi kılınmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberler ve onları izleyen veliler, Hak Teâlâ'nın ezeli rahmetinin taşıyıcıları ve bu rahmetin mahlûkât üzerindeki tecellî alanlarıdır. Nübüvvetin zahirî yönü Hz. Peygamber ile sona erse de, ilâhî rahmetin bir devamı olarak velâyet kurumu varlığını sürdürür. Bu çerçevede velâyet, risâletin bâtınî yönünü temsil eder ve velîler, rahmanî nefesin yeryüzündeki temsilcileri olarak, ariflerin kalpleri ve nefesleri aracılığıyla insanlığa mânevî rehberlik etmeye devam ederler.²¹⁶ Böylece İbnü'l-Arabî'nin nazarında velâyet, post-nübüvvet döneminde Hakk'ın rahmetinin müminlerin gönüllerine ulaşmasını sağlayan ilâhî bir vesiledir ve bu vesile, insana saâdet yolunu açan ilâhî bir lütuftur.

İnsanın hakîkate ulaşarak gerçek saâdete erişmesinde dört temel mânevî mertebenin belirleyici olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, bu mertebeleri: îman, velâyet, nübüvvet ve risâlet olarak ifade eder. Bu mertebeler, insanın ilâhî hakikatle

²¹⁴ Hayrani Altıntaş, *Akı ve Vahiy İlişkisi*, (Ankara: Fecr Yay., 2022), ss. 97-98.

²¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 100-104; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 119-126.

²¹⁶ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, ss. 199-200.

olan irtibatını derinleştiren ve onun mânevî tekâmülünü sağlayan ilâhî lütuf katmanlarıdır. Ona göre velâyet, ilâhî bilgi ve ma'rifetle yoğrulmuş kulluğun zirvesidir ve veliler, Hakk'ın sırlarını taşıyan mânevî önderlerdir. Nübüvvet ise bu velâyet mertebesinin üzerine bina edilen, ilâhî hitabın ve hikmetin taşıyıcılığıdır. Risâlet ise nübüvvetin en yetkin tezahürü olarak, ilâhî mesajı bir ümmete tebliğ etme görevini içerir. Şeyh-i Ekber'e göre şariat getiren nebiler risâletin ikinci, nübüvvetin ise üçüncü derecesinde yer alırken, peygamberler dışındaki sâlikler arasında Allah'ın birliğini bilenlerin ilk mertebesi velâyet makamıdır. Bu anlayışta velâyet, risâletin bâtınî yönünü temsil eder ve İbnü'l-Arabî'ye göre hakiki saâdet, ancak bu mertebeler yoluyla Hakk'a vuslatla mümkündür.”²¹⁷

Şeyh-i Ekber'e göre bu bağlamda insanı gerçek mutluluğa götürecek olan birinci mertebe iman nûrudur. Öyle ki iman nûru, kendisine iman eşlik etmeyen “salt bilgiden” kaynaklanan nûrdan daha yücedir. Başka bir deyişle imandan hâsıl olan ilmin nûru, en yüce olanıdır.²¹⁸ Onun nûraniyeti azalırsa hayat zorlaşır ve zillet mertebesi hâsıl olur. Gerçek mutluluğun elde edilebilmesi için kişinin nefisini arındırıp bu yüce imanî nûrlara muhatab olması ve nûrani elemle arasında idrak bağının oluşması gerekmektedir.²¹⁹ Dolayısıyla nefislerin iman nûruyla ferahlaması diğer unsurlardan çok daha güçlüdür.

Bu anlamda İbnü'l-Arabî, insanın hakikî saâdete ulaşmasının yalnızca iki yol üzerinden mümkün olabileceğini ifade eder: Bunlardan ilki, peygamberlerin Allah'tan getirdiği haberlere dayalı iman; diğeri ise şüpheden arındırılmış, zorunlu bilgi düzeyine erişmiş aklî idrak veya ilâhî keşfe dayalı tevhid ilmidir. Şeyh-i Ekber'e göre iman, nübüvvetin beyan ettiği haberlere yöneliktir ve bu yönüyle temelde bir taklide dayanır; zira kişi bu haberin kaynağını idrak etsin ya da etmesin, teslimiyetle kabul eder. Buna karşın hakikî bilgi, ya aklî araştırma neticesinde ya da Hakk'ın lütfettiği keşif yoluyla elde edilir. Ancak bu bilgi, kişide kesinlik arz etmeyen bir hâl üzereyse, bilgi olarak kabul edilemez.²²⁰ İbnü'l-Arabî, bu noktada ilim ile mutluluk arasında sıkı

²¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 79; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 245-246.

²¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 221; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 410.

²¹⁹ Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 152.

²²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 114; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 142-143.

bir bağ kurar ve özellikle ma'rifetullah olarak tanımladığı tevhid ilmini, insanı zorunlu olarak mutluluğa sevk eden bir bilgi türü olarak görür.²²¹ Bu ilim, sâlikin iç dünyasında kesinlik kazanmışsa artık onun için sadece bir bilgi değil, aynı zamanda bir hâl, bir yöneliş ve bir kemâl vasıtasıdır.

Burada tekrar vurgulamakta fayda var ki İbnü'l-Arabî nazarında mutluluğun hakîki mahiyeti, marifetullah ile tahakkuk eder. Zira ona göre ilim, sırf bilgi yığını değil; varlığın özüne ve Hakk'a dair bir şuurdur. Bu anlamda gerçek bilgi, kulun kalbinde Hakk'a dair bir marifet hâline dönüşmüş bilgidir ki bu da ancak iman ile anlam kazanır. Dolayısıyla imandan yoksun, Hakk'a nispet edilmeyen her bilgi, dünyevî anlamda bir fayda sağlasa da insanı kemâle ulaştıracak nitelikte değildir. Bilginin asıl amacı, insanı kendi hakîkatine ve oradan da Hakk'a yönlendirmesidir. Marifetullah'tan yoksun olan bir bilgi ise bu yönlendirme işlevini yitirir ve mânevî tekâmülde sadece bir perde hâline gelir.²²² Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, bilginin değerini onun gayesiyle ölçer; gayesi Hakk'a vuslat olmayan bir ilmin, insanı saâdete götürmesi mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın kemâl yolculuğunda iman ve mâ'rifet alanında geçerli olan iki temel farkındalık, fiiller sahasında da aynı derecede önemlidir. Birincisi, kulun her bir fiilini, her an Allah'ın huzurunda bulunduğu bilinciyle gerçekleştirmesi; ikincisi ise kudret ve yaratma açısından bütün fiillerin hakîkatte Allah'a ait olduğunu müşâhede etmesidir. Bu iki farkındalık, insanın hem kulluk şuuru içinde yaşamasını hem de varlık düzlemindeki tevhid anlayışını derinleştirmesini sağlar. Zira fiillerde tevhid, sadece dışsal bir teslimiyet değil; aynı zamanda içsel bir müşâhede hâlidir. Ona göre bu idrak, kulun kendi varlığını ve kudretini mutlaklaştırma vehminden arınarak, her hareketinde Hakk'ın tasarrufunu görebilmesini sağlar. Bu da hakikî mutluluğun, yani ontolojik huzurun temelidir.²²³ Böylece insan, hem amellerini

²²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 236-237; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 359-360.

²²² Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, s. 202.

²²³ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde*, s. 203.

ilâhî murakabe altında tutar hem de Hakk'ın fiillerdeki mutlak fail oluşunu idrak ederek kullukta kemâle erer.

Haris el-Muhâsibî ve diğer tasavvuf âlimlerinin velâyet mertebesine dair görüşleri, insanın gerçek mutluluğa erişiminde kalbin ve mânevî hâllerin önceliğini vurgular. Muhâsibî, Yûnus sûresindeki “*Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.*” (10/62) âyetini temel alarak, velâyetin ahirette güven, amellerin kabulü ve hesaptan kurtuluşa doğrudan bağlantılı olduğunu belirtir. Ona göre asıl önemli olan, sadece fiillerin yapılması değil, bu fiillere anlam ve geçerlilik kazandıran kalbin mânevî halleri ve ihlâstır.²²⁴ Benzer şekilde, Ebû Hüseyin en-Nûrî, velâyet makâmındaki sûfilerin ruhlarını nefsin kötülüklerinden arındırıp iman nuruyla aydınlanmış, Hakk'ın huzurunda saf bir hâlde olduklarını ifade ederek, hakiki mutluluğun ruhsal temizlikle mümkün olduğunu ortaya koyar.²²⁵ Bu bağlamda Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet kavramına dair ibâde ve ubûde ayrımı, insanın çaba ve amel yoluyla ulaştığı hâller ile ilâhî inâyet sayesinde eriştiği yüksek mertebeleri ayırt ederek, veliyyu hakkillah, veliyyullah ve hatmu'l-evliyâ gibi sınıflandırmalarla tasavvufî saâdetin katmanlarını anlamlandırır.²²⁶ Böylece velâyet, hem insanî gayret hem de ilâhî lütfun buluştuğu, insanın gerçek mutluluğa ve Allah'a yakınlığa erdiği bir mertebe olarak tasavvufi literatürde merkezi bir konuma sahiptir.

İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet mertebesindeki velilik makâmı, Hak Teâlâ katında ilâhî bir niteliğe sahip olduğundan, kullar adına ahlâklanma vasfında değil; doğrudan ilâhî ahlâk olarak bulunur.²²⁷ Zira bu ilâhî nitelik Allah'a ait olduğundan, ilgisi de geneldir. Ancak velâyet mertebesindeki bir veliliği de Allah özel bir ilgiyle kendi ilâhî isimleriyle ilişkilendirir. Bu ise bir anlamda, Hak Teâlâ'dan ehli ma'rîfet olan kullarına dönük bir hakiki saâdet durumudur. Bu noktada seçkin bir anlayışa dayanan velâyet yaklaşımının, kişilerin kendi çabaları neticesinde mi bu zümreye dâhil

²²⁴ Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh (Kalp Hayatı)*, haz. Abdülhakim Yüce, (İstanbul: Işık Yay., 2013), ss. 43-46.

²²⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yay., 2010), s. 100.

²²⁶ Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysticism*, (London: Routledge, 2020), ss. 199-200.

²²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 371-373; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, ss. 400-402.

oldukları yoksa bu konuda cebrî bir tavrın mı kabul edildiği, tartışılması gereken önemli bir meseledir.²²⁸

İbnü'l-Arabî'nin hakiki saâdet kaynağı olarak gösterdiği velâyetin üstünde bulunan diğer mertebeler ise nübüvvet ve risâlet mertebeleridir. Geneli itibâriyle ıstılâhâtında görülen anlam genişlemelerine uygun olarak “nübüvvet” ve “risâlet” kavramlarının Şeyh-i Ekber'in terminolojisinde bir umûmî bir de husûsî anlamı vardır.²²⁹ Söz gelimi İbnü'l-Arabî'ye göre risâletin, şariat ve hüküm koyma anlamında husûsî bir anlamı olduğu gibi âlemde insana hayatı bir mutluluk vesilesi kılacak her durum ve ilke manasında umûmî bir anlamı da vardır.²³⁰

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile birlikte husûsî nübüvvet ve risâlet mertebeleri sona ermiştir. Bu noktadan sonra ne yeni bir şariat getiren risâlet makamı ne de Benî İsrail nebîleri gibi şariate tabi husûsî nübüvvet makâmı ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, nübüvvet küllî ve umûmî bir mahiyet kazanmış; yani kıyamete kadar ilâhî mesaj, peygamberler yerine veliler aracılığıyla devam edecektir.²³¹ İbnü'l-Arabî, “nübüvvet” kavramını hem nebîler hem veliler için “enbiyâu'l-evliyâ” olarak kullanırken, husûsî ve umûmî nübüvvet arasındaki ayrımı da sürekli korur.²³² Ona göre, velâyet makamındaki veliler ve müctehidler, nübüvvetin mübeşşir ve vâris sıfatlarını üstlenerek ilâhî mesajın içtihad yoluyla sürdürülmesini sağlarlar.²³³ Bu “nübüvvet-i âimme” (umûmî nübüvvet), İbnü'l-Arabî'nin ilâhî rahmet anlayışıyla uyumlu olarak kıyamete kadar devam eden, Allah'ın rahmetinin bir tezahürüdür.²³⁴ Böylece velâyet, peygamberlikten sonra ilâhî rehberlik ve hakîkatin aktarılmasında merkezi bir rol üstlenir.

²²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, ss. 73-74.

²²⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2007), ss. 405-420.

²³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 236-237; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVI, ss. 96-98.

²³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 6-7; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 103-105.

²³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 118-119; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 324-326.

²³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 79-81; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 245-249.

²³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 68; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, s. 112.

Bu bağlamda Şeyh-i Ekber'e göre umûmi nübüvvet, âlemin varlık ve devamlılığının temel kaynağıdır. Çünkü âlemin korunması, Allah'ın sürekli vahyi ve ilâhî inzâlâtı sayesinde mümkün olmaktadır. Bu bağlamda, âlem, umûmi nübüvvet ve risâlet sayesinde beslenir ve varlığını sürdürür. Umûmi nübüvvet makamının devamı niteliğindeki arifler ise, bulundukları manevi hâl ve makâma bağlı olarak İlâhî rahmetle kuşatılır ve gerçek anlamda saâdeti tecrübe ederler.²³⁵ Böylece Şeyh-i Ekber, nübüvvetin evrensel rolünü vurgulayarak, hakiki mutluluğun bu ilâhî rahmetten kaynaklandığını ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî'ye göre varlığın temel karakteristiği ve saâdetin kaynağı olan sonsuz ilâhî rahmet, iki farklı şekilde tezahür eder. Birincisi, evrenin tamamının Rahmân'ın nefesiyle varlık bulması nedeniyle yaratılıştan itibaren tüm varlıkları kuşatan evrensel rahmettir. İkincisi ise daha özel bir biçimde, yalnızca insana yönelik olup, onu gaflet uykusundan uyandırarak yaratılıştan getirdiği potansiyelleri gerçekleştirmeye ve hakîkate yönlendiren rahmettir. Bu bağlamda, Hak Teâlâ'nın sonsuz rahmetinin bir yansıması olarak, peygamberler ezeli ve ilâhî rahmeti insanlığa taşımanın saâdetini yaşarken, onların varisleri olan velîler de aynı rahmeti nakletmenin ve yaşamanın ayrıcalığına erişirler.²³⁶ Böylece ilâhî rahmet, hem evrensel bir varoluş ilkesi hem de insanın mânevî tekâmülünde belirleyici bir etken olarak tasavvufi düşüncede merkezi bir yer tutar.

B. MUTLULUĞA ULAŞMA YOLUNDA AHLÂKÎ ERDEMLER

Metafizik düşüncenin önemli kavramlarından biri olan mutluluk, sûfîlerin ontolojik ahlâk anlayışlarına göre ulaşılması gereken en önemli menzillerden biridir. Bu bağlamda sûfîler, mutluluğu insanın varoluş gayesiyle irtibatlandırarak onu, Hakk'a yönelişin ve nefsin tezkiyesiyle ulaşılan bir "makam" olarak görmüşlerdir. Sûfî ahlâk düşüncesinin etkisiyle şekillenen İslâm ahlâkçıları da bu anlayışı benimseyerek mutluluğu, ahlâkî kemâlin ve ilâhî yakınlığın bir neticesi olarak değerlendirmişlerdir. Ruhun hikmet, iffet ve şecaat gibi temel güçlerine karşılık gelen

²³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 135; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 359-360.

²³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 68; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, s. 112.

erdemler, ancak nefsin terbiyesi ve mânevî disiplinle davranış hâline getirildiğinde kemâl ortaya çıkar; bu ise adaletin doğmasına ve ruhun dengelenmesine vesile olur. Bu yönüyle tasavvufî gelenekte mutluluk, kalbin ilâhî hakikatlerle nurlanması ve insanın kendisinde Hakk'ın isim ve sıfatlarını ahlâk hâline getirecek erdemlerle mümkündür.²³⁷ Dolayısıyla mutluluk, sûfilerce hem dünyevî varoluşun anlamını kuşatan hem de uhrevî saâdetin anahtarı olan ontolojik bir gayedir.

İslâm düşüncesi içerisinde mutluluğun mahiyeti ve ona ulaşma yolları hakkında derinlemesine düşünen mütefekkirlerden biri olan Fârâbî, bu konuyu özellikle ahlâkî erdemler ekseninde ele almıştır. *Tahsîlü's-Sa'âde* ve *et-Tenbîh alâ sebîli's-Sa'âde* gibi eserlerinde Fârâbî, mutluluğu, başka bir maksat için değil, bizzat kendisi için istenen en yüksek gaye olarak tanımlar. Bu anlamda saâdet, onun nazarında insanın hakikatine en uygun hâli, kemâlin en son noktasıdır. Tasavvufî düşüncede de benzer şekilde mutluluk (saâdet), kulun kendisini hakikatin bilgisiyle donatması, nefsin tezkiye etmesi ve nihayetinde Hakk'a kurbîyet (yakınlık) kesbetmesiyle elde edilen mânevî bir mertebe olarak değerlendirilir. Fârâbî'nin mutluluğu en çok tercih edilen ve kendine yeter bir iyilik olarak tanımlaması, sûfilerin “saâdet-i ebediyye” olarak adlandırdıkları, Hak'la sürekli bir beraberlik ve huzur hâline işaret eder.²³⁸ Bu bağlamda Fârâbî'nin saâdet anlayışı, sûfilerin mâ'rîfet ve vuslat yoluyla erişmeye çalıştıkları hakikî mutlulukla ortak bir zeminde buluşur.

İslâm ahlâk düşüncesi içinde önemli bir yere sahip olan İbn Miskeveyh, mutluluğu ahlâkî erdemlerle doğrudan ilişkilendiren bir yaklaşıma sahiptir. *Tehzîbü'l-Ahlâk* adlı eserinde erdemleri, insanı en yüce gayeye yani mutluluğa ulaştıran temel vasıtalar olarak ele alır.²³⁹ O, iyiliği amaçlanan en son gaye, mutluluğu ise bizzat iyiliğin kendisi olarak tanımlar. Bu bağlamda mutluluk, ahlâkî kemâlin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar ve ona ulaşıldığında başka hiçbir şeye ihtiyaç kalmaz.²⁴⁰

²³⁷ Fatih Aydın, “Mutluluğa Ulaşmada Ahlâkî Değerlerin Yeri”, *Asian Journal of Instruction (Asya Öğretim Dergisi)*, (2014), S. 2.2, ss. 52-59

²³⁸ Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, thk. A. Nasri Nadir, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), s. 106.

²³⁹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, trc. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1983), ss. 43-44.

²⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, ss. 73-76.

Benzer şekilde İbn Sînâ da mutluluğu insanın ulaşabileceği en yüksek gaye olarak görür ve bu gayeye, nefsin teorik (nazarî) ve pratik (amelî) boyutlarda yetkinleşmesiyle ulaşılabilirliğini savunur. Nefsi iki yönlü bir yapıda değerlendiren İbn Sînâ, onun nazarî yönünü soyut bilgiye ve akledilir hakîkatlere; amelî yönünü ise bedensel ve dünyevî davranışlara ilişkin görür. Bu noktada mutluluk, hem bilmenin hem de doğru eylemin bir neticesidir.²⁴¹ Tasavvufî bağlamda değerlendirildiğinde ise bu yaklaşım, nefsin tezkiyesi ve ruhun saflaşmasıyla Hakk’a yönelerek kemâle ulaşma fikriyle örtüşmektedir. Böylece hem İbn Miskeveyh hem de İbn Sînâ’nın mutluluk anlayışı, sûfilerin mânevî terakkiyle erişmeyi amaçladığı hakiki saâdetle paralel bir zeminde yer alır.

İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde mutluluk ile mutluluğa ulaşma yolundaki ahlâkî erdemler arasında açık bir ilişki vardır. Bayağı nefisleri, en yüce kemâlî gerçekleştirenceye kadar yükseltip mutmain olan nefse ulaştıracak olan ilâhî iksirden bahseden Şeyh-i Ekber, bu manada *kimyâu’s-saâde* olarak isimlendirdiği hakiki mutluluğu rûhânî kemâl mertebesine erişme olarak görmüştür. Bu anlamda *kimyâu’s-saâdenin* en önemli fonksiyonu, bayağı nefislere erdemli hasletler ile kemâl derecesini kazandırmasıdır. Çünkü her mutluluk sahibine kemâl verilmemişken her kemâl sahibi mutludur. Dolayısıyla her mutlu, kâmil değildir. Zira kemâl yüce dereceye katılmak, asıl kaynağa benzemektir. Başka bir ifadeyle kendini Allah’ın verdiği nimette görmektir. Şeyh-i Ekber, saâdet ve mutluluğun kaynağı olan iman ile kemâle kaynaklık eden mâ’rifet bilgisinin bir araya getirilmesi durumunda kul için başka gayenin bulunmadığı yüce dereceye ulaşmanın mümkün olacağını ve böylece kulun eşyanın hakîkatine varacağını söyler.

İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî düşüncesinde mutluluk ile ahlâkî kemâl arasında doğrudan ve derin bir ilişki vardır. O, nefsin terbiye sürecinde aşağı derecelerden başlayarak ilâhî bir iksirle yüceltilmesini ve bu süreç sonunda mutmain nefis mertebesine ulaşmasını, hakiki mutluluğun elde edilme yolu olarak görür.²⁴² Bu ilâhî

²⁴¹ Mehmet Aydın, *İbn Sînâ’nın Mutluluk (Es-Sa’âde) Anlayışı*, (Ankara: TTK Yay., 1984), ss. 433-436.

²⁴² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, ss. 406-407; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 33-34.

iksiri “kimyâu’s-saâde” olarak adlandıran İbnü’l-Arabî, saâdetin sadece hissî bir haz değil, rûhânî kemâle ulaşmanın bir sonucu olduğunu belirtir. Ona göre hakiki mutluluğun temel işlevi, nefsi erdemli hasletlerle donatarak onu kemâl derecesine ulaştırmaktır.²⁴³ Ancak bu süreçte her mutluluk kemâli doğurmazken, her kemâl sahibi mutluluğa ulaşmıştır; çünkü kemâl, varlığın aslına yani Hakk’a benzemekle mümkündür. Bu da nefsin, kendine verilen nimetleri ilâhî kaynakta görerek fanî benliğinden sıyrılmasıyla mümkündür. Şeyh-i Ekber’e göre, iman (tasdîk) ve mâ’rifet (hakîkati bilme) birleştiğinde kul, başka hiçbir gayeye ihtiyaç duymayacak şekilde yüce mertebelere ulaşabilir.²⁴⁴ Bu da onun için yalnızca saâdetin değil, aynı zamanda eşyanın hakîkatine ulaşmanın da anahtarıdır.

Bu düşünce ekseninde Ekberi gelenekten gelen sûfiler, mutluluğu iki ayrı dünya mutluluğu olarak ayırmış olsalar da onlara göre kul için asıl olması gerekenin ilâhî fitrata uygun ahlâkî bir hayat yaşayıp Allah’ın rızasını kazanmak olduğunu özellikle ifade etmişlerdir.²⁴⁵ Dolayısıyla İbnü’l-Arabî düşüncesinde olan sûfiler için mutluluğun, geçici zevklerin ve hazların sağladığı aldatıcı bir saâdet olmadığını erdem odaklı ve Allah’ın esmasıyla ahlâklanmış ruhsal bir doygunluk hâli olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda erdemler, nefsin güçlerinin ifrat ve tefritten uzak, vasat bir dengeyle işlev görmesiyle ortaya çıkar. Meleketü’t-tavassut olarak adlandırılan bu denge hâli, erdemli fiillerin sürekliliğiyle alışkanlığa dönüşen bir ahlâk yapısını ifade eder. Bu dönüşüm insanın Allah’ın esmasıyla ahlâklanarak nefsin terbiye etmesi ve varlıkla olan ilişkisini bu ilâhî ahlâk çerçevesinde düzenlemesiyle mümkün olur. İbn Miskeveyh’in *Tehzîbü’l-Ahlâk* adlı eserinde detaylandığı gibi, bu fiillerin temelini aklî, gazabî ve şehvî olmak üzere üç nefis gücü oluşturur. Her bir gücün hikmet, şecaat ve iffet gibi faziletlerle dengelenmesi sonucunda, adalet erdemi ortaya çıkar.²⁴⁶ Tasavvufî bağlamda ise bu adalet hâli, insanın kendi iç âleminde ilâhî nizâmı

²⁴³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VIII, ss. 37-38; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVII, ss. 163-165.

²⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. V, s. 342; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, s. 191.

²⁴⁵ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay., 2004), ss. 300-301.

²⁴⁶ İbn Sinâ, *Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2004), c. II, ss. 429-430.

gerçekleştirmesi anlamına gelir. Böylece sûfî için saâdet, sadece aklî değil, aynı zamanda mânevî bir kemâl ve Allah’a yakınlık hâlidir.

İbn Miskeveyh’in Tehzîbü’l-Ahlâk’ta sistemli şekilde ortaya koyduğu bu her bir gücün hikmet, şecaat ve iffet gibi faziletlerle dengelenmesi durumu,²⁴⁷ tasavvufta da “meleketü’t-tavassut” olarak adlandırılan, nefsin vasat ahlâkî hâllerle sürekli eylemlerde bulunarak olgunlaşması süreciyle örtüşmektedir. Sûfîler için bu dengeli ahlâk hâli, Allah’ın esmâsıyla ahlâklanmak ve içsel âlemde ilâhî nizamı gerçekleştirmek anlamına gelir. Hikmet, şecaat ve iffet gibi faziletlerin iç âlemde tezahürü, adalet erdemini doğurur ki bu da hem felsefede hem tasavvufta en yetkin ahlâkî makamdır. Bu çerçevede sûfînin saâdet anlayışı, yalnızca aklın rehberliğinde şekillenen teorik bir yapı değil; ilâhî isimlerin mazharı olarak, mânevî olgunluk ve Hakk’a kurbîyet bilinciyle yoğrulmuş bir hakikat hâlidir. Dolayısıyla nefsin güçlerini ilâhî terbiyeye tabi tutan insan, hem bireysel iç âleminde hem de varlıkla kurduğu ilişkide hakiki adaleti ve mutluluğu gerçekleştirebilir.

Tasavvufî düşüncede erdemlerin tahakkuku, nefsin hevâ ve heveslerden arındırılmasıyla mümkündür. Bu çerçevede hevâ; arzu gücünü, nefsin dünyevî temâyüllerini ve şeytanın vesveselerini temsil eden bir engel olarak değerlendirilir. İbnü’l-Arabî’ye göre nefsin bu arındırılma süreci, varoluşun temelinde yer alan “hamd” ilkesiyle ilişkilidir. İlk insanın yaratılış anında söylediği “Elhamdülillah” sözü ve âhiretteki “*Son sözleri hamd Allah’adır*” (Yunus, 10/10) âyeti, varlığın hem başlangıcının hem de sonunun ilâhî övgüyle kuşatıldığını gösterir. Bu ontolojik bağlam, ilâhî rahmetin evrensel niteliğine işaret eder. Nitekim İbnü’l-Arabî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile İblis arasında geçen kıssayı aktararak, rahmetin kapsamı ve sınırlılığını tartışmasını gündeme getirir. İblis’in “*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*” (A’raf, 7/156) âyetini delil getirerek Allah’ın rahmetinden umudunu kesmediğini söylemesi, rahmetin mahiyeti üzerine derin bir tasavvufî tartışmayı başlatır. Sehl’in Ey İblis! Allah rahmetini “*Ben onu yazacağım*” (A’raf, 7/156) âyetine atıfla rahmetin kayıtlı olduğunu belirtmesine karşılık, İblis’in “*Kayıtlamak Allah’a değil, sana ait bir*

²⁴⁷ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb el-Hâzin İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, çev. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç, (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2018), ss. 35-42.

vasıftır” şeklinde cevabı, rahmetin sınırlandırılmasının beşerî idrakle ilgili olduğunu vurgular.²⁴⁸ Bu kıssa, İbnü'l-Arabî'nin nazarında hem rahmetin evrenselliğini hem de nefsin bu rahmete ulaşabilmesi için hevâdan arınması gerektiğini gösterir. Nefsini tezkiye eden kimse, rahmete mazhar olur ve bu süreçte erdemler gelişerek hakiki saâdetin zemini oluşur.

Şeyh-i Ekber bu bağlamda tüm varlığın ilâhî rahmetle kuşatıldığını ve bu rahmetin, mahlûkâtın umut kaynağı olduğunu vurgular. Ona göre kullar için en yüce saâdet, nefsin hevâ ve heveslerinden arınarak ilâhî rahmete erişmekle mümkündür. Bu saâdet, dünyevî mücadelelerin ve nefis terbiyesinin bir sonucu olarak tecelli eder ve kul, Allah'a kullukta sadâkat gösterdiği ölçüde bu rahmete mazhar olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu yüce mutluluk, beşer aklının tahayyül edemeyeceği latif ve nûrânî derecelerle mükâfatlandırılan özel bir hâl olup, sadece nefsin tezkiye eden kullara mahsustur.²⁴⁹ Bu anlamda saâdet, yalnızca dünyevî huzur değil; aynı zamanda bâtînî bir kemal ve Allah'a yakınlık hâli olarak değerlendirilir. Tasavvufun nihâî hedefi olan bu mutluluk, kulun kendi varlığını aşarak mutlak varlıkla irtibat kurduğu bir hakikat mertebesine işaret eder.

Diğer yandan kulun, riyâzet ile nefsinı arındırıp ahlâklandırması ve böylece hakiki mutluluğa erişme süreci, hevâyâ (arzu gücüne) karşı verilen mücadele ile başlar. Bu bağlamda hevâ, beden ve nefsin tutsaklığı anlamına gelir; insanı ilâhî hakîkatten uzaklaştıran en temel engellerden biridir. Bu tutsaklıktan kurtulmanın ilk aşaması, nefsi zorlamak ve beden ve arzularına set çekmektir. Ancak bu sadece fiziksel bir dirençle değil, kötü duygu ve düşüncelerden arınmayı hedefleyen manevi bir disiplinle mümkündür ki bu da riyâzet ile sağlanır. İbnü'l-Arabî'ye göre, kul riyâzet ile nefsinin ahlâkını ilâhî ahlâk doğrultusunda süsleyerek, hevâyâ karşı koyma gücü kazanır. Bu süreç tamamlandığında, kişi ancak o zaman ilâhî nurun tecellisine mazhar olabilir.²⁵⁰

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 247-248; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIV, ss. 42-44.

²⁴⁹ Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl, *Kitâbü Heyâkili'n-nûr (Nûr Heykelleri)*, Çev. Ahmet Kâmil Cihan ve Diğerleri, (İstanbul: Litera Yay., 2017), s. 56.

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 80-81; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 117-118.

Dolayısıyla tasavvufî saâdet anlayışında riyâzet, sadece nefsi zayıflatmak değil, aynı zamanda onun ilâhî hakîkate yönelmesini mümkün kılan dönüştürücü bir süreçtir.

Sühreverdî'nin işrâkî düşüncesinde mutluluk, insanın nûrî hakîkate yaklaşması ve bu hakîkate uygun bir varlık hâline gelmesiyle mümkündür. Ona göre riyâzet ve manevi disiplinlerle nefsin terbiye eden kişi, aşama aşama nûrî tecellilere mazhar olur ve bu tecellilerde sebat gösterebilirse “sekîne” olarak adlandırılan huzur ve mutluluk makâmına ulaşır. Bu makâmda bulunan kişiye bazı ledünnî bilgiler ve olağanüstü yetenekler bahşedilir. Ancak bu durum, onun kemâlinin nihayeti değildir. Zira Sühreverdî'ye göre insân-ı kâmil olmanın en yüksek düzeyi, geçici ve sınırlı olan nûrî makâmları aşarak “vechullah”a yönelmektir. Bu yöneliş, “*Küllî şey'in hâlikun illâ vechehu*” (Kasas, 28/88) âyetinde ifadesini bulan “lahût” makâmıdır ki bu da fânî olan her şeyin ötesinde, sadece Hakk'ın zatına yönelmişliğin ve mutlak kudretin idrakine varmanın ifadesidir.²⁵¹ Böylece Sühreverdî'nin nazarında hakiki saâdet, nûrî yükselişin son noktası olan lahûtî kemâle erkmektir.

İbnü'l-Arabî, yukarıdaki erdemler dışında sabır ve şükrü de gerçek saâdet yolundaki iki önemli erdemli haslet olarak görür. Ona göre sabır, kulun karşılaştığı kötü durumlar karşısında nefsin ve çevresine şikâyet etmeksizin sadece Allah'a yönelmesi ve O'ndan yardım dilemesi olarak tanımlanır.²⁵² Bu bağlamda sabır, “Allah var, gam yok” şuuruyla yaşanan bir teslimiyet halidir ve ruhun ahlâkî direnciyle doğrudan ilişkilidir.²⁵³ İbnü'l-Arabî'ye göre bu erdem, kulun manevî boyutta kemâle ulaşarak nefsin arzularını terbiye etmesi ve iç huzura erişmesi açısından belirleyicidir. Şükür ise, insanın sahip olduğu nimetleri Hakk'ın lütfu olarak bilip bunların kadrini idrak etmesiyle kemâl bulur. Şeyh-i Ekber, özellikle sabır ve şükür göstererek kötülükler karşısında sebatkâr olan kimselerin, ilâhî rahmetin âlemdeki tecellilerini müşahade edebileceklerini ve böylelikle gerçek mutluluğa erişebileceklerini ifade eder.²⁵⁴ Bu iki haslet, sûfî için sadece dünyevî sınamaların üstesinden gelme aracı

²⁵¹ Şihâbüddin Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl, “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, (İstanbul: Sûfî Yay., 2016), s. 47.

²⁵² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabaoca Yay., 2002), s. 408.

²⁵³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 326.

²⁵⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü'l-Ahlâk/Mev'ize-i Hasene Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, (İstanbul: Sultan Yay., 2006), s. 51.

değil, aynı zamanda hakîkatin derûnuna ermenin ve ilâhî rızayı kazanmanın da anahtarıdır.

Nefsin erdemleri kadar, nefsin erdemsizliklerinden de bahseden İbnü'l-Arabî'ye göre bu erdemsizliklerine başında kişinin kendini beğenmesi, böbürlenmesi ve kibir olması hâli, onun saâdet yolundaki en büyük eziyetleridir. Bu tür nefsanî hastalıklar, insanın mânevî yükselişini engelleyen, onu hakîkatten uzaklaştıran perdeler olarak değerlendirilir. İbnü'l-Arabî, bu perdelerin ancak tevazu erdemiyle aşılabileceğini belirtir. Zira tevazu, kulun kendi acziyetini ve ihtiyaç hâlini fark ederek Hak karşısında boyun eğmesidir ki bu da tasavvufî terbiyenin temel hedeflerinden biridir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in tevazuyu imanın bir parçası olarak görmesi, tasavvuf ehli için önemli bir referans teşkil eder. Tevazu ile donanmış bir mümin, aynı zamanda hayâ sahibi olur. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle hayâ, Allah'ın kullarına olan iyilik ve lütfunun bir tezahürüdür.²⁵⁵ Böylece tevazu ve hayâ, insanı nefsin karanlığından çıkararak ilâhî rahmetin aydınlığına ulaştıran temel ahlâkî erdemler olarak öne çıkar.

İbnü'l-Arabî, kibre kapılmak gibi insanı saâdetten uzaklaştıran nefsin kötü hasletlerinden birinin de kıskançlık olduğunu söyler. Ona göre kulun sadece Allah adına kıskanç olması hayvânî ve tabii kıskançlıktan uzaklaşması gerekir. Tabii kıskançlığın kemâl yolculuğundaki bir kimsenin nefesine bir nitelik olarak asla yerleşmemesi gerektiğini ifade eder. Şâyet bir kimse bir şeyi kendi nefesine kerih görmeyip, başkası adına kerih görüyorsa ve bu bağlamda Allah'ın dini adına kıskanç ve mürüvvet sahibi olduğunu söylüyorsa, onun iddiasında yalancı olduğunu ve o kimsenin dindar da erdem sahibi de olmadığını önemle vurgular. Aynı şekilde kendisi için bir şeyi kerih görüp başkası adına kerih görmeyen kimse de iman kaynaklı gayret ve kıskançlık sahibi değildir. Allah'ın ve mürüvvetin, hayvânî bir kıskançlıkta yeri yoktur. Bu kıskançlık, insanı saâdete kavuşturacak erdemli hasletlerden uzaklaştırır.²⁵⁶

²⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VIII, s. 267; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVIII, s. 238.

²⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VIII, s. 305; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVIII, s. 306.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin mutluluk temelli ahlâk anlayışı, tasavvufî düşüncenin temelini oluşturan marifet, ubûdiyyet ve kemâl kavramları etrafında şekillenmektedir. Ona göre gerçek mutluluk, beşerî arzu ve geçici hazların ötesinde, insanın Allah'a yönelmesi, O'nun ahlâkıyla ahlâklanması ve resûllerin izinden giderek insân-ı kâmil mertebesine ulaşmasıyla mümkündür. Bu anlayış, sadece bireysel kurtuluşu hedefleyen dar bir mistik tecrübe değil; aynı zamanda dünya ve âhiret bütünlüğünü gözeten, aklı, iradeyi ve kalbi içeren bütüncül bir varlık terbiyesidir. İbnü'l-Arabî'nin nazarında ilâhî saadet, ebedî olanla kurulan hakiki bağ neticesinde kazanılırken, dünya hayatı bu saadetin tohumlarının ekildiği, erdemli fiiller ve marifetle donanmış bir eylem alanıdır. Bu bağlamda tasavvuf, insanı nefsânî olandan ilâhî olana taşıyan bir terbiye yolu olarak, mutluluğu yalnızca bir sonuç değil, varoluşun gayesi olarak görür.

VI. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İNSÂN-I KÂMİL VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Tasavvufî düşüncede, insanın kâinattaki en şerefli varlık ve ilâhî hilâfetin yeryüzündeki taşıyıcısı olması, onun mânevî tekâmül potansiyelini hem ontolojik hem ahlâkî bir sorumluluğa dönüştürür. Bu bağlamda insanın en yüce gayesi, mertebeleri aşarak kemâl derecesine ulaşmak ve Hakikat-i Muhammediyye'ye vuslat etmektir. Sûfiler, bu ulvî gayeye ulaşmada tasavvufu bir hâl ve seyr u sülûk ilmî olarak görürken, ilim ile amelin iç içe geçtiği bir ahlâk inşasını da zorunlu kabul etmişlerdir. Varlığın merkezine yerleştirilen insan, ancak ilâhî isimlerle ahlâklanmak suretiyle yaratılış gayesine yaklaşabilir. Bu süreçte iman, ahlâkın asli varlık sebebi; ahlâk ise ibadetin gayesi olarak tanımlanır. Kemâl yolculuğu ise kulun Rabbini tanımasıyla başlar; bu mârifet, imanı derinleştirir, kalbi ilâhî tecellilere açık hâle getirir. Bu noktada kulun duygu dünyası ilâhî aşk, korku ve muhabbetle şekillenir; ibadetler, Allah ile olan bağını tahkim eder. Enfâl sûresi 2. Âyette işaret edilen “*Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.*” (Enfâl, 8/2) bu mânevî hâllerin zuhuru, sûfinin iman derecelerinde yükselerek ilâhî ahlâk ile tahakkuk etmesine vesile olur. Böylece tasavvuf, insanı yalnızca bilgiyle değil, ahlâk ve ibâdetle yoğrulmuş hakîkate ulaştıran bir terbiye yolu olarak tanımlanır. âyetindeki

tecellilere mazhar olup Allah'ın isimleriyle ahlâklanıncaya kadar imanın derecelerinde yükselmeleri devam eder.

Yüce yaratıcısından aldığı ilâhî mesajlarla vahye muhatab olan insanın ruhunda meydana gelen bu büyük arınma ile imandan sonra “*Her şey onun hamdini tesbih eder*” (İsrâ, 17/44) âyetini idrak eden insan, ibâdet ile güzel ahlâkı varlığında bütünleştirir ve kemâlin zirvelerine ulaşır. Böylece bu kemâl yolculuğunda “*Kendini bilen Rabbini bilir.*”²⁵⁷ hadîs-i kudsîsinin hakîkatine varan insan zahir ve batında Allah'ın güzel isimleriyle ahlâklanması bakımından Allah'ı müşâhede eder. Çünkü akıl, bu isimleri Allah'a nispet eder ve Allah'ı onlarla isimlendirir.²⁵⁸ İşte kulu Allah'a, yani hakîkate (kemâle) ulaştıran şey bu güzel ahlâktır. Peki, nefsi yani hevâ ve hevesi, arzuları olan insan için böyle bir ahlâka (kemâle) ulaşmak mümkün mü? Sûfîler için Hz. Peygamber'in varlığı böyle bir ahlâka ulaşabilmenin mümkün olduğunun delilidir. Zira O, bir güneş misali kemâl mertebesinde kendisinde bulunması gerekli her vasfa haiz olmakla birlikte -nasıl ki güneşten taşan ışıklar bizlere ulaşıyor ve kendisinde bir eksilme meydana gelmiyorsa- bu kemâlden taşan ve kendisinde bir eksilme meydana getirmeyen nûruyla, ahlâklanmak dileyen bütün kulların bu kemâle ulaşmasını sağlar. Nitekim gönderiliş sebebini anlatırken: “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim*”²⁵⁹ ifadesi bu hakîkatin (kemâlin) en güzel ifadesidir.

Bu anlamda ilk dönemlerden itibaren hakîkate (kemâle) ulaşmayı en büyük gaye olarak gören sûfîler, Kur'an'a göre güzel ahlâkın en üst örneği olan Hz. Peygamber'in ve onun ahlâkıyla ahlâklanan Sahâbe'nin ve ilk dönem sûfîlerin söz ve davranışlarını, salikin ahlâkını olgunlaştırıp kemâle ulaştıran en önemli yöntem olarak görmüşlerdir. Başka bir deyişle tasavvufun kâmil insan modeli, öncelikle Peygamber, ardından sahâbe ve onların yolundan giden ariflerin yolu olmuştur. Bu gaye, zamanla “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak” şeklinde özetlenen bir ilkeyle ifade edilmiştir. Bu

²⁵⁷ Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 262.

²⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 229; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 130.

²⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 381.

nedenle tasavvufun insanı kemâle ulaştıran yönteminin doğruluğunu pekiştirmek için tabakat kitaplarında ariflere ait kerametlere ve menkıbelere çokça yer verilmiştir.²⁶⁰

Tasavvufun ilk döneminde ahlâkî kemâle ulaşmış insan tasviri, temelde velâyet makamındaki bir sûfiyi, yani ahlâken olgunlaşmış bir velîyi ifade eder. Bu dönemin sûfileri, sadece yaşadıkları hâllerle değil, aynı zamanda söz ve düşünceleriyle de sonraki yüzyıllarda gelişen insân-ı kâmil anlayışının epistemolojik ve ontolojik temellerini atmışlardır. Onların yaşantıları, ilerleyen dönemlerde tasavvuf literatüründe sistematik bir öğreti hâline gelen mânevî kemâl anlayışının fiilî örnekliğini sunmuştur. Vahyi yalnızca amelî yönüyle değil, aynı zamanda bilgi ve varlık kaynağı olarak ele alan bu ilk sûfiler, Kur’ân ve Sünnet merkezli bir ahlâk tasavvuru geliştirerek, vahyin mânevî terbiyeye dair içerimlerini derinlemesine yorumlamışlardır. Bu yaklaşım, zamanla tasavvufun bireysel tecrübeden ibaret olmayan, insanı varlıkla ve Hak ile irtibatlandıran kapsamlı bir düşünce sistemine dönüşmesine zemin hazırlamıştır.²⁶¹ Böylece sûfilerin ahlâk merkezli bu tecrübesi, insana dair bütüncül bir anlayışın temelini oluşturmuştur.

Bu düşünsel birikim, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren arif sûfilerin mücâhede, takva ve riyâzet gibi kişisel arınma pratiklerine dayanan, seyr u sülûk mertebeleri üzerinden şekillenen mânevî bir tecrübe alanı olarak ortaya çıkmıştır. Sûfiler, bulundukları hâl ve makâma göre kalplerine doğan ilhamları ve ilâhî işaretleri, hakîkat bilgisine ulaşmada temel referans kabul etmişlerdir. Bu bağlamda, Haris el-Muhâsibî insanın zihnini tamamen ilâhî mesaja yönlendirerek onun içeriğine derinlemesine nüfuz etmesi gerektiğini belirtir. Bu yöneliş, kişinin gayb âleminin sırlarını sanki gözle görüyormuşçasına bir şuur düzeyine ulaşmasına vesile olur.²⁶² Böylece insan, kendisine gelen ilâhî hitapları idrak ettiği oranda Rabbini tanıma imkânına kavuşur. İbn Atâ da Kur’ân’ın takvaya çağıran “*Ey iman edenler! Allah’tan, O’na yaraşır şekilde sakının (takva sahibi olun) ve Allah’a teslim olmanın dışında bir*

²⁶⁰ Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizîği*, ss. 297-298.

²⁶¹ Sami Bayrakçı, “İlk Dönem Sûfilerin Vahyi Anlama Usûlleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2023), S. 58, ss. 169-191.

²⁶² Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân: Aklın Mahiyeti ve Kur’ân’ın Anlaşılması*. çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yay., 2006), s. 291.

hâl üzere sakın can vermeyin.” (Âl-i İmrân, 3/102) ayetlerini, kişinin nefis terbiyesi, ibâdetlere süreklilik ve ahlâkî kemâle ulaşma çağrısı olarak yorumlar.²⁶³ Bu yaklaşım, sûfî düşüncede kişiyi kemâle erdiren hakikat bilgisinin ancak içsel bir arınma ve ilâhî bağ kurma süreciyle mümkün olabileceği anlayışının temelini teşkil eder.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesine kazandırdığı “insân-ı kâmil” kavramı, hem ontolojik hem de epistemolojik boyutlarıyla insanın kâinattaki yerini ve Hak ile olan ilişkisini tanımlayan merkezi bir ilkedir. Bu nazariyenin şekillenmesinde, klasik felsefede insanın küçük âlem (mikrokoz) ve evrenin büyük âlem (makrokoz) olarak tanımlanması anlayışının dolaylı etkisi görülse de, sûfî gelenek daha çok İhvân-ı Safâ'nın “insân-ı fâzıl” tasavvuru ile Bâyezîd-i Bistâmî'nin “el-kâmilü't-tâm” ifadesi üzerinden doğrudan etkilenmiştir. Bununla birlikte, Hâllâc-ı Mansûr'un Hz. Peygamber'in ontolojik önceliğini vurgulayan görüşleri -örneğin onun nûrunun bütün nübüvvet nurlarının kaynağı olduğu ve adının kaleminden önce yazıldığı yönündeki ifadeleri- İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil teorisinin metafizik zeminine önemli katkılar sağlamıştır.²⁶⁴ Bu bağlamda tasavvufta idealleştirilen “kâmil insan”, yalnızca ahlâkî ve manevî kemâlin zirvesine ulaşmış bir şahsiyet değil, aynı zamanda ilâhî isim ve sıfatların mükemmel bir mazharı olarak kozmik düzenin merkezi bir unsurudur.

İnsân-ı kâmil nazariyesi, tasavvuf düşüncesinde insanın ontolojik konumunu ve kozmik işlevini en sistematik biçimde ortaya koyan bir çerçeve sunar. Bu nazariyenin kutbu olan İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil, Allah isminin tecellî mahallî, yaratılışın nihai gayesi ve yeryüzündeki ilâhî halifedir. Bu yönüyle o, hem rububiyet hem de ubûdiyyet vasıflarını taşıyan, Allah ile âlem arasında bir berzah niteliğindedir. İbnü'l-Arabî, bu vasfı Hakikat-i Muhammediyye²⁶⁵ kavramı üzerinden temellendirir; insân-ı kâmil, bu evrensel nûrun şehâdet âlemindeki tezahürü olan Hz. Muhammed'in mânevî şahsiyetinde kemâlini bulmuştur. Bu bağlamda insân-ı kâmil,

²⁶³ Betül Güner, *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, (İstanbul: H Yay., 2018), ss. 9-10.

²⁶⁴ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), c. 22, ss. 330-331.

²⁶⁵ İbnü'l-Arabî tarafından kullanılan; *hakikatü'l-hakâik*, *rûh-u Muhammedî*, *nûr-u Muhammedî*, *Rûh-u Küllî*, *Akl-ı Evvel*, *Kâlem-i Â'lâ*, *Hâlife*, *insân-ı kâmil*, *berzah*, *el-hakku'l-mahlûk* gibi birçok ıstılâh, Hakikat-ı Muhammediyye'yi ifade etmede kullanılanlardan sadece bazılarıdır. Fakat bütün bu kavramlarla ifade edilmek istenen itibâr, izâfet ve nispetlerden başka bir şey değildir. Zîrâ hakikat tektir ve O da *Zât-ı İlâhî*'dir. Bkz. Affi, *Müslümanların Logos Nazariyeleri*, ss. 78-79.

hem varlığın hem de hilkatin gayesidir; çünkü ilâhî irade, varlık planında onunla zuhur eder. Nitekim muhakkik sûfîler, “eğer insân-ı kâmil olmasaydı Allah’ın da bilinemez olacağı” iddiasında bulunurlar.²⁶⁶ Bu anlayış, Kur’ân-ı Kerîm’in Bakara suresinde geçen “halîfe” kavramıyla doğrudan ilişkilidir; zira insanın yaratılışı, Allah’ın yeryüzündeki halîfesi olması sebebiyledir. İbnü’l-Arabî’ye göre bu halîfelik, insanın Allah’a benzer şekilde, O’nun isim ve sıfatlarının ahlâkî düzlemde bir mazharı olarak yaratılmış olmasına dayanır.²⁶⁷ Dolayısıyla, insân-ı kâmil olmak, ilâhî sıfatlarla ahlâklanmak ve bu ahlâkı eyleme dönüştürerek kemâle ermektir.

A. İNSÂN-I KÂMİL İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

İnsân-ı kâmil, tasavvufî düşüncede, mânevî terakki sürecinin zirvesini temsil eden ve fenâ-fillâh mertebesine ulaşan kâmil bireydir. Bu mertebeye ulaşan sûfî, Tevhîd-i Ef’âl ve Tevhîd-i Sıfât çerçevesinde, kendi fiil ve sıfatlarını ilâhî olanla irtibatlandırır; böylece nefsanî ve beşerî vasıflardan arınarak Hakk’ın fiil ve sıfatlarının mazharı hâline gelir. Bu dönüşüm, kişinin Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmasını ifade eden “fenâ-fillâh” anlayışının bir tezahürüdür. Ancak burada kastedilen, mutlak anlamda bir birleşmeden ziyade, kulun iradesini, ahlâkını ve varlığını bütünüyle ilâhî irade ve ahlâk ile uyumlu hâle getirmesidir. Bu süreçte kul, sıfatlarında ve fiillerinde Hakk’a benzemeye çalışırken, son mertebede Tevhîd-i Zât çerçevesinde kendi varlığından soyutlanarak Hakk’ın mutlak varlığı karşısında yokluğunu idrak eder. Dolayısıyla insân-ı kâmil, sadece ahlâkî kemâle ulaşan değil; aynı zamanda ontolojik olarak Allah’ın tecellîlerine mazhar olan en mükemmel varlık örneğidir.

Tasavvufî düşüncede “insân-ı kâmil” kavramını sistematik bir şekilde ilk kez ortaya koyan sûfî muhakkik İbnü’l-Arabî olmuştur. Ona göre insân-ı kâmil, Hakk’ın en mükemmel tecellîsi ve yaratılışın nihai gayesidir. Bu kavramın izleri Hâllâc-ı Mansûr gibi erken dönem sûfîlerde bulunsa da, İbnü’l-Arabî bu anlayışı vahdet-i vücûd çerçevesinde ontolojik olarak temellendirmiştir. Tasavvufî düşüncede temel meselelerden biri, mutlak kemâl sahibi olan Allah ile sınırlı ve eksik bir varlık olan

²⁶⁶ Izutsu, *İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 325-332.

²⁶⁷ Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2016), ss. 298-299.

insan arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. İbnü'l-Arabî bu sorunu, varlık mertebeleri teorisi ile aşar. Ona göre insân-ı kâmil, hem Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharı hem de âlemin bir özeti (cüzhânî) olarak Allah ile âlem arasında bir berzah işlevi görür. Bu bağlamda insân-ı kâmil, sadece mânevî olgunluğun zirvesini değil, aynı zamanda Hakk'ın kendisinde en mükemmel şekilde zuhur ettiği bir varlık tipini temsil eder.

İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvurunda, mutlak vücûdun taayyün süreci kozmik mertebeler üzerinden açıklanır ve bu süreçte “hakikatü'l-hakâik” mertebesi, yaratılışın ilk basamağı olarak görülür. Bu ilk mertebe olan ahadiyyet, henüz hiçbir çokluk ve ayrımın bulunmadığı mutlak birlik hâlidir. Ancak yaratılışın başlangıcı olan “vâhidiyyet”e geçişle birlikte Allah, zâtî tecellisini “taayyün-i evvel” olarak nitelendirilen hakikat-i Muhammediyye mertebesinde gerçekleştirir. Bu mertebe hem insân-ı kâmilin hem de tüm varlık düzeninin aslıdır. İbnü'l-Arabî, bu taayyün düzeyini aynı zamanda akl-ı evvel olarak adlandırarak, tüm yaratılmışların bu hakikatten türediğini ifade eder. Bu bağlamda hakikat-i Muhammediyye, lâ taayyünün zâhiri; kendisi ise bâtını konumundadır. Söz konusu mertebe, Allah'ın esmâ ve sıfatlarının ilk ve en kâmil tecelligâhı olarak, O'nun zâtî ilmine mazhar olan yegâne varlıktır. Şeyh-i Ekber'e göre insân-ı kâmil, ilâhî hikmetin ve rubûbiyetin âlemde tecelli ettiği yegâne merkezdir.²⁶⁸ Bu yönüyle insân-ı kâmil hem âlemin yaratılış sebebidir hem de ilâhî emirlerin ve hakîkatin taşıyıcısıdır. Bu anlayışta insân-ı kâmil, âlemin varlık düzenini sürdüren ve Allah'ın halîfesi olarak yaratılışın en yüce gayesini temsil eden bir varlık olarak konumlanmaktadır.

Tasavvufî literatürde “insân-ı kâmil” kavramı, farklı dönemlerde çeşitli isim ve terimlerle ifade edilmiş olsa da, bu kavramın en kapsamlı ve sistematik tasvirine İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde rastlanmaktadır. Şeyh-i Ekber, insân-ı kâmilî yalnızca ahlâkî kemâlin zirvesi olarak değil, aynı zamanda varlığın merkezî hakîkati ve ilâhî tecellîlerin tam mazharı olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda Suad el-Hâkîm'in İbnü'l-Arabî Sözlüğü adlı çalışmasında belirttiği üzere, insân-ı kâmil kavramı için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı başlıca terimler arasında Hakikatü'l-hakâik, Felekü'l-hayât, Aslu'l-âlem, Heyûlâ, Merkez-i dâire, Akıl-ı evvel, Kalem-i a'lâ, Küllî rûh,

²⁶⁸ Mehmet S. Aydın, *İnsân-ı Kâmil*, c. 22, ss. 330-331.

Rûhu'l-âlem, Taayyün-i evvel, Levh-i mahfûz, Arşullah, Halîfe, Nâib anillah, Zıllullah, İnsân-ı ezeli, Cevâmiu'l-kelim gibi kavramlar yer alır.²⁶⁹ Bu kavramlar, insân-ı kâmilin hem ontolojik hem de epistemolojik düzeydeki ayrıcalıklı konumuna işaret eder. Ayrıca “Tenezzülât-ı seb‘a,” “Hakikat-i Muhammediyye” ve “Kutub” gibi terimler de onun işlevsel ve kozmik rolünü pekiştirir. İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin tam tecellîgâhı ve yeryüzündeki halîfesi olarak, ilâhî hakîkatin zuhur ettiği en yüce varlık konumundadır. Bu çok katmanlı anlam dünyası içerisinde, insân-ı kâmil hem mahlûkatın yaratılış gayesi hem de Hakk'ın en mükemmel aynası olarak tasavvur edilmiştir.

1. Tenezzülât-ı Seb'a ve İnsân-ı Kâmil

Âlemin oluşumunu sudûr ve tecellî nazariyesiyle temellendiren tasavvuf düşüncesinde, varlık düzeni, Hak'tan zuhûr eden çok katmanlı bir tecellîler silsilesi olarak ele alınır. Bu anlayışta bütün varlıklar, Allah'tan doğrudan değil, derece derece ve mertebe mertebe ayrışarak zuhur eder; bu inişe “tenezzülât” denir. Tenezzülât, mutlak Varlık'tan kevnî âleme uzanan kozmik bir iniş sürecini ifade ederken; Allah'a ulaşmak isteyen sâlikin aynı yolu tersten kat ederek mertebeleri bir bir aşması ise “hazarât” terimiyle açıklanır. Hazarât, hem varlığın mertebeleri hem de mânevî yükselişin durakları olarak tasavvufi literatürde merkezi bir yer tutar. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin sisteminde hazarât, kevnî ve ilâhî hakikatlerin tecellî ettiği boyutlar olarak değerlendirilmiş ve insân-ı kâmil nazariyesinin yapısal bir unsuru hâline gelmiştir. Sâlikin bu mertebeleri geçerek yükselmesi, onun mânevî olgunluğunu ve ilâhî hakîkate yaklaşım derecesini belirler.²⁷⁰ Nihayetinde insân-ı kâmil mertebesi, bu varlık mertebelerinin zirvesini ve nihâî gayesini teşkil eder. Zira insân-ı kâmil, tüm hazarâtları kat etmiş ve ilâhî tecellîlerin bütünüyle mazharı hâline gelmiş varlıktır.

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında, ilâhî makâm mutlak ve münezzeh olup herhangi bir had veya sınırla kayıt altına alınamaz; ancak mahlûkât nazarında ve

²⁶⁹ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2005), ss. 367-368.

²⁷⁰ Mehmet Demirci, “Hazret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1998), c. 17, ss. 146-147.

varlığın mertebeli yapısı içerisinde belirli tecellî düzeyleriyle anlaşılabilir hâle gelir. Bu çerçevede sûfî düşüncede kabul gören varlık mertebeleri, mutlak Zât'ın çeşitli taayyün (belirme) ve tenezzül (iniş) aşamalarına karşılık gelir. İbnü'l-Arabî, bu mertebeleri yedi kademedede sistematize eder: Birincisi, Allah'ın mutlaklığı ve tecellîsizlik hâli olan la taayyün yahut ahadiyyet mertebesidir. İkincisi, ilâhî ilmin kendisine konu olacak varlıkların ilk belirlenimi olan taayyün-i evvel mertebesidir ki Hakikat-i Muhammediyye'nin başlangıcıdır. Üçüncü olarak taayyün-i sâni, mümkünâtın mahiyetlerinin ayrışmaya başladığı düzeyi ifade eder. Dördüncü mertebe, rûhânî varlıkların ve melekût âleminin zuhûr ettiği mertebe-i ervâh'tır. Beşinci olarak mertebe-i misâl, soyut hakikatlerin sembolik ve temsilî formlarla görünür olduğu âlemdir. Altıncı olarak mertebe-i şahâdet, fizikî ve maddî âlemin kendisidir. Son mertebe olan mertebe-i insân-ı kâmil, bütün bu varlık mertebelerinin mazharı ve kemâl noktasıdır.²⁷¹ Bu yapı içerisinde her bir mertebe, Zât-ı İlâhî'nin farklı bir tecellî boyutunu temsil etmekte olup, aynı zamanda sâlikin mânevî yolculuğundaki seyr ü sülûk aşamalarını da sembolize eder.

Lâtaayyün Mertebesi: İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında en yüksek ve mutlak mertebe, “lâ taayyün” yahut “ahadiyyet” olarak isimlendirilir. Bu mertebe, varlıklar âleminin başlangıcı değil, bilakis varlıkların ötesinde, hiçbir kayıt, vasıf, isim veya sıfata izin vermeyen mutlak Zât mertebesidir. Vücûd bu düzeyde henüz herhangi bir taayyün (belirme) göstermemiş olup, tüm izafî niteliklerden münezzehtir.²⁷² Şeyh-i Ekber, bu makâmı “Zât-ı Mutlak”, “kenz-i mahfî” (gizli hazine), “mechûl-i mutlak” (mutlak bilinmeyen) ve “meknûnü'l-meknûn” (en gizli olan) gibi kavramlarla tanımlar. Burada “makâmsızlık” olarak ifade edilen durum, varlığın tüm mertebelerinin öncesi olup, Zât'ın mutlak tenzihine işaret eder. Bu nedenle söz konusu mertebe ne aklî idrake ne de hayal gücüne konu olabilir. Allah'ın hakikati olan bu mertebe, hem tecellîlerin kaynağı hem de mahiyet olarak tüm âlemlerden aşkın ve münezzehtir.²⁷³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre “lâ taayyün” mertebesi, varlık

²⁷¹ Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (İstanbul: Dersâdet, 1309), s. 125.

²⁷² Abdü'l-kerîm b. İbrahim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, terc. Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, (İstanbul: Kitsan Yay., 1947), c. I, s. 25.

²⁷³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 46.

zincirinin değil, mutlaklık ve mahviyetin başlangıcıdır; hakiki tevhidin tam manada yalnız bu düzeyde mümkün olduğu kabul edilir.

Taayyün-i Evvel: İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında “taayyün-i evvel” mertebesi, Zât-ı İlâhî'nin varlık sahasına yönelik ilk tecellisini temsil eden en temel metafizik aşamadır. Bu mertebe, henüz belirli varlık formlarının ayrışmadığı, bütün mevcudatın Allah'ın ilminde cem' halinde bulunduğu bir birlik düzeyidir. Taayyün-i evvel, hem mutlak ilim hem de hakikat-i Muhammediyye'nin zuhur ettiği yer olarak kabul edilir. Burada Hak, kendi zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve bütün mümkün varlıkları ayrıştırmadan, icmalî bir şekilde bilir.²⁷⁴ Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî'ye göre taayyün-i evvel, çokluklar âlemine inmeden önceki ilâhî vahdetin ve aşkınlığın tecellî ettiği ilk hakikat makamıdır. Bu mertebe, aynı zamanda bütün varlık mertebelerinin ve kevnî hakikatlerin kaynağı olarak, sûfî metafiziğin merkezî kavramlarından biri hâline gelir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Mutlak Vücûd'un farklı mertebelere tenezzül ederek tecelli etmesi, onun zuhûra yönelme iradesiyle mümkün olmaktadır. Bu bağlamda varlığın mertebelenmesi, “ilk taayyün” olarak adlandırılan aşamada ortaya çıkar; zira bu mertebede Mutlak Vücûd, kendi ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürerek tecellîlerinin başlangıcını tesis eder. Bu mertebe, Mutlak Vücûd açısından varoluşun ilk noktasıdır ve buradan sonra, İbnü'l-Arabî'nin “Hakikat-i Muhammediyye” olarak isimlendirdiği mertebe zuhur eder. Ona göre bütün yaratılmış varlıklar bu hakikat mertebesinden türemiştir.²⁷⁵ Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in “*Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur*”²⁷⁶ hadisine dayandırarak, yaratılışın esasında Muhammedî Nur'un bulunduğunu vurgular.

Taayyün-i Sâni: İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî kosmolojisinde, Hakikat-i Muhammediyye olarak da anılan ilk taayyün mertebesinde tüm ilâhî sıfatlar bir bütün halinde bulunurken, ikinci taayyün mertebesinde bu sıfatlar birbirinden tefrik edilir ve

²⁷⁴ Abdullah Bosnevi, *Tecelliyatu Arâisi'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, h. 1290), c. I, s. 23.

²⁷⁵ Mahmud Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1999), c. XX, ss. 493-516.

²⁷⁶ Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, c. I, ss. 265-266.

belirginleşir. Bu aşama, vâhidiyyet, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i esmâ, âlem-i sânî, âlem-i vücûd ve nefes-i rahmânî gibi kavramlarla ifade edilir. İlk taayyünde vücud, isim ve sıfatlarını mücmelen bilmekle beraber, bu sıfatların gerektirdiği küllî ve cüz'î anlamların tüm şekilleri ancak ikinci taayyün mertebesinde birbirinden ayrılır; işte bu ayrışma, varlığın çokluğunu ve çeşitliliğini ortaya koyar. Taayyün-i sânî mertebesi ise, ilâhî zat ve sıfatların, varlıkların tüm küllî ve cüz'î manalarını ayrıntılarıyla tafsil ettiği bilgi düzeyidir.²⁷⁷ Bu mertebede ilim sûretleri birbirinden ayrıldığı için, vahidiyyet, a'yân-ı sabite ve hakikat-i insâniyye gibi kavramlarla anılır; ayrıca bu aşama, tüm ilâhî isim ve sıfatların tefrik edildiği rubûbiyyet mertebesi olarak da tanımlanır.²⁷⁸ Böylece, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî perspektifinde, varlığın çokluk ve birliği, sıfatların tecelli biçimleri üzerinden sistematik bir şekilde açıklanır.

Mertebe-i Ervâh: İbnü'l-Arabî'ye göre, “rûh-ı a'zam,” “miftâh-ı vücûd” ve “âlem-i rûh” gibi terimlerle ifade edilen bu mertebe, bir üstteki a'yân-ı sâbite mertebesinin zâhire doğru ilerleyerek cevher-i basît hâline gelmesi aşamasıdır. Vücud, birinci ve ikinci taayyün mertebelerinden sonra ilmî sûretlerin etkisiyle ruhlar mertebesine tenezzül eder. Bu mertebede, ilmî sûretlerin her biri basît cevherler şeklinde zâhir olur ve bu nedenle bu âleme ervah âlemi denilir. Buradaki varlıklar henüz maddî ve cisimsel olmaktan uzaktır; madde ve terkip oluşmamıştır. Ayrıca, “bâtın” isminin tasarrufu altında olduklarından gözle görünmezler.²⁷⁹ Her ruh, kendisini, menşei olan Hak'ı ve kendi misli varlıkları idrak edebilme yetisine sahiptir. Bu husus, Kur'ân'da elest bezmi olarak geçen “Âlemlerin Rabbi olan Allah'a 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye sorduğu” sahneyle işaret edilir.²⁸⁰ Böylece, bu mertebe varlıkların zâhir ve bâtın yönlerinin ayrıştığı, ilâhî bilincin kendini idraki açısından merkezi bir konum teşkil eder.

Mertebe-i Misâl: İbnü'l-Arabî'ye göre “âlem-i berzah,” “âlem-i misâl,” “âlem-i hayâl” ve “arz-ı hakikat” gibi terimlerle ifade edilen misâl âlemi, ilâhî Zât'ın

²⁷⁷ Bosnevi, *Tecelliyatı Arâisi 'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi 'l-Fusûs*, c. I, s. 23.

²⁷⁸ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu 'l - Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 46.

²⁷⁹ Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 493-516.

²⁸⁰ Bosnevi, *Tecelliyatı Arâisi 'n-Nüsûs fî Manassâti Hikemi 'l-Fusûs*, c. I, s. 24.

dışta belirli şekil ve sûretlerde zuhûr ettiği bir mertebedir. Bu mertebe, yukarıdaki basit ve mücerret varlıkların zâhir olana doğru ilerleyerek latif ve mürekkep cevherler biçiminde tezahür etmesidir. Misâl âleminin adı, ruhlar âleminden (âlem-i ervah) kaynaklanan her ferdin maddî dünyada alacağı şekle benzeyen bir sûretin burada zuhur etmesinden dolayıdır. Bu açıdan misâl âlemi, ruhlar ile maddî varlıklar arasında bir berzah vazifesi görür; şehâdet âlemine feyz aktararak iki âlem arasındaki bağlayıcı mertebe konumundadır. Dolayısıyla hem ruhani hem de maddî âleme ait hükümler bu mertebede bir arada bulunur.²⁸¹ Bu kavramsal çerçeve, varlıkların sürekli bir geçiş ve dönüşüm içinde olduğu tasavvufî ontolojinin temel taşlarından biridir.

Mertebe-i Şehâdet: İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî literatürde “suver-i âlem” ve “âlem-i kevn ü fesâd” olarak nitelendirdiği bu mertebe, bir üst basamaktaki mürekkep cevher-i latîfin zâhire doğru ilerlemesiyle mürekkep cevher-i kesîf hâline gelmesini ifade eder.²⁸² Bu seviye, artık gözle görülebilen gökler, unsurlar ve yaratılmış varlıklar âlemidir; ilâhî zatın dışı yansıyan sûretinin tecelli ettiği, duyularla algılanabilen ve insan-ı kâmilin öncesinde yer alan son katmandır. Sûfî geleneğin aksine filozofların yorumlarından farklı olarak, bu mertebedeki varlıkların tamamının ruh sahibi olduğu kabul edilir. Her bir canlı ve cansız varlığın, vahidiyyet (ikinci taayyün) mertebesinde sabit olan a'yân-ı sabite denen hakîkati, onun ruhu olarak tasavvur edilir.²⁸³ Böylece, bu âlemdeki bütün varlıklar, ilâhî hakîkatin çeşitli tezahürleri olarak ruhani bir gerçekliğe sahiptir ve bu ruhî boyut, onların hakîkatini oluşturur.

İbnü'l-Arabî, mertebe-i insân-ı kâmilden önceki bu son mertebeyi şahâdet âlemi mertebesi olarak isimlendirir. Şeyh-i Ekber, zuhûr etmiş sûretler için mülk kavramını; gayb veya mâna boyutundaki âlem için ise melekût âlemi kavramını kullanır. O, her âlemin ahlâklanmasını sağlayan Rabler ve merbûblar (terbiye edilen) olduğunu, her birisinin kendi makâm ve değerine göre tenezzül ettiğini açıklar. Ona göre ayrık-şehadet âleminin Rabbi hitap âlemidir. Bitişik-şehadet âleminin Rabbi ceberut âlemidir. Ceberut âleminin Rabbi, Melekût âlemi; melekût âleminin Rabbi

²⁸¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, ss. 18-21.

²⁸² Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 493-516.

²⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VIII, s. 60; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVII, ss. 213.

Kelime; Kelime'nin Rabbi ise bütünün Rabbi olan el-Vahid ve es-Samed'tir.²⁸⁴ Kur'ân-ı Kerim'de “ *Böylece İbrâhim'e, imanında yakîn olsun diye, semalar ve arzın melekûtunu görecek basireti veriyoruz ki gözünün gördüğüyle eşyanın hakikatinden perdelenmesin.*” (En'âm, 6/75) diye buyrulur. Bu anlamda duyu organları ancak mülk âlemini fark edebilir. Melekût âlemi ise duyu organlarımızın farkedebileceği bir âlem değildir. Melekût âlemini görebilmek için kalp gözüne yani basirete sahip olmak lazımdır. O âlemi tanıyabilmek için ayrı bir terbiye, ayrı bir gayret ve neticede Allah'ın esmasıyla ahlâklanmak gerektir.

Mertebe-i İnsan: Şeyh-i Ekber'e göre, daha önce zikredilen mertebelerin tamamını bünyesinde toplayan ve ilâhî sıfatların ilk tezahür kaynağı olan “şuunat-ı zatiye”de fani olan mertebe, insân-ı kâmil mertebesidir. Tıpkı ism-i a'zam'ın Allah'ın bütün isimlerini kapsaması gibi, insân-ı kâmil de bütün âlemleri içinde barındırır. Bu bağlamda, Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatları insân-ı kâmilde en mükemmel ve kâmil şekliyle zuhur eder. Allah ismi, hakîkatte tüm isimlerin öncüsü olmakla birlikte, taayyün sıralamasında en son mertebede yer almasına rağmen, hakîkatlen bütün mertebelerin üstündedir. Bu nedenle, hakîkat-i insâniyye, bütün mertebelerin hakikatlerini kapsayan bir gerçeklik olup, ondan ayrı bir varlık söz konusu değildir.²⁸⁵ Böylece, insân-ı kâmil tasavvufî varoluş anlayışında hem ilâhî sıfatların tecelli merkezi hem de âlemin anlam ve varoluşunun toplamı olarak değerlendirilmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî perspektifinde, Yüce Yaratıcı ilâhî irâdesi ve esmâ-i hüsnâsıyla insân-ı kâmil olarak zuhur eden Âdem'i kendi sûretinde, tam bir ahlâklanma ile yaratmıştır.²⁸⁶ Bu yaratılış, insanı ilâhî ve kevnî mertebelerin aynası kılarak, onun Hak ile olan varlık ilişkisini belirler; zira insanın hükmü ve varlığı ancak Hak açısından ve Hakk'a göre gerçekleşir. Bu konumda insan, ilâhî isimlerin, sıfatların ve hükümlerin tamamını kabul eden ve her türlü mânevî hâl ve fiil ile tecelli eden bir varlık haline gelir. İnsan, gaybî ilâhî sûretin yansıması olarak kevnî mertebede hem yeryüzünün efendisi hem de Allah'ın kuludur; böylece iki âlemin efendisi ve iki

²⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 176; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 324.

²⁸⁵ Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 493-516.

²⁸⁶ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 111.

kıblenin kıblesi olma özelliğini kazanır. Tüm varlık, bu mükemmel insan figürüne yönelir ve onun vasıtasıyla kemâline erişir; ancak bu vesilelikten haberdar değildir.²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, bu karmaşık varlık mertebelerini şehâdet âleminde ancak semboller ve benzetmelerle ifade edilebileceğini belirtir. Sembolik anlatımlar ile bu sembollerin işaret ettiği derin mânalar arasındaki ilişki, onun düşüncesinin doğru kavranması için esastır; zira bu sembolizmin yanlış anlaşılması, İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen temel eleştirilerin kaynağını oluşturmuştur.²⁸⁸

2. Hakikat-i Muhammediyye ve İnsân-ı Kâmil

Tasavvufî literatürde insân-ı kâmil kavramının doğrudan karşılığı olarak kabul edilen Hakikat-i Muhammediyye mertebesi, “*Allah’ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur*”²⁸⁹ hadisinde işaret edildiği üzere yaratılan ilk nûrdur. Bu anlamda hakikatü'l-hakâyık diye de adlandırılır. Kâşânî bu nûrun Hz. Peygamber’e izâfe edilmesini Hz. Muhammed’in (s.a.v.) bedeninin bir mânanın sûreti, hakîkatinin ise hakikatü'l-hakâyık olmasıyla gerekçelendirir. Bu hakikat tüm insânî mazharlık hakikatlerini ortaya çıkarır ve oluşması ilk insan olan Hz. Âdem’in yaratılmasından da öncedir. Resûlullah’ın “*Ben, Âdem su ile toprak arasında iken nebî idim*”²⁹⁰ demesi bu anlama gelir.²⁹¹ Resûlullah, nûru itibâriyle ilk, nübüvvet ve kemâl derecesi itibâriyle son nübüvvet sahibi olması, sûfî düşüncede Onu, varlık anlayışının en temel ve başlangıç noktası olarak kabul görmesini sağlamıştır. Bulunduğu bu merteye, vücûd-ı mutlakın ahadiyyetten vâhidiyete dönüşerek taayyüne başlamasını ifade eder ki birçok sûfî tarafından Rûhu'l-ervâh, İmâm-ı mübîn gibi farklı isimlerle anılmıştır. Ancak tüm bu isimlendirmeler, mertebenin özündeki tek hakîkate farklı bakış açılarıyla yaklaşım biçimlerini yansıtır. Hakikat-i Muhammediyye, mutlak varlığın yaratıcı sırrı ve hakikatlerin kaynağıdır; zira gerçek yaratma fiili ancak bu mertebeye tenezzül sonrası

²⁸⁷ Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), ss. 186-190.

²⁸⁸ Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XX, ss. 493-516.

²⁸⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. I, s. 303.

²⁹⁰ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, ss. 155-156.

²⁹¹ Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendi'ye Göre Varlık ve Bilgi*, (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), ss. 132-133.

gerçekleşmiş ve tüm varlıklar ondan türemiştir.²⁹² Bu merteye, hem ilahî hakîkati hem de yaratılışın mahiyetini bünyesinde toplayan küllî bir hakîkattir; ne zamanla ne de maddesel varlıkla sınırlandırılabilir. Bu özelliğiyle Hakîkat-i Muhammediyye, âlemin esası ve ferdî cevherin aslını oluşturur. Dolayısıyla insân-ı kâmil ifadesi, bu mertebenin ruh-u âlem olma vasfından dolayı hak ettiği anlamı kazanır.²⁹³ Böylelikle tasavvufî perspektifte insan, hem yaratılışın özü hem de ilahî hakîkatin görünür tecellisi olarak merkezî bir konuma yükseltilir.

Hakîkat-i Muhammediyye kavramının tarihî kökeni, erken dönem sûfilerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye kadar uzanır. Her ne kadar Tüsterî bu kavramı terminolojik olarak açık bir şekilde kullanmamışsa da, düşüncelerinde onun temelini teşkil edecek nitelikte vurgular yer alır. Nitekim “*Yeryüzünde bir halife yaratacağım*” (Bakara, 2/30) âyetinin tefsirinde, Hz. Âdem'in Hz. Muhammed'in nûrundan, yani izzet toprağından yaratıldığına dikkat çekmesi, bu nûrun yaratılıştaki önceliğini ortaya koyar.²⁹⁴ Bu yaklaşım, sonraki tasavvuf geleneğinde açıkça “ilk yaratılan öz” olarak ifadelendirilen Hakîkat-i Muhammediyye düşüncesine kapı aralamıştır. Tüsterî'den sonra Hâllâc-ı Mansûr da özellikle *Kitâbü't-Tavâsîn* adlı eserinin “Tâsînü's-sirâc” bölümünde bu düşünceyi daha sembolik ve şiirsel bir dille derinleştirir. Hâllâc, Hz. Muhammed'i “gayb nûrundan bir kandil” olarak tanımlar; nübüvvet nûrunun yalnızca onun nûrundan çıktığını ve diğer tüm nûrların da onun nûrundan beslendiğini belirtir.²⁹⁵ Böylece Hakîkat-i Muhammediyye düşüncesi, hem yaratılışın ilk ilkesini hem de nübüvvetin kaynağını teşkil eden metafizik bir nûr olarak tasavvufî öğretide merkezî bir yer edinir. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin sistematik vahdet-i vücûd düşüncesine de zemin hazırlamıştır.

Tasavvuf düşüncesinde merkezi bir kavram olan Hakîkat-i Muhammediyye, en yetkin biçimde İbnü'l-Arabî ve onun düşünsel mirasını sürdüren Abdülkerîm el-Cîlî tarafından ele alınmıştır. Bu kavram, yaratılışın başlangıcını teşkil eden ve ilâhî

²⁹² Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), ss. 226-236.

²⁹³ Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, ss. 231-232.

²⁹⁴ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî Hâlebî, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1908), s. 15.

²⁹⁵ Hâllâc-ı Mansûr, *Kitâbu't-Tavâsîn*, çev. Yaşar Nûri Öztürk (İstanbul: Fatih Yay., 1976), ss. 65-69.

taayyün sürecinin ilk merhalesini ifade eden aşkın bir hakîkattir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ, lâ taayyün olarak adlandırılan mutlak bilinmezlik mertebesinde iken kendi zâtını temaşa etme iradesiyle taayyün etmiş; bu taayyünün ilk tezahürü ise Hakîkat-i Muhammediyye olmuştur. Bu hakîkat, âlemin yaratıldığı ilk cevher, ibdâî bir varlık ve tüm varlık mertebelerinin potansiyelini kendisinde cem eden bir hakîkattir. Hz. Peygamber'in bu ilk hakîkatin taşıyıcısı olması, ona tasavvufî literatürde “ferdiyyet” makamını kazandırmıştır. Bu makam, varoluşsal teklik ve hakîkatlerin küllîliği anlamına gelir. İbnü'l-Arabî, bu ferdiyetin üç temel unsurdan oluştuğunu ifade eder: zât, irâde ve “kûn” emri. Bu üç unsurun, Resûlullah'ta rûh, cism ve câmî hakîkat olarak tecelli etmesi, onun insân-ı kâmil mertebesindeki benzersiz konumunu belirler.²⁹⁶ Bu bağlamda Hakîkat-i Muhammediyye, hem ilâhî ilmin ilk taayyünü hem de yaratılmış âlemlerin zuhûrunun metafizik sebebidir. Abdürrezzâk el-Kâşânî gibi Ekberî gelenek temsilcileri ise bu hakîkati nûru'l-envâr (nurların nuru) ve ebü'l-ervâh (rûhların babası) olarak adlandırarak onun varlık hiyerarşisindeki önceliğine ve kuşatıcılığına dikkat çekerler.²⁹⁷ Böylece Hakîkat-i Muhammediyye, hem zâtî hem de kevnî hakîkatlerin anahtarı olarak, insân-ı kâmil teorisinin metafizik zeminini teşkil eder.

İbnü'l-Arabî'nin kozmolojik ve ontolojik düşünce sisteminde Hakîkat-i Muhammediyye, varlık dairesinin hem başlangıcını hem de nihayetini teşkil eden temel ilkedir. Ona göre bu hakîkat, “Vech-i Muhammedî” ve “Vech-i Ahmedî” olmak üzere iki yönlüdür ve bütün varlıkta bu iki vech mevcut hâlde tecellî eder. Varlık, dairesel bir şekilde tasavvur edildiğinden, başlangıç ve son aslında aynı noktada birleşir; bu da Hz. Peygamber'in hakîkatidir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilk yaratılan şey “Nûr-i Muhammedî”dir ve bu nurun ilk beşerî sûreti Hz. Âdem'de tecellî etmiştir. Bu sebeple Âdem, “Ebü'l-Beşer”, Hz. Peygamber ise “Ebü'l-Ervâh” olarak nitelendirilir.²⁹⁸ Bu bağlamda Allah'ın “bilinmek istemesi” ile başlayan taayyün süreci, insân-ı kâmilin zuhûru ile tamamlanır. Başlangıcı itibariyle en evvel, zuhûru

²⁹⁶ Müeyyedüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008), ss. 707-708.

²⁹⁷ Abdürrezzâk Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay., 2015), ss. 217-218.

²⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. IX, s. 63; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVII, s. 127.

itibariyle ise en son varlık olan insân-ı kâmil, bütün esmâ ve sıfatların mazharı olması hasebiyle varlık ağacının meyvesidir. Sadreddîn Konevî'nin de belirttiği gibi, ilâhî emir cem ve taayyün mertebelerinden geçerek insan varlığına ulaşır; böylece insan, melekî, tabii ve felekî kuvvelerin tecelligâhı hâline gelir. Bu çerçevede, hakîkati itibariyle ilk, zuhûr bakımından ise son olan insân-ı kâmil, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıyla ahlâklanmış bir varlık olarak, en yüksek mertebede bilgiye ve şefkate sahip kılınmıştır.²⁹⁹ Bu durum, onun sadece ontolojik değil aynı zamanda ahlâkî bir üstünlük taşımasını da beraberinde getirir; zira o, diğer varlıklara nazaran daha derin bir bilgiye ve daha kapsamlı bir merhamete sahiptir. Dolayısıyla onun diğer varlıklara nazaran üstünlüğü, sadece ontolojik değil aynı zamanda ahlâkî bir ayrıcalık taşır.

Abdülkerîm el-Cîlî'nin tasavvufî düşüncesinde de Hakikat-i Muhammediyye, ontolojik hiyerarşinin merkezinde yer alır. Cîlî'ye göre Hak Teâlâ, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hakikatini kendi Zât'ından yaratmış, bütün kâinatı da bu hakikatin tecellîleri olarak var etmiştir. Bu nûr önce Hz. Âdem'de, ardından diğer peygamberlerde zuhur etmiş ve nihayetinde Hz. Muhammed'de kemâl bulmuştur. Cîlî, bu nûrun Peygamber'in vefatından sonra da kıyamete dek hâtemü'l-evliyâ, kutub ve tasarruf sahibi velîler vasıtasıyla varlığını sürdüreceğini belirtir. Zira bu ilâhî nûr, âlemin varlık dengesini sağlayan temel cevherdir. Cîlî ayrıca Hakikat-i Muhammediyye'yi Allah'ın kelâmı olarak değerlendirir. Bu bağlamda Hz. Âişe'nin “*Onun ahlâkı Kur'ân'dı*”³⁰⁰ sözü, Peygamber'in hem Kur'ân'ın hakikatini temsil ettiğini hem de onun zatında Allah'ın sıfatlarının müşahhaslaştığını gösterir.³⁰¹ Böylece Muhammedî Hakikat, hem ilâhî kelâmın özüdür hem de varlık âleminin en yüce misalidir.

Sonuç olarak “Hakikat-i Muhammediyye” ile “İnsân-ı Kâmil” arasındaki ilişki, tasavvufî düşüncede varlığın başlangıcı ile kemâlinin nihai noktası arasındaki ontolojik ve epistemolojik bağ temsili eder. Hakikat-i Muhammediyye, Allah'ın ilk tecellîsi ve bütün yaratılmışların aslı olup, varlık zincirinin başı; İnsân-ı Kâmil ise bu hakikatin zaman ve mekân boyutunda kemale ermiş ve tezahür etmiş hâlidir. Bu

²⁹⁹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yay., 2015), ss. 194-196.

³⁰⁰ Müslim, *Müsâfirin*, 139.

³⁰¹ İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2010), ss. 75-76.

bağlamda İnsân-ı Kâmil, Hakikat-i Muhammediyye'nin sûretteki yansıması; diğer bir ifadeyle ilâhî sıfat ve isimlerin en mükemmel mazharıdır. Varlık, Hakikat-i Muhammediyye ile zuhûr etmiş; marifet, İnsân-ı Kâmil ile tamamlanmıştır. Bu nedenle tasavvufta İnsân-ı Kâmil'e ulaşmak, sadece ahlâkî bir kemâl değil, aynı zamanda ontolojik bir asla dönüşü ve ilâhî hakikatle tam bir vuslatı ifade eder.

3. Kutub ve İnsân-ı Kâmil

Tasavvufî düşüncede “kutub” kavramı, hem velâyet mertebelerinin zirvesini hem de kozmik düzenin mânevî merkezini temsil eden temel bir terimdir. İlk defa Muhammed b. Ali el-Kettânî tarafından ricâlû'l-gayb bağlamında kullanılan bu kavram, zamanla sûfîler arasında daha derin ve sistemli anlamlar kazanmıştır. Hücvîrî'ye göre kutub, zahir ve batın âlemlerinin merkez noktası olup, varlığın sürekliliği onun aracılığıyla sağlanır.³⁰² Kutbun bulunduğu mertebe “kutbiyyet” olarak adlandırılırken, farklı velî gruplarının da kendi içlerinde birer kutbu olabilir. Ancak tasavvufta “kutub” kavramı mutlak anlamda kullanıldığında, doğrudan İnsân-ı Kâmil'e işaret eder. Bu bağlamda kutub, Allah'ın nazargâhı olan yegâne velîdir ve onun mânevî özüne Hz. Muhammed'in bâtinî hakîkatî olan Hakikat-i Muhammediyye mazhar olur. Abdürrezzâk Kâşânî ve Cürcânî gibi mutasavvıflar, kutbu, ruhun bedene nüfuzu gibi varlık âleminin tüm boyutlarına sirayet eden bir mânevî merkez olarak tanımlar.³⁰³ Böylece kutub, hem kozmik dengenin kurucusu hem de ilâhî hakîkatin insânî temsili olan en kâmil velîdir.

Kutub kavramını en sistemli ve kapsamlı şekilde ele alan sûfîlerin başında hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî gelir. Özellikle *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Menzilü'l-Kutb*, *Risâle fi Ma'rifeti'l-Aktâb* ve *Risâletü'l-Ğaysiyye* adlı eserlerinde bu kavramın metafizik ve kozmik boyutlarını ayrıntılı biçimde açıklamıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre kutub, ilâhî sırların merkezi, varlık dairesinin eksenî ve Hakk'ın yeryüzündeki aynasıdır. Kutub, sadece zâhirî bir makam değil, aynı zamanda hakîkatin tecellî ettiği bir berzah olup,

³⁰² Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 249, 346.

³⁰³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü't-Târifât*, (İstanbul: KLM Yay., 2022), ss. 177-178.

âlemin mânevî düzeninin devamı için zorunlu bir unsur niteliğindedir.³⁰⁴ Her çağda, ilâhî isim ve sıfatlardan birinin mazharı olan en kâmil kişi, o sıfatın kutbu olarak belirir. Dolayısıyla kutub, Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının tecellî ettiği bir merkez olarak asâleten ya da vekâleten tüm hâl ve makamları kendisinde cem eder. İbnü'l-Arabî, bu anlayışı “*Hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz*”³⁰⁵ hadisiyle temellendirerek, kutubun mânevî rehberliğini aynı zamanda sorumluluk bilinciyle ilişkilendirir. Böylece kutub, sadece kozmik bir merkez değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlâkî düzenin mânevî temsilcisidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre her dönemde, tasavvufî makamların -özellikle tevekkül, mârifet ve muhabbet gibi yüksek derecelerin- mazharı olan bir kutub mutlaka bulunur. Bu kutub, yeryüzündeki mânevî düzenin devamını sağlayan ve Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının tecellî ettiği en kâmil velîdir. Kutb ve onunla birlikte anılan ricâlu'l-gayb, zahirde beşerî bir varlık içerisinde bulunsalar da, bâtınen ilâhî sıfatların nuruyla şekillenmişlerdir. İbnü'l-Arabî, bu velîlerin mânevî halleri ve sayılarının yalnızca Allah tarafından bilindiğini ifade eder ve bu düşüncesini “*Rabbinin ordularını O'ndan başka kimse bilmez*” (Müddessir, 74/31) âyetiyle temellendirir. Bu gizli velîlerin en önemli vasfı, mutlak tevhid ve sürekli zikir hâliyle Hakk'a yönelmiş olmalarıdır. Onların tüm farklı hâlleri ve derecelerine rağmen düsturları birdir: “Allah” ismiyle yapılan zikir, yani “Hu” nidası.³⁰⁶ Bu tekliğin sebebi, kutupluk makâmının da teklik üzere kurulmuş olmasıdır. Bu durumda düstur, şahsa değil; kutbiyet makamına aittir ve bu makamın gereği olarak tevhîdî bir çizgide istikrar kazanır.

İbnü'l-Arabî'nin kutub anlayışı, her kutbun kendisine özgü bir ilâhî tecelliye mazhar olduğu fikriyle derinlik kazanır. Ona göre her kutub, Kur'ân-ı Kerîm'den belirli bir sûrenin hakîkatıyla tecelli eder; bu sûrenin mânevî özü o kutbun irşad ve tasarruf sahasında rehberlik eder. Ancak bu kutbiyet makamı sınırsız değildir; her kutbun âlemdeki tesiri ve irşad süreci, ilâhî takdirle tayin edilmiş belirli bir zaman

³⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Menzili'l-Kutb ve Makâlihî ve Hâlihî*, (Haydarabad: Dairetü'l-Ma'arifi'l-Osmaniyye, 1367/1948), s. 2.

³⁰⁵ Buhârî, Cuma, 11; Müslim, İmâre, 20.

³⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 110-113; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 203-210.

dilimiyle sınırlıdır. Süresi dolan bir kutubun hüküm ve nüfuzu sona erdiğinde, yerine başka bir kutub tayin edilir ve mânevî vazife ona devredilir. İbnü'l-Arabî, bu duruma örnek olarak Ebu Yezid el-Bestâmî'yi gösterir; onun Kur'ân'ın bâtinî mânâlarını bütünüyle keşfetmeden vefat etmediğini ifade eder. Bu yaklaşım, her kutbun belirli bir peygamberî sıfatın vârisi olduğu düşüncesiyle de desteklenir. En yüce kutbiyet mertebesi ise Hz. Peygamber'in mânevî mirasını temsil eden ve "Hatmü'l-Evliyâ" olarak isimlendirilen kutuba aittir. Bu zat, nübüvvetin bâtinî yönünün son temsilcisi olarak kabul edilir ve evliya silsilesinin mânevî zirvesini oluşturur.³⁰⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre, Hatmu'l-evliyai'l-hassa yani Muhammedî kutbun en temel vasfı, herhangi bir nitelik veya sınırlılığa tabi olmadan vaktin hâkimi olmasıdır. Bu kutb, zamanın gerektirdiği hüküm ve koşullara göre zuhûr eder; irade onun hükmüne tâbidir, o ise iradenin hükmüne değil. Şeyh-i Ekber, Muhammedî kutbun on önemli özelliğinden söz ederken, bunlardan ilki olan hilmi-cezalandırmaya gücü olmasına rağmen bağışlayabilmeyi- irade ve himmet vasıtasıyla tesire gücü olarak tanımlar. İkinci özellik olarak, Allah'ın övgüsüne mazhar olan yavaşlıkla hareket edip, iyiliklere teenniyle koşması belirtilir. Üçüncü özellik ise vaktin hükmüne uygun hareket ederek denge ve itidali gözetmesidir; böylece zamanla ve hâl ile uyumlu bir alışveriş içindedir. Dördüncü vasıf tedbirdir; yani hikmeti bilmek ve hikmetle hareket etmektir. Beşinci özellik, tafsil olup eşya arasındaki ortak özelliklerin ötesine geçerek farklılıkların hakikatini kavramaktır; bu sayede Muhammedî kutb, Allah'ın ilâhî isimlerinden özellikle hikmetle ilişkilendirilenlere yakın durur. Altıncı vasıf ise adalettir; bu da yaratılışa dair İlahi hikmeti idrak ederek hakları ve taksimi hakkaniyetle gerçekleştirmektir. Böylece Muhammedî kutb, hem zamanın hem de varlığın dengesi ve hükümrani olarak, ilâhî sıfatların canlı bir tezahürü olur.³⁰⁸

Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'ye göre Muhammedî kutbun yedinci özelliği, Allah'ın isimleriyle ahlâklanmayı sağlayan güzel ahlâktır. Bu ahlâk, kulun Hak ile karşılıklı oturup O'nu müşâhede etmesine, hâlvet içinde bulunmasına ve yaratılmışlar

³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VIII, ss. 113-116; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 212-216.

³⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 117; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 218-219.

arasındaki mertebelerde doğru davranışlar sergilemesine olanak tanır; böylece âlemdeki bütün hayırların bilgisini kazanır. Sekizinci özellik olarak rahmet vurgulanır; kutubun rahmeti en zayıftan en zalime kadar herkese ulaşır ve onun yumuşaklığı karşısında zalim bile yumuşak ve sevgi dolu olur. Dokuzuncu nitelik hayâdır; kutub, yalancından hayâ eder, yalan karşısında doğruluğunu korur, ve kıyamette insanlar adına Allah'tan bağışlanma diler. Bu bağlamda, Şeyh-i Ekber Hz. Peygamber'in "*Allah kıyamet günü yaşlı birini çağırır ve ona 'Neler yaptın ?' diye sorar. Yaşlı adam Allah'ın dilemiş olduğu yaklaşımcı ibâdetleri zikreder. Allah ise onun yalan söylediğini bilir, fakat yine de cennete götürülmesini emreder. Melekler 'Ya Rab! Bu adam sözlerinde yalancıdır' dediklerinde Allah şöyle der: 'Yalan söylediğini biliyorum, fakat yaşlı birini yalanlamaktan hayâ ettim.'*"³⁰⁹ kutsi hadisini örnek gösterir; Allah, kıyamette yaşlı birinin yalanını bilse de ona yalanlamaktan hayâ eder ve cennete götürülmesini emreder. Onuncu ve son özellik ise ıslah etme yetisidir; kutub araları düzeltir ve toplumsal barışı sağlar, bu da Kur'ân-ı Kerim'de "*Onların arasını düzeltiniz*" (Enfâl, 8/63) ayetiyle desteklenir.³¹⁰ Böylece Muhammedî kutbun ahlâkî ve toplumsal işlevi, hem bireysel hem de kolektif boyutta ilâhî isimlerin yansımaları olarak tasavvufî düşüncede merkezi bir yer tutar. İbnü'l-Arabî'ye göre bu niteliğin en önemli yönü ise arayışı düzeltmektir. O, bu durumu: "*Onların arasını düzeltiniz*" (Enfâl, 8/63) âyetiyle destekler.

İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bu nitelikler ile birlikte her kutbun kademi üzerinde bulunduğu bir peygamber ve makâm vardır. Hz. İbrâhim (a.s.)'ın kademi üzerinde olan İbrâhimî kutbun makâmı ise kemâldir ve o, vaktin hâkimidir. Vaktin hükmüyle, yani zamanın gerektirdiği duruma göre zuhûr eder. Bu kutup kendisi nedeniyle hiçbir zaman öfkelenmez. Allah'ın yasakları ihlal edildiğinde, hiçbir şey onun gazabının karşısında duramaz. O sadece Allah rızası için öfkelenir. Bu kutup ilâhî emirle Allah'a çağıranlardandır. Allah ehlinde ve seçkinlerinden bir grup onun yanında sürekli olarak ahadiyet-i ilâhîye ve nazari delillerle vahdaniyetin birliği hakkında O'nun kelamını okur durur. Onun hâli sürekli huzurdur. Başkası hayrete düşmüşken o hayrete

³⁰⁹ Buhârî, Edeb, 69.

³¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 117-118; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 219-221

düşmez. İlahi isimleri tam olarak bilir ve onlarla ahlâklanmıştır. Allah'ın isimleri ile ahlâklan bu temiz nefisler, ilâhî yolla kesin bilgiye ulaşırlar. Bu durum “*Allah’tan sakınırsanız, sizin için furkan yaratır.*” (Enfâl, 8/29) ve “*İnsanı yarattı, ona beyanı öğretti.*” (Rahmân, 55/4) âyetlerinde belirtilir.³¹¹

Hz. Musa (a.s.)’ın kademi üzerinde olan Mûsevî kutbu ise gayret ve emek sahibidir. Allah, ona menzillerin en büyüklerinden olan nida menziline on iki bin bilgiyi bir gecede zevk yoluyla ihsan etmiştir. Onun suresi “*Allah’ın yardımı ve fetih geldiğinde...*” (Nasr, 110/1) diye başlayan sûredir. Onun menzilleri bu sûrenin âyetleri kadardır. Zira Kur’ân’ın dörtte biri bu sûreye aittir. Allah Teâlâ bu kutba şunu öğretmiştir: İlahi isimlerin, mümkînlerin hakikatlerinde tesire olan ihtiyaçları, mümkünlerin ilâhî isimlere olan ihtiyacından daha fazladır. Çünkü ilâhî isimler, hakikatlerinin ortaya çıkmasında bir otorite ve izzet sahibi olurlar.”³¹²

İbnü’l-Arabî, ayrıca velâyet yolunda Allah’ın esmâsıyla ahlâklanmayı tamamlayan sûfîlerin ulaştığı çeşitli kutbiyet mertebelerini detaylandırır. Ona göre tüm kutublar, kutbü’l-aktâbın emri altındadır; ancak kutbü’l-aktâbın kendine özgü dereceleri vardır. Kutbü’l-aktâb yükseldikçe ferdâniyyet mertebesine ulaşır; bu aşamada onun iradesi, Hak Teâlâ’nın iradesiyle birleşir ve onun irade ettiği her şey aynı zamanda ilahi irade olur. Ferdâniyyet mertebesindeki kutbü’l-aktâb, daha sonra maşuk olma konumunu temsil eden vahdet kutbu mertebesine yükselir ki bu makam Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî ve Abdülkâdir-i Geylânî gibi büyük velîlere nispet edilir. Ferdâniyyet mertebesinde mekânsal sınırlar ortadan kalkar; bu mertebede bulunan kutb, ilahi emirleri kendi iradesiyle tatbik eder ve ardından gelenler de “hâlef” olarak bu görevi sürdürür.³¹³ Çünkü insanın insanın yeryüzüne hâlife kılınması, onun orada hak ve adaletle hükmetmesi, yeryüzünü imâr etmesi gibi üstün nitelikler, orada bozgunculuk yapmaması içindir. Bu ise Yüce Allah’ın isimleriyle ahlâklanmakla mümkün olabilir. Zira insanın asıl yaratılış amacı, yalnızca Allah’a kulluk etmesi,

³¹¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VIII, ss. 111-112; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 221-223.

³¹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VIII, ss. 112-113; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 223-226.

³¹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), c. I, s. 259.

O'na bağı kalması, O'nu tanıması ve O'nun ölçüleri doğrultusunda bir hayat yaşayıp O'nun rızasını kazanmasıdır.³¹⁴

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde kutup-insan-ı kâmil ve ahlâk ilişkisi, derin bir ontolojik zemine oturur. Kutup, varlık âleminin merkezî noktası, Hakk'ın tecellilerinin en mükemmel mazharı olan insan-ı kâmilin tarihsel ve kozmik bir yansımasıdır. Ontolojik olarak insan-ı kâmil, vücûd mertebelerinin son halkasını teşkil ederken, kutubiyet makamıyla da bu kemalin en faal ve düzenleyici boyutunu temsil eder. Bu mertebeye ulaşmanın temel şartı ise, İbnü'l-Arabî'ye göre, ilâhî isimlerle ahlâklanmak suretiyle nebevî ahlâkî kuşanmaktır. Dolayısıyla insan-ı kâmil sıfatını haiz bir kutbun varlığı, hem kozmik düzenin devamı hem de ilâhî hakikatlerin en kâmil düzeyde temsil edilmesi bakımından zarurîdir. Bu açıdan bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin nazarında kutup, insan-ı kâmilin ahlâkî kemâliyle özdeşleşmiş bir hakîkattir ve âlemdeki ilâhî maksadın fiilî temsilcisidir.

4. Hatemü'l-Evliya (Hatmü'l-Velâye) ve İnsân-ı Kâmil

“Hâtem” kavramı, İbnü'l-Arabî düşüncesinde hem nübüvvetin hem de velâyetin ontolojik ve epistemolojik sınırlarını belirleyen anahtar bir terimdir. Peygamberliğin sona erişini ifade eden “hâtemü'n-nebiyyîn” ve “hatmü'n-nübüvve” kavramları Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvet zincirinin son halkası olduğunu belirtirken; “hatmü'l-velâye” veya “hâtemü'l-evliyâ” ifadeleri ise velayet mertebesinin nihai temsilcisini tanımlar. İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet, nübüvvetin bâtın yönü olup, peygamberlik sona erse de velâyet ilâhî hakikatlerin tecellisine vesile olan bir süreç olarak devam eder. Bu bağlamda hâtemü'l-evliyâ, nübüvvetin zâhirde değil bâtında devamı niteliğindeki son velîdir ve onun zuhuru, Hz. Peygamber'in hakikatine en yakın mertebeyi temsil eder.³¹⁵ Dolayısıyla “hâtem” kavramı, yalnızca kronolojik bir sonu değil, aynı zamanda bir hakîkatin tamamlanma, mühürlenme ve nihai kemâline erme mertebesini ifade eder.

³¹⁴ Ali Akpınar, “İnsan'ın Yeryüzü Hâlifeliği”, *Ribat Dergisi*, (İstanbul: Ribat Yay., 2006), s. 23.

³¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 16; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 17, 476.

Kur’ân merkezli velâyet anlayışı, Allah’a iman eden, O’nun emir ve yasaklarına titizlikle uyan, ahlâkî ve sosyal sorumluluklarını yerine getiren her mümini birer veli olarak tanımlar. Bu bağlamda velâyet, iman ve takvânın bir sonucu olarak tüm müminlerin ortak paydasıdır. Ancak tasavvuf düşüncesinde özellikle Hakîm Tirmizî’den itibaren velâyet, metafizik ve ontolojik boyutlar kazanarak iki temel kategoriye ayrılmıştır: velâyet-i âmme ve velâyet-i hasa. Birincisi, Kur’ân’ın tanımladığı şekilde iman, ibâdet, ahlâk ve sabır gibi erdemleri kuşanan herkesi kapsarken; ikincisi, manevî terbiyeden geçerek nefsin arındıran, keşif ve ilham ehli olmuş, Hakk’ın sıfatlarıyla fânîleşmiş ve ilâhî tasarrufa mazhar olmuş seçkin sûfileri ifade eder. Bu anlamda velâyet-i hasa, sadece ahlâkî bir nitelik değil, aynı zamanda ontolojik bir tekâmül süreci olarak görülür. Hucvirî’nin Hakîm Tirmizî’den aktardığı üzere bu veliler, dünyevî arzulardan sıyrılmış, ilâhî marifetle donanmış kimselerdir ve tasarruf yetkileri ile âlemdeki dengeyi koruma görevini ifa ederler.³¹⁶ Bu yüksek dereceli velâyet anlayışı, özellikle İbnü’l-Arabî’nin “kutub” ve “insân-ı kâmil” kavramlarıyla derinleşerek, evrensel düzeyde bir mânevî rehberlik misyonuna dönüşmüştür.

Bu bağlamda ma’rifet ehlinin en üstünü olan hatemü’l-evliya mevzusunun bütüncül bir sistemle anlatımını ilk olarak Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932)’nin “Hatmü’l-evliya” adlı eserinde görmekteyiz. Tirmizî, en mükemmel anlamda velâyetin gerçekleştiği kişi olarak Hazreti Peygamberi görür. Hâtemü’l-enbiyâ olan Hz. Muhammed’in (s.a.v.) Allah katındaki değerinin ve üstünlüğünün bir diğer tezahürü de onun ümmetinin içinden resuller yaratmış olmasıdır. Nitekim Allah yarısı beşer, diğer yarısı temiz ruh ve melek olan ve beşeriyete nisbeti uzak olan bir peygamberi, Hz. Muhammed (s.a.v.) ümmetine tahsis etmiştir. Onu sıradan bir beşer olarak görenler ona Meryem oğlu Îsâ, onu bir peygamber olarak kabul edenler Allah’ın kulu ve onun yaratılışındaki Cebail ile ilgili sırra vâkıf olanlar ise ona Allah’tan bir ruh ismini verirler. Varlığın hakîkatini vechinden onun hakîkatini idrak edebilenler ise onun bir “kelime” olduğunu bilirler.³¹⁷

³¹⁶ Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), s. 21, 74.

³¹⁷ Dilâver Gürer, *Fusûsü’l-Hikem ve Mesnevi’de Peygamber Kıssaları*, (İstanbul: İnsan Yay., 2017), ss. 164-165.

Hakîm et-Tirmizî'nin bu bağlamda "Hâtemü'l-Evliyâ" kavramı etrafında şekillendirdiği velâyet anlayışı, tasavvuf tarihinde ma'rifet merkezli bir velîlik tasavvurunun gelişmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Schimmel'in de belirttiği üzere, Tirmizî'nin velâyeti ilâhî inâyetle tecelli eden bir muhabbet süreci olarak tanımlayıp bunun ma'rifetle kemâle ulaştığını vurgulaması, sonraki sûfî düşünceyi derinden etkilemiş ve ma'rifet kavramını tasavvufî literatürde merkezi bir konuma taşımıştır.³¹⁸ Tirmizî'ye göre Hâtemü'l-Evliyâ yalnızca zamansal olarak son gelen velî değil, aynı zamanda mertebe bakımından en yüce, manevî tasarrufu en geniş olan zâttır. Bu görüşünü Kur'ân'daki "hâtemü'n-nebiyyîn" ifadesinden hareketle temellendiren Tirmizî, nasıl ki Hz. Peygamber diğer peygamberlere şefa'at etme yetkisine sahipse, Hâtemü'l-Evliyâ da diğer velîler üzerinde benzer bir mânevî tasarrufa ve şefa'at makamına sahiptir.³¹⁹ Onun bu özgün yaklaşımı, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok mutasavvıfı etkilemiş, özellikle Şeyh-i Ekber bu nazariyeyi "Ankâü Mağrib" adlı eserinde derinlemesine ele alarak, Hâtemü'l-Evliyâ'yı insân-ı kâmil nazariyesiyle irtibatlandırmıştır.³²⁰ Böylece Tirmizî'nin çizdiği velâyet anlayışı, hem tarihsel hem de ontolojik düzlemde tasavvufun merkezî kavramlarından biri hâline gelmiştir.

Velâyetin en temel göstergesi olarak keşf ve ilhâmı öne çıkaran Hakîm Tirmizî, bunları, nübüvvetin bir tür bâtınî muadili olarak değerlendirir. Ona göre nasıl ki nübüvvet, Allah'tan gelen vahiy ile korunuyorsa; velâyet de keşf ve ilhâm yoluyla, hak ve sekîne ile muhafaza edilir. Tirmizî'nin velâyet anlayışı, ilâhî yakınlıkla kemâle ermiş bir kalbin, sekîne vasıtasıyla yakîne ulaşmasını ve bu halin kişiyi dünyevî ve uhrevî her türlü zarardan azâde kılmasını içerir. Fâtihâ Sûresi'ndeki "Kendilerine nimet verilenler" ifadesi, bu velîlerin Rabbine vuslatına işaret eder. Bu mânada Tirmizî'nin velâyet hiyerarşisi; resûl, nebî, hatemu'l-evliyâ, siddîkûn (muhaddes), velî, mü'min ve müslim şeklinde bir derecelendirmeye dayanır.³²¹ Bu sınıflandırma,

³¹⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975), s. 57

³¹⁹ Hâkim et-Tirmizî, *Kitabu Hatmi'l-Evliyâ*, nşr. Osman İsmâil Yahyâ, (Beyrut: Ma'hadü'l-Âdâbi'-Şarkıyye, 1965), s. 345; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 154.

³²⁰ Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1997), c. XV, ss. 196-199.

³²¹ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yay., 2008), ss. 331-334.

sadece mânevî dereceler arasında değil, aynı zamanda kulun Allah’a kurbiyet seviyelerinde de bir derinlik sunar. Nitekim İbnü’l-Arabî’nin insanın ulaşabileceği saâdet mertebeleriyle ilgili yaptığı tasnifin de bu yapıyla büyük benzerlik arz etmesi, sûfî gelenekte velâyetin keşfi bilginin en önemli meşruiyet kaynağı olarak kabul edildiğini gösterir.

İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın “hâtem” olarak seçtiği veli kullar, Muhammedî velâyetin son halkasını temsil eder ve bu mertebeye ulaşan kimse, Muhammedî veliler içinde en yüce makamın sahibidir. Bu, yalnızca bireysel bir kemâl değil, aynı zamanda velâyet sürecinin tamamlandığına dair kozmik bir işarettir. Ancak İbnü’l-Arabî, burada iki ayrı “hatem” mertebesi tanımlar: Biri, Muhammedî velâyetin sonu olan tekil şahıs; diğeri ise Hz. İsa ile temsil edilen genel velâyetin sonuncusudur.³²² Bu çift yönlü hatm anlayışı, onun velâyeti hem ümmet-i Muhammed bağlamında hem de insanlık tarihi perspektifinde değerlendirdiğini gösterir. Ayrıca Hz. Muhammed’e “cevâmiu’l-kelim” verilmiş olması, onun nübüvvetinin ilmî ve hikmet boyutunu derinleştirirken; Âdem’e öğretilen isimlerin ona da öğretilmesi, peygamberlerin mânevî mirasının Hz. Muhammed’te ve onun vârislerinde temerküz ettiğini gösterir.³²³ Bu bağlamda, velâyet hattının nihâî temsilcileri olan veliler, geçmiş nebîlerin temsilcisi konumundadır ve Şeyh-i Ekber’e göre içtihad yetkileri de bu mânevî mirasın bir sonucudur.

Sûfî düşüncede velâyetin hem rûhî hem sûrî (zâhirî) tasarrufu birleştiren boyutu, sadece bireysel mânevî kemâl ile sınırlı kalmayıp, kâinatın ilâhî düzeniyle iç içe geçmiş bir mânevî yönetim anlayışını da içerir. Bu bağlamda kutub, sadece âlemin mânevî yöneticisi değil, aynı zamanda adaletin tesisiyle görevli mânevî bir otoritedir. Bu velâyet anlayışı, dünyevî yönetici olan hükümdar ile mânevî yönetici olan velî arasındaki bağı hilâfet çerçevesinde değerlendirir ve “hilâfete makrûn” olan (hilâfetle irtibatlı) ve olmayan velâyet olmak üzere ikiye ayırır. İbnü’l-Arabî’ye göre Muhammedî velâyetin dört ayrı “hâtem” (mühür) noktası vardır. Bunların ilki, zâhirî

³²² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2011, c. III, s. 15; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2014, c. VI, s. 119.

³²³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VI, s. 155; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, s. 265.

ve bâtinî tasarrufu kendisinde birleştiren ve Hulefâ-i Râşidîn'in sonuncusu olan Ali b. Ebî Tâlib'tir ki ona "hâtem-i kebîr" denir. İkincisi, Mehdî'dir; sûret ve isim olarak Resûlullah'a benzeyen, zamanın sonunda zuhûr edecek bu zât "hâtem-i sağır" olarak anılır. Üçüncüsü, bâtinî tasarrufa sahip olmakla birlikte hilâfetle irtibatı olmayan ve bu nev'in son halkasını oluşturan İbnü'l-Arabî'dir; "hâtem-i aşgar" olarak nitelendirilir. Dördüncü ve sonuncusu ise velâyet-i âmmenin nihai hâtemi olan İsa b. Meryem'dir. "Hâtem-i ekber" olarak adlandırılan bu makamla birlikte velâyet devri tamamlanır ve kıyamet süreci başlar.³²⁴ Bu çok katmanlı hâtem anlayışı, tasavvufî velâyetin hem tarihsel hem de kozmik boyutunu yansıtır.

Şeyh-i Ekber'e göre Muhammedî ümmetin içindeki velilerin durumuna gelince bu kimseler, Hakk'ın kendisini esmasının tecellilerinden her hangi birisine yerleştirip mazharını onun karşısına diktiği kimselerdir. Ardından söz konusu bu rûhânî mazhar, Hz. Muhammed (s.a.v.) mazharına ait meşru hükümlerin hitabını kendilerine duyurur. Hitabı bitirip velilerin kalbinden ayrıldığında ise Allah'ın isimleriyle ahlâklanmasını tamamlayan bu müşâhede sahibi kimseler, kendilerine mazhar olan hitabın içerdiği ilâhî bilgiyi yani Muhammedî ümmette ortaya çıkan esmanın tecellilerini öğrenmiş olurlar. Böylelikle ma'rifet ehli bu kimseler, o mertebede kendileri için gerçekleşmiş huzur sayesinde Muhammedî mazharını aldıkları gibi Muhammedi mazharın bu ümmete tebliğ etmekle memur olduğu hükümleri de alırlar. Ardından bu veli kullar kendilerine döndürülürler. Artık Allah'ın isimleriyle kendilerine mazhar olan hitabın doğruluğunu ilme'l-yakîn (bilgi kesinliği), hatta ayne'l-yakîn olarak öğrenmiş olurlar. Böylece, yüce ruhlu bu veli kullar, Allah'tan gelen ma'rifet bilgisi üzere onunla amel ederler.³²⁵

İbnü'l-Arabî sonrası nazarî tasavvuf geleneğini sürdüren önemli sûfîlerden biri olan İmâm-ı Rabbânî, özellikle hatmü'l-evliyâ meselesinde Şeyh-i Ekber'in oluşturduğu terminolojiyi benimseyip geliştiren isimlerden biridir. İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin mârifet boyutunu derinlemesine kavradığını ve kendisinin de tecellî-

³²⁴ Şeyh Mekki Efendi, *İbnü'l-Arabî Müdafası*, haz. Hâil Baltacı, (İstanbul: İlk Harf Yay., 2011), ss. 47-48.

³²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 232-233; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 434-435.

i zâtî ile şereflendirildiğini ifade ederek, bu mâ'rifet çizgisinin mânevî silsilesine dâhil olduğunu beyan eder. Ancak buna rağmen vahdet-i vücûd anlayışını, tasavvufî seyr u sülûk açısından nihâî bir mertebe olarak değil, yüksek fakat aşılması gereken bir makam olarak değerlendirmiştir.³²⁶ Bu yaklaşımıyla İmâm-ı Rabbânî, tasavvufun nazarî derinliğini korurken, onu daha şer'î temellere dayandırma arzusunu da ortaya koymuştur. Böylece hem İbnü'l-Arabî'nin mânevî mirasına vâris olmuş hem de vahdet-i şuhûd vurgusuyla Hint altkıtasında sûfî düşüncenin yeni bir yönelim kazanmasına zemin hazırlamıştır.

İmâm-ı Rabbânî, velâyet ve nübüvvet ilişkisini değerlendirirken İbnü'l-Arabî'nin metafizik yorumlarını kısmen benimsemekle birlikte, bu meseleye kendi sistematigi içinde daha farklı ve katmanlı bir yaklaşım geliştirmiştir. Ona göre velâyet, üç ana mertebede tezahür eder: Velâyet-i suğrâ, velâyet-i kübrâ ve velâyet-i ulyâ. İlk mertebe olan velâyet-i suğrâ, sâlikin ilâhî fiillerin tecellileri içinde seyrettiği, isim ve sıfatların gölgesinde mânevî bir terakki sürecini ifade eder. İkinci seviye olan velâyet-i kübrâ, aynı zamanda velâyet-i enbiyâ olarak da adlandırılır ve burada sâlik, ilâhî isim ve sıfatların mahiyetine dair daha derin bir marifet kazanır. En yüksek derece olan velâyet-i ulyâ ise, melekî taayyün ilkeleriyle ilişkili olup, velâyetin en saf ve soyut boyutunu temsil eder. İmâm-ı Rabbânî'ye göre velâyet makamı, esasen nübüvvetin bir gölgesi olup, bir velînin ulaştığı her mânevî derece ve kemâl ancak kendi peygamberine tâbi olması sayesinde mümkündür.³²⁷ Nitekim Peygamber Efendimiz: *"Kim iyi bir yol açarsa, onun sevabını aldığı gibi, onunla amel edenlerin sevapları kadar da sevap alır"*³²⁸ buyurur. Bu yaklaşım, velâyetin mutlak değil, izafî bir mânevî tasarruf alanı olduğunu ve şeriatın mutlak belirleyiciliği altında şekillendiğini vurgular.

Yukarıda aktardığımız bütün bu yaklaşımlar ışığında denilebilir ki Hâtemü'l-evliyâ anlayışı, insan-ı kâmil doktriniyle derin bir irtibat içinde olup, tasavvufî düşüncede ahlâk, mârifet ve velâyet kavramlarının kesişim noktasında yer alır. İlk kez

³²⁶ Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), c. XXII, ss. 194-199.

³²⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mebde ve Mead*, haz. Mustafa Özgen, (Konya: Yasin Yay., 2012), ss. 55-57.

³²⁸ Müslim, Zekât, 69; İbn Mace, Mukaddime, 203.

Hâkim et-Tirmizî tarafından dile getirilen ve İbnü'l-Arabî tarafından metafizik düzlemde sistemleştirilen bu anlayış, velâyetin nihâî kemâl mertebesine ulaşan velînin, Hz. Peygamber'in bâtinî hakikatine en yakın olan kişi olduğunu ifade eder. Hâtemü'l-evliyâ, peygamberlik nurunun mânevî bir varisidir; bu yönüyle sadece mârifet sahibi değil, aynı zamanda ilâhî isimlerle tam anlamıyla ahlâklanmış bir zâttır. İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşmış olan bu velî, kemâlini yalnızca ontolojik veya mânevî güçle değil, aynı zamanda en yüce ahlâkî donanımla tahakkuk ettirir. Nübüvvetin zâhiren sona ermesiyle birlikte velâyetin bâtinen devamı, bu mührü taşıyan insan-ı kâmil ile mümkün olur. Böylece Hâtemü'l-evliyâ, hem ahlâkın en kâmil temsilcisi hem de ilâhî hakikatin zuhûr mahallî olarak, tasavvufî düşüncede insanın ulaşabileceği en yüce mertebeyi temsil eder.

B. İNSÂN-I KÂMİL'İN MERTEBELERİ

İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil, ilâhî sûret üzere yaratılmış olup, Hakk'ın yeryüzündeki hâlifesi olarak on ontolojik mertebeyi kendisinde cem eden en kâmil varlıktır. Bu kemâl, insana bizzat kendisi için değil, Hakk'a bedel olsun ve sâliklerin ahlâkî tekâmül sürecinde kalplerini tedavi etsin diye verilmiştir. Bu nedenle ona "hâlife" unvanı verilmiş, kendisinden sonra gelen tüm kâmil sûretler ise onun hâlifeleri olarak kabul edilmiştir. İnsan-ı kâmil ilk anlamda Hakk'ın doğrudan hâlifesi iken, ondan sonra gelen peygamberler ve veliler -cisimler âleminde zuhur edenler- onun temsilcileri ve vekilleri, yani "hâlifenin hâlifeleri"dir. Böylece Hz. Âdem'den kıyamete kadar gelen tüm peygamber ve veliler ile Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra gelen bütün kâmil velîler, insân-ı kâmil mertebesinde Hz. Peygamber'in bâtinî varisleri ve temsilcileri olarak telakki edilir.³²⁹ Bu temsil ve halifelik ilişkisi, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde "birinci naiblik" olarak tanımlanır ve velâyetin sürekliliğini sağlayan temel metafizik ilkelerden birini teşkil eder

İbnü'l-Arabî'nin insan ontolojisine dair yaklaşımında, insanın sûretin yarısına vekâlet etmesi, onun ikinci dereceden bir naiblik makamına işaret eder. Bu naiblik, Allah'ın fiiller mertebesindeki tecellisine bağlı olarak, insanın ruhânî yönüyle sûretin

³²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 413; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 323-324.

hakikatine mazhar oluşunu ifade eder. Şeyh-i Ekber'e göre burada naiblik, yalnızca temsil değil; ilâhî özelliklerin taşıyıcılığı anlamına gelir. İnsan, bu özelliği sayesinde ilâhî fiillerin tezahür ettiği bütün anlık oluşlarda, yani hâl (şimdiki zaman) düzleminde Allah'ın yeryüzündeki vekili olur. Diğer varlık türleri olan melek, hayvan, maden ve nebat ise iradeden yoksun oldukları için bu türden bir vekâletle nitelendirilemezler; zira onların hareketi yalnızca yaratılış kodlarına (fıtrat) dayanır ve bu da secde ve tesbih gibi ibadet biçimlerinde zuhur eder.³³⁰ Bu bağlamda insanın vekilliği, sadece şekilsel bir üstünlük değil, aynı zamanda ilâhî rûh ve sıfatlara mazhar olma yönüyle derin bir ontolojik sorumluluğu da içerir.

İbnü'l-Arabî'nin ontolojik hiyerarşide üçüncü naiblik olarak tanımladığı bu mertebe, mümkün olanın varlığa dönüşüm sürecine ilişkin tahkiki bir vekâlet anlamına gelir. Burada naiblik, henüz var olmayan bir mümkîni yokluktan varlığa çıkaran ilâhî iradenin temsilciliğidir. İnsan, bu anlamda hem kendi iradesiyle ortaya koyduğu fiillerle, hem de Allah'ın kendisini hâlife kılması ve ona görme, işitme, kudret gibi tüm güçlerin vekilliğini vermesi sayesinde ilâhî vekâlet makamına ulaşır. Bu aşamada insan, yalnızca dünyadaki vekil değil, aynı zamanda Allah'ın El-Âlim ve El-Hafiz isimlerinin tecelli ettiği bir varlık olarak değerlendirilir.³³¹ Böylece insan, varlık alanındaki yaratıcı iradenin yansıması ve devam ettiricisi olarak, ilâhî isimlerin ve sıfatların yeryüzündeki somut temsilcisi konumuna yükselir.

Dördüncü naiblik, Allah'ın kendisini yerleştirdiği hususlarda O'na vekillik etmek anlamına gelir ki bu vekillik, doğrudan Allah'tan zuhûr eden ilâhî hakikatlere dair bir aracı olmayı ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın kendisini bilmeye irade etmesi, bu bilginin delillendirilmesini zorunlu kılar; zira Allah hem bilgi hem de görme sıfatlarıyla nitelendirilmiştir. Kur'ân'da (Nisa, 4/166) Allah'ın vahyi kendi ilminden indirdiğine dair şahadeti ve meleklerin de buna şahitliği bu ilâhî delilin temelini oluşturur. Bu deliller, insanın idraki için ufuklara yerleştirilmiş ve “*Onlara âyetlerimizi ufuklarda göstereceğiz*” (Fussilet, 41/53) âyetinde ifadesini bulan bir

³³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 413; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, s. 324.

³³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 413-415; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 324-326.

yaklaşım içinde vahyedilmiştir. Böylece insan-ı kâmil, ilahi rahmetin bir tecellisi olarak, keşif ve müşâhede vasıtasıyla âleme en yakın delil konumundadır. Allah, insan-ı kâmil ve onun velayet makamındaki halifelerini, hakikatlerin giydirildiği isimlerle donatarak, onları kendi ilâhî nitelikleriyle mücessemleştirmiş ve görünür sûretlerinde yansıtmıştır.³³² Bu ontolojik konum, insan-ı kâmilin evren içindeki hem varlık hem de ilâhî hakikatler adına bir delil ve temsil mertebesinde olduğunu göstermektedir.

Bu nitelemenin, Hakk'ın onu duyması ve görmesi olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, insân-ı kâmilin; üzerinde bulunduğu kemâle göre yaratılmışların niteliklerinde tecelli ettiğini ifade eder. Bu bakış açısına göre insân-ı kâmil, Allah'ın uzayan gölgesi, sınırlı Arş'ı ve yöneldiği evi olan, aynı zamanda varlık kemâliyle nitelenmiş olan kuldur; dolayısıyla Hakk'ı hem akli hem de nazar yönüyle bilen bir konuma sahiptir. Gözle gerçekleşen keşif, akli ve fikri bilgiyle birleşerek insân-ı kâmilin bilgi alanında toplanır.³³³ Böylece insân-ı kâmil, Hakk'ın naibi olarak, hem Hakk'ı gören veya bilen kişi vasfında kendi vekilliğini ve halifeliliğini üstlenir; çünkü O'nun sûretiyle zuhûr eden bir varlık olarak, insân-ı kâmil, Hakk'ı temsil eder ve Hakk'ın tecellisini kendi varlık ve bilgi yapısında somutlaştırır.

Beşinci naiblik, insanın âlemde sadece Refiü'd-derecat ismine naib olmasıdır. Çünkü insân-ı kâmil, dışında ilâhî sûrete göre yaratılmış başka kimse olmadığından hiç kimsenin derecesinde onunla beraber olamayacağı bir makâmıdır. Zira bu makâm, Hakk'ın tüm hakikatiyle insân-ı kâmil üzerinde tecelli ettiği yerdir. Böylelikle insanın bütünlüğü, kendisine ulaşılamayacak bir derecede ortaya çıkmış ve bu özelliği ile 'Refiü'd-derecat, dereceleri yükselten ve Arş sahibi' (Mümin/Ğafir, 40/15) olana naib olmuştur.³³⁴ Bu naiblik, ilgili âyetteki ifâdeyle de uyumlu olarak, söz konusu kişinin Hakk'ın tecellisini kendinde temsil etmesi ve bu tecelliyi insanlık seviyesinde tecessüm ettirebilmesi anlamına gelmektedir.

³³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 415-416; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 327-328.

³³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 416-417; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 328-329.

³³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 417; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 330-331.

Altıncı naiblikteki durum ise *‘İrade ettiğimiz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece, “Ol” dememizdir.’* (Nahl, 16/40) âyetinde belirtilir. İnsân-ı kâmil, bu mertebede önceki kelimeyle kendisinden sonra gelen kelime arasındaki ayrımı yaparken, Hakk’ın yerini almıştır. Hak insan yaratılışında ve kendi sûretiyle zuhûr eden herkeste bu sûretin nefesinin mahreçlerinde harfler vasıtasıyla konuşmuştur. Öyleyse konuşulan kelimeleri var etmede Allah’tan konuşan kâmil kul, kelimeleri arasındaki ayrımında Allah’a vekil olduğu gibi, aynı şekilde bu konudaki Hak Teâlâ’nın *‘Andolsun ki, içinizden, üstün gayret gösterenleri ve sıkıntılara göğüs gerenleri belirlemek için sizi imtihan edeceğiz. Ayrıca söz ve davranışlarınızın örtüşüp örtüşmediğini de deneyeceğiz.’* (Muhammed, 47/31) âyetinde belirtildiği üzere anlamada da Hakk’ın yerini alır. Söz konusu bu ilâhî kelimeler mevcudatların hakikatleridir. Nitekim Allah Hz. İsa (a.s.) hakkında *‘O’nun kelimesi, Meryem’e ilka etti.’* (Nisa, 4/171) demiştir. Hz. Meryem hakkında da *‘Rabbinin kelimesini tasdik etti’* (Tahrim, 66/12) der. Bütün bunlar, birlik niteliğindeki naiplik ve vekilliktir. Çünkü O, kazandıklarıyla her nefis üzerinde kaim olandır. Başka bir deyişle insan, tüm bireyleri kapsayan genel tanımı bakımından birdir, çünkü bütün insan bireyleri, insanlıkları yönüyle tektir.³³⁵ Zira insanlık, tevhid ve birlik içinde naiblik ve vekillik sıfatını paylaşıp birliğini koruyan ilâhî bir tecessümolarak görülür.

İlahi sûrete göre var olan insân-ı kâmile ait yedinci naiblik mertebesi ise insanın varlığındaki zahiri ve bâtını fiillerindeki naiblik demektir. Bu, insanın başkasında meydana getirdiğiyle değil kendisinde meydana gelen fiil ve olaylarla ilgilidir. Allah Teâlâ’nın kitabından buna kaynaklık eden âyet *‘ta ki bilelim’* (Muhammed, 47/31) âyetidir. Zira bilgi, Allah’ın kadîm sıfatıdır. Denenmeden ortaya çıkan bu özel bilgi ise burada Hakk’a naiblikle kast edilendir. Allah Teâlâ kendisinden söz ederken dua edene karşılık verdiğini ve her şeyin melekûtunun elinde olduğunu bildirmiştir. Böylelikle Allah, kendisini *‘her şey üzerinde hâkim ve kahir olan’* diye nitelemiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre bu naiblikteki Allah ehli kimseler de fiillerini yerine getirirken meşakkatte katlanmanın yaratıcılarına karşı bir itaat olduğunu bilirler. Onlar dua edip, ardından duanın kalplerindeki etkisine bakar ve şunu görürler: Dua başka birisine

³³⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. V, s. 418; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 332-334.

yönelebilecek bir parça kalmayacak şekilde tüm zatlarını kapladığında; hiç kuşkusuz herhangi bir gecikme olmaksızın hemen dualarına karşılık ve icabet gerçekleşir. Bu dua, Âdem'den İsrâfil'in üfleyeceği bayılma üflemesine kadar olan bu mesabedeki herkesi kapsar. Çünkü onların duasına tahsis edilenler, bu nitelikteki kimseler ile merhamet edilmesi ve bağışlanması gerekenlerdir. Dualarına icabet gerçekleşen bu naibler, yaşadıkları bu zevk ve tecrübeyle dua esnasındaki Hakk'a yönelimdeki doğruluklarını anlarlar.³³⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre sekizinci naiblik, Hakk'ın tekliğini çift yapmak bakımından olan naibliktir. Bu durum Hakk'ın ona; onun Hakk'a tecelligâh olması bakımındandır. Hak Teâlâ kendisinde kemâliyle görünürken; o da kendisini Hak Teâlâ da kemâl üzere görür. Hakk'ın kendiliğinde sahip olduğu ilâhî isimlerin tecellileri ile ortaya çıkan bu durum, bir sûret olarak Rahman'ın gölgesinden ibaret olan insân-ı kâmilin aynasında ortaya çıkar. Böylelikle insân-ı kâmil adına da bir arş oluşur. Bunun misali Hak Teâlâ'nın cennet ehlini nitelerken söylediği “*Karşılıklı döşekler üzerinde yasanmışlardır/dayanmışlardır.*” (Saffat, 37/44) âyetidir. Burada Hakk'ın kuluna dayanması, Haktan zuhûr eden ve insân-ı kâmilden görünmeden bâtın kalan hususlarla ilgilidir. Çünkü o dayandığından yüksektir. İnsân-ı kâmil ise Hak kendisinde bâtın kaldığında zuhûr ettiği naiblikte Rabbine dayanır. Böylelikle müşâhede ve görülen şey, başkasına değil görene ve şahide nispet edilir. Öyleyse ister varlık ister yoklukla nitelensin, insân-ı kâmil ve yaratılmış mahlûkların bulunması zorunludur. Çünkü o yoklukta sabittir. Onun yoklukta sabit olması, varlık ağacı için çekirdek mesabesindedir. Bundan dolayı insân-ı kâmil, yoklukta tohum hükmünde iken, varlıkta bir ağaç gibidir.³³⁷ Bu bağlamda, tasavvufî epistemolojiye göre insân-ı kâmil'in varlığı ve yokluğu arasındaki diyalektik, hem ilâhî tecellilerin hem de yaratılmış mahlûkatın varlık dereceleri ile aralarındaki münasebetleri kuramsallaştırır.

Dokuzuncu naiblik, iki benzer arasındaki makul berzahta zuhûr etmektir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu berzah, Hak Teâlâ ile insân-ı kâmil arasındaki fasıla demektir.

³³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 419-420; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 335-338.

³³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 444; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 339-340.

Söz konusu bu fasıla, Hakk'ın yaratıklardan ayrışmasını gerektirmiştir. Böylelikle kimin daha layık olduğuna bakar. Bu fasılanın konumu ise gölgenin kendisinden zuhûr ettiği şahsın yansıması olan gölgenin kendisidir. Bu gölge, berzaktır ve bu berzah bulunduğu şahsa bağlıdır. Öyleyse gölge yaratılmış olan insân-ı kâmile daha layıktır. Başka bir deyişle insân-ı kâmil, Hakk'ın nitelikleriyle bürünmüş iken Hak yaratıkların özelliklerine bürünmüş değildir. Bu nedenle insân-ı kâmil, Hak ile zuhûr etmiş; lakin Hak, insân-ı kâmil ile zuhûr etmiş değildir. Çünkü Hak sürekli kendisi nedeniyle zuhûr edendir ve zuhûr ederken herhangi bir şeye muhtaçlıkla nitelenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Hak ve insan bu şeyde sırayla zahir ve bâtın olarak bulunur. Biri zuhûr edince öteki bâtın kalır. Zuhûr eden bâtın kalanın naibidir ve naiblik kendinde bâtın kalanın naibidir.³³⁸ Bu durumdaki kullar da hâlifenin hâlifesi yani insân-ı kâmilin vekili olurlar.

Şeyh-i Ekber'e göre perde olduğu sürece, onun ardında -yokluk değil- var olan bir hakikat bulunur. Ölümle perdeler kalkıp, örtüler açıldığında ve herkese hakikat görüldüğünde, bildiği şeyi gözle gören kimseler perde ardındaki hakikati görmenin kıvancını yaşarlar. İbnü'l-Arabî bu nedenle onuncu naibliği, ölümlerin tevhid naibliği olarak görür. Ona göre ölümden sonra keşif ehli, gözden Hakk'a'l-yakîn'e intikal ederken âlim kimseler de bilgiden görmeye intikal eder. Kulun Hakk'a olan bu naibliği berzaha gerçekleşir ve böylece kul, hüküm sahibi olarak Hakk'ın sûretiyle zuhûr eder.³³⁹

Şeyh-i Ekber tarafından söylenen bütün bu naiblikler kuşkusuz tevhid naibliğidir. Öyleyse zat tevhidinin nûruyla ulvi-süfli, duyuda ve manada, bileşik ve basit bütün yaratılmışlar ortaya çıkar ve bu sayede mutlak birlik her şeye yayılır. O hâlde âlemde sadece bir vardır: Her şey birde, bir ile ve birde ortaya çıkar.³⁴⁰ Yukarıda saydığımız bütün bu naiblikler, Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış insân-ı kâmilin farklı mertebelerde nâil oldukları ilâhî isimlerin tecellileridir.

³³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 423; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 341-342.

³³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 424-425; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 343-345.

³⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 423, 426; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, s. 342, 348.

1. İnsân-ı Kâmil'in Ahlâkî Husûsîyetleri

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kendisini seyredebilsin diye ilk yarattığı şey âlemdir. Bu âlemin en temel vasfı, ondaki her bir mevcudun Hak Teâlâ'nın yalnızca bir veçhesini temsil etmesidir. Bu nedenledir ki kendisi bu âleme insân-ı kebîr adını vermiştir. Buna karşılık âlemdeki her bir nesneyi kendinde barındıran, bu nesneleri cılalanmış bir ayna gibi yansıtan insanı yaratan Allah, bütün âlemi onda cem ve tevhid etmiştir. Bu onun mikrokosmos yani insân-ı sağır oluşunun anlamıdır.³⁴¹

Bu konu ile ilgili olarak Şair Ârifi şöyle der:

“Gözün aç âlem-i kübrâsın sen

Mazhar-ı eşref-i esmâsın sen.”³⁴²

Sûfîlere göre üstün bir ferâset sahibi olması dolayısıyla insân-ı kâmilin Allah'ın nûruyla bakması, Allah'ın onun gören gözü olması anlamına gelir. Dolayısıyla sûfîler, Hz. Peygamber'in sünnetini bir hayat tarzı olarak benimseyip ona göre yaşamayı insân-ı kâmilin en temel ve kapsayıcı husûsîyeti olarak görmüşlerdir.³⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın 34. babında “Yerlere ve göklere sığmayan Allah, mümin kulunun kalbine sığmıştır.”³⁴⁴ hadisini naklederken de sûfîlerin bu hadisten maksatlarının, “müminin kalbinin Allah'a iman, muhabbet ve ma'rifetle sınırsız bir genişlemeye sahip olduğunu ifade etmek gayesini taşıdıkları içindir” der.³⁴⁵ Zira bu ifade Allah'ın mümin kuluna olan inâyetinin bilgisidir. Çünkü Hak Teâlâ'nın esma tecellileriyle ahlâklanmaya mazhar olma yeri, müminin kalbidir.

Mevlânâ da insân-ı kâmilin ahlâkî husûsîyetleri ile alâkalı olarak şöyle der: “Müminin ferâsetinden sakınınız. Zira o, Allah'ın nûru ile bakar.”³⁴⁶ hadîs-i şerifi

³⁴¹ Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1966), s. 11; Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 93.

³⁴² Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, (Ankara: AKM Yay., 1994) s. 241.

³⁴³ Abdulkarim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Lübnan, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017), ss. 480-483.

³⁴⁴ Bu hadis Hz. Ali'ye de nispet edilmiştir. Bkz. Muhâsibî, *Risâletü'l-müstersîdîn*, s. 96; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 15.

³⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 85; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 168.

³⁴⁶ Tirmizi, *Tefsiru'l-Kur'an*, 16, Suyûtî, *el Câmiu's-Sağır*, 1/24.

gereğince insân-ı kâmil; Allah'ın nûruyla, hikmetle baktığı için, her nerede olursa olsun kurtuluşa erenlerden olacağını söylemiştir.³⁴⁷ Bir başka bölümde ise insân-ı kâmilin ahlâkî husûsîyetlerini şöyle anlatır: “Kâmil insan, ecel gününe kadar başına gelecek tüm ahlâkî güzellikleri bilir, görür. Hatta o, sadece kendi hâlindeki durumları görmez, batıdakilerin de doğudakilerin de hâllerini ve ne olacaklarını görür. Çünkü kâmil insan, beşeri elbiselerinden kurtulmuş, onun beşeriyet hâli, ilâhi nûr ve Rabbânî tecelliler ile ahlâklanmak sûretiyle yok olmuştur. Dolayısıyla böyle ahlâklanarak kemâle eren bir insanın kalbi Allah'ın evi olmaz mı? ³⁴⁸ Bu anlayışa göre insân-ı kâmil, cümlelerin ruhudur. Hâlkta Hakk'ı; Hak'ta hâlkı görendir.³⁴⁹ Zira insân-ı kâmilin kalbi her daim Kâbe hükmündedir ve onlar mana boyutuyla sürekli Kâbe'de tavaf hâlinde dirler. Çünkü

Erzurumlu İbrâhim Hakkı ise (ö. 1194/1780) *Ma'rifetnâme* adlı eserinde insân-ı kâmilin ahlâkî husûsîyetlerine değinirken onun, kâinatın özünün özü olduğunu söyler. İnsân-ı kâmil ile ilgili yazdığı Risâlesinde Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış insân-ı kâmilin husûsîyetlerini özetle şöyle sıralar:

1. İnsân-ı kâmil; tevhid, tevekkül ve tefviz ile daimi bir huzurdadır. Dua ve ricası Allah nezdinde reddolunmaz. Fakat Ondan bir şey istemeye edep ve hayâsı müsaade etmez. Her işte bir hikmet görür.

2. İnsân-ı kâmil; Allah indinde de insanlar nazarında da muhteremdir. Fakat insanların sevgi ve iltifatlarına ilgi duymaz, önem vermez.

3. İnsân-ı kâmil; “Ey sevgili, ben senin sırrınım; sen de benim” sözü uyarınca kendi ıstırabından tatmin olmuştur. Bu dünyanın hakikatini kavramıştır.

4. İnsân-ı kâmilin nefesleri tesbih, sözleri ilim ve hikmetlidir. Çünkü işin hakikatinden söz etmektedir. Onu gören kimsenin gönlünde zikir ve ibâdet aşkı doğar. Görünüşü gözlere, sözleri kulaklara lezzet verir.

³⁴⁷ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, çev. Hicabi Kırlangıç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), c. IV, s. 519, b. 1855.

³⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, c. V, s. 290, b. 3613; c. VI, s. 403, b. 868-869.

³⁴⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yay., 2017), ss. 310-312.

5. İnsân-ı kâmil; yeme-içme, uyuma, konuşma, susma, uzlet, sohbet ve ibâdet gibi konularda orta yolu takip eder, ifrat ve tefritten sakınır. Güzellik, çirkinlik, acılık, tatlılık, eskilik, yenilik, büyüklük, küçüklük farkı onda ortadan kalkar.

6. İnsân-ı kâmil; hâlkla görüştüğü zaman önce başını eğip susar. Kalbine gelen varidatı orada bulunanların kabiliyetlerine uygun bir şekilde nakleder. Şöhret tehlikesi varsa, uzleti tercih eder. İrşad makâmını istemez. Böyle bir görev verilirse bundan da kaçmaz.

7. İnsân-ı kâmil; sözünde durur, adaletten ayrılmaz. Yerinde olmak şartıyla bazen öyle çok infak ve yardım yapar ki müsrif zannedilir. Bazen de o kadar az verir ki cimri zannedilir. Ayıpları örter, sırları asla ifşa etmez. Kimseye kötü söz söylemez. Terbiye ve nezaket kaidelerine dikkat eder.

8. İnsân-ı kâmil; bütün bu vasıflarına rağmen kendi işini tam yürütemez. Her istediğini elde edemez. Tek hâkim ve mutasarrıfın Allah olduğunu bilir. Zarar gibi görünen şeylerde nice faydalar, kötü gibi görünen işlerde nice iyilikler müşâhede eder.

9. Hâlk onu kendi anne-babasından daha müşfik ve candan bulur. Zira o, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmıştır. Şefkatle muamele eder. Hâlkı zulmetten nûra çıkarabilmek için onlara yaklaşır, onlarla ilgilenir, onları hoş tutar ve aralarında adaletle hükmeder.³⁵⁰

Tüm bu yaklaşımlar bağlamında insân-ı kâmil, Hakk'ın bâtınında saklı ilâhî isimlerin ve kemâl sıfatlarının en görünür tezahürü halinde ontolojik bir merkez olarak ortaya çıkarken, aynı zamanda arşın zemini üzerinde Hak ile kullar arasındaki ilişkiyi referans alan kozmolojik bir vasıtaadır. Yoklukta tohum hükmünde iken varlıkta ağaç hâline gelen bu konum, insân-ı kâmilin varlık hiyerarşisindeki zorunlu ve dinamik rolünü gösterir; çünkü o, varlık ağacının kökleriyle yokluğun mazmunlarını birleştirerek, tecellîlerin gözlemlenebilir ve deneyimlenebilir bir alan içerisinde dolanımını sağlar. Sonuç olarak, insân-ı kâmil, tasavvufî epistemolojide hem varlık ile

³⁵⁰ İbrâhim Hakkı Erzurûmî, *İnsân-ı Kâmil*, haz. Mevlüt Karaca, (İstanbul: Hisar Yay., 2015), ss. 11-40.

hakikat arasındaki en temel bağlayıcı hem de ilahî tecellilerin insan tecrübesi aracılığıyla görünür kılındığı varlık-hakikat ilişkisinin referans noktasıdır.

2. En Kâmil İnsan Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)

Tasavvuf ehlinin benimsediği inanca göre Hz. Muhammed (s.a.v.) en son, en kâmil ve en üstün peygamberdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in kemâl ve tecrübesi, mazhar olduğu özel muamele ve tecelliler, bir ırmak ise âriflerin ve kâmillerin anladıkları ve yaşadıkları, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hakkında bilip aktardıkları, koca bir nehirden alınmış bir içimlik su hükmünde bile değildir. Zira Hz. Muhammed (s.a.v.) hem maddî hem de manevî bütün lütufların, nimetlerin ilk sebebi ve bu mânâda kaynağıdır.

Bu bağlamda ontolojik boyutuyla en çok tartışılan konulardan biri de kuşkusuz Allah'ın âlemi Hz. Peygamber'in nûru ya da hakikatinden yaratmış olduğu görüşüdür. Tasavvuf geleneğinde bu görüşün en önemli savunucuları İbnü'l-Arabî ve Ekber'i geleneğin temsilcileri olan sûfîler olmuştur. Şeyh-i Ekber ve takipçileri bu görüşlerine dayanak olarak Hz. Cabir 'den rivâyet edilen: *“Ey Allah 'ın Resulü! Anam-babam sana feda olsun, Allah 'ın her şeyden önce ilk yarattığı şeyi bana söyler misiniz? diye sordum, şöyle buyurdu: “Ey Cabir! Her şeyden önce Allah 'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nûrudur. O nûr, Allah 'ın kudretiyle onun dilediği yerlerde dolaşıp duruyordu. O vakit daha hiçbir şey yoktu. Ne Levh ne kâlem ne cennet ne ateş vardı. Ne melek, ne gök ne yer ne Güneş ne Ay ne cin ve ne de insan vardı. Allah mahlûkları yaratmak istediği vakit, bu nûru dört parçaya ayırdı. Birinci parçasından kâlemi, ikinci parçasından Levh'i (Levh-i Mahfuz), üçüncü parçasından Arş'ı yarattı. Dördüncü parçayı ayrıca dört parçaya böldü: Birinci parçadan Hamele-i Arş (Arşın taşıyıcılarını), ikinci parçadan Kürsi'yi, üçüncü parçadan diğer melekleri yarattı. Dördüncü kısmı tekrar dört parçaya böldü: Birinci parçadan gökleri, ikinci parçadan yerleri, üçüncü parçadan cennet ve cehennemi yarattı. Sonra dördüncü parçayı yine dörde böldü: Birinci parçadan müminlerin basiret nûrunu, ikinci parçadan ma'rîfetullahtan ibaret olan kalplerinin nûrunu, üçüncü parçadan tevhidten ibaret*

olan ünsiyet nûrunu (*La ilahe illallah Muhammedü'r-resûlullah nûrunu*) yarattı.”³⁵¹ Benzer şekilde “*Ben, Âdem su ile toprak arasında iken nebî idim.*”³⁵² hadisinden de anlaşılacağı üzere, sûfîlerin varlık anlayışlarında bu yaklaşımın merkezî bir yere sahip olduğu görülmektedir.³⁵³

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed (s.a.v.) dışındaki tüm insanlarda sonradan edinilmiş bir ahlâk söz konusudur. Hz. Peygamber için Yüce Rabbimiz, Kur'ân'da: “*Şüphe yok ki sen, yüce bir ahlâk üzere yaratıldın.*” (Kâlem, 68/4) buyurmaktadır. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'ân ahlâkı olduğunu belirtmiştir.³⁵⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ahlâkında diğer insanlar gibi sonradan edinilmiş bir ahlâk söz konusu değildir. Vahiy kaynaklı bir ahlâka sahip olan Hz. Peygamber'in değer yargıları ve hayat tarzı bütünüyle vahye dayandığından Hz. Peygambere tabi olan Müslümanların da toplum içindeki davranışları ve birbirleriyle olan ilişkileri ve bu ilişkilerin düzenlenmesi amacıyla oluşturulan normlar, kurallar ve âdetler de bütünüyle Kur'ân'a göre belirlenmelidir.³⁵⁵ Çünkü normlar, kurallar ve âdetlerin İslâm ahlâkına uygun olmadığı bir toplumda bireylerden ne üstün bir ahlâk ne de kâmil bir iman beklenemez. Nitekim Rasulüllah (s.a.v.): “*Müminlerin iman açısından en kâmil olanı, ahlâkı en üstün olanıdır*”³⁵⁶ buyurarak, ahlâkî açıdan mükemmel bir anlayış ve davranışa sahip olmayan kişinin, iman açısından da kemâle ermiş olamayacağını belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, imanın sadece teorik inançlarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda ahlâkî tutumlarla da derinden bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.

Gerek İbnü'l-Arabî öncesi ve gerekse sonrası dönem sûfîlerinin eserlerinde yukarıda ifade edilen İnsân-ı kâmile ilişkin tüm hakikatleri kendisinde cem' eden

³⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s. 127; Hâkim, *Mustedrak*, c. II, s. 600/4175; İbni Hibban, *El İhsân*, c. XIV, s. 312/6404; Aclunî, *Keşfü'l Hâfa*, c.1, ss. 262-266.

³⁵² Tirmîzî, *el-Câmiu'l-kebîr*, Menâkıb, 1; Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, ss. 155-156.

³⁵³ Bu kavramın sûfî müelliflerin eserlerinde işlenişine dâir kapsamlı bir çalışma olarak bkz. Nûran Döner, *Sûfîlere Göre Hz. Peygamber*, (İstanbul: İnsan Yay., 2014), ss. 25-99. Ayrıca bkz. Hâlîl İbrahim Şimşek, *Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı*, (Çorum: H.Ü.İ.F.D. Yay., 2012), ss. 39-42.

³⁵⁴ Müslim, *Müsâfirîn*, 139.

³⁵⁵ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yay., 2015), s. 184.

³⁵⁶ Ebû Dâvud, *Sünnet*, 15

yegâne kâmil insan, Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Allah, ona *cevâmiu'l-kelim* (bütün hakikatleri kendinde toplama) özelliğini vermiştir. Hak Teâlâ'nın mahlûkâtına kendisini tanıtımlarının nihayi kaynağı, "el-hüviyet" denilen, her şeyi kendisinde toplayan en kapsamlı tecelli'dir (et-tecelli'l-ihati'l-cami'). Ve bu "hüviyet" in de asla bir nihâyeti yoktur. İşte bu nükteye, Hak Teâlâ, Hz. Resulullah için, şöyle işaret etmektedir: "*De ki: "Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve buna ilaveten bir o kadar da biz katsak, yine de Rabbimin sözleri bitmeden denizler tükenirdi."* (Kehf, 18/109) Buradaki "Rabbimin sözleri", ilâhî sıfatlardır ki, bunları başkası değil; yalnızca Hz. Muhammed (s.a.v.) bilmektedir. Bu cümlelerden anlaşılan, Hz. Resulullah'ın, hiçbir zorlama olmaksızın, tek başına kendisinde, tüm bu ilâhî kemâlâtı "cem"etmiş olmasıdır. Hz. Peygamber, işte bu nükteye; "*Ben, güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*"³⁵⁷ hadis-i şerifiyle işaret etmektedir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zâhiri, Hak Teâlâ'nın "Allah" ism-i celâli'nin yerine nâib kılınmıştır. Muhammedî tevhidin hakikatından anlaşılan her şeyde bildirildiği gibi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ayn'ı, tecellîsi ve tâ kendisidir. Çünkü Hz. Muhammed (s.a.v.) zâhiri, tüm ilâhî isim ve sıfatların hakikatlarının zuhûr edip ortaya çıkması demektir.³⁵⁸

İbnü'l-Arabî işte bu sebepten Hz. Muhammed'in (s.a.v.) bütün insanlığa gönderilmiş olduğunu söyler. Kendisi zuhûr ettiğinde Âdem'den kıyamete kadar ortaya çıkmış her şeriat ve ilmin hükmü Muhammed'in sûretinde zuhûr etmiştir. Böylece sadece kendi şeriatı kalmıştır. Her hüküm sahibi ona dönmüştür. İşte bu "*Âdem su ile toprak arasında iken, ben peygamber idim.*"³⁵⁹ hadisinin hikmetidir.

Bu anlamda İbnü'l-Arabî, ancak varlığının bilincinde olan ehli ma'rifet kimselerin, Muhammedî zamanda peygamberin yolundaki velilerin ulaştığı kemâle, kendi zâtlarını yetkinleştirecek seyr u sülûk ile varabileceğini ifade eder. Nitekim ilk dönemlerden itibaren sûfîlerin yapmak istedikleri, Hz. Peygamber'in ahlâkıyla

³⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *El-Müsned*, c. II, s. 381.

³⁵⁸ Abdu'l-Bâkî Miftâh, *Kitâbu'l-İsmi'l-A'zam*, çev. Ali Vasfi Kurt, (İstanbul: Kitsan Yay., 2010), ss. 292-293.

³⁵⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. II, s. 129.

ahlâklanmak, ona benzemek, onu idrâk edebilmek olmuştur. Zira bu kemâlat başka herhangi bir yolla değil sadece seyr u sülûk mertebelerini geçerek elde edilebilir.³⁶⁰

3. Ahlâklanmayı Sağlayan Veraset Sahibi İnsân-ı Kâmil

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde insân-ı kâmil, yalnızca ontolojik varlığın en üst mertebesi değil, aynı zamanda ahlâkî kemâlin de zirvesidir. O, Hakk'ın işitmesi, görmesi ve diğer sıfatlarının yeryüzündeki tecelligâhı olup, yaratılmışların niteliklerinde kendi kemâli nispetinde tecelli eder. Bu bağlamda insân-ı kâmil, hem Allah'ın "uzayan gölgesi" hem de "sınırlı Arş'ı" olarak tanımlanır; yani ilâhî isimlerin ve sıfatların müşahhas bir mazharıdır. O, Hakk'ı yalnızca akıl yoluyla değil, keşif ve müşâhede ile de idrak eder; böylece nazarî bilgi ile zevkî bilgi onda birleşir. Bu vasfıyla insân-ı kâmil, hem aklın hem kalbin rehberidir. Hakk'ın yeryüzündeki halifesi olarak, onun suretiyle zuhûr ettiğinden, onu tanımak Hakk'ı tanımaktır.³⁶¹ Bu durum, insân-ı kâmilin yalnızca kozmik bir hakîkati temsil etmediğini, aynı zamanda ilâhî ahlâkın yaşayan bir numunesi olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla onun varlığı, hem bilginin hem de ahlâkın birleştiği yerdir.

Vahdet-i vücûd merkezli düşünce sisteminde, insân-ı kâmil hem kozmolojik hem de ahlâkî bir merkez işlevi görür. İbnü'l-Arabî, en kâmil insan olan Hz. Peygamber'in "*Nefsini/kendini bilen Rabb'ini bilir*"³⁶² hadisinden hareketle, Hakk'ı bizatihi lâtaayyûn (belirsizlik) mertebesinde bilmeğe yönelik olan boş gayreti terketmemiz gerektiği ve kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, kendini bu özel sûrette izhâr ettiği gibi idrak etmemiz gerekliliğini ifade eder.³⁶³ Şeyh-i Ekber, ruhlar âleminde insanın kendisini yaratan Rabbi'nin sûretinde olduğunu ve bu nedenle nefsinin bilen kimsenin, Rabbini bilmiş olacağını ve hatta yaratıcısının hüviyeti ve hakîkati olduğunu söyler. Kişinin edindiği bu bilgi ölçüsünde, Rabb'i hakkında bilgi sahibi olabileceğini ifade eder. Çünkü gerçek manada kendini bilen, ancak hakikat cihetinden Rabb'ini bilmiş olur. Bu bağlamda Şeyh-i Ekber, gerçek manada kendini

³⁶⁰ Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, ss. 370-373.

³⁶¹ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 202.

³⁶² Mekkî, *İlmü'l-Kulûb*, s. 59.

³⁶³ İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 67.

bilen kulun makâmının ahlâk makâmı olduğunu belirtir. Bu nedenledir ki peygamberler ve ilâhî ahlâkla ahlâklanan insân-ı kâmil kimseler dışında hiçbir kimsenin, tam olarak ilâhî hakîkatin bilgisine ulaşamadığını önemle vurgular. Bu düşüncesini daha da somutlaştırarak akılcı ve teorik düşünceden hareket eden filozof ve kelamcıların, hiçbir zaman nefsin hakîkatinin bilgisine ulaşamadığını savunur.³⁶⁴ Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin insanı sadece varlık mertebelerinin son halkası olarak değil, aynı zamanda ahlâkî kemâlin ve ilâhî iradenin tecellîgâhı olarak gördüğünü ortaya koyar.

İnsân-ı kâmilin, ilâhî isimlerle ahlâklanma sayesinde Allah katından ilâhî bilgiler (ma'rîfet) edindiği ve edindiği bilgiler neticesinde yeni bir ahlâkî yapıya nail olduğu görüşünü savunan İbnü'l-Arabî'ye göre bu bilgideki artışa paralel biçimde ahlâklanma boyutundan da namütenahi bir tekâmülden bahsetmek gerektiğini söyler. Dolayısıyla insân-ı kâmil için bir bilgililik seviyesi söz konusuysa aynı şekilde bir ahlâklılık seviyesinin varlığı da bir gerçekliktir. Bu seviyenin en genel tasviri ise kulun ahlâklanmadaki derecesidir.³⁶⁵

İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışı çerçevesinde ortaya koyduğu ahlâkî sınıflandırma, tasavvufî terbiyenin derecelerini belirlemede önemli bir yöntem sunar. Ona göre, Allah'ın esmâsıyla ahlâklanma sürecinde veraset sahibi insan-ı kâmiller üç temel gruba ayrılır ve bu gruplar, zühd, ihsan ve ma'rîfet düzeylerinde farklılaşan mânevî tecrübelerle tanımlanır. Birinci grubu, zühd hayatı süren, fiillerinde tam bir ihlâs taşıyan ve amellerine riyâ karışmasından korkan 'ubbâd' oluşturur. Bu sınıf, salih amellerin dışındaki mânevî tecellilerden habersiz kalmayı, nefsin hilelerinden korunmak adına tercih eder. İkinci grup ise, fiillerinde mutlak tasarrufun Allah'a ait olduğunu idrak eden ve riyâ duygusundan tamamen arınmış olan 'fütüvvet ehli'dir. Bu kimseler mânevî makamlara ve ledünnî tecellilere açık olmakla birlikte, himmetlerini yalnızca Hakk'a yöneltirler. Üçüncü ve en ileri mertebeyi temsil eden zümre ise, farz-nâfile ayrımı gözetmeksizin her ibadeti ihsan makamında eda eden, kullukta fânî

³⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 365-366; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 389-390.

³⁶⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, ss. 183-184.

olmuş ve elde ettikleri ma'rifetle Hakk'a tam teslimiyetle yönelmiş kimselerdir. Bu sınıf, toplum içinde gizlenmiş olmalarına rağmen mânen en yüce ahlâkî düzeye ulaşmışlardır.³⁶⁶ İbnü'l-Arabî'nin bu derecelendirmesi, tasavvufi ahlâkın yalnızca teorik değil, tecrübî ve mertebelere dayalı bir yapı arz ettiğini gösterir. Dolayısıyla bu sınıflandırma, insan-ı kâmilin ahlâkî olgunluğunun tevhid şuuru ve nefis terbiyesiyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermesi bakımından tasavvuf düşüncesinde merkezi bir konumda yer alır.

İbnü'l-Arabî'ye göre ehlullahtan olan bu kimselere hürmet, hâlifesi oldukları Allah'a hürmet olup, kulların ahlâklanmasının önemli bir göstergesidir. Zira mürşitler, ma'rifet ilmini peygamberlerden tevârûs eden varislerdir. Onların yeni bir kanun koyma yetkileri olmasa da genelde hâlk arasında şerîatın muhafazası görevi olduğu gibi özelde de gönüllerin muhafazası ve âdaba riâyet görevleri vardır. Çünkü onlar, ahlâklanma yolculuğunda olan kalpleri tedavi etmek, ahlâklanmış kalpleri ise korumakla vazifeli kimselerdir. Kullardaki mânevî hastalıkları ve ilaçlarını, mizacı düzelten ve bozan şeyleri, hayali keşf ile gerçek keşf arasındaki farkı, tecelliyi, terbiyeyi, müridin çocukluktan gençliğe ve oradan ihtiyarlığa intikal sürecinde doğasına hükmetmenin bırakılıp aklına hükmetme vaktinin zamanını bilirler. Şeytanların, kulun kalbine verdiği vesveseden korunmasını sağlayan perdeleri bilirler. Kısaca bu kimseler Allah'ın dininin hekimleridir.³⁶⁷

İbnü'l-Arabî, meşâyıha hürmet meselesini ele aldığı bir metninde, insân-ı kâmilin mânevî rehberlik rolünü, tıbbî bir benzetme üzerinden açıklayarak tasavvufi terbiyenin merkezine yerleştirir. Ona göre, beden sağlığının korunması ve tedavisi nasıl ki bir hekimin uzmanlığına bağlıysa, ruhun sıhhati ve nefsânî hastalıklardan arınması da ancak kâmil ve mükemmil bir mürşidin rehberliğiyle mümkündür. Bu bağlamda insân-ı kâmil, sadece teorik bilgiyle değil, aynı zamanda mânevî tecrübe ve hikmetle donanmış bir "hakikat tabibi"dir. Mürşid, hem tabiat hem de beden bilgisine vukufiyet göstererek müridinin içsel hastalıklarını teşhis eder ve onları ahlâkî kemâle

³⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 50-51; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 34-36.

³⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 546-547; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 297-298.

ulaştırarak manevî reçeteleri uygular. İbnü'l-Arabî'ye göre bu tür rehberler, ilâhî ilme vâris olmaları bakımından Allah'ın yeryüzündeki vekilleridir.³⁶⁸ Bu anlayış, tasavvufî ahlâkın, sadece bireysel çaba ile değil, tecrübeli bir mürşid vasıtasıyla sistemli bir şekilde inşa edilmesi gerektiği düşüncesini temellendirir.

İnsân-ı kâmil, sadece kendi mânevî tekâmülünü tamamlamış bir varlık değil, aynı zamanda başkalarının ıslah ve terbiye sürecinde rehberlik yetkisine sahip yegâne kişi olduğunu belirten İbnü'l-Arabî'ye göre mürşidlik makamı, ahlâkî kemâle ulaşmış, ilâhî ilimlerle donanmış ve sâlikin içsel hâllerini keşif yoluyla anlayabilecek yetkinlikte olan kimselere mahsustur.³⁶⁹ Bu bağlamda, mürşidin sadece dış bilgiye değil, müridinin kalbine sirayet eden şüpheleri giderecek mânevî tedavi bilgisine de sahip olması gerekir.³⁷⁰ Zira mürşid, Allah'ın dininde bir “kalp tabibi” gibi görev yapar ve eğer bu yeterliliğe sahip değilse, ıslah yerine ifsada sebep olabilir.³⁷¹ Bu durum, tasavvufî gelenekte mürşid-mürid ilişkisinin sadece zahirî değil, aynı zamanda derin bir ahlâkî ve mânevî bağlılık çerçevesinde şekillendiğini gösterir. Şeyh-i Ekber'e göre bu nedenle, mürşide saygı, hizmet ve edeple bağlılık, sâlikin mânevî yolculuğunun zorunlu bir parçasıdır.

Veraset sahibi insân-ı kâmiller, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımında hem zâhirî hem de bâtinî anlamda şeriatın ve hakîkatin taşıyıcısı olan istisnai şahsiyetlerdir. Bu kimseler, Kur'ân ve Sünnet'e tam bir bağlılık içinde yaşar; yalnızca dışsal hükümleri yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda bu metinlerin derûnî anlamlarını da keşfederek yaşantılarına rehber kılarlar. İlâhî hudutları gözetken, haram ve helâlde te'vile sapmadan ihtiyatlı davranan bu kişiler, hakkı batıldan ayırma hassasiyetine sahiptir. Ahlâkî yönden zirve kabul edilen bu zatlar, ilâhî sevgiyi esas alarak Allah'ın sevdiklerini sever, gazabını hak edenlerden ise uzak dururlar. Merhametli, cömert, alçakgönüllü ve affedici tavırlarıyla topluma örnek olur; insanların sıkıntılarını kendi

³⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 546; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 296-298.

³⁶⁹ Ali Vasfi Kurt, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, (İstanbul: Dem Yay., 2007), ss. 264-267.

³⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2010), c. 38, ss. 127-128.

³⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 286; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 237-238.

ailesininki gibi görüp giderirler. Öz eleştiriye açık, nefis muhasebesi yapan ve hatalarında hemen tevbe eden bu şahsiyetler, nazarlarında rahmet taşıyan, görüldüklerinde Allah'ı hatırlatan, kullara karşı şefkatli kimselerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre ancak bu niteliklere sahip olanlar gerçek mürşidlik makamına layıktır ve onlara ittiba etmek vaciptir. Nitekim Haak Teâlâ Kur'ân'da onlar için şöyle buyurmaktadır: “Onlar kendi aralarında merhametlidir. Onları secde ve rükû ederken görürsün.” (Fetih, 48/29).³⁷² Bu yaklaşım, tasavvufi ahlâkın yalnızca bireysel kemâli değil, aynı zamanda toplumsal rehberliği de önelediğini ortaya koyar.

Konevî de *Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd* adlı eserinde, Allah'ın yarattığı her bir âlem, mertebe ve makâmın insân-ı kâmile kemâl mazharıyla bağlı olduğunu söyler. Bu mazhar dolayısıyla insân-ı kâmilin kuşatıcı mertebeye haiz olduğunu ve tasarruf hükmünün âlemlere sirâyet ettiğini ifade eder. Yine bu anlamda Hakk'ın eseri olan ve insânı kâmil aracılığıyla gerçekleşen yardımın da söz konusu mazhar açısından mertebe, hazret, âlem ve makâmda sirâyet edeceğini belirtir.³⁷³ Dolayısıyla kemâl mazharı çerçevesinde insân-ı kâmilin Hakk'ın sûreti olması geçerlilik kazanmış olur. Aynı eserin sonraki bölümlerinde ise kemâl sahibi kişinin her zaman Hak'la beraber olduğunu ve bu kimselerin üzerinde sadece Hakk'ın egemen olduğunu belirten Konevî, bu hâle erişen kimsenin, belirli bir hâl veya makâmın altında olmayıp küllî-mutlak hâl ile beraber olduğunu ifade eder. Bu küllî hâlin insandaki hükmü ise tüm mevcudat ve malumatın sûretlerini insana göstermesidir. Böylece insan bu sûretlerin aynası hâline gelir.³⁷⁴ İnsan sûretlerin aynası hâline eriştiğinde ise Allah'ın isimlerinin tecellileri ile O'nun katındaki ilâhî isimler ile ahlâklanmasını tamamlayarak bir üstünlük elde eder. Bu üstünlük insân-ı kâmilin varisleri olan kulları, iki âlemin efendisi, iki kıble ehlinin kıblegâhı kılardır.³⁷⁵

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde veraset sahibi insân-ı kâmiller, hem şeriatın zâhirî hükümlerine riayet eden hem de bâtinî hakîkatlere vukufiyet kazanan

³⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 547-548; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.VIII, ss. 298-299.

³⁷³ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 184.

³⁷⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, ss. 196-198.

³⁷⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, ss. 199-203.

şahsiyetler olarak, ahlâkî kemâlin yaşayan örnekleridir. Onlar, peygamberî mirası sadece bilgiyle değil, hâl ve davranışlarıyla da taşır; toplumda adalet, merhamet ve hikmetin temsilcileri olurlar. Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlâklanmayı en üst düzeyde gerçekleştirmiş bu kimseler, sadece kendilerini değil, etraflarındaki insanları da ilâhî ahlâk ile terbiye eden birer mürşid ve rehberdir. İbnü'l-Arabî'ye göre, böylesi velî kulların varlığı, hem bireysel arınma hem de toplumsal ıslah açısından zaruridir ve gerçek manada ahlâklı bir hayat, ancak onların izinden gidilerek mümkün olabilir.

VII. İBNÜ'L-ARABÎ'DE ESMANIN KAYNAĞI OLARAK HARFLER VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Tasavvufî düşüncede harflerin bâtinî mânâlar taşıdığına dair inanç, İslâm öncesi kadim uygarlıklardan miras kalan metafizik yaklaşımların, İslâm kültürüyle sentezlenmesiyle teşekkül etmiş özgün bir anlayıştır. Bu anlayışın izleri Eski Mısır, Mezopotamya ve Hint medeniyetlerine kadar uzanmakla birlikte, Yahûdilik ve Hristiyanlık gibi semavî geleneklerde de çeşitli biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sahih hadislerinde harflerin ezoterik anlamları olduğuna dair açık ifadeler bulunmasa da, özellikle İslâm düşüncesinin tasavvuf, kelâm ve felsefeyle kesişen alanlarında bu konu mistik bir zemin bulmuştur. İlk dönemden itibaren bâtinî ilimlere eğilimli sûfî ve filozoflar, harfleri varlığın temel unsurları olarak görmüş; Câbir b. Hayyân gibi simya ve hikmet alanlarında öne çıkan isimler, harfleri Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür alanları olarak yorumlamıştır. Bu anlayışa göre ilâhî isimler, kevnî düzeni şekillendiren felekler ve yıldızlar aracılığıyla insan nefsinde bir varoluş zemini bulur.³⁷⁶ Böylece harfler, sadece dilin unsurları değil, aynı zamanda insanla kâinat arasındaki ontolojik ve sembolik irtibatın anahtarları olarak değerlendirilmiştir.

İslâm tasavvufunda harf ilminin menşei olarak Hz. Ali gösterilir ve bu ilim, sadece lafzî değil, aynı zamanda ledünnî bir marifet alanı olarak telakki edilir. Nitekim Osmanlı mutasavvıflarından Muhammed Nûru'l-Arabî'nin aktardığına göre, Hz. Ali'nin “*Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır*” hadisinin sırrı sorulduğunda verdiği

³⁷⁶ Mehmet Emin Bozhüyük, “İlm-i Hurûf”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA Yay., 1998), c. 18, s. 397-401.

cevaplar, bu derin hakîkatin remzî boyutuna işaret eder. Hz. Ali'nin “*İlim bir noktadır, câhiller onu çoğaltmıştır*” sözü, ilmin tevhîdî özüne ve bâtınî mahiyetine işaret ederken; Fâtiha, Bismillah, “Bâ” harfi ve nihayetinde “Bâ”nın altındaki nokta silsilesi, kelâmın ve kâinâtın özünü teşkil eden ilâhî sırların tedricî zuhuru simgeler. Hz. Ali'nin kendisini “Bâ”nın noktasına teşbih etmesi ise onun, hakîkatin başlangıç noktası, ilâhî marifetin anahtarı ve bâtınî hikmetin merkezi olduğunu ifade eder.³⁷⁷ Bu anlatımda harfler, sadece ses unsurları değil; aynı zamanda varlık ve bilgi âleminin remzî haritalarıdır. Böylece harf ilmi, tasavvufta hem kozmolojik hem de ontolojik bir zemine oturur ve insân-ı kâmil anlayışının epistemik dayanaklarından biri hâline gelir.

Sûfî düşüncede “İlm-i Hurûf”, harflerin ve rakamların zâhirî anlamlarının ötesinde bâtınî hakîkatleri taşıyan, insanın mârifetullah yolculuğunda onu hakîkate ulaştıran semboller bütünü olarak değerlendirilir.³⁷⁸ Bu ilme göre, gerek harflerin tekil anlamları gerekse bunların bir araya gelerek oluşturduğu kelimeler ve sayılar, hem insanın iç dünyasında hem de tabiatı etkili olan mânevî titreşimler taşır. Bu anlayışın tasavvuf çevrelerinde kökleşmesinde İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların önemli rolü olmuştur. Zira Şeyh-i Ekber'e göre insan, âlemi kendinde cem eden bir varlık olarak, harflerin teşekkül ettirdiği ilâhî isimlerin zuhur mahallidir.³⁷⁹ Bu bağlamda harfler, varlığın en ince mertebelerine kadar inerek, esmâ-i hüsnânın zuhûruna ve sâlikin bu isimlerle ahlâklanarak insân-ı kâmil olma yolunda ilerlemesine vesile olur. Ancak bu sırlara erişmek, nefis-i nâtika mertebesine ulaşmış, yani ilâhî ahlâkla ahlâklanmış bir velîye mahsustur.³⁸⁰ Böyle bir sâlik, hem kendi varlığında hem de tabiat üzerinde tasarruf yetkisine sahip olur; zira o, artık harflerin sırlarına vakıf olmuş ve esmâ-i hüsnânın mazharı hâline gelmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde harfler, kelimeler ve bunların ruhu olarak görülen hareketler, sadece dilsel semboller değil, aynı zamanda varlığın metafiziksel yapı taşlarıdır. O, harflerle feleklerin hareketi arasında kurduğu sembolik ve kozmik

³⁷⁷ Muhammed Nûru'l-Arabî, *Nokatü'l-beyân (Noktanın Sırları)*, haz. Tahir Hafızalioğlu, (İstanbul: İnsan Yay., 2003), ss. 223-224.

³⁷⁸ Bozhüyük, “İlm-i Hurûf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, ss. 397-401.

³⁷⁹ Bozhüyük, “İlm-i Hurûf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. XVII, ss. 397-401.

³⁸⁰ Abdurrahman b. Muhammed b. Hâldûn, *Mukaddimetü İbn Hâldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, (Kahire: Dâru Nahda, 1401), c. III, ss. 1159-1196

bağı, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanma sürecinin bir temsili olarak yorumlar. Bu bağlamda “ب” harfi, özellikle kulun acziyetini, fakrını ve Allah'a yönelişini temsil eden bir sembol hâline gelir. Harfin altındaki nokta, kulun kendisini bir zerre gibi görmesini; üstteki açık kollar ise ilâhî tecellilere yönelen içsel yakarışı simgeler. Bu sembolizm, yalnızca zahirî bir anlam taşımaz; ancak ma'rifetullah ehli olan sûfiler tarafından keşfedilebilecek derinlikte bâtinî anlamlar içerir. Sehl et-Tüsterî, Ebû Bekr eş-Şiblî ve onların manevî mirasçıları olan sûfiler, bu ilmi bir ahlâk disiplini olarak benimsemiş; ilm-i hurûf üzerinden kulun ontolojik konumunu, Hakk'a olan muhtaçlığını ve ahlâkî yükseliş yolculuğunu dile getirmişlerdir.³⁸¹ Bu yaklaşımda dil, sadece bir ifade aracı değil; varlığın sırlarını açığa çıkaran bir manevî rehber olarak işlev görür.

Tasavvuf geleneğinde harflerin metafiziksel anlamlarıyla ilgilenen ilm-i hurûf anlayışı, İbnü'l-Arabî ile sistematik bir yapı kazanmış olsa da bu ilmin sûfî çevrelerde kabul görmesinde Kuşeyrî ve İbn Berrecân gibi erken dönem sûfilerin önemli etkileri olmuştur. Bu iki sûfinin yaklaşımından etkilenen İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ilm-i hurûfa özel bir bölüm ayırmış, burada harflerin sembolik ve sayısal düzeniyle varlık mertebeleri arasında bir tekâbül kurmuştur. Harfler, sadece fonetik unsurlar değil, aynı zamanda ontolojik düzlemde ilâhî hakikatlerin taşıyıcısı olarak değerlendirilmiştir. Şeyh-i Ekber'in bu yaklaşımı, *Kitâbü'l-Elif*, *Kitâbü'l-Ba*, *Kitâbü'l-Mîm* ve benzeri risalelerinde daha detaylı biçimde açıklanır. Ayrıca, insan bedeninin fiziksel teşrihiyle karşılaştırmalı olarak geliştirdiği “ilâhî anatomi” anlayışı, harflerin insan sûretindeki izdüşümleri ve bunların ilâhî isimlerle olan ilişkisine odaklanır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Kuşeyrî, Berrecân ve Gazzâlî gibi sûfileri, esmâ-i hüsnâ ve harfler üzerinden ilâhî hakikati keşfetme çabası güden kimseleri “ricâlullah” olarak tanımlar ve onların ilmî mirasına özel atıflarda bulunurşar.³⁸² Bu yaklaşım, tasavvufun hem kozmolojik hem antropolojik boyutunda harflerin ahlâkî ve varlıkbilimsel bir rehberlik fonksiyonu taşıdığına işaret eder.

³⁸¹ Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *Nefâhâtü'l-Üns*, thk. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Pinhan Yay., 2011), s. 256.

³⁸² Hülya Küçük, *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*, (İstanbul: Litera Yay., 2020), s. 102.

Tasavvuf büyüklerinin eserlerinde harflere bâzı özel anlamlar yükleyen bu anlayışı geçen zaman içerisinde kimilerince Fazlullah-ı Esterebâdî'nin (Hurûfî) öncülüğünü yaptığı “Hurûfilik” akımıyla karıştırılmıştır. On dördüncü yüzyıl İran’ında varlık bulmuş olan bu akım, kâinatın yaratılışı, insanın özü, nefis ve varlık mertebeleri gibi konularda düşüncelerini hurûfilik yaklaşımıyla ortaya koyar. Esterebâdî, bu bâtınî düşüncelerini yaymak için kendilerince kudsiyet atfettikleri harfleri ve sayıları referans almak sûretiyle yüz okuma teknikleri geliştirmiş ve bu yolla örgütüne taraftar toplamaya çalışmıştır. Ekberi geleneğin var olan vahdet-i vücûd düşüncesini, bir ölçüde ezoretik (içsel) olarak işleyen Esterebâdî, tüm âlemin, ilâhî kelamın harfleri ile vahdet hâlinde olduğu görüşünü savunmuştur.³⁸³ Ona göre Zat-ı İlâhiyye’nin izleri harfler yoluyla başta insan olmak üzere bütün varlıklarda tecelli etmektedir.

Yüzün hak mı diyem kaşın yâ mihrâb-ı ulûhiyet,
Ye hüsnün cennetü’l-a‘lâ yehud hûr mı hadd-i alın.
Vav veçhini gören Hakkın cemâlini görür,
Görmedi kim ki cemâlin oldı Hak andan hafa.
Şol kim Âdem sûretinde Fazl-ı Hakkı görmedi,
Bî başardır küfr ü cehl içinde kaldı mübtelâ.³⁸⁴

Böylelikle insanın yüzündeki uzuvlarda Allah’ın “kûn” emrinin tecelli etmesiyle farklı tezahürler şeklinde zuhûr edildiğine inanırlar.

Bu manada Hurûfîler, Bâtınîler’in te’vil usullerini kullanarak rüya veya hayal yoluyla hakîkatin sırlarına eriştiklerini, bazı sırların kendilerine bu yolla bildirildiğini iddia ederek Arapça’daki yirmi sekiz harf ve bunlara ilâveten Farsça’daki dört harf ile sayılar arasında çeşitli ilişkiler kurmak sûretiyle Hurûfilik sistemini yerleştirmiştir. Âyet ve hadisleri de Hurûfilik sistemi çerçevesinde bâtınî te’villere tâbi tutan Fazlullah ve diğer Hurûfîler, özellikle Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bütün “fazl” (fadl) kelimeleriyle Fazlullah’ın kastedildiğine inanıp, onu Allah’ın yeryüzündeki zuhûru olarak görmüşlerdir. Hurûfilîğin ana kaynağı olan Fazlullah’ın eseri Câvidânnâme’nin de

³⁸³ Güldane Gündüzöz-Hatice Dağlar, “Divan-ı Gül Baba’da Hurûfilik Bağlamında Vahdet-i Vücûd Nazariyesi, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (2020/2), S. 54, ss. 355-378.

³⁸⁴ Misâli Gül Baba, *Dîvân-ı Gül Baba*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 16. yy.(1510-1540), Yazma Bağışlar, 2636, vr. 88a; 5b.

ilâhî kitap olduğuna inanmışlar.³⁸⁵ Dolayısıyla harflerin bâtinî vechesi üzerinde yorum yapan birçok sûfî, ne yazık ki İslâm inancının dışında kalan bu sapkın hurûfî ithâmına mâruz kalmıştır. Hâlbûki hurûfîlik denen bu akım, İslâm ümmeti içerisinde bir mezhep veya meşreb olmak bir yana İslâm dışında tamamen ayrı bir inanç olarak faaliyet göstermiştir.³⁸⁶

Dolayısıyla eserlerinde harflere bâzı özel anlamlar vererek bu harflerin sırları konusunda görüşler ortaya koyan tasavvuf büyüklerinin hareket noktasının genel olarak Kur’ân âyetleri ve Peygamber Efendimizin hadisleri olduğu bilinmelidir. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, ancak ma’rifet ehli kimselerin harflerin ilâhî hakikatlerini idrak edebileceğini söylemiştir.³⁸⁷ Ona göre her kim, Allah’ın gizli hazineleri olan bu harflerin sırlarını idrak ederse ki: *“Allah, göklerde ve yerde olanları bilir, gizlediklerinizi ve açıkladıklarınızı da bilir ve Allah kalplerin derinliklerinde olanı da bilmektedir.”* Âyetinin tecellilerine nail olarak; ulvî ve süflî varlık âleminde tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî, harflerin basit sembollerden ibâret olmadığını insanı bilinmezlere doğru götüren hakikatler olduğunu söyler. “el-Hurûfî’l-Mu’ceme” diye isimlendirilmelerinin de bu hakikate binâen olduğunu ifade eder.³⁸⁸

İbnü’l-Arabî’nin düşünce sistemine göre kâinât bütünüyle harfler ve kelimelerden oluştuğu için, diğer sûfîlerde olduğu gibi onun için de ilm-i hurûf, hakikat cihetinden kâinâtın âyanına götüren sırrî bir ilim olmuştur. Allah Resulü’nün, *“Kendisiyle işittiği işitme duyusu olurum, gördüğü görme duyusu olurum, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum.”*³⁸⁹ kudsî hadisin de buyurduğu üzere, bu ilâhî hakikat vechesi itibârıyla varlık âleminde bir tesâdüf ya da teâmüle rastlamak mümkün değildir. Bu sebepten Şeyh-i Ekber, harflere ses ve canlılık veren, maddî kelimelerin ruhu olarak gördüğü hareketler ile tabii âlemdeki feleklerin hareketleri arasında bir münasebet olduğunu söyler. Ona göre bu münasebet yani harflere ruh ve anlam katan

³⁸⁵ Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1998), c. XVIII, ss. 408-412.

³⁸⁶ Yaşar Nûri Öztürk, *Tarih Boyunca Bektaşilik*, (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1992), ss. 157-165.

³⁸⁷ İbnü’l-Arabî, *Harflerin İlmi*, çev. Mahmut Kanık, (Bursa, Asa Kitapevi Yay., 2000), s. 100.

³⁸⁸ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2007), ss. 217-218.

³⁸⁹ Buhârî, Rikak, 38.

harekeler, bir tesâdüfe ya da teâmüle değil feleklerin hareketlerine ve ezeli bir prensibe diğer bir ifadeyle “ilk hakikatler ve onların ulvî teveccühleri”ne bağlı olarak gerçekleşir. Bu nedenledir ki İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminde varoluşun kaynağı olarak görülen harfler, âlem ve insan ile ahlâkî yönden ilişkilendirilerek mutlak anlamda “vücûd” kavramıyla bir olan hakikatte bütünleştirilir.³⁹⁰ Bu anlayışa göre yegâne hakikat, “*Mutlak Vücûd*” yani Hak için Hak, insan için insan, Kur’ân için Kur’ân ya da insanın hakikati idrak eden gözü ve kulağıdır.

İbnü’l-Arabî, varlığın hakikati ile harflerin hakikati arasındaki ilişkiyi sadece harflerin sayısı ile varlığın mertebeleri arasında kurulan benzerlik şeklinde değil dilin hemen her düzeyinde ortaya koymuştur. Ona göre harflerin üzerine konan hareketler, etkisiz duran harfleri etkin duruma geçirir, onlara hayat verir. Bu hareket ile aynı zamanda onlara birer isim de verilir. Nasıl ki balçıktan yaratılmış olan Âdem’in sûretine üflenen ruh o sûrete hayat vermişse, hareketler de harflere üflenen bir ilâhî ruhtur, onlara ses ve hayat verir. Başka bir deyişle bu hareketler, o harflerin bu âlemden ortaya çıkmasını sağlar ve tıpkı bizim “a’yan-ı sâbite”lerimiz gibi, o harflerin de hakikatleri hiç değişmez, aynı kalır.

A. VAROLUŞUN KAYNAĞI OLARAK HARFLER

İbnü’l-Arabî’ye göre insan, Allah’ın sûretinde yaratıldığı için, kelâm sıfatı da dâhil ulûhiyyete nispet edilen bütün isim ve sıfatları kabul eder. Ona göre tabiatların ve ondan meydana gelen âlemin varoluşunda ve başka varlıklarla bileşiminde Hak Teâlâ’ya muhtaç olduğunu bilen kimseler için; âlemin varoluş sebebi, İlâhî Hazret’in hakikatleridir yani esmâ-i hüsnâ ve sıfat-ı ulya’dır. Şeyh-i Ekber bu itibarla Allâh’ın sonsuz kelâm sıfatının bir tezâhürü olan beşerî lisân ile Rahmân’ın nefesinde şekillenen ve yine Allah’ın sonsuz kelimelerinden ibâret olan varlık arasında açık bir uyum ve ilişki görür. Çünkü harfler de tıpkı insanlar gibi bir ümmettir. Onların da içinde kendi türlerinden elçiler vardır ve harflerin de kendileri bakımından bir takım isimleri vardır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi bunu sadece tasavvuf yolundaki müşâhede ve mükâşefe ehli olanlar bilebilir. Ona göre harfler âleminin birisi azamet;

³⁹⁰ Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, 2007, s. 179.

diğeri ise melekût âlemdir. Bir diğer kısım, orta âlemdir. Orta âlem tasavvuf ehlinin çoğuna göre ceberut âlemdir. Bu âlem Te, Se (peltek), Cim, Dal, Zel, Re, Ze, Zı, Kef, Lâm, Nun, Sad, Dat, Raf, Sin, Şın ve Ya harfleridir. Bir kısmı ise aşağı âlemdir. Bu âlem mülk ve şahadet âlemdir. Bu kısımdaki harfler Ba, Mim ve Vav harfleridir.³⁹¹ Şeyh-i Ekber, yukarıda zikredilen bütün bu kısımları harflerin âlemleri olarak nitelendirir. Ona göre her âlemin de kendi cinsinden bir elçisi olduğu gibi her birisinin kendisiyle ibâdet ettiği bir şeriatı vardır. Bu âlemlerin en önemli özellikleri ise onların latif ve kesiflerinin olması, onlara yönelik hitabın sadece emir olması ve onlarda yasağın bulunmamasıdır.³⁹² Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde harflerin, insanın ahlâkî ve ontolojik kemâline ulaşmasında önemli semboller olduğunu ve insân-ı kâmilin bu semboller aracılığıyla marifetullaha eriştiğini ortaya koyar.

Harflerin hakikatlerini “*Yedi gök, yeryüzü ve onlarda var olan her varlık (harften âleme) O'nun sonsuz yüceliğini tesbih ederler; daha da öte, (lisan-ı hâl ile) onun yüceliğini övgüyle dile getirmeyen bir tek varlık dahi bulunmamaktadır.*” (İsrâ,17/44) âyetinin batınına dayandıran İbnü'l-Arabî'ye göre bu âyetleri anlayan kimselerin, bu harflerin hakikatlerini, sûrelerdeki tekrarları ve bulunuşlarına göre idrak ederek iman şubelerinin içermiş olduğu sırlara vakıf olurlar.³⁹³ Bu anlayışa göre harflerin sûrelerde oluşturduğu mana ve ses bütünlüğü, onların âyetlerde verilen ilâhî mesajlara uygun olarak; vahyin muhatabı olan insan ruhunda ahlâklanma tecellileri şeklinde zuhûr edebilir. Bu durum, kulda ahlâklanmayı sağlayan harflerin içermiş olduğu ahlâkî sırlardır. Nitekim Ebû Hüreyre'den rivâyetle Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “İman yetmiş küsur şu'bedir. En yükseği, ‘Allah’tan başka ilâh yoktur’ demek; en aşağısı ise eziyet veren şeyleri yoldan kaldırmaktır. Güzel ahlâk da imanın en mühim şu'belerindendir.”³⁹⁴ Rivayet olunan bu hadise dayanarak imanın şubeleriyle harflerin hakikatleri arasında bir ilişki kuran İbnü'l-Arabî, küçük bir âlem olan insanın; kendisinin yanısıra büyük âlemdeki tüm varlıkların hakikatlerini

³⁹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 95; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 157.

³⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 95; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 157.

³⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 96; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 158.

³⁹⁴ Müslim, İmân 58. Ayrıca bk. Buhârî, İmân 3; Ebû Dâvûd, Sünnet 14; Nesâî, İmân 16.

öğrenme lütfuna erebilme derecesi ile bu iman şubelerinin her birini idrak edebilme derecesi arasında da benzer bir ilişki kurar.³⁹⁵

İbnü'l-Arabî, eşyanın Hakk'a olan teşbihini de harflerin hakikatleri üzerinden anlatırken: “Bizim yazdıklarımız İlâhî mertebenin kapısına bağlanmış kalpler gibidirler. Onlar kapının açılmasını gözetler ve her türlü kazanılmış bilgiden soyutlanmış muhtaç bir hâlde beklerler. Bilincini yitirdiği için, o makâmda iken bir şeyden sorulsa sorulanı duymaz. Perdenin ardından bir şey kendisine parıldarsa süratle ona bağlanmaya koşar ve kendisine tanımlandığı duruma göre onu algılar. Bu bağlamda, diğerlerine göre kendisinde açıklama yapmanın daha mümkün olduğu o âleme baktım. Gördüm ki bu harfler âlemi özel bir âlemdir ve bu ilim Allah'ın ma'rifet ehli kullarına mahsus kıldığı bir ilimdir. Söz konusu ma'rifet ehli kimselerin konuştuğu bu âlem, sûrelerin bilinmeyen ilk harflerinin âlemidir. Rabbimin emriyle ve sadece izinle konuştuğum gibi benim için belirlenmiş sınırdan da duracağım.”³⁹⁶ diyerek yazdıklarının ilâhî hakikatler olduğunu ifade eder.

Şeyh-i Ekber, harfleri ayrı bir âlem, bir ümmet kabul ettiği için onların feleklerinden, tabiatlarından, mertebelerinden sûretlerinden ve ruhlarından da bahseder. Ona göre konuşma esnasında havada şekillenen lafzî harfleri, onların ruhları ayakta tutar. Kullar tarafından söylenen sözler, Hak Teâlâ'nın emriyle kıyamet gününde kendilerini söyleyenlerin görecekları azap ya da nîmetleri, cezâları ya da mükâfatları bekler dururlar.³⁹⁷ Bu husus bir hadis-i şerifte şu şekilde ifade edilir: “*İnsan bazen, kendisinin hiçbir sakınca görmediği, fakat Allah'ın gazabını gerektiren öyle bir kelime söyler ki, öyle sözler konuşur ki o sözlerle birlikte dibi yetmiş yıllık mesafede bulunan cehennem çukuruna iner.*”³⁹⁸ Bu bağlamda sözlerin hükmünün Hakk'ın terazisinde görülmesi ile hoş ve güzel olanlar Allah'a yükselirken inkâr üzere olan çirkin sözler ise sahibine döner ve onu cehenneme sürükler. İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî harfleri, sürekli; hakikat ve ruhları olan ve âleme katılan ayrı birer gerçeklik ya da kişilik olarak mütâlaa eder.

³⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 186; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 348.

³⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 96-97; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 158-159.

³⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 96; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, 157-158.

³⁹⁸ Buhârî, Rikâk 23; Tirmizî, Zühd, 12; İbn Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 334, c. III, s. 369.

Allah'ın her bir göğ'e emrini vahyettiğini ve her âlemdeki her bir yaratılanın kendi hâl ve durumuna göre bu emre uyduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre bu emir, insan nefesine Kaf harfi ile Lam harfini bitştirerek 'kul' (söyle) diye konuşmayı emretme anlamı kazanır. Bu durumda bir harfin yalnız başına olan hükmünün, başka bir harf ile birleştiğindeki hükmünden farklı olur. Efendi kölesine 'kul' (söyle) der, onda söz meydana gelir; efendi kölesine 'kum' (kalk) der oda kalkar. Böylece "Âmâ" mertebesinde zuhura gelen varlık, Rahmanî nefesin tecellisi olarak kelimeye dönüşür.³⁹⁹ Dolayısıyla her varlık "yaratıcı kelime"nin bir tezahürü olup, kâinatın tamamı ilahî kelamın açığa çıkış alanı olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda mahreçler mertebesindeki harflerin ve kelimelerin insanın nefesinden meydâna gelmesi, varlıkların nefes-i Rahman'dan çıkışının ve vücûdî mertebelerinde taayyün etmelerinin benzeridir ki, bu mertebelerin sonuncusu şehâdetir. Bunlar, ilâhî irâde ve "ol" emri ile çıkmışlardır. Buradaki farklılıklar isimlerin mertebelerine göre olduğundan âlem, nefes-i Rahmân'a ait olması yönünden 'kelime' ve emir diye isimlendirilir. Âmâ'da bulunuşu yönünden kevn, hâlk; zuhûr ve dıışta zuhûr şeklinde isimlendirilir. Başka bir deyişle âlem, kün (ol) (Nahl, 16/40) sözüyle meydana gelmiştir. Çünkü bu söz, varlık bildiren bir kelimedir ve bütün ilâhî emirlerin yerine geçmiştir.⁴⁰⁰

İbnü'l-Arabî, harfleri yükümlü insan âlemiyle özdeşleştirir ve onları, diğer varlık kategorilerinden ayıran temel unsurun hitaba muhatap olabilme kabiliyeti olduğunu belirtir. Harfler, tıpkı insan gibi, ilâhî hakikatleri kabul edebilecek istidada sahiptir. Bu yönüyle harfler âleminde de bir hiyerarşı bulunur; bu sistemin merkezi ise Elif harfidir. Elif, harflerin Kutbu olarak kabul edilir ve aynen tasavvufî anlamda Kutub'un âlemdeki varlığı ayakta tutan merkezi rolü gibi, Elif de bütün harf yapılarının temel direği olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde şekillenen metafizik evren tasavvurunun bir uzantısı olup, harfleri sadece iletişim aracı olmaktan çıkararak varlık düzeninin asli unsurları

³⁹⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 51.

⁴⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 79-80; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX. ss. 52-53.

hâline getirir.⁴⁰¹ Bu bağlamda Kutup'un makâmı olan “hayat”, hem âlemin hem de harflerin ruhani yapısının merkezi olarak değerlendirilir ve Kutup'un himmetiyle tüm varlık âlemine nüfuz ettiği kabul edilir.

İbnü'l-Arabî'de harfler, varoluşun hem metafiziksel kaynağı hem de ontolojik düzenin açığa çıkış araçlarıdır. Her bir harf, Rahmanî nefeste kök bulan ilâhî kelimenin bir yansıması olarak, varlığı şekillendiren ve anlamlandıran bir ilâhî işarete dönüşür. Tek başına iken potansiyel bir anlam taşıyan harfler, birleşerek farklı emir ve hakikatleri meydana getirir; böylece âlem, ilahî kelimelerin sürekli tezahürü içinde varlık kazanır. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde âlemin kelimelerden ibaret olduğu fikrini güçlendirir ve varlığı “yaratıcı kelimenin” canlı bir tezahürü olarak yorumlamayı mümkün kılar. Böylece harfler, sadece dilin yapı taşları değil; aynı zamanda varlığın derinliklerindeki kutsal sırların açığa çıkışına vesile olan, ilahî hikmetin somutlaşmış unsurları olarak değerlendirilir.

B. SÛFİLERİN GİZLİ DİL ARAYIŞLARI VE HARF SEMBOLİZMİ

İbnü'l-Arabî'de sûfîlerin gizli dil arayışları, varlığın en ince katmanlarına nüfuz etme çabasının merkezinde yer alır. Ona göre harfler, yalnızca insanın iletişim aracı değil, âlemin yaratılışında İlâhî kudretin ilk tezahürleridir. Her harf, bir isimle, her isim de bir hakikatle bağlantılıdır; bu yüzden harfler, sıradan sesler olmaktan çıkarak varoluşun kodlarını taşıyan semboller hâline gelir. İbnü'l-Arabî'nin nazarında sûfî, bu sembollerin arkasındaki ilâhî hikmeti çözmeye çalışan bir “okuyucu”dur; ancak bu okuma, aklın sınırlarını aşan ve kalbin keşfine dayanan bîatmî bir okumadır. Gizli dil, kelimelerin ardında saklı olan ezeli hitabı işitme, yani “kûn/ol” emrinin yankısını her şeyde duyma gayretidir. Bu sebeple sûfîler için isimlerin ardında yer alan harfler, Hak ile kul arasındaki en ince vasıtalar; çünkü harfler, İlâhî isimlerin tezahür ettiği ilk mertebeyi temsil eder. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de harf sembolizmi, sûfîlerin hakîkate ulaşmak için kullandıkları gizli bir dilin hem anahtarı hem de kendisidir; zira bütün işaretler, “isim”den “müsemma”ya, yani harften İlâhî Zât'a yükselişi ifade eder.

⁴⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 123; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 209-210.

Harflerin ruhuna inen sūfilere göre alfabenin ilk harfi olan elif, her şeydir ve diğer harfler onun açılımlarıdır. “Elif”i ehl-i hakîkatten birisi olarak kabul eden İbnü’l-Arabî, onun makâmını “cem’ makâmı” yani her şeyi içinde toplayan mutlak bir hakikat olarak tanımlar. Elif, Allah’ın zâtını, isimlerini ve sıfatlarını bir arada barındıran bir semboldür; bu bağlamda Allah’ın en belirgin isim ve sıfatları, elif ile ifade edilen mutlak varlığın farklı boyutlarını gösterir. İbnü’l-Arabî’nin görüşünde elif, varoluşun başlangıcı olmanın ötesinde, “mutlak birlik” mertebesinin simgesidir ve bu mertebenin nihai hali “cemu’l-cem”dir; yani tüm birliklerin toplamının ötesinde bir bütünlük.⁴⁰² Böylece elif, hem dilin hem de varlığın metafiziksel ilkesi olarak, tasavvufi düşüncede merkezi bir kavram olarak konumlanır.

Cem’ makâmında olan “elif” her bir harfe bir hakikat vermiştir. Ondan ilk hakikat olan harf ise “be” dir. Bu sebeptendir ki Allah Teâlâ da hakikati ilk önce Âdem’e vermiştir. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*’e Hz. Âdem ile yani “be” ile başlamıştır. Çünkü “elif”, Allah’a delâlet ettiğinden Hz. Âdem, daima Hakk’a yakın olmuştur.⁴⁰³ Şems-i Tebrîzî: “Ulu dergâhtan bir elif sıçradı. Bunun hikmeti neydi, yine o bilir. Sonra be harfi geldi, elifin ayağına düştü. Elif ona niye geldiğini sordu. O: Seni açıklamak için, dedi. Bir nokta var. Senin mührünü içimde taşıyorum. Ayrılığın iç yüzünü söylüyorum.”⁴⁰⁴ derken “be” harfini, tevhidin açılımı ve vahdetten yayılan kesret olarak görmektedir. Şems-i Tebrîzî’nin ahlâklanma mektebinden geçen Sultân Veled de “elif”i Hak ve akıl ile özdeşleştirir; “be”nin ise üç “elif”ten müteşekkil olduğunu, böylece varlık mertebelerinde aklın ve hakîkatin yansımasını içerdiğini belirtir. Ayrıca onun yorumunda “be”nin secde ederken şaşkınlıktan dolayı sırt üstü düşmesi, insanın kulluğunu ve secde ritüelini sembolik bir biçimde ifade etmektedir.⁴⁰⁵ Böylece “elif” ile “be” arasındaki ilişki, tasavvufi düşüncede vahdetten kesrete geçişin, kulluğun ve hakîkatin sembolik anlatımında merkezi bir yer işgal etmektedir.

⁴⁰² İbnü’l-Arabî, *Harflerin İlmi*, s. 130.

⁴⁰³ Karabâş-ı Velî, *Kâşifü esrâri’l-fusûs*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı), nr, 2225.

⁴⁰⁴ İbnü’l-Arabî’nin bu harfle ilgili yorumlarını *Kitâbü’l-Ba* adlı eserde bulmak mümkündür. *Kitâbü’l-Ba*’nın sonunda, bâ ile ilgili söylediği şeyleri kısaca özetledikten sonra, bu harfle ilgili diğer detaylar için *Fütûhât*’ın 2. bâbına bakmamızı önerir.

⁴⁰⁵ Küçük, *İlm-i Hurufî İlgili Üç Risale*, s. 114.

İsmâil Hakkı Bursevî ise *Esrarü'l-Huruf* adlı eserinde “ebced” tertibindeki harflerin kâinatı oluşturan dört ana unsur (anasır-ı erbaa) olan ateş, hava, su ve toprağa delalet ettiğini söyler. Ona göre bedenimizin su, ateş, hava ve toprak gibi ana unsurlardan oluşması gibi harfler de kelimelerin asıl unsurlarıdır.⁴⁰⁶ Bu harfler varlık rengini kazanmadan önce Hakk’ın ilmindeki taayyün hâlinden ibâret olan gaybî harfler idi. Hakk’ın kendileriyle zuhûru ve bu tecellînin hükmünün onlara ve levâzımına sirâyât etmesi ile vücûdî kelimelere dönüştüler.⁴⁰⁷ Bu itibarla bütün varlıklar, Allâh’ın kelimeleri olmuştur.

Bu anlamda Şeyh-i Ekber, Kur’ân’daki on dört belirsiz ve tekil harften sekizini Allah’ın Zâtına ve bizden yedi sıfatın bilinmesine ayırdığını ifade eder. Dördünün ise bileşik doğalar için yaratıldığını, bunların ise kan, kara safra, sarı safra ve balgam olduğunu belirtir. Böylelikle on iki mevcudun meydana geldiğini ve bu felekten olanın insan olduğunu söyler. Ancak insanın asla bu mutlak birliğe nüfuz edemeyeceğini, çünkü bunun sadece Hakk’a özgü olduğunu belirtir. İlgili bölümün devamında Allah’ın, Kur’ân’daki bilinmeyen harflerin ilkinin yazıda “elif”, lafızda “hemze”, sonuncusunu ise “nun” yaptığını ifade eder. O’na göre “elif”, Zat’ın yetkin varlığının simgesidir. Çünkü o herhangi bir harekeye muhtaç değildir. “nun” ise âlemin bir yarısının simgesidir. Söz konusu kısım, bileşik âlemdir ve o bizim için felekten ortaya çıkan dairenin, yarısıdır. Diğer yarım ise akledilir “nun”dur. Akledilir “nun” görür ancak ruh âleminden intikal edemez. Çünkü varlığın yetkinliğinin bağlı olduğu bu ruhanî “nun” gizlenmiş, duyulur noktası ise ona delil yapılmıştır. Dolayısıyla “elif” bütün yönlerinden yetkin, “nun” eksik ise eksiktir.⁴⁰⁸ Bu bağlamda bütün bu harfler aslında “elif”in hakikatinden zuhûr etmişlerdir. “elif” ise ruh ve his olarak onların feleğidir.

Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’de harfler, sadece dilin yapı taşları olmaktan öte, ilahi sırların ve kâinattaki hakikatlerin taşıyıcıları olarak görülür. Bu semboller

⁴⁰⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Esrârü'l-hurûf*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı), nr. 2537.

⁴⁰⁷ Dilaver Güner, “Al-Hurûfu inde Sadreddin Al-Konevî ve Maaniha'l-İşariyye”, *Al-Hekimetü's-Sufiyye(Dirasât)*, (Beyrut: Künz Nâşirûn, 1444/2023), s. 425; İbnü’l-Arabî, *en-Nefahâtü'l-Îlâhiyye*, ss. 86-87.

⁴⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 97-98; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 162-163.

aracılığıyla sufiler, görünmeyi görünür kılmayı ve metafizik âlemle bağlantı kurmayı hedefler. Harflerin ruhani boyutlarına yönelen bu arayış, tasavvufun içsel yolculuğunda manevi bilginin kapılarını aralar; böylece harfler, sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahür ettiği kutsal simgeler haline gelir. Dolayısıyla sufilerin harf sembolizmi, varlık ve hakikat algısını derinleştirerek, insanın ilahi gerçeğe bütünleşmesine dair anlamlı bir kapı sunar.

C. HARFLERİN İLÂHÎ MERTEBELERİ

İbnü'l-Arabî, varlık mertebelerine ve ilâhî isimlere tekâbül eden harflerin, beşerî dilde konuşulan, yazılan, maddî formları olan harflerin ruhu, yâni bâtını olduğunu dile getirir. Bu bağlamda beşerî dil ile ilâhî dil arasında zâhir-bâtın ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin; hem dilin hem de varlığın temel unsuru olan harfler düzeyinde başladığını açıklar. Varlık mertebelerinde harflerin yatay ve dikey boyutu olduğunu ve bu düşüncenin tasavvuf ehli arasında Hâllâc'a kadar geri gittiğini belirtir. Şeyh-i Ekber'e göre bu harflerin yatay boyutu, onların maddî cisimler âlemindeki fiillerini içerir ki bu boyut yaratılış, doğa ve cisimler âlemdir. Dikey boyutu ise ruhlar âlemindeki fiillerinden müteşekkildir ki söz konusu bu âlem, manalar ve emirler âlemdir. Bütün bu âlemler kulların ahlâklanmasını sağlayan Yüce Rabb'e aittir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurur: *'İyi bilin ki, yaratma ve emir O'na aittir.'* (A'raf, 7/54) *'De ki: Ruh Rabb'im'in emrindendir.'* (İsra, 17/85) *'Âlemlerin Rabbi Allah münezzehdir.'* (A'raf, 7/54).⁴⁰⁹

Dolayısıyla bizim beşerî dilimizde kullandığımız harflerle isimlendirilmiş olan bâtını/rûhânî harfler, aynı zamanda ilâhî isimlerin ve varlık mertebelerinin de bâtınıdır. Beşerî dilimizde konuşulan ve yazılan harfler ise bu rûhânî harflerin temessül ettiği bedenleri ve zâhirî sûretleridir. Ehli keşf olanlar için harfin zâhiri, önce harfin ruhuna, o da varlık mertebesine ve oradan ilâhî isme götürür. Zira amellerin ve sözlerin sûretleri birtakım arazlardan ibârettir. Bunlar kendilerine eşlik eden rûhların desteğiyle yükselir ve bakâ kazanırlar. Öyleyse zahir âlemde kullanılan harfler, avam, seçkinler, seçkinlerin seçkinleri ve seçkinlerin seçkinlerinin özünün özü gibi ilâhî

⁴⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (thk.), c. III, s. 95; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 34.

dildeki ruhânî harflerin hissî ve zâhirî sûretlerinden başka bir şey değildir.⁴¹⁰ Bu yaklaşım, harfleri yalnızca bir yazı sistemi olmaktan çıkararak varoluşun ilahî mertebelerini kavramada merkezî bir araç haline getirmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre bu harflerin içinde avam olanlar, Cim, Dat, Ha, Dal, Gayn ve Şin'dir. Harflerin seçkinlerinin seçkinleri de vardır. Bunlar da Elif, Ye, Ba, Sin, Kaf, Ta, Kef, Te, Vav, Sad, Ha, Nun, Lâm ve Gayn'dır. Harfler içinde seçkinlerin seçkinlerinin seçkini vardır ki o da Ba'dır. Onlarda avamdan bir derece üstün olan seçkinler, vardır. Bunlar Elif-Lam-Mim, Elif-Lam-Mim-Sad gibi sûrelerin ilişme harfleridir. Bir kısmı, Allah'a ilişen ve kendisine yaratıkların iliştği âlemdir. Bu harfler Elif, Dal, Zel, Ra, Ze ve Vav'dır. Bir kısmı, Hakk'ın nitelikleriyle ahlâklanmanın baskın geldiği âlemdir. Bu kısımdaki harfler, nûrlar ehline göre Te, Se Ha, Zel, Zı, Ze, Nun, Dat, Gayn, Kaf, Şin ve Fe'dir. Bir kısmı ise (Hakk'ın nitelikleriyle) tahakkuk'un⁴¹¹ baskın geldiği âlemdir. Bu âlem Ba, Fe ve sır ehline göre Cim harfleridir.⁴¹² İşte Allah'ın isimlerinin mânâ boyutundaki harfler üzerinde gerçekleşen bu tecellileri ehli keşf olan kimseler, harfin ruhuna, ordan da varlık mertebesine çıkarır ki bu durum, Allah'ın isimleri ile ahlâklanmayı sağlar.

Şeyh-i Ekber'e göre, Hak Teâlâ'nın harfler âlemini mertebe mertebe yaratması, varoluşun hiyerarşik düzenini ve ilahi hükümdarlığın çok boyutlu yapısını gösterir. Bu yapının merkezinde yer alan Elif, sadece harflerin değil, tüm âlemlerin toplamını kuşatan mutlak bir hakikat ve cem' makamıdır. Elif'in hem isim hem de sıfat olarak Allah'la özdeşleşmesi, onun varlığı sürdüren ve her şeyi ayakta tutan "kayyûmî hayat"la bağlantısını ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'nin harfler âlemine uyguladığı ricâlû'l-gayb⁴¹³ anlayışı, metafizik kutbun evrensel etkisini ve ilahi varoluşun temelini

⁴¹⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd , *Felsefetü 't-Te 'vîl: Dirase fî Te 'vîli 'l-Kur 'ân inde Muhyiddîn İbnü 'l-Arabî:* (Beyrut: Dâru'l-Vahde, 1983), s. 303, 336.

⁴¹¹ İbnü'l Arabî, üç ayrı terimle üç ayrı durumu anlatmaktadır. Birincisi taalluk (ilişme), diğeri tahâlluk (ahlâklanma), üçüncüsü ise tahakkuktur (özdeşleşme). Bu üç terim, sûflerin ilme'l-yakin, ayne'l-yakin ve hakka'l-yakin ayrımını hatırlattığı gibi yaratıkların ilâhî nitelik ve sıfatlarla üç ayrı ilişki tarzını da anlatır.

⁴¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. I, s. 95; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s.157.

⁴¹³ İbnü'l-Arabî'nin "ricâlû'l-gayb" konusu hakkındaki görüşleri için bkz. Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi olarak Ricâlû'l-Gayb, İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf Dergisi*, yıl: 2, S. 5, (2001), ss. 161-201.

sembolize eder.⁴¹⁴ Böylece Elif, hem harfler âleminin hem de insan varlığının merkezinde yer alan ve bütün mertebeleri birleştiren ilahi birlik sembolü olarak tasavvur edilir.

Hakk'ın bu bilinmeyen harflerden tekil yaptıkları, kulun kalıntısının ezeli olarak silindiğine ve yok olduğuna; çift yaptığı, hâl olarak kulluk kalıntısının varlığına; çoğul yaptığı, sonsuz olan bilgilerle ebede işaret eder. Başka bir ifadeyle teklik ezeli deryaya, çoğul ebedî deryaya ve çift ise Muhammedî berzah'a aittir. Yüce âlem yüceliğine ve mukaddesliğine, süfli âlem de düşüklüğüne ve süfliliğine rağmen her anda 'O'ndan ister. Şeyh-i Ekber'e göre insan böyle bir bakış açısına sahip olduğunda ayrılığa düşmez. Çünkü âlem, insanların bakışından ve tedbirinden kurtulursa ancak gerçek manada onlara amade olur.⁴¹⁵ Nitekim Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Göklerde ve yerde bulunan şeyleri, kendisinden bir lütuf olarak size boyun eğdirdi. Şüphesiz bunda, düşünen bir toplum için dersler vardır."*(Câsiye, 45/13).

Şeyh-i Ekber, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin ikinci babında Bâ harfinin mertebelerini, çıkış noktasını, mizacını ve doğurduğu sonuçları ve rûhânî âlemde diğer harflerle olan ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Ona göre eşya Bâ ile zâhir oldu. Yani Yüce Zat'tan sadır olan ilk şey Bâ'dır. Hakîkatte ise o Elif'tir. Çünkü zatı açısından vahdânidir ve varlığın ikinci mertebesinde zuhûr etmesi nedeniyle Bâ diye isimlendirildi ki Elif'ten temyiz edilebilsin. Bu sebeple ârifler, "Âlemde hiçbir şey yoktur ki üzerinde Bâ'yı yazılı olarak görmeyeyim." demiştir. Dolayısıyla Bâ akl-ı evveldir. O, Hakîkat-ı Muhammediiyye'dir.⁴¹⁶ Onun mülkü, şahadet ve kahr âlemindeendir. Seçkinlerin özünde ve seçkinlerin seçkinlerinde belirginleşir. Ahlâklanmayı sağlayan hâller, makâmlar ve münazeleler hepsi ona aittir.⁴¹⁷ İnsan bu anlayışla kulluğunun gerektirdiği sınırdan durmayı, efendisinin hakkını yerine getirmeyi öğrenir. Efendisinin hakkı ise emirlerine bağlanmaktadır.⁴¹⁸ Hak Teâlâ bu

⁴¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 106-107; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 177-178.

⁴¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 99; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 163.

⁴¹⁶ Küçük, *İlm-i Hurufî İlgili Üç Risale*, ss. 159-167.

⁴¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 117; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 199.

⁴¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 403-404; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 193-194.

noktada kuluna şöyle der: ‘*En yüce Rabbinin ismini tesbih et*’ (A’lâ, 87/1). ‘*Yüce Rabbinin ismini tespih et*’ (Vakıa, 56/74). Dolayısıyla insan, O’nu ancak ona ait kendi isimleriyle tenzih edebilir; yaratıklarından herhangi birinin adıyla değil!

İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde harfler, sadece dilin unsurları olmaktan öte, ilahi isimlerin ve sıfatların özünü taşıyan metafizik varlıklar olarak kabul edilir. Her harf, Allah’ın farklı bir sıfatının tecellisi olup, varoluşun çeşitli mertebelerini yansıtır. Bu bağlamda harfler, ilahi kelamın yapıtaşlarıdır ve ilahi gerçekliğin çeşitli boyutlarının açığa çıkmasına aracılık ederler. İbnü’l-Arabî’ye göre harflerin bu ilâhî mertebeleri, insanın hakikat yolculuğunda idrake ulaştığı manevi derecelere işaret eder; zira harfler aracılığıyla insan, varlığın derin anlamlarını keşfeder ve Allah ile olan bağını derinleştirir. Böylece harflerin ilâhî mertebeleri, tasavvufi öğretilerde hem varoluşun sırlarını hem de insanın kemâl yolculuğunu anlamada merkezi bir kavram olarak ortaya çıkar.

D. AHLÂKLANMANIN ONTOLOJİK OLARAK BASKIN GELDİĞİ HARFLER

Şeyh-i Ekber’e göre bu harfler kendilerinde Hakk’ın sıfatlarıyla yani Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanma duygusunun ağır bastığı âlemdir. Hakk’ın nitelikleriyle ahlâklanmanın gerçekleştiği ruhlar âlemindeki bu vazifeli harfler: Te, Se, Ha, Zal, Za, Zı, Nun, Dad, Gayn, Kaf, Sın ve Fa harflerdir. Bunlar bulundukları âlemde nûrlar ehli nezdinde hüküm sahibidirler. Bir kul bu harflerin hakikatlerini surelerde geçtiği gibi bildiğinde imanın hakikatlerine de tam anlamıyla erişir. Aynı şekilde el-Mâlik, el-Hâlık, el-Musavvir ve kendi hakikatleriyle âlemi talep eden bütün isimler de böyledir.⁴¹⁹ A’yan-ı sâbitelerimiz gibi harflerin de hakikatlerinin değişmediğini belirten İbnü’l-Arabî, harflerin bu aslî değişmezliğini insandaki fitrata benzetir. Zira harfler kendi makâmlarında sabit olup değişmezler, kendi hâllerinde sükûn içindedirler. Buradan hareketle İbnü’l-Arabî, var olan her şeyde esas olanın değişmezlik, temkîn olduğu sonucuna varır. İnsan için de bu durumun geçerli olduğunu belirten Şeyh-i Ekber, Onun değişmezliğinin ve mülkünün hakikatı ise

⁴¹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 100; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 165-166.

Allah'ın esmasıyla ahlâklanmasını sağlayacak olan kulluk olduğunu söyler. Zira insanda bu Rabbânî vasfı kabul eden ve kendisinde sabit olan bir hakikat vardır ki o da kulluktur.⁴²⁰ Böylece İbnü'l-Arabî, harflerin ilahi sıfatlarla ahlâklanması ve bu ahlâkî vasıfların insanın varoluşundaki sabit çekirdeği olan kullukla ilişkisini ortaya koyarak, tasavvufî anlamda varoluşun temel ilkelerini açıklamaktadır.

Şeyh-i Ekber, harflerin mânâ âlemindeki sırlarını anlattığı bir başka metinde, 'Elif-Lam-Mim'deki Elif'i tevhide, Mim'i yok olmayan mülke, Lâm'ı ise ikisi arasında bağ olsun diye bir vasıta olarak hüküm gördüğünü açıklar. Bu bağlamda ona göre kul, zorda kalan ve sığınan kimsenin bağlanması gibi Elif harfine ilişmiştir. Böylelikle ilk Lâm onu bir şekilde ortaya çıkartmış, ona yokluktan kurtuluş ve necat imkânı sağlamıştır.⁴²¹ Mülk âlemine mensup Lâm'ın, melekût Lâm'ının kendisine ulaştırdığı hakikatle ahlâklaşması sonucunda nefsinden bile fâni olduğu makâma ulaşır.⁴²²

Bu bağlamda "Lâm-Elif" harflerinden hiç birisinin birbirinin aynısı olmadığını vurgulayan İbnül-Arabî'ye göre sûfî, zâhirden bâtına geçtikten sonra Hz. Peygamber'in şahsında Kur'ânî sıfatlarla sıfatlanır, onunla süslenir, onunla ahlâklanır ve onunla bütünleşir.⁴²³ Bu menzilde Kur'ân tilaveti sûfî için artık sıradan bir okuma ameliyesi değil insanın zâhir ve bâtın bütün yetileriyle yerine getirdiği küllî bir tilavet olur.⁴²⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre Elif'in aslının, Lâm'ın çizgisinin üzerine düştüğü satırda bittiği ve Mim'in gelişiminin ondan başladığı görülür. Bu şeklin ilâhî hakikatteki sırrı şudur: Şâyet Elif'in ahlâkıyla ahlâklanmaz ise işte o zaman Lâm en güzel yaratılış'tan Mim'in eğrisinin sonu anlamındaki 'aşağıların aşağısına' iner. Nitekim Allah şöyle buyurur: "İnsanı en güzel biçimde yarattık, sonra onu aşağıların aşağısına attık." (Tîn, 95/4-5). Böylece Lâm'ın hakikati, Mim'in yaratılışına inmiştir. Artık Elif-Lam-Mim

⁴²⁰ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, ss. 213-214.

⁴²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 160; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 285.

⁴²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 163; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 291.

⁴²³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâsetün fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî* (Beyrut: Darü't-Tenvîr, 1993), s. 292.

⁴²⁴ İbnü'l-Arabî, *Mevakiü'n-Nücûm*, ss. 85-86.

tek başına kuşatıcı bir felek hâline gelmiştir. Söz konusu felekle dönen hakikat ve keşfe göre okuyan kimse her şey için ve her şey vasıtasıyla her şey karşısında huzur sahibidir.⁴²⁵ Nitekim İbnü'l-Arabî, Elif'in hareketlerden yoksun olmasına ve sıfatların da ancak fiiller vasıtasıyla bilinebileceğine işaret ederken Hz. Peygamber'in '*Allah var idi ve O'nunla beraber başka şey yoktu*'⁴²⁶ buyruğunu yukarıdaki yaklaşımına dayanak olarak gösterir.

Şeyh-i Ekber'e göre el-Ahir ismindeki Elif'in Lâm'dan sonra gelmesi sebebiyle Lâm'ın eğrisi, "takva sahipleri" ifadesindeki Nun harfinde ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in '*Kendini bilen Rabbini bilir*'⁴²⁷ buyruğundaki sır; ahlâklanmak sûretiyle kendi hakikatini idrak eden kulun, kendisini bilmekten dolayı meydana gelen ma'rifettir. Nefsini bilmeye daha yakın bir delil elde eden kul, Allah'ın bilgisine hızla ulaşır.⁴²⁸ Böylece bu bilgiyle Allah'tan başka varlık olmadığını öğrenen insan, kendisine ait olan hükmü Rabbine taşır. Bu, sadece Allah'ı bilen ariflerin anlayabileceği bilginin gizli sırrıdır.

Hak Teâlâ, kulun gözü, kulağı ve bilgisi olunca; kul, Hakk'ı O'nunla bilir ve Hakk'ı kendisine delil ve alamet yapar. Öyleyse Allah'ı, âlemin ilâhı olarak tanımak isteyen kimse, önce âleme bakar ve onda mümkün olması nedeniyle bir tercih edene muhtaçlığı görür. Âlemdeki muhtaçlığı gören kul, böylece mutlak müstağni olan Rabbinin isimleriyle ahlâklanmaya başlar.⁴²⁹ Zira yaratılmışları en iyi bilen, onların içinde Allah'ı en iyi bilendir. İşte bu, Lâm'ın Elif'e bitişmesinin anlamıdır. Bitişmenin (ittisal, vuslat) hakikat ve anlamı çarpışan iki "a" dan tek Elif'in meydana gelmesidir. Şu hâlde örtüneni sadece örtünün bânını bilebilir ki, o da cem' hâlinde gerçekleşir. Böylece örtü, örtülenin sûretine dönüşür. Şeyh-i Ekber'in dediği gibi:

*"Cam incelmiş, şarap incelmiş,
Bir bir şeklini almışlar, iş karışmış:*

⁴²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 100; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 164-165.

⁴²⁶ Buhârî, *Bed'ü'l-hâlk*, 1.

⁴²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 290.

⁴²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 103; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 171-172.

⁴²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 204-205; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 272-273.

Sanki cam şaraptır, kadeh değil Sanki şarap kadehtir, şarap değil.’’⁴³⁰

Fütûhât’ın altıncı kısmında, ilâhî isimlerin tecellileri ile Hakk’ın nitelikleriyle ahlâklanmanın baskın geldiği bu âlemdeki harfleri şu şekilde bir tabloyla göstermek mümkündür:⁴³¹

Tecelli Eden İlahî İsim	İlahî İsm’in Tecelli Ettiği Mana Âlemindeki Harfler	Bulunduğu İlahî Mertebe	Yaratılmışlar Âlemindeki Etkisi	Bulunduğu Âlem
Allah (Cem’ makamı)	Elif(Harf Değil) (Ebcad: 1)	Bütün mertebeler	Bitkiler	Tekip, Çözüm
El-Bedîu’	Hemze	İlk akıl/kalem-i âlâ	Cin, Bitki, Cansızlar	Şehâdet, Melekût
El-Âhiru	Ha (Ebcad: 8)	Heyûlâ-yı Küll/Hebâ,	Cansız Maddeler	Gayb, Melekût
Ez-Zâhiru	Gayn(Ebcad: 1000)	Küllî Cisim	Hayvanlar	Şehâdet, Melekût
El-Muhîtu	Kaf(Ebcad: 100)	Arş	Cinler	Şehâdet, Ceberût
El-Alîmu	Dad (Ebcad: 800)	2. Sema/Müşterî	Hayvanlar	Şehâdet, Ceberût
El- Mukaddiru	Şin (Ebcad: 300)	Yıldızlar/Kevâkib-i Menâzil	Hayvanlar	Gayb, Ceberût
El-Kahiru	Lam (Ebcad: 30)	3. Sema/Merih	Hayvanlar	Şehâdet, Ceberût
En-Nûru	Nun (Ebcad: 50)	4. Sema/Şems	İlâhî Hazret	Mülk, Ceberût
El-Kâbidu	Te (Ebcad: 400)	Esîr/Kürre-i Nâr	Cansızlar	Gayb, Ceberût
El-Azîzu	Zı (Ebcad: 900)	Madenler	Cansızlar	Şehâdet,Ceberût, Kahr
El-Müzillu	Zâl (Ebcad: 700)	Hayvanlar	Hayvanlar	Şehâdet, Ceberût, Kahr
Er-Rezzâku	Se (Ebcad: 500)	Bitkiler	Cansızlar	Gayb, Ceberût, Lütuf
El-Kaviyyu	Fa (Ebcad: 80)	Melekler	Cansızlar	Şehâdet,Ceberût,Gayb, Lütuf
El-Latîfu	Ba (Ebcad: 2)	Cinler	Cansızlar	Mülk, Şehâdet, Kahr
El-Câmiu’	Mim (Ebcad: 40)	İnsanlar		Mülk, Şehâdet, Kahr
Er- Refî’u’d- Derecât	Vav	Yüksek Dereceler	Cinler	Mülk, Şehâdet, Kahr

Şeyh-i Ekber, yukarıdaki tabloda verdiğimiz ilâhî isimlerin tecellileri ile sûfinin rûhânî gelişim sürecinde Hakk’ın nitelikleriyle ahlâklanmasının baskın geldiği bu âlemdeki harflerin her birinin rûhânî anlamları hakkında tafsilatlı açıklamalarda bulunur. Ona göre ahlâklanma tecellilerinin gerçekleştiği güzel huylar, hâller ve kerametler bu harflere aittir.⁴³² Bu sebepten bu harflerde ahlâklanmayı sağlayan rûhânî sırlar vardır.

İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*’ında ahlâklanmayı sağlayan harflerin rûhânî sırları hususunda keşf ve vecd ehli olan Abdurrahman Bistamî’nin görüşlerinden de istifade

⁴³⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 103; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 172.

⁴³¹ Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, ss. 207-211.

⁴³² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 117; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 199.

ederek özetle; bazı peygamberlerin harflere ait sırları Rabbanî vahiy ve ilham yoluyla, bazı velilerin ise nûrlu keşifler ve rûhânî feyizler sayesinde, bazı ilim sahiplerinin de sahih nakil ve üstün bir akılla öğrenebildiklerini söyler. Ona göre bunların hepsinin de kendi dostlarına; bu harflere ait bazı tesirli sırları ya keşif ve şühûd yoluyla ya da bazı tanımlamalarla haber vermişlerdir. Lakin bu konuda doğru olan; Allah'ın harflerin sırlarına ilişkin bilgileri, bu ümmetin birçoğuna saklı tutmuş olduğudur. Çünkü bunda bazı ilâhî hikmetler Rabbanî maslahat ve faydalar vardır. Bu harfler, ulvî âlemlerle en suflî âlemleri ve başkaca şeyleri etkileri altına alma imkânını veren, ya da onlara etki edebilme gücünü sağlayan yüksek derecede tesirli harfler olduğu şeklinde aktarır.⁴³³ Dolayısıyla Hakk'ın nitelikleriyle ahlâklanmanın baskın geldiği bu âlemdeki her bir şey gibi bu harfler de canlıdır ve keşif ehline göre hakîkatinin gerektirdiği şekilde kendisine ait açık bir dille Rabbinin övgüsünü tesbih eder.⁴³⁴

Bu anlamda âlemdeki zerreden küreye her parça için, yaratıcısının tesbihini söyleyen ve neyi tespih ettiğini bilen, bunu yapmaya güç yetiren, başka bir neden olmaksızın buna tam niyetlenen varlıkların her an yaratıcısının büyüklüğünü müşâhede etmekte ve emrini dinlemekte olduğunu söyleyen Şeyh-i Ekber, bunun sonucunda da âlemin; canlı, duyan, gören, bilen, irade eden, güç yetiren ve konuşan olarak varlık gösterdiğini ifade eder. Bu düşüncesini de Kur'ân'dan: “*De ki her biri kendi tabiatına göre amel eder*”(İsra, 17/84) âyetiyle desteklemektedir.⁴³⁵ Öyleyse âlemdeki her parça Allah'ın güzel isimlerini zikrederken, aynı zamanda o ilâhî isimlerle ahlâklanarak ve onlarla zuhûr imkânı bulurlar.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî geleneğinde, Allah'ın esmâsının yalnızca birer isim olmadığını; bizzat vücûdun kendisinde zuhur eden ilâhî hakîkatler olduğunu vurgulanır. Metinde geçen “İsim de O'dur, müsemma da O'dur. Evvel de O'dur, keza âhir de O'dur. Aynı şekilde zâhir de O'dur, keza batın da O'dur. Vahdet-i Vücûd anlayışı çerçevesinde, tüm varlıkta yalnızca Hak Teâlâ'nın tecellî ettiğini; her zâhir ve bâtının, evvel ve âhirin, yani başlangıç ve sonun aslında ilâhî hakîkatin farklı zuhur

⁴³³ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, ihtisar: Muhammed Ali Sabûnî, terc. Abdullah Öz ve diğerleri, (Ankara: Damla Yay., 2019), c. I, ss. 58-59.

⁴³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 132; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 224.

⁴³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 101; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 88.

biçimleri olduğunu ortaya koyar. Harflerin sırlarına yapılan atıf ise, sûfîlerin Kur'an'ın lafız ve harflerine yükledikleri metafizik anlamı yansıtır; zira her bir harf, Allah'ın bir ismine veya sıfatına mazhar olup, kevnî âlemdeki bir hakîkatin sembolüdür.⁴³⁶ Bu bağlamda, “hulûliyye” gibi bâtinî aşırılıklardan sakınılarak, bu ilâhî hakîkatlere ancak esmâ ile ahlâklanma yoluyla ulaşılabilceği vurgulanır. Sonuç olarak, bu anlayışta harfler, isimler ve varlık bir bütün olup, insanı kemâle götüren sembolik rehberlerdir.



⁴³⁶ İbnü'l-Arabî, *Mir'atü'l-İrfan (İrfan Aynası)*, çev. Abdulkadir Akçiçek, (İstanbul: Rahmet Yay., 1969), ss. 16-18.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE AHLÂKLANMA

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE AHLÂKLANMA

Giriş: İslâmî Gelenekte “Ahlâklanma”

Kur'ân'ın ilk âyeti olan “*Yaratan Rabbinin adıyla oku*” (Alak, 96/1) ifadesi, besmeleden sonraki ilk Kur'ân cümlesi olan “*Hamd, Âlemlerin Rabbi'ne mahsustur*” (Fâtiha, 1/2) ile birlikte düşünüldüğünde, ilâhî hitabın başlangıcında “Rab” ismine özel bir vurgu yapıldığı görülür. Nûh (a.s.)'ın “*Yâ Rabbî...*” (Nûh, 71/5, 21, 26) şeklindeki hitapları ve İsmâil (a.s.) hakkında “*Rabbinin indinde rıza kazanmış olanlardandır*” (Meryem, 19/55) ifadesi İbnü'l-Arabî'ye göre özel bir mânâ içermektedir. Ona göre Rab, özel bir isim yoluyla tecelli⁴³⁷ ettiğinden insan ile Rabbi arasındaki ilişki, ontolojik bir derinliğe sahiptir. Her birey, Allah'ın belirli bir isminin tecellisiyle varlık sahnesine çıkar ve bu tecelli, kişinin istidadına uygun olarak gerçekleşir. Bu bağlamda, Rubûbiyyet, her ferdin Allah ile olan özgün ve şahsi münasebetini ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın her varlıktaki tecellisi, o varlığın doğal sınırları ve kabiliyeti çerçevesinde belirli bir isim aracılığıyla ve belli bir zamanda vuku bulur.⁴³⁸ İbnü'l-Arabî, bu ahlâklanma sürecinde Hz. Peygamber'in "yaşayan Kur'ân" olarak örnek alınmasını ve onun "Rab" anlayışının derinlemesine kavranması gerektiğini söyler.⁴³⁹ Bu anlayış, bireyin ilâhî isimlerle ahlâklanma sürecinde rehberlik eder ve insanın Rabb'ile olan ontolojik bağını güçlendirir. Bu süreçte, "er-Rabb" ismi, insanın ahlâkî ve ruhsal gelişiminde merkezi bir rol oynar.

İnsanın ahlâkî olgunluğa erişme süreci, yaratılış gayesine uygun bir şekilde Allah'a yönelerek gerçekleşir. Bu yolculukta kul, mutlak Rab olarak Rahmân olan Allah'ı tanıdığında, ahirette de Rahîm olan Allah'ın rahmetine mazhar olur. Hz.

⁴³⁷ İlk dönem sûfleri gibi Kuşeyrî de “tecellî” kavramını “setr” ile birlikte ele alır. (Bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Ma'rûf Zerrîk- Ali Abdülhamîd Baltacı, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017, s. 74-75.) Hakk'ın sıfatlarının ârifin kalbinde zuhuru diye târif edebileceğimiz tecelli konusunu en güzel şekilde yorumlayan eserlerden birisi de İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü't-tecelliyât*'ıdır. İbnü'l-Arabî bu risâlesinde 109 çeşit tecelliden bahseder. (Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-tecelliyât*, tah. Muhammed Şehâbeddîn el-Arabî, Beyrut: 1997, ss. 414-455.)

⁴³⁸ Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 163-165

⁴³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 404; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, s. 193.

Ali'nin (ö. 40/661) “*Ben bu ümmetin Rabbânîsiyim*”⁴⁴⁰ ifadesi, Rabbanîleşmenin, yani Allah'ın dinini derinlemesine bilip onunla amel etmenin önemini vurgular. Bu bağlamda, Rabbânî kişi, Allah'ın sıfatlarını tanıyan ve bu sıfatlarla ahlâklanmış kimsedir. İnsan, kendisine ilâhî bir lütuf olarak verilen irade, kudret ve ilim sıfatlarını, Allah'ın kullarına ve diğer mahlûkâta karşı merhametle ve yerinde kullanarak, ilâhî ahlâkla ahlâklanmış olur. Bu bilinçle ahlâklanmak, her mümin için bir gerekliliktir. Nitekim Hz. Peygamber, “*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*”⁴⁴¹ buyurarak, ahlâkın İslâm'daki merkezi rolünü ifade etmiştir. Bu sebeple, Allah'a yakın olan kimseler, O'nun Rablığı ile rabbanîleşerek ahlâkî kemâle ulaşırlar. Onlar, “Var olan yalnızca Hak'tır; gayrı mevcut değildir” anlayışıyla, kendilerini hiçlik makamında görerek, ilâhî hakikatle bütünleşirler.

İslâm ahlâk tarihinde önemli bir yere sahip olan *İhvân-ı Safâ*,⁴⁴² ahlâk ve ahlâklanma anlayışını *Risâleler* boyunca çeşitli yerlerde, özellikle de ahlâka ayrılan IX. *Risâle*de dile getirir. Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmayı; peygamberlik ve vahiy esasına dayanan, insan ruhunun arınmasını sağlayan en yüksek amaç olduğunu; zira insanın aynı anda zihin, kalp, ahlâk ve aksiyon dünyasını bütünüyle düzenleyen tek kuşatıcı disiplinin ahlâklanma olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴³

Tasavvufî düşüncede, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma" ilkesi, insanın ilâhî sıfatları kendi varlık sınırları içinde yansıtarak mânevî tekâmülünü gerçekleştirmesini ifade eder. Bu yaklaşımda insan, Allah'ın sıfatlarını kendi mahiyetine uygun şekilde

⁴⁴⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı 'l-Kur'ân (el-Müfredât fî ğarîbi 'l-Kur'ân)*, (Beyrut: Darü'l-Mârifet, 1991), s. 184.

⁴⁴¹ Ali Akpınar, ‘Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak’, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Ankara: 2001), ss. 70-71.

⁴⁴² Resâ'ilü İhvânî's-Safâ'da kendileri belirtmemiş olmasına rağmen klasik kaynaklarda bu topluluğun kurucuları ve risâlelerin müellifi olarak beş isim zikredilmektedir. Bunlar Zeyd b. Rifâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Büstî el-Makdisî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihricânî ve Avfî'dir. Zeyd b. Rifâa ile Avfî dışındaki üç isim Şehrezûrî'nin Nüzhetü'l-ervâh'ında Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Büstî el-Mukaddesî, Ebû'l-Hasan Ali b. Zehrûn er-Reyhânî ve Ebû Ahmed en-Nehrecûrî şeklinde sıralanmaktadır. Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber Beyhakî ve Şehrezûrî'nin ifadelerinden, bu beş ismin sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ risâlelerini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Târîhu Hükemâi'l-İslâm, s. 36; Nüzhetü'l-ervâh ve Ravzatü'l-efrâh, c. II, s. 20). Ayrıca bkz. Enver Uysal, “İhvânü's-Safâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2000, c. XXII, ss. 1- 6.

⁴⁴³ Enver Uysal, “İhvânü's-Safâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), c. XXII, ss. 1-6.

davranışlarına yansıtarak meleklerle yakın bir konuma ulaşır ve Rabbanîleşir.⁴⁴⁴ Ancak bu benzerlik, yalnızca isim düzeyindedir; zira Allah'ın sıfatlarının aynısı insanda gerçekleşmez. Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ* adlı eserinde bu konuyu beş başlık altında ele alır: Birincisi, Allah'ın sıfatlarının insanda, insanın mahiyetine uygun bir şekilde bulunmasıdır; bu, insanın kendi eksik varlığı çerçevesinde Allah'ın mükemmel vasıflarından mümkün olduğu nispette pay almasıdır. İkincisi, Allah'ın sıfatlarının eşdeğerinin insanda gerçekleşmesidir ki bu imkânsızdır. Üçüncüsü, Allah'ın sıfatlarının aynısının insana taşınmasıdır; ancak bu, sıfatın mevsuftan ayrılmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır. Dördüncüsü, Allah'ın sıfatının insanla birleşmesidir ki bu da batıldır. Beşincisi, Allah'ın sıfatının insana hulûl etmesidir ki bu da batıldır.⁴⁴⁵ Dolayısıyla, insanın Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanması, O'nun sıfatlarını kendi varlık sınırları içinde yansıtarak mânevî tekâmülünü gerçekleştirmesi anlamına gelir. Tasavvufî düşüncede bu anlayış, insanın ahlâkî sorumluluğunu ve mânevî yükselişini belirleyen temel ilkelerden biridir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâk, insanın yaratılışında bütüncül olarak mevcut olup, ahlâklanma süreci bu asli yapının ortaya çıkarılması ve kemâle erdirilmesidir. Bu süreç, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlâklanmak ve yaratılışında soylu ahlâk bulunan kimselere, özellikle de en kâmil örnek olan Hz. Muhammed'e (s.a.v.) benzemekle tanımlanır.⁴⁴⁶ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in “büyük bir ahlâk üzere” olduğu belirtilerek (Kalem, 68/4), onun şahsında tecessüm eden ahlâkî kemâl vurgulanır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde güzel ahlâk, yalnızca bireysel bir meziyet değil, aynı zamanda Allah'ın esmasıyla gerçekleşen varoluşsal bir yönelimin neticesidir. Bu bakımdan güzel ahlâk, imanla doğrudan ilişkili olup, kişinin Hak katındaki değerini belirleyen temel bir unsur olarak değerlendirilir. Böylece ahlâk, insanın ilâhî hakîkatle temasını kuran, onu insân-ı kâmil modeline yaklaştıran temel bir metafizik süreç hâline gelir.

⁴⁴⁴ Ömer Faruk Yavuz, “Gazzâlî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (İstanbul: 2006), S. 4, s. 76.

⁴⁴⁵ Ebû Hâmid Muhammed bin Ahmed et-Tûsî el- Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, nşr. Ammâr Tâlibî, (Kahire: Dâru'l-Hüseyin el-İslâmî, 2008), ss. 48-55.

⁴⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 187; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 309.

Hakîm b. Hizam'ın (ö. 54/674) İslâm öncesi dönemde gerçekleştirdiği hayırlı amellerle ilgili olarak Hz. Peygamber'e yönelttiği soru ve aldığı cevap, İslâm ahlâk düşüncesinde bireyin fiilleriyle ilâhî rahmet arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Câhiliye döneminde köle âzâdı, sadaka verme ve sıla-i rahim gibi erdemli davranışlarda bulunan Hakîm, Müslüman olduktan sonra bu amellerinin bir karşılığı olup olmadığını sormuş; Hz. Peygamber ise “*Sen zâten, daha önce yaptığın bu iyiliklerin hayrına İslâm'la şereflendin*”⁴⁴⁷ buyurarak, bu fiillerin onun İslâm'a yönelmesinde etkili olduğunu belirtmiştir. Bu hadis, bireyin İslâm öncesi dönemde gerçekleştirdiği erdemli davranışların, İslâm'a geçiş sürecinde ilâhî rahmetin bir tecellisi olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Ayrıca, güzel ahlâkın insanı yücelten bir vasıf olduğu ve insanın Rabbine karşı edep ve saygı içinde yaşamasının, sağlam bir akîde ile mümkün olacağı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, İslâm ahlâkı, bireyin fiillerinin sadece dünyevî değil, aynı zamanda uhrevî sonuçlar doğurabileceğini ve ilâhî rahmetin bu fiillerle bağlantılı olarak tecelli edebileceğini ortaya koymaktadır.

Bu anlamda ideal insan, Allah ve Rasûlü'nün ahlâkıyla ahlâklanmış olan kim-sedir. Peygamber Efendimiz'in: “*Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi de pek güzel kıldı.*”⁴⁴⁸ beyânıyla, mübârek şahsındaki yüce ahlâkın, “ilâhî ahlâk” membaından olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla “ilâhî ahlâk”ın hakîkatine vâkıf olabilmek için en güzel vesîle, Muhammedî ahlâkı yakînen tanımayı sağlayacak tasavvuf ehli insanlarla yoldaşlık etmektir. Zira bu güzel ahlâkın sırrına ermek için tam bir ma'rifet, üstün bir akıl, Allah'ın esmasıyla huzura ermiş mutmain bir kalp ve ferasetli bir temkin gerektir ki bu da ancak bir mürşid-i kâmilin riyasetinde olur.⁴⁴⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvuf, yalnızca teorik bir bilgi alanı değil, aynı zamanda ahlâkî bir yaşam biçimidir. O, tasavvufu "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak"

⁴⁴⁷ Buhârî, Edeb, 16; Müslim, İman, 194.

⁴⁴⁸ Celaleddîn Ebu'l Fazl Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Huzayrî es-Süyûtî, *el-Camiu's-Sağîr*, çev. Seyit Avcı, (İstanbul: Serhat Kitabevi, 2020), c. I, s. 12.

⁴⁴⁹ Hayreddin Karaman (v.d.), *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, (Ankara: DİB Yay., 2020), c. 5, ss. 429-430.

olarak tanımlar ve tasavvuf yolunda ilerlemenin, ahlâkî olgunlukla doğrudan ilişkili olduğunu belirtir.⁴⁵⁰ Bu anlayışa göre, tasavvufî gelişim, bireyin ilâhî sıfatları kendi varlık sınırları içinde yansıtmasıyla mümkündür. Ancak bu yansıma, Allah'ın zatî sıfatlarının birebir insanda bulunması anlamına gelmez; daha çok, kulun muhabbet, merhamet ve cömertlik gibi cemâlî sıfatlarla donanmasıdır. İbnü'l-Arabî, kulun ilâhî ahlâkla ahlâklanmasının, gönlün Allah ile beraberliğiyle başladığını ve bu sürecin muhabbet, merhamet ve cömertlik gibi sıfatlarla pekiştiğini ifade eder. Bu bağlamda, tasavvufî ahlâk, kulun kendi nefsinin terbiye ederek ilâhî sıfatların yansımalarını hayatında gerçekleştirmesiyle şekillenir. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışında ahlâk, Resûl-i Ekrem'in: "*Allah Teâlâ cömerttir, ihsan sahibidir; cömertliği sever.*" Yine "*O, güzel ahlâkı sever.*"⁴⁵¹ buyrukları gereğince ontolojik boyutuyla bir zorunluluk olup, insanın ilâhî isimlerle uyum içinde yaşaması ve bu uyumu muhabbet, merhamet ve cömertlik gibi cemâlî sıfatlarla pekiştirmesiyle mümkündür.

Mesnevî-yi Ma'nevî'sinde "Huyları yaratanın, peygamberlerin huylarını geliştirip besleyen huyuyla huylan. Allah'ın ahlâkına bürün. Ona bir kuzu versen sana bir sürü bağışlar. Her sıfatı kemâle götüren zaten Allah'dır."⁴⁵² diyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin dile getirdiği "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklan" ilkesi, tasavvufî düşüncede insanın mânevî tekâmülünün temelini oluşturur. Bu anlayışa göre birey, ilâhî sıfatları kendi varlık sınırları içerisinde yansıtarak yücelir ve Allah'a yaklaşır. Bu bağlamda Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*'sinde Hz. Yûsuf (a.s.) kıssasını aktararak, "Gönlü ilâhî ahlâka ayna kıl" ifadesiyle bu yaklaşımı pekiştirir.⁴⁵³ Bu, bireyin nefsânî zaatlardan arınarak, Hakk'ın esmâsının tecellîlerini yansıtan bir ayna olmasını ifade eder. Benzer şekilde, Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, "Bizim yolumuz, ne şekil; ne de bir

⁴⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 400-402; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, ss. 22-25.

⁴⁵¹ Tirmizî, Edeb, 41/2799

⁴⁵² Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, çev. Şefik Can, (İstanbul: Ötüken Yay., 2003), c.VI, b.1420-1422.

⁴⁵³ Bu kıssa hususunda bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, thk. Derya Örs-Hicabi Kırilangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, c. I, byt. 3157-3210.)

ilimdir. O sadece güzel ahlâktan ibarettir."⁴⁵⁴ şeklinde tasavvufu tanımlar. Zira ona göre tasavvuf, Hakk'ın ahlâkına bürünmektir. Bu perspektif, tasavvufun sadece teorik bilgi veya ritüellerden ibaret olmadığını, bilakis bireyin içsel dönüşümünü ve ilâhî ahlâkla bütünleşmesini vurgular. Dolayısıyla, tasavvufî düşüncede insanın vazifesi, Cenâb-ı Hakk'ın esmâ ve sıfatları üzerinde tefekkür ederek, onların gerektirdiği ahlâk ile ahlâklanmaktır.

I. İBNÜ'L-ARABÎ'DE AHLÂKLANMADA RİYÂZET-NEFS VE İLÂHÎ İSİMLER İLİŞKİSİ

Tasavvuf düşüncesinde temel bir ilke olarak kabul edilen "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma" anlayışı, insanın mânevî terbiyesinde ve ontolojik kemâlinde merkezi bir rol oynar. Sûfiler bu anlayışı, hem bireysel yaşantılarında hem de telif ettikleri eserlerde yoğun biçimde işlemiş; Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sının ahlâkî karşılıklarını fiilî hayatta yansıtmının gerekliliğini vurgulamışlardır. "*Tehâllakû bi-ahlâkillâh*"⁴⁵⁵ hadisi çerçevesinde şekillenen bu yaklaşım, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî, Kelâbâzî, Gazzâlî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi önde gelen sûfiler tarafından ahlâkî bir model olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Fahreddîn er-Râzî ve Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî gibi müfessirler de bu hadis ekseninde ilâhî ahlâk, kulun Rabbine yaklaşmasında temel bir ilke olarak görmüşlerdir. Bu model, iyilik, lütuf, rahmet, şefkat ve af gibi sıfatlarla insanın ahlâkî dönüşümünü hedefler. İbnü'l-Arabî ise bu süreci, kulun Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlâklanması sonucunda kemâle ulaşarak, varlık mertebeleriyle irtibat kurabilecek bir idrak seviyesine erişmesi şeklinde değerlendirir. Ona göre bu süreçte kul, Allah'ın isimlerinin kendi aklî ve nazarı

⁴⁵⁴ Osman Nûri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf*, (İstanbul: Erkam Yay., 2002), s. 16.

⁴⁵⁵ Tasavvuf ehlinin ve birçok ulemanın senetsiz bir şekilde kullandığı ve aşağıda kaynaklarıyla belirtilen Hz. Muhammed'e (s.a.v.) isnat edilen bu sözü, İmam Süyûtî şöyle açıklar: "Peygamber Efendimiz'in: '*Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın.*' buyruğunun manası, güzel sıfatlarla vasıflanın veya yerilmiş sıfatlardan arının şeklindedir. Yoksa kıdem sıfatlarından bir şey alalım, anlamında değildir." (Hadis hakkında bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Te'yîdu'l-Hakîkati'l-Aliyye ve Teşyîdu't-Tarîkati's-Şâzuliyye*, (Kahire: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1934), s. 105-106; Fahreddîn Er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), c. 9, s. 66.

gücündeki tecellisiyle mânevî bir istikamet kazanır ve böylece varlıkta hakîkati isabetle temaşa edebilecek bir mâsumiyet düzeyine ulaşır.⁴⁵⁶

Kur’ân’da “*Doğrusu arınan*”⁴⁵⁷ ve *Rabbini anıp namaz kılan kimseler kurtuluşa ermiştir*” (A’lâ, 87/14-15) âyetiyle işaret edilen arınma süreci, İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde ilâhî isimlerle ahlâklanma ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre insan, Allah’ın esmâsının mazharı olarak yaratılmış ve bu yaratılış, “*Allah insanı kendi sûreti üzere yarattı*”⁴⁵⁸ hadisiyle temellendirilmiştir. Bu bağlamda insan, ilâhî isimlerin tümünü potansiyel olarak içinde barındırmakta ve bu isimlerle ahlâklanmak suretiyle mânevî kemâle ulaşma imkânına sahip bulunmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre, Allah’ı tanımak ve anlamak, insanın kendi acziyetini, kulluğunu idrak etmesine ve de Allah’ın yüceliğini kavrayabilmesine vesile olur. Bu süreçte kalp gözü açılan kul, Allah’ın isimlerinin tecellilerini hem zahirde hem bâtında müşâhede eder.⁴⁵⁹ Böyle bir kul, sürekli olarak nefsinı sorgulayıp eksikliklerini fark ederken, başkalarının güzel yönlerini takdir eder. Böylece kul, Allah’ın her an kendisini görmekte olduğunu bilerek, içsel arınmasını ilâhî isimlerle şekillendirir ve kalbin en yüce işlevi olan ahlâkî kemâle yönelmiş olur.

Ahlâklanmanın bu ontolojik boyutuyla ilgili bir diğer husus, yaratmanın Hâlık olan Allah tarafından sürekli yenileniyor olmasıdır. Bu ontolojik yenilenme, ahlâkî sürecin de süreklilik arz eden dinamik bir yapı taşıdığını ortaya koyar. Nitekim hem yaratılış (halk) hem de ahlâk (hulk) yönüyle “küçük âlem” olarak nitelenen insanda her an bir yenilenme gerçekleşmektedir. Bu durum, insanın mümkîn bir varlık oluşuyla doğrudan ilişkilidir.⁴⁶⁰ Mümkîn varlık olarak insanın, mutlak varlık ve mutlak kemâl sahibi olan Allah’ın mertebesine ulaşması mümkün değildir; zira mutlak kemâl, yalnızca Allah’a ait olan ilâhî bir sıfattır. Bu bağlamda insanın ahlâkî gelişimi, ilâhî kemâle yaklaşma çabası içinde nihayetsiz bir yolculuk olarak değerlendirilmektedir.

⁴⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, ss. 190-191; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 59.

⁴⁵⁷ “Arınan” diye tercüme ettiğimiz “tezekkâ” fiili, insanın nefsinı, her türlü şirk ve günahı uzaklaştırarak kontrol altına alması durumunu ifade eder.

⁴⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 519.

⁴⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, s. 32; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 38-39.

⁴⁶⁰ Ender Büyükközkara, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî Ekseninde Ahlâkın Ontik Temeli Üzerine Bir İnceleme*, (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), s. 4.

Bu yolculukta birey, diğer insanlara nispetle daha olgun ve yetkin bir mertebeye ulaşma gayesi taşır. İnsanın ulaşabileceği en yüksek kemâl ise Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında ma'rifet kazanmakla mümkündür.⁴⁶¹ Dolayısıyla ahlâkilik, insanın kemâlini Hakk'ın kemâlinden alan bir ontolojik temele dayanır. Bu çerçevede Hakk'ın "ekmel" sıfatı, en yetkin biçimde "insân-ı kâmil" tipolojisinde tezahür ederek ahlâkın zirve formunu temsil eder.

İbnü'l-Arabî, kulun ilâhî isimlerle ahlâklanmasını açıklarken çeşitli tasavvufî kavramlara başvurur; bunlardan biri de "tahâllî"dir. Tahâllî, kulun ilâhî sıfatlarla ahlâklanırken aynı zamanda kendi kulluk vasıflarının da bilincinde olması, yani bu vasıfların kendisinde sürekli olarak görünmesidir. Şeyh-i Ekber'e göre, eğer kul bu kulluk niteliklerinin farkında olmazsa, ilâhî isimlerle ahlâklanma süreci onun için ahlâkî bir kemâl değil, sorumluluk doğuran bir yükümlülüğe, hatta vebale dönüşebilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, "*Her kibirli zorbanın kalbini biz böyle mühürleriz*" (Rahmân, 55/29) âyetini delil getirerek, ilâhî ahlâkı taklit ederken kulluğun idrakinde olunmamasının tehlikesine işaret eder. Ona göre hakiki ahlâkî dönüşüm, kulun kendi acz ve fakrını idrak ederek ilâhî sıfatların tecelligâhı hâline gelmesiyle mümkündür.⁴⁶² Varlığın Hakk'a ait olduğu bu metafizik zeminde, mümkün varlıkların zahirdeki varlıkları da Hakk'ın birer mazharı sayıldığından, Hakk'ın kendisine nispet ettiği şeyin mahiyeti ancak nübüvvet makamıyla anlaşılabilir. Bu noktada sûfiler, aklın sınırlı alanını iman ve keşif yoluyla aşarak, aklın imkânsız gördüğü hakikatleri idrak etme lütfuna mazhar olurlar. Bu da göstermektedir ki tasavvufî bilgi, aklî muhakemeyi aşan bir keşfî ma'rifet zemininde şekillenmektedir.

Ahlâklanmayı bir bütün olarak ilâhî isimlere dayandıran İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde Allah'ın güzel isimleriyle ahlâklanma süreci, hem ontolojik bir sorumluluk hem de mânevî bir yükselişin temelidir. Ona göre bu ahlâkî yöneliş, kulun ilâhî isimlerin tecellilerini kendi varlığında fark etmesiyle başlar ve bu farkındalık, kulun o isimlerin birer vekili gibi davranmasını gerektirir. Zira ilâhî sıfatların mutlaklığı karşısında kulun ahlâkî payı sınırlı ve izafidir. Bu nedenle, güzel isimlerle

⁴⁶¹ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s. 229.

⁴⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 191; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 59.

ahlâklanmak bir kula nasip olduğunda, Kulun nail olunan bu durum sebebiyle ayette belirtilen, edebe sarıl ve “*Rabbim! İlmimi artır.*” (Tâha, 20/114) duasını okuyarak, mânevî terbiyesini ve ilâhî isimlerle olan ilişkisini derinleştirmesi tavsiye edilir.⁴⁶³ Bu yaklaşım, kulun ilâhî isimlerle ahlâklanma sürecinde hem sorumluluğunu hem de sınırlarını idrak etmesini sağlar.

İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde, sıfatlara nispet edilen hakikatler ise Hakk'ın kuluna müşâhede ettirdiği tecrübeler; O'nun bilen, kudret sahibi, irade eden, diri vb. gibi birbirinden farklı, benzer ve dengi olan isim ve sıfatların bilgisine dair her şeydir.⁴⁶⁴ Zira Allah'ın zâtı ve mahiyeti hakkında hiçbir şey bilmeyen insanın onun hakkındaki bilgisi, yalnızca onun isimleri ve sıfatları sayesinde mümkün olabilmektedir. İnsanın bu anlamda ahlâkî sorumluluğu, ilâhî isimlerin tecellisine uygun bir yaşam sürmekle belirlenir. Bu bağlamda, insanın Allah'ın esmâ ve sıfatlarıyla ahlâklanması, onun ontolojik mahiyetinin bir gereği olarak kabul edilir. Zira Allah, ancak kâinat ve insanla olan ilişkisi bakımından tanınabilir. Bu yüzden esmâ-i hüsnâ, Allah-âlem ilişkisine ışık tutması ve Allah'ı tanıtmayı bakımından teolojik önem taşımaktadır.⁴⁶⁵ Şeyh-i Ekber'e göre ilâhî isimlerle ahlâklanmak, ilâhî ahlâkla ahlâklanmanın insanda meydana getirdiği huylar olup, bu düşüncesini Hz. Peygamber'in şu hadisi ile desteklemektedir: “*Allah'ın üç yüz huyu vardır. Onlardan biriyle ahlâklanan kimse cennete girer.*”⁴⁶⁶ Dolayısıyla, insanın ahlâkî eylemleri, ilâhî isimlerin tecellîleriyle uyumlu olmalı ve bu uyum, vahiy aracılığıyla pekiştirilmelidir. Bu perspektifte, ahlâk, ontolojik bir zorunluluk olup, insanın ilâhî isimlerle uyum içinde yaşamasıyla mümkün kılınır. Bu yaklaşım, insanın ahlâkî sorumluluğunu, ilâhî isimlerin tecellîleriyle uyumlu bir yaşam sürmesi olarak tanımlar ve bu uyum, vahiy aracılığıyla desteklenir.

Yine Şeyh-i Ekber'in ahlâklanma modeline göre Allah'ın katını tercih etmek, yaratıklardan her sınıf karşısında Allah'ın ona davrandığı huy ile ahlâklanmaktır. Ona

⁴⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 349-350; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 209.

⁴⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 58; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 81.

⁴⁶⁵ Orhan Ş. Koloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik-Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, (2004). ss. 231-251.

⁴⁶⁶ Buhârî, *Deavât*, 69, *Tevhid*, 12; Müslim, *Zikir*, 5, 6; Tirmizî, *Deavât*, 82.

göre ilâhî ahlâklanmayı sağlayan bu fiiller, Allah'ın belirlediği tarzda, insanın yaratılmışlar karşısında ve herkese layık olduğu şekilde uygulanması gerekli huylardır.⁴⁶⁷ Zira âdemoğlu, Allah karşısında ahlâklı olmaya en yaraşır varlıktır.⁴⁶⁸ Bu anlayışla Kur'ân ve kâinat âyetlerinde ilâhî isimlerin tecellilerini müşâhede eden ârifler, onlardan kula münasip ölçüde pay sahibi olmaya, nasiplenmeye, kendi ifadeleriyle “Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaya” çalışmışlar ve bunda da derecelerine göre muvaffak olmuşlardır.

Bu bağlamda kulun nihai gayesi, Allah Teâlâ'nın Esmâ-i Hüsnâ'sını sadece lafzen telaffuz etmek ya da manalarını bilmekle sınırlı kalmadan, müşâhede ve mükâşefe yoluyla bu isimlerin hakikatini idrak etmektir. Zira ilâhî isimlerin yalnızca akî ve dilsel düzeyde bilinmesi, kulun maksadına ulaşmasını sağlamaz; bilakis bu yüzeysel bilgi, hakikî ahlâkî dönüşümü engelleyebilir. Bu bağlamda Gazzâlî, çoğu âlimin bu isimlere dair bilgiyi iman ve ilim düzeyinde ele alarak isimlerin derin manevî boyutuna nüfuz edemediklerini belirtir. Ona göre bu isimlerin hakikatine ise yalnızca “mukarrebûn” yani ilâhî yakınlık makamına ulaşan ârifler vakıf olabilmıştır. Çünkü onların kalpleri ilâhî sıfatların celâl ve cemâline derin bir aşkla bağlanmış, bu sıfatlarla süslenmeyi arzulamış ve bu arzuyla ahlâkî kemâle yönelerek, mele-i a'lâdaki meleklerle aynı safta yer alabilecek bir mânevî mertebeye erişmiştir.⁴⁶⁹ Bu anlayış, ahlâkın tasavvufî boyutta yalnızca normatif değil, aynı zamanda ontolojik bir yükseliş aracı olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Aynı şekilde kulların bu ilâhî isimleri dua ve ibâdet için kullanmaları, bunlardan haberdar olmalarına ve onları bilmelerine bağlıdır. Çünkü dua ve ibâdetlerin kabulü ancak bu isimlerin doğru kullanımı ile mümkündür. Müminler özellikle duada sadece Allah'ın yapıp ettiklerini saymakla kalmaz, buna onu öven şeyleri de ilave ederler. Bundan dolayı sûfiler, Allah'a “Ey ihtiyaçları gideren, ey şifa veren” gibi onun

⁴⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 277; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 361.

⁴⁶⁸ Dilaver Selvi, “Tasavvufta Ma'rifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2017). s. 85.

⁴⁶⁹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, ss. 34-35.

yüceliğini öne çıkaran ifadelerin kullanılarak ilâhî isimlerin tecellilerinin talep edilebileceğini söylerler.⁴⁷⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre, ilâhî isimlerin tecellilerini müşâhede edebilen ârifler, “Kendini bilen, Rabbini de bilir” ilkesi doğrultusunda bu lutfu erişirler. Bu anlayışa göre ârif, Allah’ın Esmâ-i Hüsnâ’sını idrak ederek, bu isimlerin tecellîleriyle zahir ve bâtında ahlâklanmaya yönelir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, Allah’ın güzel isimlerini iki kategoride değerlendirir: Birincisi, aklın kavrayabileceği ve Allah’a nispet edebileceği isimlerdir; ikincisi ise, aklın kendi başına ulaşamayacağı, ancak vahiy yoluyla bilinen isimlerdir. Bu ikinci grup, akıl tarafından sadece inanç düzeyinde kabul edilir, anlamları ise aklın sınırlarını aşar. İnsan, yaratılış itibarıyla ilâhî isimlerin tecelligâhı olduğundan varoluşsal olarak fakr (muhtaçlık) onun hakikatidir. Dolayısıyla uzlete çekilen bir kimse, bu tecellîlerden nasiplenmeden ve ilâhî isimlerle ahlâklanmadan Hakk’a yaklaşamaz.⁴⁷¹ Bu bağlamda ahlâkî sorumluluk, insanın kendi hakikatiyle yüzleşerek ilâhî isimlerle ahlâklanmasında somutlaşır.

Şeyh-i Ekber’e göre, Allah’ın güzel isimleriyle ahlâklanmak aynı zamanda “kulluğun Rab ile didişmesi” anlamına gelir. Bu süreçte ahlâklanma yolculuğunda uzlete giren kimse, yalnızca kendisine özgü gerçek isimlerin varlığını fark eder ve bu isimler aracılığıyla Rabbiyle mânevî bir bağ kurar. Bunlara örnek olarak gülen, seven, şaşırın, seven, tereddüt eden, nahoş gören, unutan ve utanan gibi Kur’ân’da yer alan isimleri verebiliriz. Bu isimler, ilahi tecellilerin birer yansımasıdır tecellileri yerine getirilmesi gerekli bir emanettir. Ancak insan, bu emaneti hakkıyla taşımadığında, yani ilahi isimlerle ahlâklanma sürecinden uzaklaştığında, kendi zayıflığı, cehaleti ve acziyetinde kalır; böylece ilahi isimlere kapılarını kapatır. Bu uzaklaşma, insanın varlığının ezeliğinin ve ilahi olumsuzlamanın farkına varmasını engeller. Oysa Allah’ın isim ve sıfatlarıyla bilmek, insana hakîkatin zannından farklı gerçekliğini gösterir; zira isimlendiren ve nitelenen ancak Allah’tır, insan değildir.⁴⁷² Dolayısıyla, insan ya tüm bu isimlerden tamamen ayrılmalı ya da hepsiyle kendini isimlendirmelidir; aksi takdirde gerçeklikten kopuk bir varoluş içinde kalır. Bu

⁴⁷⁰ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, ss. 174-175

⁴⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 140; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, ss. 234-236.

⁴⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 230; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 130-131.

yaklaşım, insanın ilahi isimlerle ahlâklanma sürecindeki ontolojik sorumluluğunu ve bu süreçteki teolojik gerilimi ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın başka bir bölümünde ilgili mevzuda şu ifadeyi kullanır: “Her işini Hakk’a bırak! Dilerse, bütün isimlerle seni isimlendirsin, sen de onları kabul et ve itiraz etme; dilerse bir kısmıyla isimlendirir; dilerse hiçbirisiyle isimlendirmez. Çünkü *“İşin başında ve sonunda emir Allah’a aittir.”* (Rum, 30/4).” Böylece kul kendi özelliğine döner ki bu, Rablikle didişmeyen kulluktur. Onunla süslenir ve Hakk’ın kendisindeki tasarrufuna bakar. İşte hâli böyle olan kimseler, eğer herhangi bir isimle isimlenirse, kuşkusuz onu Allah isimlendirmiştir. Allah’ın esmasıyla isimlenen bu kimseler, Allah’ın kendisini isimlendirdiği şeyi asla geri çeviremez. Çünkü bu isimler, Hakk’ın kullarına hediyeleridir ve onları şerefleendirme elbiseleridir.⁴⁷³ Dolayısıyla kulluk, Rab’liğe bir direnç veya zıtlık değil, tam bir uyum ve ahenk hali olarak ortaya çıkar. İnsan, kendi nefsi arzularını ve sınırlamalarını aşarak, Allah’ın ilahi iradesine uygun hareket eden “insân-ı kâmil” olma yolunda ilerler; bu da Rab’lik ile didişmeyen kulluğun özüdür. Kısacası, İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek kulluk, ilahî Rab’liğe itiraz etmeden, ona teslimiyet ve uyum içinde varlığını gerçekleştirme.

Kalbi ilâhî hakikatlerin tecellî ettiği bir kitap olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî, bu bağlamda, *“İşte bunlar (sadık ve sağlam Müslümanlar), öyle(sine samimi ve nasipli) kimselerdir ki, (Allah) kalplerine imanı yazıp (yerleştirmiş) ve onları Kendinden (İlahi izzet ve inâyetinden) bir ruh (ve şuur) ile desteklemiştir.”* (Mücâdele, 58/22) âyetini yorumlarken, kalplerin Allah’ın hükmünün öğrenileceği birer kitap olduğunu ifade eder. “Seni kuşkuya düşüreni, kuşkuya düşürmeyene bırak” ilkesince bu öyle bir kitaptır ki, kuşkuya yer veren ve kuşkuya kapı açan hiçbir unsur bulmak mümkün değildir. Zira Allah’ın güzel isimleri kulda tecellî ettiğinde, bu tecellîler kulun kalbinde yazılı hâle gelir. Ancak bu nispet, Allah’a ait olanla kulda tezahür eden arasında mahiyet farkı taşır; isimler aynı olsa da, içerikleri ve yansımaları farklıdır. İbnü'l-Arabî, bu durumu “isimlerin Allah’a nispetleri kula nispetlerine benzemez”

⁴⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 230; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 131-132.

ifadesiyle açıklar.⁴⁷⁴ Bu anlayış, insanın ilâhî isimlerin mazharı olarak yaratıldığını ve bu isimlerin kulda uygun bir şekilde tezahür ettiğini belirtir. Böylece, insanın ahlâkî olgunluğu, ilâhî isimlerin kalpteki yansımasıyla şekillenir. Bu perspektif, ahlâkın sadece davranışsal değil, aynı zamanda ontolojik boyutunu ve insanın varoluşunun ilâhî tecellîlerin bir yansıması olduğunu ortaya koyar. Öyleyse Allah, mümkînde zuhûr eden iken mümkîn, O'nun bir mazharıdır. Zuhûr eden her şey, ancak bir mazhara zuhûr edebilir. Ona göre Zuhûr eden mazhara eklenmiş mazhar da zuhûr edene eklenmiştir.

Şeyh-i Ekber'e göre Allah, âlemin isimlerinde kendisine tecelli ettiği gibi güzel isimlerinde de ahlâklanma yolculuğundaki kullarına tecelli eder. Ancak âlemin isimleriyle gerçekleşen tecelli de seven kimse, onun kendisi için Haktan gelen bir iniş olduğunu zanneder. Böyle biri, âlemin isimlerinin -Allah için değil- kendisi için yaratıldığını zanneder. Ona göre bu isimlerde Hakk'ın yeri, ilâhî isimlerde kulun yeri gibidir. Kulun bunun üzerine şöyle dediğini söyler: "Allah'ın huzuruna sadece kendi isimlerimle girerim. Yaratıklarının yanına çıktığımda ise onlara Allah'ın güzel isimleriyle ahlâklanmak için çıkarım." Kulun kendi isimleri olduğunu zannettiği isimlerle Hakk'ın huzuruna girdiğinde –ki ona göre bu isimler âlemin isimleridir- nebilerin isra yolculuğunda, ufuklarda ve nefislerindeki miraçlarında gördükleri âyetleri görür. Bu durumda hepsinin Allah'ın isimleri olduğunu, kulun isminin olmadığını, hatta 'kul' isminin bile ona ait olmadığını, tıpkı diğer güzel isimler gibi onunla ahlâklandığını öğrenir. Bu durumda Allah'a gitmenin, huzuruna girmenin ve nezdinde bulunmanın ancak O'nun isimleriyle olabileceğini öğrenir. Zira âlemin isimleri de Allah'ındır. Bu müşâhede, kendisiyle ibâdet ettiği Zatı ayırdığında kaçırdığı şeyleri telafi etmesini sağlar. İbnü'l-Arabî'ye göre işte bu durum, büyüklük oturmağında yüce bir tecelligahtır. Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin (ö. 234/848) ulaştığı son mertebenin de kendisinden aktarıldığı kadarıyla: *'Bana ait olmayan şeyle bana yaklaş'* ifadesindeki mertebe olduğunu söyler. Ona göre bu mertebe, onun Rabbinden ona olan payıydı. O ise bunu bir gaye olarak görmüştü ki, (gerçekte olmasa da ona göre) öyleydi, çünkü (ulaştığı) bu yer, Ebû Yezîd'in gayesiydi, yoksa gerçekte son ve gaye

⁴⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 249; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 165-166.

değildi. Devamında “*Nebiler ve resullerden başka, veliler arasında onu tadanı görmedim. Onlar ise bunu bu özel tecelliden tatmıştır.*” der. İbnü’l-Arabî, bu anlamda âlemdeki her bir şeyin adının gerçekte Hakk’a ait olduğunu belirtir. Ona göre her isim, yaratıklara -mana yönünden değil- lafız bakımından verilebilir ve yaratıklar sadece aldıkları o isimle ahlâklanırlar.⁴⁷⁵

Diğer yandan İbnü’l-Arabî’ye göre maşuk, âşık olanın üzerinde hüküm sahibi olduğundan aşığı kendisine çeker ve elbiselerinden ona giydirebilir. Akıl sahipleri de Allah’ı sevdiklerinde, kendilerine layık oldukları tarzda, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanacakları kalplerine ilham edilir. Böylelikle onu nefsi tab’in (kötü karakterin) kuşku kirlerinden temizler. Sevilen amel ise onu kuşkululardan ve haram kirlerinden temizler. Ya da sevilen maddelerden soyut ruh ise doğal şehvetlerden temizler. Sevilen melek ise beşeri arzulardan temizler. Fakat sevilen Allah ise seveni Allah’ın dışındaki her şeyden temizler. Öyleyse dürüst âşık, sevgilinin niteliğine intikal eden kimsedir, yoksa sevgilisini kendi niteliğine indiren kimse değildir.⁴⁷⁶

Hak Teâlâ bizi sevdiğinde, bize uygun olan ve kendisinden münezzeh olduğu gizli lütuflarıyla bize iner, Hakk’ın kendisiyle konuşmayı arzulayarak evine gittiğimizde bizden dolayı sevinir. Kendisinden yüz çevirmemiz hâlinde sonra, tövbe etmemiz ve kendisine dönmemiz nedeniyle ferahlar. Acıktığımızda, susuz kaldığımızda ve hastalandığımızda ise bizim yerimizi alır. Bu nedenle Allah, diğer kullara mecazi bir anlatımla şöyle der: “*Acıktım, beni doyurmadın.*” Başka bir kulu susadığında ise Allah başka bir kuluna şöyle diyecektir: “*Susadım, beni içirmedin.*” Başka bir kulu hastalandığında ise diğer bir kuluna şöyle der: “*Hastalandım, beni ziyaret etmedin.*” Bütün bu kullar bu ifadelerin anlamını kendisine sorduklarında ise onlara şöyle diyecektir: “*Falan kulum hastalanmıştı, onu ziyaret etseydiniz, beni onun yanında bulacaktınız. Falan kulum acıkmıştı, onu doyursaydınız, falan kulum susadı, Eğer ona istediğini verseydin, verdiğinin sevâbını katımda bulurdun. Bunu bilmez*

⁴⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 525; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 250-251.

⁴⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 337-338; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 76-77.

misin?’’⁴⁷⁷ Bu kudsi hadisi İbnü’l-Arabî, ‘Hakk’ın bize ait niteliklere ve fiillere inmiş olması, sevginin neticelerindendir.’ diye yorumlar. Öyleyse denebilir ki sevgide dürüstlük; sevenin, sevilenin özeliğiyle nitelenmesini sağlar. Aynı şekilde Rabbini sevdiği iddiasında dürüst olan kul da O’nun isimleriyle ahlâklanır. Bu anlamda kul, Allah’tan başkasına muhtaç olmama, Allah ile aziz olma, Allah’ın eliyle verme, Allah’ın gözüyle koruma özellikleriyle ahlâklanır.⁴⁷⁸ Öyleyse Allah’ı sevdiklerinde kendilerine layık oldukları tarzda, O’nun ilâhî isimlerindeki tecelliler ile niteleneceklerini bilen arifler, Allah’ın ahlâkıyla nasıl ahlâklanacaklarını da bilirler.

İnsanın dünya hayatında topladığı en güzel şey Allah hakkındaki bilgi ve O’nun isimleriyle ahlâklanmak, kulluğunun gerektirdiği sınırdan durmak, efendisinin hakkı olan emirlerine bağlanmaktır. Şeyh-i Ekber’e göre böyle bir kemalatın ilâhî isimlerden menzili ise er-Rab’dır. Zira Allah, kitabının pek çok yerinde bu ismi azamet, cömertlik ve yükseklik özeliğiyle nitelemiş, hükmü ve otoritesi altındaki hususları zikretmiştir. Nitekim Hak Teâlâ kuluna şöyle buyurur: “*En yüce Rabbinin ismini tesbih et*”(A’lâ, 87/1). Bu makamda kendisine halife kıldığı kulu ise tesbih ettiği hâl diliyle en yüce olan Rabbini fiil veya tenzih isimleriyle över. İşte bu menzil: “*Senin övgünü ben yerine getiremem, sen kendini övdüğün gibisin*” ifadesindeki ilâhî hakîkati içerir. Şeyh-i Ekber bu tamamlama nedeniyle Hz. Ebu Bekir’in şöyle dediğini nakleder: “*İdraki idrakten acizlik bir idraktır.*”⁴⁷⁹

Bu bağlamda İbnü’l-Arabî “İdrakten acizliği bir idrak” olarak gören insân-ı kâmilleri, Allah’a kulluğunun bilincinde olan en açık bir delil olarak görür. Ona göre kulluğunu bilen kendinde O’nu her an tesbih eder. Peki, bütün varlıklar öyle değil mi? Diğer varlıklar da Allah’ı tesbih etmiyor mu? Şeyh-i Ekber bu soruya Allah’ın diğer tüm varlıklardan farklı olarak insanı büyüklük (azamet) özeliğiyle nitelemiş olduğu ve rûhânî boyutta kendi sûretine göre iki eliyle yaratmak sûretiyle gerçekleştirdiği cevabını verir. Nitekim Allah şöyle buyurur: “*Kim Allah’ın şiarlarını (hükümlerini) tazim ederse (yüceltirse), bu kalplerin takvasındandır.*” (Hac, 22/32). Öyleyse Allah’ın

⁴⁷⁷ Müslim, Birr, 43.

⁴⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 338; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 77-78.

⁴⁷⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 404; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 193-194.

esmasıyla ahlâklanmış kullar, Allah'ın en büyük şiarlarından biridir. Yüce Rab, esmasıyla ahlâklanmış kimseler için: “*Yüce Rabbinin ismini tesbih et.*” (Vakıa, 56/74) buyurur. Bu anlamda kulun, kendini bilerek ve varlığıyla O'nu tenzih etmesi, böylelikle de Rabbinin kendisinde gizlediği göz aydınlığı sırrının hakîkatine varmasına vesile olur. Zira insan O'nun ism-i a'zamıdır. Bu sebeptendir ki Hakk'ın sûretine göre yaratılmış olması nedeniyle, insan ile Hakk arasında ilişki gerçekleşmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Mürsiye şehrinde karşılaştığı Şeyh Ebu Ahmed Seyyid'e birisinin Allah'ın en büyük ismini sorduğunu ve bunun üzerine Şeyh'in o şahsa bir taş atarak, ‘Sen, Allah'ın en büyük isminin be hey gafil’ dediğini söyler. Ebû Yezîd Bestâmî'ye de Allah'ın en büyük ismi (ism-i a'zam) hangisidir diye sorulduğunda, onun bu soruya cevabı: ‘Siz, en küçüğünü söyleyin, ben de size en büyüğünü söyleyeyim’ olmuştur.⁴⁸⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki bu durumun dayanağı, kullarla Allah arasındaki bağlardır. Zira insan ile Allah arasındaki bu bağ olmasaydı, biz var olmayacağımız gibi ilâhî isimlerle ahlâklanma imkânımız da olmazdı.⁴⁸¹ Şeyh-i Ekber, “*Allah kendisinden başka bir ilah olmayandır, O el- Hay ve el-Kayyum'dur.*” (Bakara, 2/255) âyetini dayanak göstererek bütün ilâhî isimlerde olduğu gibi insanın ‘kayyum olmak’⁴⁸² özelliğiyle de nitelenebileceğini yani *el-Kayyum* ismiyle ahlâklanmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir. Kendileri İşbiliyye’de bulunduğu dönemde ziyaretine Ebu Abdullah b. Cüneydî'nin geldiğini ve bu konuda “*el-Kayyum ismiyle ahlâklanmak mümkündür.*” şeklinde görüş ifade ettiğini belirtmektedir.⁴⁸³

Allah katından olan *el-Kayyum* ismiyle ahlâklanmanın tüm güzelliklerini kendisinde tamamlayan kişinin ancak Muhammedî velâyetin mührünü alabileceğini

⁴⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 404-405; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 194-195.

⁴⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 139-140; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 263-264.

⁴⁸² Übey b. Kâ'b'dan gelen rivâyete göre Hz. Peygamber ism-i a'zamın Bakara Sûresi'nde yer alan “*Allâhü lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyûm*” (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) cümlesinden ibaret olduğunu ve ahlâklanmanın bu isimle mümkün olacağını söylemiştir. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. V, s. 142; Müslim, Salâtü'l-müsâfirîn, 258; Ebû Dâvûd, Vitir, 17).

⁴⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 263-264; c. V, s. 66; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, s. 60; c. XVI, ss. 152-153.

savunan İbnü'l-Arabî'ye göre insanın ahlâkî kemale ulaşması, ilâhî isim ve sıfatlarla ahlâklanmasıyla mümkündür. Bu süreçte, özellikle *el-Kayyûm* ismiyle ahlâklanmak, kişinin varlıkta istikrar ve süreklilik kazanmasını ifade eder. İşte kişi bu şekilde davrandığında ona da; Hz. Peygamber'e; "*Çünkü sen büyük ve üstün bir ahlâka, hayat tarzına sahipsindir.*" (Kâlem, 68/4) denildiği gibi denilir. Çünkü ahlâkın güzelliği, hem bireyin kendi amacıyla hem de ilâhî rızâ ile uyum içinde olmasını gerektirir. Zira Hz. Âişe'nin ifadesiyle "*O'nun ahlâkı, Kur'an'dır.*" ve onun ahlâkı tüm âleme şamil olmuştur. Buna göre Hz. Peygamber, Hak Teâlâ'nın diliyle ve "*Her şeyin belirleyicisi olan Kudret Sahibi'nin huzurunda, en doğru ve saf gerçeğin tahtı üzerindedir.*" (Kamer, 54/55). Allah'ın övdüğünü övmüş, zemmettiğini de çirkin görmüştür. Bu sebeple Hz. Peygamber'in soyu ve özü güzelleşip, ahlâkı tüm âleme şamil olup, yoldaşlığı göklerin en ücra köşelerine kadar ulaştığından, bu özelliğe sahip olan kişi, "*Çünkü sen büyük ve üstün bir ahlâka, hayat tarzına sahipsindir.*" (Kâlem, 68/52) âyetine göre Velâyet-i Muhammediyye'nin mührü olmayı hak etmiş olur. Zira ilâhî isimler karşısında insân-ı kâmil, Allah ismi mesabesindedir. Muhammedi veliliğin Hatem'inin 'son' olmasını sağlayan bu nitelik, Allah karşısında tam anlamıyla güzel ahlâk sahibi olmaktır. İnsanlar karşısındaki bütün davranış ve huyları da Allah karşısında uygulanabilir bir huy olması itibarıyla ondan gerçekleşir.⁴⁸⁴ Böylece kişi mutluluğu, O'nunla olan ilişkisinde ve O'nun iradesine uyumda görür. O'nun sınırı ve şer'i üzerinde düşünür, o sınırdaki duraklar ve O'na uyar. Başka bir deyişle insan, ahlâkını yalnızca Efendisinin rızâsına uyumlu olarak sarfetmiş olur.

A. AHLÂKLANMADA NEFS VE RİYÂZET İLİŞKİSİ

Tasavvufî literatürde önemli bir yere sahip olan "nefs" kavramı, insanın kötü huylara kaynaklık eden arzuları, güdüleri ve eğilimlerinin yanı sıra, insanın bizzat kendisini ifade eder. Kuşeyrî, nefis kelimesinin mutlak kullanımı hâlinde varlık ya da cisim anlamı taşımadığını, bununla kastedilenin kulun kötü fiil ve ahlâkı olduğunu vurgular. Gazzâlî ise nefsi, Allah'ın Âdem'e üflediği ruhla ilişkili bir varlık olarak tanımlar; ona göre itminana ererek Allah'a dönen nefis ile (Fecr, 89/27-28) rûhânî bir

⁴⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 75-76; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 236-238.

boyutta aynı hakîkati paylaşır. Gazzâlî, nefsi “rabbânî ve ilâhî bir latife”, “mânevî bir cevher” ve “hakiki insan” şeklinde tanımlarken; bu latifenin bilen, idrak eden, muhatap olan ve sorumlu tutulan yönleriyle kalp, ruh ve akıl kavramlarıyla aynı bağlamda ele alınabileceğini; zira filozofların “nefs-i nâtika” dedikleri şeyin de bu ilâhî latife olduğunu söyler.⁴⁸⁵ Bu bağlamda nefis, yalnızca bireysel ahlâkî eğilimlerin kaynağı değil, aynı zamanda insanı diğer varlıklardan ayıran temel ontolojik ve epistemolojik merkezdir.

Hâris el-Muhâsibî, Allah’ı tanımanın yolunun nefsi tanımaktan geçtiğini savunur. Ona göre, nefsine düşmanlık eden kimse Allah’ı daha çok sevecek; nefsini tanıyan kişi ise, bu tanıma süreciyle birlikte nefsine karşı öfkelerini artırırken, Allah’a olan muhabbetini derinleştirecektir.⁴⁸⁶ Tasavvuf geleneğinde bu yaklaşım, insanın içsel terbiyesi ve ilâhî yakınlık arayışı açısından temel bir ilke hâlini almıştır. Sûfiler, bu düşüncüyü Kur’ân-ı Kerîm’e dayandırma gerekliliği duymuş; bu sebeple nefsi kötü huylardan arındırma, onun fenalıklarını teşhis etme ve bu kötülüklerden korunma yolları üzerinde özellikle durmuşlardır. Bu anlayış, tasavvufun ahlâk merkezli yapısının Kur’ânî zemine oturtulması çabasını da yansıtmaktadır.

Riyâzeti ise nefsin ahlâkının süslenmesi olarak gören İbnü’l-Arabî, bunun da Hakk’ın kuluna sebepli ya da sebepsiz olarak yaptığı uyarısından meydana geldiğini ifade eder. Ona göre bu uyarı, sâlik için ilâhî bir lütuftur. Bu lütuf ise idrakte parıldayan insanın hakîkatinin ta kendisidir.⁴⁸⁷ Yine o riyâzeti, iyinin ve kötünün kendisini çiğnediği bir toprağa dönüştürmek olarak ifade eder. Ona göre toprak, üzerinde gezinenleri ayırt etmez. Aksine iyiyi (birr), Efendisinin memnun olduğu hâllere sahip olması nedeniyle, severek taşırken günahları ise Allah’ın kendisine yüklemesi nedeniyle taşır.⁴⁸⁸ Çünkü Allah, nimetlerine nankörlük edip onları yok sayarken ve sahiplerini unutturken bile, kendisini rızıklandırır. Tefekkür eden bir kul, gerçek manada razı olunan şeye yani riyâzete döner. Zira nefis, özü gereği iyiliğin fazlasını

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, c. III, ss. 3-9.

⁴⁸⁶ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*. thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Birr, (Kahire: Daru’l-Yakin, 1999), s. 32.

⁴⁸⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 196; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 70.

⁴⁸⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 167-168; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 203-204.

ister, çünkü kulun hakîkati böyledir. Bu bağlamda nefis ve riyâzet arasında derin bir ilişki bulunmaktadır. Nefis, insanın dünyevî arzularını ve benliğini temsil ederken, riyâzet bu arzuları dizginlemek ve nefsi terbiye etmek için uygulanan mânevî bir disiplindir. Ayrıca, riyâzet, sadece fiziksel bir çile değil, aynı zamanda mânevî bir arınma ve içsel dönüşüm yoludur. Bu disiplin sayesinde, kişi nefsin heva ve hevesinden uzaklaşarak, ilahi olana yönelir ve içsel huzura ulaşır. Sonuç olarak, riyâzet, nefsin terbiyesi için vazgeçilmez bir yöntem olup, tasavvufî yaşamın temel taşlarından biridir.

B. NEFS VE TÛRLERİ

Tasavvufta nefis denilince şer ve günahın kaynağı olan, “kötü huy ve süflî arzuların tamamı” anlamına gelen ve kötülüğü emreden (Yûsuf 12/53) nefis anlaşılır. Zira âyet ve hadislerde, “*Sana gelen iyilik Allah’tan, başına gelen kötülük ise nefisindendir*” (Nisâ, 4/79) ve “*Allahım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz*”⁴⁸⁹ “*Allahım! Nefsimizin şerrinden sana sığınırım*”⁴⁹⁰ bu duruma sıkça atıf yapılır. Ontolojik boyutuyla kötülüğün nedeni olması bakımından şeytanın iş birlikçisi sayılan nefis, Muhâsibî tarafından insanın içindeki en büyük düşman olarak kabul edilmiştir.⁴⁹¹ Bu sebepten sûfî gelenekte: “Allahım! Bir an bile beni nefsimle baş başa bırakma!” diye çokça dua edilir.

Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi bir kısım kelâmcılara göre nefis denen varlık; beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona faal akıldan taşıp gelen aklî bir cevherden ibarettir. Nefisle beden arasındaki bu ilişki; yöneten-yönetilen ilişkisi gibidir. Başka bir ifadeyle nefis bedene hulûl etmiş veya onunla özdeşleşmiş değildir; yalnızca bedenle birliktelik hâlinde olup onu yönetir. Bu anlamda her insanın bir tek nefsi vardır ve bu nefis herkesin “ben” sözüyle işaret ettiği şeydir.⁴⁹²

Gazzâlî, bir bedende *emmâre* (Yûsuf, 12/53), *levvâme* (Kıyâmet, 75/2), *mutmaine* (Fecr, 89/27-28) olmak üzere üç tür nefis olduğunu belirtir. Ona göre bunlar

⁴⁸⁹ İbn Mâce, Nikâh, 19; Nesâî, Cum’a, 24.

⁴⁹⁰ İbn Mâce, Tıb, 36; Tirmizî, Da’avât, 14.

⁴⁹¹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, ss. 384-385.

⁴⁹² Ömer Türker, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), c. 32, ss. 529-531.

arasında devamlı bir çatışma söz konusudur. Bunlardan hangisi galip gelirse beden onun emri altına girer. Bazı sûfiler de; *cemâdî*, *nebâtî*, *hayvanî* ve *insanî* olmak üzere dört çeşit nefsin olduğundan söz ederler. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan bir özelliği, *Rabbânî latife* olarak adlandırılan nefse sahip olmasıdır. *Hayvanî nefis*, atardamarlar vasıtasıyla vücudun her yerine yayılır. Bu nefis, insanî nefsin bineği, kötü duygu ve davranışların da kaynağı olarak bilinir. *Hayvanî nefis* dizginlendiğinde insan hayra yakın; dizginlenemediğinde ise kötülüğe daha yakın olur. *Hayvanî nefis* ardından giden kimse, nefsini kirletir, *insanî nefis* peşinden giden ise onu arındırır. *Hayvanî nefis*, kötülük yapmayı emreder, *insanî nefis* ise işlenen fenalığı zemmederek insanın huzura kavuşmasına yardımcı olur. Riyâzet ve mücâhede ile tezkiye ve terbiye edilen *hayvanî nefis*ten zarar gelmez, bilakis kulluk görevlerini yerine getirirken insanî nefse destek sağlar. Sûfiler bu bağlamda, nefis denilince insandan sudur eden kötülüklerin kaynağı olarak bu nefsi gösterir ve bunu “*nefs-i nâtika*” olarak adlandırırlar.⁴⁹³ Buradaki nefis-i natik ibaresi bütün mahiyet-i insanı temsil ediyor. Nefsin ham ve işlenmemiş hâli ise bu nefis-i natik tabirinin sadece bir cüzünü veya bir yönünü ifade eder.

İbnü'l-Arabî, nefsin mahiyeti ve işleyişine dair geliştirdiği derin tahlilleriyle ahlâklanma modeline önemli katkılar sunmuştur. Onun en dikkat çekici analizlerinden biri, nefsin güçlerini üç temel kategoriye ayırarak tanımlamasıdır: nefis-i şehvet, nefis-i gazap ve nefis-i nâtika. Her bir nefis gücü, bireyin karakterini ve davranış örüntülerini şekillendiren belirleyici unsurlar taşır. İbnü'l-Arabî'ye göre nefis-i nâtikanın hâkim olduğu bireyler, aklî muhakemelerinde isabetli kararlar verebilirken, nefis-i şehvet ve nefis-i gazabın baskın olduğu kişiler hem kendi hayatlarını hem de çevrelerinin huzurunu olumsuz etkileyebilirler. Bu bağlamda, bireyin ahlâklanma boyutu; kalıtsal yatkınlıklar, çevresel etkiler ve nefsin güçleriyle olan ilişkisiyle belirlenir. İbnü'l-A'rabî, şehvet nefsin kontrol edemeyen bireyleri “eşek tabiatlı”, gazap nefsin teslim olanları ise “köpek tabiatlı” olarak niteleyerek, bu güçlerin kişilik üzerindeki etkisini çarpıcı biçimde ortaya koyar. Ona göre esas hedef, bireyin nefis-i şehvet ve nefis-i gazap gibi alt mertebedeki güçleri dizginleyerek nefis-i nâtikanın rehberliğinde düşünsel ve ahlâkî olgunluğa ulaşmasıdır.⁴⁹⁴ Bu yaklaşım, insanın nefis terbiyesi sürecinde hangi yönlerinin dönüştürülmesi gerektiğine dair bir ahlâklanma çerçevesi sunar.

⁴⁹³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. I, ss. 27-29.

⁴⁹⁴ Abdurrahman Aydın, “İbnü'l-Arabî'de Nefis Güçlerinin Kur'an Açısından Analizi”, *Tokat İlmîyat Dergisi*, 2/2, (2020). ss. 351-379.

1. Tikel Nefs

İbnü'l-Arabî'ye göre insan ruhu, nefs-i nâtika veya tikel nefis olarak adlandırılan ontolojik bir ilkeye karşılık gelir ve bu nefis, Hakk'a izafe edilen tümel ruhtan ve varlıkların istidatlarının teşekkülünden sonra karanlık doğadan zuhur etmiştir. Tikel nefsin temel işlevi, bedeni ve onun organlarını yönetmek, yani insan bedeninde düzen ve dengeyi sağlamaktır. Ancak bu görev, sadece biyolojik bir işlev değil, aynı zamanda metafizik bir sorumluluk taşır. İbnü'l-Arabî, insana kötülüğü telkin eden nefse karşı bu yapının bir tedbir olarak yerleştirildiğini ifade eder. Nefs-i nâtikanın beden üzerindeki bu hâkimiyeti, onun ilahî bir görevlendirmeye halife kılındığını gösterir. Bu yönüyle beden-ruh ilişkisi sadece fizyolojik değil, aynı zamanda kozmik bir düzenin parçasıdır. Allah'ın bu şekilde nefsi beden üzerinde halife tayin etmesi, bireyin her an bu ilahî görevlendirme bilinciyle yaşamasını amaçlar. Dolayısıyla bireyin, kendisini halife olarak atayan Yaratıcıyı tanınması ve bu bilinciyle sorumluluğunu yerine getirmesi, ahlâkî ve ontolojik bir zorunluluk hâline gelir.⁴⁹⁵ Nitekim Kur'an'da nefsin yapısı gereği insana kötülüğü ısrarla emrettiği ve onu fenalığa sürüklediği (Yûsuf, 12/53) açık bir şekilde ifade edilmektedir. Muhammed Hamdi Yazır'a göre bu nefis, sahibini aşırı isteklere meylettirerek genellikle kabiliyetini de aynı şekilde kötü yönde kullanır.⁴⁹⁶ Ancak Allah'ın, koruma altına aldığı, günahlardan uzak tuttuğu, manevî mertebelerle yücelttiği nefisler bu tuzaklara düşmezler. O'nun korumasına alması, nefsin fenalığı emredici özelliğini etkisiz kılar.⁴⁹⁷ Sûfiler, “*Ben nefsimi aklamıyorum. Çünkü nefis, kötülüğü şiddetle emredendir. Ancak Rabbimin esirgediği hariçtir*” (Yûsuf, 12/53) âyetini işârî tefsiri bağlamında yorumlarken; nefsin asla temize çıkarılmaması ve daima sorgulanması gerektiğini ifade ederler.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 310-311; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 39-41.

⁴⁹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ Yay., 1995), c. IV, s. 485.

⁴⁹⁷ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, (İstanbul: İnsan Yay., 1997), s.32.

⁴⁹⁸ Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu (İbn Acîbe Örneği)*, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2016), s. 253.

2. Taklitçi ve Akılcı Nefs

İbnü'l-Arabî, nefsin bilgiye ulaşma yolları üzerine yaptığı analizlerde, akılcı nefs ve taklitçi nefs kavramlarını karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. Bu bağlamda, teorik akılcı merkeze alan akılcı nefs, peygamberin rehberliğini reddederek kendi akılcı çıkarımlarıyla hakîkate ulaşmayı hedeflerken; taklitçi nefs, peygamberin getirdiği bilgileri kabul ederek onun izinden gitmeyi tercih eder. İbnü'l-Arabî, bu iki yaklaşımı bir kıssa aracılığıyla tasvir eder: Taklitçi nefs, doğru yolu öğrenmek için peygambere başvururken, akılcı nefs kendi akılcı yetileriyle bu yolu bulabileceğini iddia eder. Bu anlatımda, peygamber "muallim" konumundadır ve akılcı nefs, peygamberi taklit etmeksizin bilgiye ulaşma çabasında gurura kapılır ve aralarında şöyle bir muhâvere geçer: “Taklitçi nefs, ben sadece o yolu öğrenmek isterim. Bana o yolu söyle ki, o yolda gideyim der. Akılcı nefs ise şöyle der: ben o yola ulaştıracak bilgiyi kendimden bulup çıkartacağım. Bu konuda kimseyi taklit etmem. Bu ikinci kişi, bilgiyi teorik gücüne dayalı akılcı kanıtlardan alan kimse mesabesindedir. Birinci kişinin durumu ise peygambere uyan ve Yaraticısını bilmeye ilgili verdiği haberde onu taklit edendir. Bu iki şahsın kendisine uymada farklı davrandığı kimse ise ‘muallim olan peygamber’in örneğidir. Peygambere uymayan bu kişi, peygamberi taklit etmeksizin, kendi başına öğrenme imkânı nedeniyle sevinir ve peygamberi taklit eden arkadaşına karşı üstünlüğü olduğunu düşünüp gururlanır.”⁴⁹⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre, bu tür bir yaklaşım, bireyin kendi sınırlı akılcı yetilerine güvenerek ilahî hakîkate ulaşma çabasıdır ve bu, insanın nefsini tanıma ve terbiye etme sürecinde karşılaştığı temel bir sınavdır. Söz konusu anlatıya göre hem akılcı hem taklitçi riyâzetle yola koyulup unsurlardan müteşekkil doğanın esaretinden kurtulmaya gayret gösterir ve riyâzetleri neticesinde en yakın semadan üst mertebelere doğru uzanan bir yükseliş süreci başlar. Kuşkusuz bu riyâzet, ahlâkın güzelleştirilmesi ve mücâhededir. Bunlar, açlık ve bedensel ibâdetler gibi, bedenle yapılan zorlu ve meşakkatli ibâdetlerdir. İkisi beraber olmakla birlikte ulaştıkları yerlerde iletişimde

⁴⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 410-411; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 39-41.

bulundukları kimse ve şeyler ile edindikleri bilgiler farklılık gösterir. İbnü'l-Arabî, akılcı nefis ile taklitçi nefsin bu sürecini ise şöyle anlatır:

“Bu iki adam ya da iki kadın -ya da biri kadın diğeri erkek-, (kendilerini yaratıcısını tanımaya götürecekt) yolda riyâzet ve mücâhede doğal arzularının etkisinden kurtulduklarında, onlara yakın semanın kapısı açılır. Taklitçi (peygambere uyan), burada Âdem ile karşılaşarak sevinir, Âdem de onu yanına oturtur. Akılcı ise Ay'ın rûhânîliğiyle karşılaşır ve rûhânîlik onu yanına oturtur. Bağımsız akıl gücüyle hareket eden bu insan, konuğu olduğu Ay'ın rûhânîliğinin Âdem'in hizmetinde olduğunu görür. Ayrıca ayın rûhânîliğini Âdem'in karşısında ona amade olmuş, onun veziri hükmünde görür. Akılcı, Ayın rûhânîliğindeki bütün bilgilerinin altındaki küreleri aşmadığını ve üzerindeki haklarında bilgisinin olmadığını görür. Yine akılcı görür ki, Âdem'de üzerindeki ve altındaki yerlerin bilgisi vardır. Âdem, sahip olduğu bilgilerden Ay'ın bilemeyeceği şeyleri konuğuna aktarır. Akılcı, söz konusu taklitçiyi Âdem'e konuk yapanın öğretmenin -ki peygamberdir- inâyeti olduğunu öğrenir, kederlenir ve peygamberin yolunu takip etmediğine ve ona inanmadığına pişman olur.”⁵⁰⁰

Sonrasında Âdem konuğu olan bu taklitçi oğluna; ilâhî isimlerden onun mizacının taşıyabileceğini gördüğü kadarını öğretir. Çünkü unsurdan oluşan cisimsel yaratılışın tikel nefislerde bir etkisi vardır. Akılcının bu ilâhî isimlerden bilgisi olmaz.⁵⁰¹ Zira bu bilgi, söz konusu feleğe ya da yıldızının yüzüşüne vahyedilen emirden değil İsa'nın bilgisinden olup ilâhî-özel yönden öğrenilir.⁵⁰² Akılcı yaşadığı pişmanlık sonrası, geri dönünce peygambere uyacağına ve yeni bir yolculuğa çıkacağına karar verir. Taklitçi özel bir yoldan yürütülerek geri gelirken peygambere tabi olmayan akılcı aynı yoldan geri gelerek bedenine ulaşır. Akabinde hayatta ise peygambere, değilse varisine biat edip delil yönünden değil de şariat yönünden Allah'a inanır. Böylelikle kalbinde bir nûr ortaya çıkan akılcı, o nûrun rehberliğinde nihaî gayeye ulaşınca dek yükselişe geçer. Nihâyetinde teslimiyet sonrası gerçekleşen bu

⁵⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 411; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 41.

⁵⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 412-413; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 41-43.

⁵⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 413; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 44-45.

miraçta akılcı taklitçinin gördüğü her şeyi görür ve idrak eder. Şeyh-i Ekber hikâyeyi tamamlamak üzere, Hak Teâlâ'nın bu anlamda şöyle buyurduğunu ifade eder: “İnsanların çoğu âyetlerimizden gafildir.” (Yunus, 10/92). Akılcı bu hitabı duyunca: “Allah'ın nezdinde kaçırdığım şeylere karşı yazık bana! Ben Allah'ın âyetleriyle alay edenlerden oldum.” (Zümer, 39/56).

İbnü'l-Arabî, nübüvvet yolunda gitmemenin pişmanlığını yaşayan akılcının, şöyle söylediğini aktarır: “Keşke aklımı delil edinmeseydim ve onunla fikir yoluna yönelmeseydim.” Nitekim her iki şahıs da nefislerinin temizliğine ve nefsi, tabiatın esaretinden kurtarma ölçülerine göre yüce rûhânîlerin verdiği şeyleri ve Mele-i a'lânın⁵⁰³ yaptığı tesbihleri idrak ederler. Her birinin nefsine âlemdeki her şey nakşedilir.⁵⁰⁴

İbnü'l-Arabî'nin bu kıssadan anlatmak istediği ve aynı zamanda onun nefis anlayışı, bireyin nefsini tanıma ve terbiye etme sürecinde ancak nübüvvet anlayışı (vahiy kültürü) ile kendi nefislerindeki hakîkati idrak edebilecekleridir. Bu anlayışla peygamberin rehberliğini kabul etmenin kulun ahlâklanmasındaki önemini ve bu idrak Yüce Rablerini tanıyabileceklerini vurgular.

3. Düşünen Nefs

İbnü'l-Arabî insanın nefsini, bir yönüyle bedenini yöneten düşünen ve sadece saf nûra bakan; diğer bir yönüyle karanlık olan tabiata bakan ve bu nedenle ışık ve karanlık arasında meydana gelen ontolojik ve psikolojik bir berzah olarak tanımlar. İbnü'l-Arabî'ye göre bu çift yönlü bakış, onun akıl ile heyûlâyı küll arasında hem aydınlık hem de karanlık unsurları barındıran bir “gölge” olarak nitelenmesine yol açar. O, karanlık bir cevher iken akıl saf bir ışıktır. Böylece bu düşünen nefis, ışık ve karanlık arasında bir berzah hâline gelmiş, her birisine kendi hakkını vermiştir. Yaratılışı itidalde olan bu düşünen nefsin mizacı ve itidali, kendisine sadece güzel

⁵⁰³ Mele-i a'lâ tamlaması Kur'an'da Sâffât 37/8 ve Sâd 38/69 olmak üzere iki yerde geçer. Ayrıca bu tamlamaya hadislerde de rastlanır. Bunun için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, 368; IV, 66; V, 243, 378; Tirmizî, *Tefsîr*, 38; Dârimî, *Rü'yâ*, 12; Gazzâlî de ise bu ifade, saf; üstün nefislere ilimlerin nûrlarını aktaran mukarreb melekler şeklinde açıklanır. Bu hususta bkz. Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Beyrut: 1975, s. 65, 85.

⁵⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 419; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 49-54.

ahlâkı olmuştur. Mizacı sapmış olan da ise çirkin huylar ve bayağı ahlâk ortaya çıkmıştır. Ona göre insanın kendisini dizginlemesi, arzularına hâkim oluşu, bilgileri kabulü ve anlaması açısından akıl önem arz ettiği gibi, içtihat ve ahlâkı bir davranışı belirleme noktasında da akıl büyük bir önem arz eder.⁵⁰⁵ Öyleyse bir kişiye davet ulaşmamışsa, o kişiye göre güzel ahlâk, aklın ortaya koyduklarıdır. Akıl, amacın ve kemâlin varlığına ve mizaca yatkınlığına göre onları belirleyebilir. Buna örnek olarak, iyilik yapana teşekkür etmenin dine ve akla göre güzel ahlâk olmasını veya iyiliğe nankörlüğün dine ve akla göre kötü ahlâk olmasını verebiliriz. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin nefis ve ahlâk anlayışının temelini oluşturur.

İbnü'l-Arabî, düşünen nefsin hâlini, Rabbinin hakkını yerine getirirken yaptığı çok şeyi az gören, sevgilisinin yaptığı az şeyi çok gören bir âşık gibi tasvir eder. Bu nefis, sevgilisine itaate boyun eğer, ona karşı çıkmaktan çekinir ve bütünüyle kendinden uzaklaşır. Sevgilisini her şeyin önünde tutar, nitelikleri birbirine karışır ve sevgilisi karşısında bir nefesi bile yoktur; varlığının bütünü sevgilisine aittir. Zira sevgisi, aklı üzerinde hükümandır. Bu hâliyle, sevgiliye karşı merhamet ve şefkati tercih eder; ruhu bir ihsan, bedeni ise bir binek hâline gelir. Sevgilisinin nefsindekenden başkasını bilmez, gözleri aydınlıktır ve sadece sevgilinin sözünü söyler. Bu şekilde düşünen nefsin yönettiği bedenler, Allah'ın esmasının tecellileriyle ahlâklanmış kimseler olarak tanımlanır. Bu kişiler, sevenlerin bütün niteliklerini kendilerinde toplamıştır ve Hz. Âişe'nin, Peygamber'in ahlâkı sorulduğunda “*Onun ahlâkı Kur'an'dır*”⁵⁰⁶ demesiyle ifade edilen hâle ulaşmışlardır.⁵⁰⁷ Dolayısıyla, sevgilisinin nefsindekenden başkasını bilmeyen, ilâhî sevgiye göre seven baki kalırken; doğal sevgi ölçüsünce sevenin hâli değişir ve yok olur. Nitekim yok olma ve fena, her zaman doğal sevgi bakımından gerçekleşir; varlığın baki kalması ise ilâhî sevgi yönündendir. Bu durumda, ilâhî sevgi sahibi nefis “cisimsiz ruh”, doğal sevgi sahibi nefis “ruhsuz beden” ve rûhânî sevgi sahibi nefis ise “hem cisim hem beden” sahibidir.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 369; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 133-134.

⁵⁰⁶ Müslim, *Müsâfirîn*, 139.

⁵⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 517-518; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 236-238.

4. Nefsin Mânevî Temizliği

Eserlerinde değindiği hemen her konuda kendisine has bir üslûp ile izahat getiren İbnü'l-Arabî, insanın ruh; nefis ve beden ilişkisini de aynı şekilde derinlemesine ele alarak, bireyin içsel dünyasındaki dengeyi ve bu dengenin ilâhî hakikatlerle olan bağlantısını vurgular. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in "*Rabbinin senin üzerinde hakkı vardır, nefsinin senin üzerinde hakkı vardır, gözünün senin üzerinde hakkı vardır, eşinin senin üzerinde hakkı vardır. Şu hâlde her hak sahibine hakkını ver!*"⁵⁰⁸ hadisini, insanın hem fiziksel hem de ruhsal yönleriyle sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğine dair bir ilke olarak yorumlar. İbnü'l-Arabî'ye göre, yaratılmışların Allah'a ait hakkı, insanların kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri fiillerde Allah'ın muradını gözetmeleriyle ilgilidir. Allah'a ait olan hak ise, kulun Rabbine ayırdığı özel zamanlarda tecelli eder. Bu durumu, "*Benim bir vaktim vardır ki, ona Rabbimden başkası giremez.*"⁵⁰⁹ ifadesiyle dile getirir. Bu yaklaşım, bireyin hem dünyevî sorumluluklarını yerine getirmesi hem de Rabbine özel bir bağ kurarak mânevî derinliğe ulaşması gerektiğini ortaya koyar.

Şeyh-i Ekber'e göre nefsin bu mânevî temizliği, kulun ahlâklanma yolculuğundaki en önemli safhâlardan biridir. Zira mânevî temizlik, kul için nefsî bir niteliktir. Mânevî pislikten temizlenmenin tarzı ise Allah'ın kulunun kulağı, gözü ve bütün varlığı olmasıdır. Kul, zatı bakımından kendisi iken tasarrufları ve algıları bakımından O, olmuştur. Ya da zat bakımından kendisi görünür ama tasarruf bakımından Hakk ortaya çıkar.⁵¹⁰ Öyleyse kul, dış varlığı bakımından sorumlu ve hitabın mahâllidir. O ise kulunun herhangi bir fiilinin olmayışı bakımından onunla amel edendir. Bu durumda, Hakk'ın eserinin mahâlli olabilmek için kulun fiili gerekir. Zira mânevî temizlik fiilin kendisinde bir etkiye sahip olmasa da fiil üzerinde bir hükmü vardır. Tıpkı namazda olduğu gibi onda kulun herhangi bir etkisi yoktur. Bilakis o, dış varlığı bakımından ilâhî eserin kendisinde ortaya çıkması için bir sebeptir. Bu nedenle kul için namazla gerçekleşen mânevî temizlik, nefsî bir niteliktir.

⁵⁰⁸ Buhari, Savm, 51.

⁵⁰⁹ Serrâc, *el-Lüma*, ss. 161, 468; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, c. II, s. 525.

⁵¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 3-4; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 196-197.

Necaset ise kötü ahlâktır ve temizleme sebepleri bilinen şeyler olup onlardan temizlenmek nezafettir. Başka bir ifadeyle necasetten temizlik, güzel ahlâklarla temizlenmek ve bayağı huyları nefisten gidermek demektir. Eğer bununla bir ibâdet amaçlanıyorsa bu davranış, fazilet üstüne fazilet, nûr üstüne nûr olur. Çünkü güzel ahlâk, özü gereği istenilen bir şeydir. Bu bağlamda nefsin necis olan vehimlerinden kişinin kendisini koruması, zihinsel aklını, kalbindeki aklın hizmetine vererek temyiz etmesi ve bu vesileyle nefsinin ıslahını gerçekleştirmiş olması gerekmektedir.⁵¹¹

Nefsin mânevî temizliğinde en önemli vazifelerinden biri de mübah, mekruh ve memnu durumlardan sakınmaktır. Zira Şeyh-i Ekber'e göre mübah kulun hâlini nadim, diğerleri ise şaki kılar. Kulun yapması gereken ise ibâdetlerini riyadan uzak huşûyla yerine getirmektir.⁵¹² Ayrıca nefsin mânevî temizliğinde başkasını kendisine tercih etmek, hırs huyundan mânevî olarak temizlenmeye vesile olur. Çünkü insan, salih amel işlemek ve iyilikleri elde etmekle ancak ahlâklanma yolculuğunu gerçekleştirebilir.⁵¹³ Bundan dolayı iyi huyları bilip onlar vasıtasıyla temizlenen ve bayağı huyları bilip mizacını onlardan temizleyen kullar ancak vera sahibi ve güzel ahlâktan nasiplenmiş kimselerden olurlar.⁵¹⁴

Yaratılışında ve mizacında güzel ahlâk olan insanların, dünya hayatında mizacını ve karakterini sadece güzel ahlâktan alacağını savunan İbnü'l-Arabî'ye göre mizacı sapmış kimselerde de çirkin huylar ve bayağı ahlâk ortaya çıkar. Bu bayağı ahlâk, nefsanî gayelerin kendisine etki etmesini ister. Böyle biri, işinin sonunda neye varacağını önemsemez. Feraset sahibi kimseler ise insanın kınanmasına yol açan ya da kendisinden kınanmış olarak bir hareketin çıktığını gördüğünde onu yönlendirir. Böylece kendi nefsinin Allah'ın hükmünün altına alarak, onu teslim edinceye kadar kontrol eder. Şâyet bu insan itidalden sapmış ise seyr u sülûkunda mücâhede ve riyâzet yolunu takip eder. Ahlâklanma yolculuğunda itidal hâlinde ise sülûkunda gönlü hoş ve haz alan, sevinen, mutlu birisi hâline gelir. Başkasına güç gelen işler, ona kolaylaşır. Herhangi bir güzel ahlâk onda güçlük çıkartmaz. Güzel ahlâktan nasiplenmiş böyle bir

⁵¹¹ Konuk, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 208-209.

⁵¹² Konuk, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 271-272.

⁵¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 3-4; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 196-197.

⁵¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 541; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 144.

insanın kuşkusuz nefsi arınır, tezkiye olur ve bir bütün olarak mânevî temizliğini tamamladığından; ilâhî göz ile bakar, ilâhî kulak ile duyar, O'nun gücüyle hareket eder.⁵¹⁵ Kötü ahlâk sahibi bir insanda ise şeriatın hükmü kaybolduğundan, onun için ölüm gerçekleşmiş olur.⁵¹⁶ Nitekim Allah şöyle buyurur: '*Kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür.*' (Şura, 42/40) Bu âyetin devamında '*kötülük gibi*' der. Böylelikle onu herhangi bir yönden sınırlamayıp kötü ahlâklara katmıştır. Sonra da kullarını terbiye eden Yüce Yaratıcı şöyle buyurmuştur: '*Güzel bir söz ve kusurları bağışlama, ardından eziyet gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.*' (Bakara, 2/263) Böylece Hak Teâlâ, nefsin kötülüğüne karşı güzel söz ve fiillerle terbiye edilmesinin ahlâklanmayı sağlayacak iyi huylardan olduğuna dikkat çekmiştir.

C. RİYÂZET (NEFİS TERBİYESİ)

İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâkî olgunluk yolculuğunda nefis terbiyesi yapan riyâzet ehli için en temel esas, Allah'ın insana emrettiği güzel ahlâkla ahlâklanmaktır. Ona göre Yüce Allah, kötülük yapan kimseyi cezalandırmakla onu bağışlamak arasında kulunu serbest bırakmakta; fakat affetmeyi ve bağışlayıcılığı, daha üstün ve faziletli bir ahlâkî tutum olarak önermektedir. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin kötülüğe karşı iyilikle mukabele etmeyi, ilâhî ahlâkın bir tezahürü olarak gören düşüncesiyle doğrudan örtüşmektedir. Ona göre affetmek, ahirette elde edilecek manevi kazançları artırır ve bu kazançların hakîkatı bilinseydi, insanlar kendilerine kötülük yapanlara yalnızca affedicilikle değil, aynı zamanda iyilikle de karşılık verirdi.⁵¹⁷ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin, "Buna inanan ve böyle düşünen bir insan, muhayyer bırakıldığında kötülük yapmış birine kötülükle nasıl karşılık verebilir ki?" sorusu, ilâhî ahlâkla ahlâklanmanın ve merhameti esas alan bir ahlâkî tutumun tasavvufî bir ilke olarak önemini vurgulamaktadır.

Bu perspektif, affetmenin sadece bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal barış ve huzurun temini için de önemli olduğunu gösterir. Nitekim Yüce

⁵¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 357-358; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 371-374.

⁵¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 4-5; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 199.

⁵¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 78; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, s. 113.

Rab mukaddes kitabında ilâhî ahlâkla ahlâklanma yolculuğunda olan kimseler için: *“İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel karşılıkla savmaya bak. O zaman göreceksin ki, aranızda düşmanlık bulunan kişi sanki candan, sımsıcak bir dost oluvermiştir. Bu güzel haslete ancak hakkıyla sabredenler erişebilir; buna ancak insânî kemâl ve faziletten yana nasîbi bol olanlar ulaşabilir.”* (Fussilet, 41/34-35.) ilâhî hükmünü ortaya koyar. İbn Abbas, bu âyet indiğinde Resûlullah’ın, *“...Kul başkalarının hatâlarını affettikçe Allah da onun güzel ahlâkını ziyâdeleştirir.”*⁵¹⁸ şeklinde buyurduğunu söyleyerek şu açıklamayı yapar: *“İnsanlar öfkeliyken sabretmeyi ve kötülüğe mâruz kalındığında bağışlamayı başardıklarında, Allah onları muhâfaza eder, düşmanları da onların önünde eğilir ve candan bir dost gibi oluverir.”*⁵¹⁹ İbnü’l-Arabî’nin bu ahlâk anlayışı, nefis terbiyesi ve riyâzet yoluyla bireyin içsel dönüşümünü hedeflerken, affetmenin ve kötülüğe iyilikle karşılık vermenin, hem dünyevî hem de uhrevî saâdetin anahtarı olduğunu ortaya koyar. Bu yaklaşım, İslâm ahlâkının temel prensipleriyle de uyumlu bir şekilde, bireyin ve toplumun mânevî gelişimine katkı sağlar.

Bu yaklaşım, kuşkusuz nefis terbiyesi yapan riyâzet ehlinin sırf Allah için suçluyu affetme ve bağışlamasıdır. Bunu başarabilmek, büyük bir ahlâkî kemâl, ruhî kıvam, sarsılmaz bir sabır ve yüksek bir fazilet ister. Çünkü bağışlama güzel ahlâkın önemli bir parçasıdır. Öte yandan kötülük yapan kimse, kötülük yapıp hata yapmasaydı, kötülük yapılan kimse o güzel ahlâkla nitelenmeyecek ve onda ilâhî isimlerle ahlâklanma ortaya çıkmayacaktı. Şayet kötülük yapanı cezalandırmış olsaydı, kendisi hakkındaki bu nitelikler kendisinden düşmüş olacaktı. Bu durumda kendisine kötülük yapılan kişi, kötülük yapanı cezalandırdığı için Hak Teâlâ katında övülmekten daha çok kınanmaya yakın olacaktı. Dolayısıyla mana boyutuyla şeriat, bağışlama ve affetmenin karşılığının Allah’a ait olduğunu, nefislerin kurtuluş ve mutluluğu için herhangi bir şeyi kendisine ortak koşmadan, sadece O’na ibâdet edilmesinin kullarda ilâhî isimlerle ahlâklanmaya vesile olabileceğini bildirmiştir.⁵²⁰

⁵¹⁸ Müslim, Birr, 69; Tirmizî, Birr, 82.

⁵¹⁹ Buhârî, Tefsir, 41/1

⁵²⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 78-79; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 113-114.

Bu anlamda Allah'ın nefisler üzerindeki hakkı, onların herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmadan, kendisine ibâdet etmesidir. Nefislerini, kurtuluş ve mutluluğun bulunduğu yoldan başka bir yola kesinlikle sevk etmemektir. Nefs, kurtuluş ve mutluluğunun bulunduğu yola girmeye direnirse bunun nedeni, bilgisizlik ve kötü tabiatdır. Çünkü inatçı nefislere erdemli huyları kazandıran şey, din ve mertliktir. Dolayısıyla O, eşsiz rahmet ve merhamet sâhibi olarak, kullarına hidâyet yolunu gösterdi. Hidâyet yolu ki kulun ne için yaratıldığını bilmesidir. Yaratılış gayesini öğrenince kul, bu gayenin gereğince ibâdet eder ve mutmain bir nefis ile Rabbinden güzel bir ahlâka sahip olur.⁵²¹ İbnü'l-Arabî, Abdullah b. Mesûd'tan nakledilen bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'in, *"Kuşkusuz ki beni Allah ahlâklandırdı, ne de güzel ahlâklandırdı. Daha sonra bana ahlâkın en güzellerini (sergilememi) emretti."*⁵²² şeklindeki ifadesine yer verir.⁵²³ Bu rivayet, İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışında merkezi bir konumda yer alır. Ona göre, Hz. Peygamber'in doğrudan ilâhî terbiyeye mazhar olması, onun ahlâkının hem kaynağının hem de modelinin ilâhî olduğunu gösterir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in ahlâkı, Kur'ân'ın bizzat yaşanmış bir tezahürü olarak değerlendirilir. İbnü'l-Arabî, bu bağlamda, mü'minlerin de ahlâkî tekâmül yolculuklarında ilk ve en temel adım olarak, Hz. Peygamber'in Kur'ân öğretisiyle şekillenmiş edebine tam bir bağlılık göstermeleri gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, ahlâkın yalnızca teorik bir bilgi değil, pratikte yaşanan ve içselleştirilen bir değerler sistemi olarak görülmesini zorunlu kılar.

1. Riyâzet, İlâhi Bilgi ve Amel İlişkisi

İbnü'l-Arabî'ye göre, peygamberlerin öğrettiği edebe uyarak ilim ve irfanla donanmış nefisler, ilâhî bilginin hakikat tecellilerine mazhar olur ve bu deneyimle tahakkuk erbabı hâline gelirler. Bu riyâzet ehli, Allah katından öğrendikleri bilgiler sayesinde ilâhî isimlerin hakikatlerini birbirine karıştırmazlar. İbnü'l-Arabî, işlerin hakikatlerini bilemeyen kimsenin ilâhî isimlerin hakikatlerini de bilemeyeceğini,

⁵²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 52; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 319-320.

⁵²² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *El Câmiu's-Sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425), c. I, s. 12.

⁵²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 425-426; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 234-235.

dolayısıyla kendine yaraşan tarzda övgüyü ifade edemeyeceğini savunur.⁵²⁴ Bu bağlamda, ilâhî isimlerin hakikatlerini bilmek, sadece teorik bir bilgi değil, aynı zamanda kişinin mânevî terbiyesi ve hakikate ulaşma sürecinde temel bir unsurdur.⁵²⁵ Bu nedenle Allah “*cahillerden olmayasınız*” (Enam, 6/35) diye bizleri uyarır. Zira ilâhî isimlerin hakikatlerini bilen kul, Rabbine dönerek şöyle der: “*Ben yalnızca Allah’a aidim ve ona döneceğim. Hayrın tamamı onun ellerindedir*” (Bakara, 2/156) Yani, başlangıcım da sonum da seninledir, kendimden değil. Çünkü ben senden sadece varlık kazandım.

Allah’ın Hz. Peygamber’e tüm varlığın bilgisini öğrettiğini, kıyamet günü şefaet kapısının açılmasını istediğinde sadece ona öğretilmiş olan bir takım övgülerle Allah’a hamd edeceğini ve böylece Allah’ın bu övgülerden sonra kendisine şefaet izni vereceği dile getiren İbnü’l-Arabî, bu anlamda insanın bilgi anlayışında aklın sınırlı bir rolü olduğunu vurgular. Ona göre, insan aklı Allah’ın zatî hakikatini tam anlamıyla idrak edemez; bu tür bir bilgiye ancak keşf ve ilhâm yoluyla ulaşılabilir. Bu bağlamda, Kur’ân’da geçen “*Size ilimden pek az bir şey verilmiştir*” (İsrâ, 17/85) ayetini referans alarak, aklın bilgi edinme kapasitesinin sınırlı olduğunu belirtir. İbnü’l-Arabî’ye göre, hakikatin derinliklerine ulaşmak için nefsin arındırılması ve riyâzetle terbiye edilmesi gereklidir. Bu süreçte, akıl tek başına yeterli olmayıp, ilâhî tecellîlere açık bir kalp ve nefis gereklidir. Dolayısıyla, İbnü’l-Arabî’nin epistemolojisinde akıl, bilgiye ulaşmada bir araç olsa da, nihai hakikate ulaşmak için yetersizdir; bu yolda keşf ve ilhâm esastır.⁵²⁶ Çünkü takvayı Allah, bu bilginin gerçekleşmesinde bir yol yapmış ve şöyle buyurmuştur: “*Allah’tan takva ederseniz, sizin için bir furkan yaratır.*” (Enfal, 8/29) Öyleyse bilgili kul, sürekli Hakk’ın maksatlarına göre hareket edecek ve bildikleri ile amel edip Allah’tan riyâzet ile bilmediği şeyin bilgisine ulaştırmasını dileyecektir. Nitekim Kur’ân’da “*Allah, insanı yarattı, ona beyanı öğretti*” (Rahman, 55/3-4) buyurur.

⁵²⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 384; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 277.

⁵²⁵ Ebü’l-Atâhiye, Ebü İshâk İsmâil el-Kâsım b. Süveyd, *Ebü’l-Atâhiye (Eş-şâ’irü’l-âlemî)*, thk. Şukrî Faysal, (Dimeşk: Matbaatu Dimeşk, 1965), s. 411.

⁵²⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 383-384; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 276-278.

İbnü'l-Arabî, ahlâklanma yolculuğunda nefis terbiyesi yapan riyâzet ehlinin bilgi ve amel ilişkisi durumunu ise dört tür melik yani hâlife üzerinden anlatır. Bunların birincisi hem nefsine hem raiyyesine sahî olan, ikincisi hem nefsine hem raiyyesine leim olan, üçüncüsü nefsine sahî olup raiyyesine leim olan ve sonuncusu nefsine leim olup raiyyesine sahî olduğunu söyler. Uzun hikâyenin neticesinde İbnü'l-Arabî, hem eylem hem de bilen melik için, bilgi ve eylem sahibi olup hem nefsine hem raiyyesine sahî olan ahlâklanmış kimse olduğunu söyler.⁵²⁷ Hevasına uymayan bilgi ve eylem sahibi bu kimseleri Allah kendi sıfat ve niteliklerini giydirecek arzında hâlife kılar.

İbnü'l-Arabî'ye göre Yüce Rab, bu anlamda kendisine hâlife olacak kişiye kendi sıfat ve niteliklerini giydirir. Böylece hâlife zahir olurken onu hâlife atayan batın kalır. Bu durumda hâlife, adeta içinde rahmet bulunan Araf'ın suru gibi olur. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulur: “*Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik.*” (Enbiya, 21/107) Başka bir âyette “*Ben yeryüzünde hâlife yaratacağım*” (Bakara, 2/130) Hâlifelerinden birisine “*Hevaya uyma*” (Sad, 38/26) demiştir. Çünkü kulları arasında peygamber ve hükümdar olanlar için, adalete riâyet ve nefsanî arzuları yenme gibi önemli sorumluluklar vardır.⁵²⁸ Böylece kendileri, insanları Allah'a yaklaştıran o sınırlara göre davrananlardan olsunlar diye Allah onlar için bir takım sınırlar belirlemiştir. Bu sayede ilâhî cezalara iman etmiş bir mümine o ilâhî sınırları tatbik ettiğinde, bu kimselere nefisleriyle cihat ederken yardım edilmiş olunur. Öyleyse kendilerini hâlife olarak atayan Rab övüldüğü gibi onlar da övülür. Bu yönüyle “*Peygambere itaat eden, Allah'a itaat etmiştir.*” (Nisa, 4/81) Onu ancak nefisleriyle cihat etmeyen ve kendisini hâlife olarak atayan Allah'ı tanımayan kimse kınayabilir.

Şeyh-i Ekber başka bir metinde, Allah'a yaklaştıran bütün hayır yollarının cihad hükmünde olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın sıfatlarının hakikat tecellilerinden habersiz olan kimseler, nefisleriyle cihat edemeyeceği gibi bedbahtlık zilletinden de kurtulamazlar. Buna karşın nefis terbiyesi yapan riyâzet ehlinin ise

⁵²⁷ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 181-183.

⁵²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 70; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 115-116.

nefisleriyle cihat edenler makâmında olduğunu ifade eder. Kuşkusuz Allah, onlara nefisleriyle cihat ederken yardım eder. Hz. Peygamber, Bizans’a karşı çıktığı sefer dönüşü: “*Küçük cihattan büyük cihada gidiyoruz. O nefisle cihattır.*”⁵²⁹ hâdisi nefis tezkiyesinin büyük cihad olarak tanımlanmasında bir önem arz etmektedir. Bu anlamı kuvvetlendiren, “*Hakiki mücahid nefisine karşı cihad açan kimsedir*”⁵³⁰ ve “*Akıllı kimse odur ki, nefisine hâkim olup onu hesaba çekerek ölüm ötesi için çalışan; ahmak kimse ise nefsinin hevasına tabi olduğu hâlde bu durumundan hayır umandır.*”⁵³¹ gibi çok sayıda sahih hadis bulunmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre bütün bu hadislerden gaye, kulları Allah yolundan alıkoyan nefislere karşı cihad etmenin önemi ve gerekliliğinin Müslümanlarca idrak edilmesini sağlamaktır.⁵³² Zira Müslüman, bütün yaşamını saran bu ahlâklanma bakış açısı ile ancak İslâm’ın güzelliklerini Müslüman olmayanlara anlatmak sûretiyle bu büyük cihadı gerçekleştirebilir. Öyleyse büyük cihad demek, Allah yolunda Allah ism-i celili ile ahlâklanmak demektir.

İbnü’l-Arabî, nefisle cihaddaki başarıyı kişinin Allah ile olan irtibatına bağlar. Ona göre, nefsiyle mücâhede eden kimse bu mücâhedeyi Allah için ve Allah ile birlikte yürütürse, Hakk’ın tecellisiyle desteklenir ve bir başarısızlığa uğramaz. Bu bağlamda, Allah için yapılan bir işte başarısızlık söz konusu değildir; zira Allah, kendisi için çalışan kulunu başarısız kılmaz. Ancak başarısızlık, başkasını gözeten veya nefsiyle hareket eden kimselerde ortaya çıkabilir. İbnü’l-Arabî, Allah için olan kimsenin menzilini, “Allah için Allah ile olan” kimsenin menzili olarak tanımlar; buna karşılık, “Allah için nefsiyle olan” kimsenin menzili farklıdır. Bu anlayış, Hz. Hatice ve amcası Varaka b. Nevfel’in, ilk vahiy sonrası Hz. Peygamber’e söyledikleri sözlerle de desteklenir. Hz. Hatice, Peygamber Efendimiz’i teskin ederek, “*Allah’a yemin ederim ki, O seni hiçbir zaman utandırmaz*” demiş; Varaka b. Nevfel ise, “*Ey Hatice, bana doğru söyledinse, ona gelen Nâmûs-u Ekber’dir ki, o Musa’ya da gelmişti. Muhammed, muhakkak, bu ümmetin peygamberidir*”⁵³³ ifadeleriyle, Allah’ın

⁵²⁹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Şerhu İbn-i Mâce*, c. II, s. 73.

⁵³⁰ Tirmizi, *Fedâilü’l-Cihâd*, 2/1621

⁵³¹ Tirmizi, *Kıyâmet*, 25/2459; İbn Mâce, *Zühd*, 31.

⁵³² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 275; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 357.

⁵³³ Buhârî, *Bed’ü’l-vahy*, 1-3; Müslim, *İmân*, 252.

desteğinin başarısızlığı engelleyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nefisle cihad anlayışı, ilahi destekle başarının kaçınılmaz olduğunu ve bu desteğin, kişinin Allah ile olan ilişkisine bağlı olduğunu ortaya koyar. Zira kulda bulunan başarısızlık; onun terbiyecisi olan Yüce Rabbinin kurallarını ve sınırlarını aşarak kendine karşı yaptığı hatadan ibarettir. Zillet Allah karşısında olduğunda değerli bir nitelik iken başarısızlık nefiste bulunduğu her bakımdan kötü bir niteliktir. Kötü ve değersiz ahlâkın toplamı Allah karşısında ve örfte insanı başarısız kılarken güzel ve iyi olan ahlâk, hem yaratıklarda ve hem Hak'ta bulunur. Nitekim Hz. Peygamber, “*Güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim*”⁵³⁴ demiştir. Bu güzel ahlâkla kul belirlenmiş yerlerde nitelendiğinde, ona başarısızlık bulaşmayacağı gibi böyle biri, kötü bir nitelik sahibi de değildir.⁵³⁵ O hâlde ilâhî emre ve peygamberin belirlemiş olduğu sınıra aykırı olan nefsin gayesi ortadan kalktığında, bütün huylar değerli olur yani Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış olur.

Yine kulun uğradığı iftira karşısında güzel ahlâk sahibi olma mertebesini nefisine tercih etmek sûretiyle “*Allah, çok hayâ ve kerem sahibidir. Kendisine açılan elleri boş çevirmekten hayâ eder.*”⁵³⁶ hadisini kendisine rehber edinerek, sabır ve şükür ile nefisini terbiye edip Rabbine sığınması ve bu davranışı nedeniyle alacağı karşılığı O'nun katından bilmesi kulun ahlâklânma yolculuğundaki en önemli derecelerden biridir. Zira Allah böyle bir eziyet ve sıkıntıya karşı kulunun sabrını ve tahammülünü sınamak istemiş olabilir. Çünkü fiilin yaratılması ve ona suç hükmünün verilmesi kulda değil, O'ndan meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle kul, o fiili yaratmadığı gibi hükmünü veren de kendisi değildir. Bu sebepten Yüce Rab, kuluna nispet edilen kötülüklerden mahâllini temizlediğini bilir. Bu lütufa erişen kul, O'nun sırrını ifşa etmez ve O'nunla tartışmaz ise sabredenlerin, O'ndan razı olanların ve O'nun mertebesini kendi nefislerine tercih edenlerin hak ettiği derecelere ilave dereceler kazanır. Kuşkusuz bütün bunlar, Allah'ın katında ahlâklanma yolculuğundaki kulun haz alacağı büyük nimetlerdir. Allah bu nitelikteki birinin mertebesinin ve mükâfatının büyüklüğünü; “*Bir kötülüğün cezası yine onun gibi bir*

⁵³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. II, s. 381.

⁵³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 24-25; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 21-23.

⁵³⁶ Ebû Dâvûd, *Vitr*, 23.

kötülüktür, ama kim affeder, bağışlarsa onun mükâfatı Allah'a aittir. Şüphesiz ki Allah, zalimleri sevmez."(Şura, 42/40) âyetteki vaadiyle dikkat çekmiştir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, ahlâklânma yolculuğunda nefis terbiyesi yapan bir kulun bu ince sırta dikkat etmesini ve gafillerden olmamasını tembihler.⁵³⁷ Öyleyse insan, Allah karşısında edepli davranarak ancak huzur sahibi olabilir. Diğer yandan bir kimse Allah ehlinden ve seçkinlerinden olmak istiyorsa, nefsinin ahlâkını sıkıntı ve belalara katlanmaya zorlayarak güzelleştirmeli, kalbiyle her daim riyâzet sahibi olarak O'nun karşısında bulunmalıdır.

Kur'ân'ın Zâriyât Sûresi 56. âyetinde ifade edilen "*İnsanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım*" beyanı İbnü'l-Arabî'ye göre, onların iradelerine bırakılmış bir sorumluluk olup, bu sorumluluğun yerine getirilmemesi durumunda mazeretlerinin kalmaması içindir. Bu bağlamda, Tâhâ Sûresi 14. âyetinde geçen "*Ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur; bana ibâdet et*" emri, ibâdetin zorunluluğunu; aynı âyetteki "*Beni anmak için namaz kıl*" ifadesi ise ibâdetin amelle ilişkisini ortaya koyar. İbnü'l-Arabî, ameli ibâdetin şekli yönü olarak değerlendirirken, ibâdeti amelin ruhu olarak tanımlar.⁵³⁸ Bu anlayışa göre, amel ibâdetin bir parçası olmakla birlikte, niyet ve ihlâs olmadan yapılan ameller, ibâdet olarak kabul edilmez. Örneğin, münafık ve riyakârların namazları, zahiren doğru olsa da, niyet eksikliği nedeniyle Allah katında makbul değildir. Dolayısıyla, ibâdetlerin kabulü, sadece dışsal şekil şartlarına değil, aynı zamanda içsel niyet ve ihlâsa da bağlıdır. Bu yaklaşım, ibâdetlerin özünün samimiyet ve Allah'a yönelik olduğunu vurgular.

Hiz. Peygamber'in namazda uzun süre ayakta durarak Bakara Sûresi'ni okuyacak kadar kıyamda bulunmasını (ayakta durmasını) ve sonraki rekâtları giderek kısaltması durumunu, İbnü'l-Arabî; ruhlar âleminin yorulmayan ve bıkkınlık hissetmeyen yapısıyla ilişkilendirir. Ona göre, ruhlar nûrânî bir yaratılışa sahip olduklarından, zahir unsurların hükmüne tabi değildirler ve bu nedenle yorgunluk gibi fiziksel sınırlamalardan etkilenmezler. Buna karşın, unsurlardan yaratılan bedenler uzaklık, yakınlık ve başkalaşma gibi dönüşümlere maruz kaldıkları için yorgunluk ve

⁵³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 100; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 178-179.

⁵³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 182-183; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 267-269.

bıkkınlık hissederler. İbnü'l-Arabî, bu fiziksel sınırlamaların insanın fiillerini etkilediğini ve vehimlerin akılla oynayarak hızlı değişimlere neden olduğunu belirtir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in ibâdetindeki bu uygulama, ruhun nûrânî yapısının ve beden sınırlamalarının bir tezahürü olarak değerlendirilir. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'ye göre, dince övülen bedeni hareketler, Allah yolundaki ahlâklanmayı sağlayan eylemler olup, hayır ve iyilikleri barındırır.⁵³⁹ Bu nedenle, nefisle mücadele etmek, ona muhalefet etmek ve nefsin hileleri karşısında uyanık olmak riyâzetin esasını teşkil eder.⁵⁴⁰ Bu şekilde Hakk'ın emrine uymak ve akl-ı selîmin gösterdiği yolda yürümek için nefisle sürekli bir mücadele içinde olmak suretiyle Hakk'ın emrine uymak ve akl-ı selîmin gösterdiği yolda yürümek gerekir. Hak Teâlâ bu kimseleri, "Hak için yaratılmak" makâmında yaratmıştır.⁵⁴¹ Bu bağlamda bütün hâllerinde Allah'a kulluktan perdelenmeyen kimse, yaratılış gayesini yerine getirmiş ve "Hak için yaratılmak" makâmıyla ahlâklanmıştır.

İbnü'l-Arabî'ye göre riyâzet ehli için Allah yolundan alıkoyan, nefislerin acı duyduğu ve nimetlendiği durumları ifade eden bedbahtlık ve mutluluk ise duyu ve duyular bakımından ahlâklanma yolculuğunda hakikatlerin bilinmesine dönük nefislere ait genel bir konudur. Çünkü O, varlığın ta kendisidir. Yaratılmışlar ise özü gereği yokluktadır. Dolayısıyla ne bir hâl ne bir hüküm kullar üzerinde başkalaşmaz. Nitekim varlığın sahibi olan Allah, insan yok iken varlığı ona giydirdi. Varlık insanla zuhûr etti ve Ona nispet edilmiştir. Öyleyse insan, Yaratıcı'nın varlığı ve bizzat kendisidir. Zira O, başkasıyla zuhûr etmeyecek kadar münezzehtir. Dolayısıyla ahlâklanma yolculuğundaki kula nispet edilecek varlık, Onun hüviyetinden başkası olamaz.⁵⁴²

İbnü'l-Arabî, bu idrak ile nefis terbiyesi yapan riyâzet ehlinin şöyle dediğini söyler: "Senden bağışlanma diliyorum ve sana dönüyorum. Hakikatimden habersiz kalıp varlık sahibi olduğum iddiasında bulunmayayım diye, varlıkla nitelenmekten

⁵³⁹ Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), c. 35, ss. 143-144.

⁵⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 150; a. mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 111.

⁵⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 183-184; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 269-270.

⁵⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 24; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, s. 319.

beni ‘örtmeni’ istiyorum. Ben varlık değilim, sensin Varlık. Ben de sen değilim. Ben, özü gereği bulunduğum hâldeyim. Sen de özün gereği bulunduğun hâldesin. Beni nitelediğin varlıkla bende zuhûr etmek, sana aittir. Ben ise hakikatimin gereği olan imkân hâli nedeniyle sende zuhûr edemem.” Sonra kul şöyle der: “Nefsi terbiyem ve riyâzetimle Sana tövbe ediyorum. Beni nitelediğin varlık bakımından sana dönüyorum. Çünkü varlığın kendisi olan sen, onunla nitelenen ise benim. Beni güzel ahlâka ulaştır.”⁵⁴³

Mutlak varlık olan Allah’ın nezdinde olan şeylerin sonsuz olduğunu ifade eden Şeyh-i Ekber’e göre Hakk’ın nezdindekinin varlığa girmesi ise bir sona varmaksızın peyderpey gerçekleşebilir. Varlığa giren bu miktardan kul razı olur. Hâlbuki bu kısım, kulun Allah’ın nezdinde bulunan hakkındaki bilgisine göre hedeflediğiyle kıyaslandığında azdır. Böyle bir durumda bile kul Haktan, Hak ta kuldan razıdır.⁵⁴⁴ Öyleyse Allah katında sonsuz nimetlerin bulunduğunu bilen insan, bilgisinin sonsuz şeylere ilişmesine karşı riyâzet sonucu olarak sonlu ile yetinmiştir. Çünkü söz konusu kişi bilir ki sonsuz olan şey, varlığa giremez. Başka bir deyişle yaratılmış, yaratanından daha büyük paya sahip olamaz.

Hakk’ın niteliği sonsuz olduğuna göre sonlu rıza niteliği, kula daha yakışır. Öyleyse riyâzetin hakîkati, ilâhî sûrete göre yaratılmış olsa da insanoğluna her daim aciz bir kul olduğunu hatırlatmasıdır. Zira insanoğlu ilâhî sûrete göre yaratılmış olduğu için kendini beğenmiş ve izzet sahibi olana yasaklamanın yakışmadığını zannetmiştir. Hâlbuki bizzat izzetin bir yasaklama ve engelleme demek olduğunu anlamamıştır. Nitekim Hak, nefse kendi izzetinin mertebesini ve iktidarının ne kadar etkili olduğunu gösterir. Bunun karşılığında nefsin izzeti kırılır ve sayesinde gururlandığı şey, ona zillet ve horluk kazandırır. Bu durumda nefis, bilgisizliği nedeniyle, horluğu kabul eder ve bundan memnun kalır. Hak ise bilgisi nedeniyle, izzet sahibidir.⁵⁴⁵ Öyleyse bilgi riyâzetinin, riyâzetlerin en yararlısı olduğu söylenebilir.

⁵⁴³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 24-25; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 319-322.

⁵⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 168; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 204.

⁵⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 167; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 204-205.

İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi cihetinden Hakk'ın hakîkati; bilginin önce üzerinde bulunduğu sûretin ve hakikatlerin mahiyetini bilmediğinden Hakk'ın bir sûrette tecelli edip inkâr edilmesinin ve daha sonra da başka bir sûrette tecelli edip kabul edilmesinin söz konusu olmasıdır. Bu durumun bilginin şerefinden kaynaklandığını ve her iki sûrette de Hakk'ın hakîkatinin aynı olduğunu belirtir. Öyleyse kulun sûret ile sınırlanmış olması, onu sûretlerden sûretlere girme boyutundan da sınırlanmış olarak ortaya çıkarır. Dolayısıyla Hakk'ın kendisinden kaynaklanan zorunluluk sahibi olması nedeniyle kulun mutlaklığı müşâhede etmesi mümkün değildir. Nitekim insan da başkalaşmayla nitelenmiştir. Bunun nedeni, bu işin sonsuz olduğu ve sonsuz bir şeyin sınırlılık altına giremeyeceğini anlamasını sağlamaktır. Çünkü bir sûretten başka bir sûrete geçmeyi kabul eden kimse, sonsuz sûretlerde başkalaşmayı kabul edicidir. Bu durumda ise sınırlılık hükmünden çıkar. Böylece insan, müşâhede ettiğinin salt varlık olduğunu öğrenir. Dolayısıyla onun müşâhededesi de müşâhede edilenin mutlaklığı nedeniyle, mutlak müşâhede hâline gelir. Bir sûretten başka bir sûrete geçmek ise kendisine daha önce sahip olmadığı bir bilgi kazandırır. Bu esnada '*Allah'ın apaçık hak olduğunu*' (Nûr, 24/25) öğrenir.⁵⁴⁶ Öyleyse bilgili kulun riyâzetinin en üst mertebesi, Hakk'ı bir sûrette inkâr edip O'nu tenzih ile sınırlamamaktır. Aksine sınırlanma tenzihinden mutlaklık da dâhil olmak üzere mutlak tenzih O'na aittir.

2. Riyâzet ve Sülûk İlişkisi

İbnü'l-Arabî, ahlâkî tekâmül sürecinde kulun riyâzetini, Hak Teâlâ'nın varlığını idrak ederek nefsini güzelleştirme yolculuğu olarak değerlendirir ve bu bağlamda sülûkü, ruhsal ve ahlâkî ilerlemenin çok katmanlı bir seyri olarak tanımlar. Ona göre sülûk; fiiller, terkler, makamlar, ilâhî isimler, tecellîler ve hatta nefesler arasında sürekli bir geçiş ve intikal hâlidir. Bu tanım, manevî yolculuğun sabit bir hâl değil, dinamik ve sürekli dönüşen bir süreç olduğunu vurgular. Sülûk yoluna giren riyâzet ehli sâlikler, şeytanî vesveselere karşı bir mürşidin rehberliğinde nefslerini güzel ahlâkla terbiye eden, mizacının ihtiyaçlarını hikmet ölçüsünde düzenleyen, bedensel mücâhede ve nefsanî riyâzetle donanmış kişilerdir. Bu yaklaşım, İbnü'l-

⁵⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 167-168; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 205.

Arabî'nin ahlâkı yalnızca bireysel fazilet değil, aynı zamanda ilâhî isimlerin tecellisine uygun bir varoluşsal hâl olarak ele aldığını gösterir.⁵⁴⁷

Tasavvuf geleneğinde sıkça atıf yapılan “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” sözü, Allah'ın esmâsıyla ahlâklanma yolculuğundaki bireyler için seyr u sülûkün merkezinde yer alan mürşid kavramının zaruretiyi vurgulamak amacıyla dile getirilmiştir. Bu ifade, mürşidsizliğin, kişinin heva ve hevesine kapılarak nefsin ve şeytanın yönlendirmelerine açık hâle gelmesiyle sonuçlanabileceği uyarısını taşımaktadır. Sûfîler, ahlâkî eğitim ve ruhî tekâmül sürecinde mürşidin rehberliğini sadece yardımcı bir unsur değil, aynı zamanda ilâhî rızaya ulaşmak ve ilâhî gazaptan korunmak adına zaruri bir vasıta olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda mürşid, müridinin nefsini tezkiye ederek onu mânevî mertebelerde terbiye eden ve seyr u sülûkün hakîkatine erişmesine rehberlik eden temel mümesil konumundadır. Zira mürşidin görevi, müntesiblerini seyr u sülûk un temel gayesi olan rıza-i ilâhîyeye erdirmek ve gadab-ı ilâhîyeden kurtulmalarını sağlamaktır.

Aynı şekilde Gazzâlî de riyâzet ve seyr u sülûk süreçlerinin bilgili ve samimi bir mürşidin rehberliğinde gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, sâlikin bireysel yetenekleri ve ruhsal hâline göre nefis terbiyesi yöntemlerinin farklılık arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Gazzâlî, mürşidin rolünü hekimle mukayese ederek, hastanın tedavisinde hekimin gözetiminin zorunluluğuna benzer şekilde, riyâzet ve seyr u sülûk uygulamalarının da mürşid-i kâmil denetiminde yürütülmesinin önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, ahlâkî gelişim sürecinde bireyin bedenî ve dünyevî arzularını kontrol altına alarak, nefsi aklın ve dinin belirlediği sınırlar içinde tutması, riyâzetin zühd, mücâhede ve nefis tezkiyesi kavramlarıyla yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.⁵⁴⁸

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde sâlikler, seyr ü sülûk süreçlerindeki yaklaşımlarına ve Allah'ı bilme mertebelerine göre dört kategoriye ayrılır: Birinci grup, "Rabbiyle sülûk eden" sâliklerdir; bu kişiler, kutsî hadiste ifade edilen "*Ben onu*

⁵⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 15; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 338.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 59.

sevince, onun işiten kulağı, gören gözü olurum" anlayışına uygun olarak, Hakk'ın işitme ve görme yetisiyle donanırlar ve böylece kurb-i nevâfil (nafile ibâdetlerle yakınlık) makamına ulaşırlar. İkinci grup, "nefsiyle sülûk eden" sâliklerdir; bu kişiler, kendi nefislerini terbiye ederek Hakk'a yaklaştırmaya çalışırlar. Üçüncü grup ise "hem Rabbiyle hem nefsiyle sülûk eden" sâliklerdir; bu kişiler, Hakk'ın işitme ve görme gücü olduğunu zevk bakımından idrak ederler ve Allah'ın tecellilerinin güzelliğini nefislerinde yansıtır. Dördüncü grup, "sâlik olmayan sâlik" olarak tanımlanır; bu kişiler, "*Attığında sen atmadın, lâkin Allah attı*" (el-Enfâl 8/17) ayetinin mazharı olup, nefsinin kendi kendine sülûk edemeyeceğini idrak ederler ve hem nefsi hem de Rabbiyle birlikte sülûk ettiklerini anlarlar. İbnü'l-Arabî'ye göre, sâlikin amacı dağınıklıktan kurtulup tek bir gayeye yoğunlaşmak, yani "cem-i himmet" ile Allah'tan gelen ilhamın duruluğuyla himmetleri toplamaktır. Bu süreçte, sâlikin nefsini süslemesi ve ahlâkını güzelleştirmesi, Allah'ın nafile ibâdetlerle kendisine yaklaşan kullarını sevmesi ve onları kendisiyle süslemesiyle mümkündür.⁵⁴⁹

Bu bağlamda, sâlikin Allah ile sülûk etmesi, yükümlü olduğu amelleri yerine getirirken Hakk'ın onunla birlikte olması anlamına gelir. Nitekim "*Yalnız sana ibâdet ederiz*" (Fâtîha, 1/5) ayeti, kulun ibâdetindeki bu doğrudan ilahî yönelimi ifade eder. Sâlikin Allah'tan talep ettiği yardım, hem yaratılıştaki varlığa kavuşmasını sağlayan kudretin hem de bu varlığın sürdürülebilmesi için gerekli olan manevî gücün kaynağıdır. Bu anlayışa göre, kulun işlediği salih ameller, Allah'ın onun varlığında yarattığı ve gerçekleştirilmesini murat ettiği fiillerdir. Dolayısıyla sâlikin salih fiilleri, sadece onun iradesinin değil, aynı zamanda Allah'ın iradesinin bir tezahürüdür ve bu da sâlike ilahî bir yardımın en somut göstergesidir.

Şeyh-i Ekber'e göre ikinci kısım ise "nefsiyle sülûk" edendir. Nefsiyle sülûk eden kimseler, ahlâklanma yolculuklarının başlangıcında farz ve nafile ibâdetlerle Hakk'a yaklaşan kişilerdir. Bu ibâdetler, kendilerini yerine getiren insanı Hakk'ın sevmesini sağlar. Böyle bir insan, Rabbine ibâdet etmek niyetiyle, Hakk'ın onu yükümlü tuttuğu gayreti harcıyıp bütün gücünü ve kuvvetini Rabbinin emirlerinde ve

⁵⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2011, c. IV, ss. 15-16; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2014, c. VIII, ss. 338-339.

yasaklarında ifa edendir. Haktan aldıkları esma tecellileri ile onlar da bulundukları hâl, isim ve makâmlarında bir şeyden başka bir şeye mümkün olduğu her konuda nefisleriyle sülûk ederler.⁵⁵⁰ İşte bu, Allah ehlinden ahlâklanmış kimselerin sülûk tarzıdır. Çünkü Allah, kullarını esmasıyla ahlâklanmakla yükümlü tutmuş, onlar da yükümlülük hitabına muhatap olmayı gerektiren bir hakikat olduğunu öğrenmişlerdir.

Her ikisiyle sülûk eden ise Hakk'ın duyması ve görmesi olduğunu 'zevk' yoluyla öğrendikten sora sülûk eden kişidir. Sâlikin (manevî yolculuk yapanın) hem nefsiyle hem de Rabbiyle gerçekleştirdiği seyr ü sülûk, derin bir metafizik ve tecrübi süreci ifade eder. Bu süreçte sâlik, başlangıçta nefsini terbiye ederek mânevî yolculuğa başlar; ancak ilerleyen aşamalarda, Hakk'ın işitme ve görme gücü olduğunu zevk (manevî tecrübe) yoluyla idrak eder. Bu idrak, sâlikin kendi duyma ve görme yetilerinin aslında Hakk'ın kudretiyle gerçekleştiğini fark etmesine yol açar. Böylece sâlik, nefsinin ve varlığının Allah ile duyan, Allah ile gören, Allah ile hareket eden ve Allah ile duran bir hâle geldiğini müşahade eder. Bu durum, sâlikin ahlâklanma yolculuğunda bir bütün olarak sülûk etmesini sağlar. Artık sâlik, Allah ile duyar, Allah ile görür ve Allah ile tutar. Böylesine bir lütuf, ancak Rabbiyle sülûk ederek nefis terbiyesi yapan ve riyâzet ehli olan ahlâklanmış kimselerde tecelli edebilir. Bu mertebeye ulaşan sâlik, nafile ibâdetleriyle Allah ile konuşur ve O'nunla birlikte hareket eder.⁵⁵¹ Kuşkusuz böylesine bir lütuf ancak Rabbiyle sülûk ederek nefis terbiyesi yapan ve riyâzet ehli olan ahlâklanmış kimselerde tecelli edebilir.

Dördüncü kısım ise "sâlik olmayan sâliktir." O, kendini görür, fakat Hakk'ın onun üzerinde tecellisi olmadıkça sülûkta bağımsız hareket edemez. Sülûk niteliği de yükümlünün nefsi mevcut olmadıkça bağımsız olamaz. Sâlik olmayan sâlik, nefsi için bir yer olarak var olur ve toplam ile sülûk ettiğini görür. Ancak sâlike Hak ve nefsin bir bütün olarak gerçekleştiği belli olunca, mazharın varlığının olmadığı ve zuhûr edenin mazharın istidadının hükmüyle sınırlandığı ortaya çıkar. Bu durumda "sâlik olmayan sâlik" âyette de ifade edildiği üzere, "*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları*

⁵⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 16-17; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 338-339.

⁵⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 17; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 340.

Allah öldürdü; oku attığında da sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir.” (Enfal, 8/17) demenin anlamını öğrenir.⁵⁵² Öyleyse ahlâklanma yolculuğunda bu bilgiyi kendinden öğrenen kişi, ‘sâlik olmayan sâlik’ olduğunu da öğrenmiş olur.

3. Riyâzet ve Nefs Aynası

İbnü'l-Arabî, riyâzet ve mücâhedenin nefis aynası üzerindeki etkisini anlatırken âlemdeki her şeyin bir aynada görüldüğünü şu hikâye ile bizlere aktarır: “Hâkim, hükümdara riyâzet ve mücâhedenin nefis aynası üzerindeki etkisini göstermek istemiştir. Güzel resim yapabilen bir ressam, resimleri en güzel şekilde ve ustalıkla çizmeyle ilgilenirken hâkim, araya kalın bir perdenin çekili olduğu resimlerin karşısındaki duvarı cilalamakla ilgilenmiştir. Her biri işini bitirip kendi yöntemine göre sanatını tamamladığında, hükümdar; ressamın yaptığı resimlerin akılları hayrete düşürecek kadar güzel ve özgün bir tarzda çizilmiş olduklarını görmüş, ardından o sanattaki renklere, onların güzel hâllerine bakmış. Sonra hâkimin resimlerin karşısında cilaladığı yüzeye bakmış. Bir şey göremeyince, hâkim hükümdara şöyle demiş: ‘Hükümdarım! Benim sanatım onunkinden daha ince, benim hikmetim onun hikmetinden daha kapalıdır. Aramızdaki örtüyü kaldırırsan aynı anda benim ve onun sanatını göreceksin.’ Örtü kaldırılmış. Ressamın çizdiği bütün resimler kendiliğinde olduğu hâldeki en latif sûretiyle cilalanmış duvara yansınınca hükümdar şaşırılmış. Sonra, kendisinin ve duvarı cilalayan hâkimin görüntüsünü duvarda görmüş, hayrete düşerek şöyle demiş: ‘Nasıl olur bu!’ Hâkim: ‘Hükümdarım! Sana âlemin karşısındaki yerin ile ilgili bir örnek gösterdim’ demiş.”⁵⁵³ Şeyh-i Ekber, bu kıssadan insanın, kendisini nefsi tab’in (kötü karakterin) etkisinden kurtararak, Allah’ın boyasıyla boyanıp isimleriyle ahlâklandığında yani nefis aynasını riyâzet ve mücâhedeyle parlattığında, kulun nefsinin arınacağını ve tabiat pasından kurtulacağını ifade etmek

⁵⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 17-18; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 340-341.

⁵⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 419; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 54-55.

istemiştir. Zira Allah, zatının aynasını âlemin sûretlerinin karşısına tutunca, âlemdeki her şey aynaya yansımış olur.

İbnü'l-Arabî, riyâzet ve mücâhedenin nefis aynası üzerindeki etkisini anlattığı başka bir pasajında ise Cüneyd-i Bağdadi'nin (ö. 297/909) "Takvanın belirlenmiş en ideal amelinin riyâzet ile nefis aynasını arındırmak ve nefsin arzularından sıyrılmasını sağlamaktır." dediğini aktarır. O, takva amelinin hükmünün bu delillerden birine ya da Allah'tan 'takva' etmemizi gerektiren bir meselede bütün delillere dayanması gerektiğini söyler. Nitekim kendi ilimlerinin kitap ve sünnet ile kayıtlı, icma ve kıyasın ise kitap ve sünnet'e delaletleri sayesinde sabit ve geçerli olduğunu belirtir. Bu dört hakikatten ise meşru hükümlerin varlığının ortaya çıktığını ve ancak bu hükümlere göre davranmakla mutluluğun gerçekleşeceğini savunur. Ancak İbnü'l-Arabî, indirilen şeriatlara inanmayanların da mücâhede yoluyla nefsi tab'in (kötü karakterin) etkisinden kurtularak temiz ve arınmış ruhlara ulaşabileceğini belirtir. İbnü'l-Arabî, bu yaklaşımı ile ahlâkî tutum ve davranışlardaki itidalli davranmanın⁵⁵⁴ ahlâklanma cihetinden önemini vurgulamak istemiş olsa da Cüneyd-i Bağdâdî'nin: "Bizim davranışımız ile akılcılar arasında görünüşte bir ortaklık gerçekleşse bile, bizim riyâzet, mücâhede ile nebevi bilgileri ve bizde ortaya çıkan temiz hâlleri bize kazandıran amellerimizin dayanağı, Kitap ve Sünnet'e göre davranmaktır." Deddiğini de aktarır.⁵⁵⁵ Zira Kur'an da sık sık tekrar edilen "sırât-ı müstakîm" tabiri ile insanlara inanç, ahlâk ve yaşayışta her türlü yanlışlık ve aşırılıklardan uzak, doğru; dengeli ve orta yol tavsiye edilmiştir.

Öyleyse Hakk'a vasıl olmak isteyen kimse öncelikle gönül evini masiva kirlerinden temizlemeli ve orayı O'na layık bir hâle getirilmelidir. Zira riyâzet ile nefis aynasını arındırmayan kimselerde bayağı ahlâk ve kötü huylar ortaya çıkar. İbn Atâullah el-İskenderî'ye (ö. 709/1309) göre bayağı ahlâk ve kötü huylar edinen kimseler, nefislerinin esareti altına girmişlerdir. Kalbin temizlenip Hakk'a yakın

⁵⁵⁴ Kur'an'ın itidale verdiği önemi gösteren âyetler için bakınız: Dünya ve âhîret işlerine yönelmede (Bakara, 2/201), dostluk ve düşmanlıkta (Bakara, 2/193-194; Mâide, 5/8), cezalandırmada (Bakara, 2/178; Nahl, 16/126) aşırılığı yasaklayan önemli örneklerdir.

⁵⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 244; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 155-157.

olması için bu kimselerin, nefislerinin esaretinden kurtulmaları gerektir.⁵⁵⁶ Zira nefsanî arzularının peşinden giden kimsenin Hakk'ın huzuruna varması mümkün görülmemektedir.

İbnü'l Arabî bu bağlamda nefsanî gayelerin etkisine girmiş ve itidalden sapmış kimselerin, mücâhede ve riyâzet yolunu takip etmek sûretiyle ancak sırât-ı müstakîm üzere yol alabileceğini belirtir. Sırât-ı müstakîm üzere itidal hâline geçen bu kimselerin, sülukunda gönlü hoş, haz alan, sevinen ve mutlu kimseler olduğunu ifade eder. Başkasına güç gelen işlerin, bu kimselere kolay geldiğini, herhangi bir güzel ahlâkın bunlarda güçlük çıkartmayacağını ve dolayısıyla ancak böyle kimselerin Allah'ın esmasıyla ahlâklanmak sûretiyle nefislerinden arınıp, kemâle erebileceğini söyler. Allah'ın esmasıyla ahlâklanan bu kimseler, nefislerin arındırılmış olduğu bu temiz âleme katıldıklarında, bütün bir âleme ilâhî göz ile bakar, ilâhî kulak ile duyar, onun gücü ve kudretiyle hareket eder. Bu durumda olan ârif kimseler, işlerin nereden gelip nereye gittiğini, kendisinden neyin çıktığını ve nereye vardığını bütün hakîkatıyla görür.⁵⁵⁷

Şeyh-i Ekber, her ne kadar salt riyâzet ve mücâhede yolunu tutanlar ile bu yola tâbî olmanın yanı sıra Allah katından indirilen şeriata inanıp onun hükümleri yoluyla arınma ve Allah'a yaklaşma yolunu tutanlar arasında bazı müşterek noktalar olduğundan bahsetse de mücâhede ve riyâzetlerin ibâdete tebdil olması cihetiyle bu iki grubu birbirinden ayırır.⁵⁵⁸

İbnü'l-Arabî, muhakkik sûfîlerle diğer mistikler arasındaki bu esaslı farkı Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfettiği “Bizim ilmimiz, Kitap ve Sünnet ile kayıtlıdır.” sözünü şerh etmek sûretiyle belirginleştirir. Şöyle ki salt riyâzet ve mücâhede yolunu tutanların feyizleri sadece rûhânî iken muhakkik sûfîlerin feyzleri hem rûhânî hem de ilâhîdir. Onlar rûhânî bakımdan bazı feyzler elde etseler de ulûhiyet noktasında,

⁵⁵⁶ Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye (Tasavvufî Hikmetler)*, haz. Mustafa Kara, (İstanbul: Dergah Yay., 2021), ss. 19-65; Abdülmecid eş-Şernubî, *Şerhu Hikemi'l-İmam İbn Atâullah el-İskenderî*, (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1999), ss. 49-60; (a. mlf.), *Hikem-i Ataiyye, tercüme ve şerhi*, çev. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Nesil Yay., 2009). ss. 85-101.

⁵⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 357-358; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 374.

⁵⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 357; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 374.

ilâhiyât bahislerinde sûfilerin sahip oldukları zevke sahip olamazlar. Çünkü sûfiler riyâzet ve mücâhede yoluyla rûhânî arınmanın yanı sıra, bizzat Yüce Allah'ın kendisine ulaştıran bir yol kıldığı şerîat denilen ilâhî bir yolu takip etmektedirler. Allah'a ulaştıran bu yol ise Kur'ân ve Sünnet'ten öğrenilir. Kimi zaman da o, tahkik ehli sûfilerin bu husustaki net tavrını şu şekilde açıkça ifade eder: "Bizim için Allah'ın şer'an belirlediğinden başka herhangi bir tarik yoktur. Allah'ın şeriatının hilâfına Allah'a giden bir yol olduğunu söyleyenin bu sözü de yalandır. Binaenaleyh hâlinde sâdik olsa da edebi olmayan şeyhe de uyulmaz."⁵⁵⁹

II. İBNÜ'L-ARABÎ'DE MA'RİFET VE AHLÂKLANMA İLİŞKİSİ

Tasavvuf geleneğinde mâ'rifet, sûfilerin ruhânî halleri tecrübe ederek, manevî ve ilâhî hakîkatlere doğrudan içsel bir tecrübeyle ulaştıkları bilgi türü olarak tanımlanır. Bu bilgi, vasıtaya ihtiyaç duymaksızın, bizzat yaşantı, görme ve içsel tecrübe ile elde edilir. Bu bağlamda mâ'rifetin mahallî kalptir. Sûfî düşüncede Allah, Arş'tan yerin en dibine kadar olan tüm sahada, müminin kalbinden daha aziz bir mekân yaratmamış; insanlara da mâ'rifetten daha üstün bir lütufta bulunmamıştır. Böylece, ilâhî lütufların en değerlisi olan mâ'rifet, varlık sahnesindeki en kıymetli mekân olan kalpte yer bulmuştur. Eğer âlemde müminin kalbinden daha kıymetli bir yer olsaydı, Allah bu mânevî bilgiyi oraya yerleştirdi.⁵⁶⁰ Bu yaklaşım, mâ'rifetin hem epistemolojik hem de ontolojik değerini ortaya koyar.

Allah'ın esmâsıyla ahlâklanma süreci, tasavvufî düşüncede insanın kemâle erme yolculuğunun temelini oluşturur. Bu süreç, seyr u sülûk adı verilen mânevî yolculukla bireyin insân-ı kâmil mertebesine ulaşmasını hedefler. Seyr u sülûk, kişinin nefisini arındırarak ilâhî ahlâkla donanmasını ve böylece Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerine mazhar olmasını sağlar. Bu yolculuk, kulların ilâhî hakîkatlere doğrudan içsel bir tecrübeyle ulaştıkları bilgi türü olan mâ'rifet ile mümkündür. Konevî'ye göre ahlâklanma sürecini gerçekleştiremeyen salıklar, kat edilen yolun ancak kalan kısma

⁵⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 244-245; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 156-157.

⁵⁶⁰ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2002), c. I, s. 311.

oranı kadar gerçek kemâlden paylarını alırlar. İşâret edilen veli-ârifin müşâhedesinin hükmü, başlangıçta ‘emir’ mertebesinde ve perdelenmiş iken uğramış olduğu bütün makâm ve tavırları kapsar. Kâmiller sınıfına katıldıktan sonra ilminin ve müşâhedesinin hükmü, bütün ulvî ve süfli varlık mertebelerine, aynî ve esmaî makâmlara sirâyet edip, ‘kemâl’ mertebesini gerçekleştirenlerden olur. Bu kimse, dâireyi tamamlamamış ve seyrini gerçekleştirmeyip, yolu katetmeden kalmış olabilir; bu durumda belirtilen kemâlden payı, kat ettiği yolun kalan yola nispeti kadardır.”⁵⁶¹ Sûfiler, bu süreci genellikle üç aşamada değerlendirir: tehallî (nefsin kötü huylardan arındırılması), tahallî (güzel ahlâk ve ilahî sıfatlarla bezenme) ve tecellî (ilahî tecellilere mazhar olma). Dolayısıyla mâ’rifete erişmede yöntem kabul edilen seyr u sülûk ahlâklanma sürecini ifade etmektedir.

Tasavvuf tarihinde mâ’rifet kavramını derinlemesine ele alan ve ârifliğin canlı bir örneğini sergileyen Bâyezîd-i Bistâmî’ye göre mâ’rifet, kalbe yerleştiğinde nefsanî duyguları etkisiz hale getirir ve kalpteki her şeyi yakıp kül eder. mâ’rifet, insanın her hareketinin ve her hâlinin Allah ile olduğunu, Allah’ın yaratmadığı hiçbir fiilin gerçekleşemeyeceğini bilmektir. Mâ’rifet üç seviyede değerlendirilir: avâmın mâ’rifeti, havâssın mâ’rifeti ve hâssu’l-havâssın mâ’rifeti. Avâmın mâ’rifeti, ubûdiyeti ve rubûbiyeti bilmek; havâssın mâ’rifeti, celâl ve azameti tanımak; hâssu’l-havâssın mâ’rifeti ise üns ve münâcâtı bilmekle ilgilidir. Ona göre, Allah evliyâların kalplerine baktığında, saf mâ’rifeti taşıyamayacak olanları ibâdetle meşgul etmiştir. Ârifin hâli yoktur; çünkü ârifin sûreti mahvolmuş, hüviyeti başkasının hüviyetiyle yok olmuş ve eserleri başkasının eserlerinde kaybolmuştur. Bu durum, "*Hükümdarlar bir memlekete girdiklerinde orayı perişan ederler ve halkının ulularını alçaltırlar*" (Neml 27/34) ayetiyle mecazî bir şekilde ifade edilmiştir. Ebû Nasr es-Serrâc da bu görüşü destekleyerek mâ’rifetin kalbe girdiğinde oradaki her şeyi dışarı attığını belirtir.⁵⁶²

Sûfiler bu bağlamda Allah’ı bilenlere, ‘ârifler’, zevk yoluyla Allah’ı bilmeye de ‘mâ’rifet’ adını vermişler. Onlar bu makâmı sonuçlarıyla ve ehlinde ortaya çıkan niteliğinin ayrılmaz özellikleriyle tanımlamışlar. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî’ye

⁵⁶¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 160.

⁵⁶² Uludağ, "Marifet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234.

mâ'rifet ve ârifin ne olduğu sorulduğunda: ‘Suyun rengi kabının rengi; yani Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmış kimse demektir’ diye cevap vermiştir. İbnü’l-Arabî de bu anlamda ârifi şöyle açıklar: “Heybeti ve sekineti nefesine hissettiren, Haktan kendisini alıkoyacak ilgileri olmayandır. Onun mâ'rifetinin başı Allah’a, sonu ise Hakk’ın varlığında bir olmaya dönüktür.”⁵⁶³ Öyleyse kullar kendilerini, Allah’ın kendini ve eşyayı bildiği bir şeyle bildiğinde bilen adını alabilir. Bu durumda bilen, Hakk’ı taklit etmiştir. Şâyet Allah’tan başka birini taklit ederse, hiç kuşkusuz, hataya açık birini taklit etmiştir. Böyle birinin hakikat bilgisine ulaşması pek mümkün değildir.⁵⁶⁴

Tasavvufta ma'rifetullah en yüksek ahlâkî idealdir ve bu ideale ulaşmak için bireyin nefsinin ahlâklandırması gerekir. Bu ahlâklanma süreci sâlikin, tevbe; sabır; şükür; havf; recâ; fakr; zühd ve ihlâs gibi ahlâkî tutumlarla yani bireyin nefsinin terbiye etmesi, kalbini arındırması ve ahlâkî erdemleri içselleştirmesiyle gerçekleşir. Bu yaklaşım, ahlâkî arınmanın ma'rifete ulaşmanın ön şartı olduğunu ve bu sürecin bireyin mânevî gelişiminde merkezi bir rol oynadığını ortaya koyar.

A. MA'RİFET BİLGİSİ VE AHLÂKLANMA

Tasavvufî gelenekte rûhânî tecrübeye dayanan ve mahiyeti itibariyle zihnî bilgidir. Tam anlamıyla farklı olan, amel; takvâ ve sülûk neticesinde bizzat Allah tarafından kişiye öğretilen ve onu gerçek mutluluğa götüren şey, bir bilgi kaynağı olan ma'rifettir. Bu bağlamda aklın idrak ettiği bilgiye "ilim", kalbin idrak ettiği bilgiye ise "ma'rifet" veya "zevk" adı verilir. İlim, akıl ve duyular aracılığıyla istidlâl ve nakil yoluyla öğrenilen; eşyanın zahiri yönüne dair bilgileri kapsayan bir bilgi türüdür. Ma'rifet ise, bâtinî bir tecrübe ile Hakk’ın bildirmesiyle kalpte oluşan, eşyanın iç yüzünü ve hakikatini keşfe dayanan bir bilgi biçimidir. Tasavvufî düşüncede ma'rifetin merkezi akıl değil kalptir; bu nedenle ma'rifet, ilâhî sevgi ve tefekkür yoluyla kazanılır. İlim, yaratılanları tanıma çabasına hizmet ederken; ma'rifet, doğrudan Hakk Teâlâ’yı tanıma amacı taşır. İlim, bilginin kavranması ve nesneler arası

⁵⁶³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 474-475; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 153.

⁵⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 447; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss.106-107.

ilişkilerin anlaşılması olarak tanımlanırken; ma'rifet, bilenle bilinenin birleştiği ve kalbin müşâhedesine dayanan derin bir mânevî haldir.⁵⁶⁵ Bu yönüyle ma'rifet, aklın ulaştığı bilgi düzeyinin ötesinde, tecrübeye ve içsel keşfe dayalı bir idraki temsil eder.

Bir bilgi kaynağı olan Ma'rifet, ilmi temelde akıl ötesi bir tecrübe olup, aklın idrake güç yetiremediği hakikatlerdir. Zira muhdes, mahlûk ve mürekkeb olan akıl, Hakk'ın rubûbiyetini idrak edemez. Çünkü akıl rubûbiyetin idraki için değil, ubudiyyetin ikamesi için yaratılmış bir unsurdur.⁵⁶⁶ İbnü'l-Arabî bu noktada Ebu'l-Abbas İbnü'l-Arîf'in şu sözünü nakleder: "Allah ile kulu arasında inâyetten başka bir nispet, hükümden başka bir sebep, ezeliyyetten başka bir vakit yoktur. Bunun dışında ise sadece bilgi ve karıştırma vardır."⁵⁶⁷

Bu anlamda sadece ma'rifete ulaşan kimselerin, Hakk'ın rubûbiyetini idrak edebileceğini ifade eden İbnü'l-Arabî, Haktan kendisini alıkoyan eşyayı da kul zatıyla bilmediği sürece ahlâklanmayı sağlayacak ma'rifet bilgisinin kendisinde gerçekleşmeyeceğini söyler. Diğer bir ifadeyle bir şeyi zatına ilave bir durumla bilen herkes, verisinde o zaidi taklit eder. Eşyayı zatıyla bilebilen ise sadece 'Bir' dir. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki şeylerde bir şeyi bilmek taklit yoluyla gerçekleştiğine göre insan bir şeyi ancak Allah'ın verdiği güçlerden biriyle bilebilir. Durum böyle olunca, akıllı insan Allah'ı bilmek istediğinde, kitaplarında ve peygamberlerinin dilinde kendisinden bildirdiği haberlerde Allah'ı taklit etmelidir. Böylece insan, bütün işleri Allah ile bilir, Allah'ı da Allah vasıtasıyla bilir. Allah'ı Allah ile ve bütün işleri O'nunla bildiğinde, bu konuda bir bilgisizlik, kuşku veya tereddüt ortaya çıkmaz. Böylelikle âlemi ve içindekileri farklı farklı yaratarak kendisini bilmeye ulaştıran yolları çoğaltan Hak, ma'rifet bilgisi ile ahlâklanmasını tamamlayan kulun bütün güçleri olurken, kul da yaptığı iş hakkında basiret sahibi olur.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ Bedriye Reis, "Gazzâlî'ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (2017). ss. 1-40.

⁵⁶⁶ Reynold Alleyne Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhuhu*, çev. Ebu'l-Âlâ Affi, (Kahire: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1969), ss. 116-117.

⁵⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 92; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 256.

⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 447-449; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 105-109.

İbnü'l-Arabî, insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisi aracılığıyla Hakk'ı bilip tanınmasının yollarını ise genel olarak ikiye ayırmaktadır. Birinci tür bilgi: Kulun, Hakk'ı kendisini bildiği gibi bilerek elde edilebilen bilgi, yani akıl ve muhakeme yoludur. Bu yoldaki akılcı, bütün yaratılmışlardan ve kendisinden deliller ortaya koymak sûretiyle çıkarım yapar ve bu bilgiyi fehmeder. Şeyh-i Ekber, bu türden bilginin felsefecilere ve ilm-i kelamcılara mahsus olduğunu ve her ne kadar bu da bir tür “nefsini bilerek Rabb'i bilmek” olsa da bunun, Allah hakkında son derece düşük düzeyde bir bilgiyi temsil ettiğini söylemektedir. İkinci tür bilgi ise kulun, Hakk'ı “kendisini bildiği gibi” bilerek değil; kulun kendisinin “O olduğun gibi” bilerek senin aracılığıyla elde edilebilen bilgi yani O'nun, senin aracılığıyla bilinmesidir. Fakat bu hâlde üzerinde önemle durulan sen değil O'dur. Bu, Allah'ın kendini insanın kendi nefsinde yüksek bir makâmda izhâr ettiğinin bilincine sahip olmakla Allah'ın bilinip tanınmasını sağlayan bir bilgi usulüdür ki bu nebevi bilgi, kulu gerçek manada Allah'ın isimleriyle ahlâklanarak kemâle ulaştırır.⁵⁶⁹

Sadreddin Konevî de benzer şekilde yüksek bir makâmda nefsi bilmenin bir bilgi kaynağı olan ma'rifete ulaştıracağı görüşündedir. Ona göre Yüce Rab, bu makâmdaki kulunu beşerî karanlıklar ve kevnî hükümlerden arındırıp, ilâhî isimlerin hakikatleri ile ahlâklandırma lûtfunda bulunarak onu kendisine ait mertebeye çıkarır. Burada ma'rifet bilgisi ve diğer sıfatları kendisine Rabb'i açısından izafe olunur. Bu kul kendi nefsinin de bu tarzda bilir. Söz konusu şekilde Rabb'ini bildikten sonra nefsinin bilmesi gerçekleşir. Akabinde ise Hakk'ın kendisine bildirmeyi istediği isimler ile küllî ve mücerret hakikatleri öğrenir. Böylece Rabb'inin gözüyle kendisini ve sair şeyleri görmeye başlar.⁵⁷⁰

İbnü'l-Arabî başka bir metinde hakikat bilgisine sahip olmak isteyen kulların, Allah'ın onlara verdiği emirlere bağlanmakla meşgul olmalarının gerekliliği üzerinde durur. Bu emirleri, Allah'ın kullarına emrettiği itaatler, kalplerine gelen şeylerde kalplerini gözetmek, Allah'tan utanmak, O'nun sınırlarında durmak, kendilerini O'na tahsis edip mertebesini tercih etmek gibi ibâdetler olarak sıralar. Bu emirleri yerine

⁵⁶⁹ Izutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 67-69.

⁵⁷⁰ Sadreddin Konevî, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (Kapı Yay., 2014), s. 75.

getiren kimseler için, Hak Teâlâ'nın onların bütün güçleri olacağını söyler. Hakikat bilgisine sahip olan ma'rifet ehli bu kullar da yaptıkları bu işler hususunda basiret sahibi olurlar. Böylelikle Allah, kendisini bilmeye ulaştıran yolların hikmetini onlara öğreterek şöyle buyurur: '*Onlara âyetlerimizi ufuklarda nefslerinde göstereceğiz ki, onlara onun hak olduğu görünür.*' (Fussilet, 41/42). Sonra da Allah, âlem hakkındaki araştırmanın nasıl olması gerektiğini âyetlerinde şöyle öğretir: '*Rabbini görmedin mi, gölgeyi nasıl uzatır?*' (Furkan, 25/45). '*Deveye bakmazlar mı, nasıl yaratılmış?*' (Gaşiye 88/17). '*Göklerin ve yerin melekûtuna bakmazlar mı?*' (A'raf, 7/185). Zira her âyet, kullarının kendisini incelemesini ister. Allah, '*Bunda akıllı kimseler için âyetler vardır*' (Ra'd, 13/4) buyurur. Başka ifadelerde ise '*tefekkür edenler*', '*duyanlar*', '*anlayanlar*', '*bilenler*', '*iman edenler*', '*akıl sahipleri*', '*üstün akıl sahipleri*' için ma'rifetler olduğunu buyurmaktadır.⁵⁷¹ Öyleyse denilebilir ki Allah, kendisini bilmeye ulaştıran yolların hikmetini ancak ma'rifet bilgisi ile istikamet üzere olmayla ortaya çıkarır.

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın özelliğine sahip Hz. Peygamber'e ve onun ahlâkıyla ahlâklanmış müminlere ma'rifet ile istikamet üzere olmaları emredilince, Peygamber Efendimiz, '*Hûd sûresi ve kardeşleri beni yaşlandırdı*'⁵⁷² buyurmuştur. İstikamet zikredildiği bu surede, hüküm emre değil bilgiye ait kılınmıştır. Öyleyse bilgi maluma tabi olduğundan bir şey varlıkta ancak kendinde bulunduğu duruma göre ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre gerçeği böyle bilmeyen kişi, işin kendindeki durumu hakkında bir bilgi ve habere sahip değildir demektir. Allah, bilineni bulunduğu hâl üzere bilir. Böylece '*Allah kullarının inançsızlığına razı gelmez*' (Zümer, 39/7) âyeti anlamını bulur. Bu nedenle ahlâklanma yolculuğunda ma'rifet makâmına ulaşmak isteyen kimseler, içinde bulundukları durumu öğrenmek için yaratma fiilinde Hakk'ın bilgisinin kullardaki hükmünü murakabe ederler. Bu bilgi, değerini ancak onu hâl edinenin bilebileceği zevk olduğu gibi aynı zamanda anlayan kimse adına da kaderin

⁵⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 448-449; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 107-109.

⁵⁷² Rivâyete göre Resûlullah kendisine uygulanması bundan daha zor gelen bir âyet inmedigine işaret etmek üzere, "Hûd sûresi ve kardeşleri beni ihtiyarlattı" buyurmuştur. Sûredeki hangi âyetin kendisini ihtiyarlattığı sorulduğunda, "*Sana emredildiği gibi dosdoğru ol!*" (Hûd, 11/112) meâlindeki âyetin kendisini ihtiyarlattığını söylemiştir (Tirmizî, Tefsir, 57.)

sırrıdır. Kuşkusuz kimin hâli böyleyse, kaderin sırrı sayesinde emir alınan istikamet derecesini elde ederek ahlâklanma yolculuğunu tamamlamıştır.⁵⁷³

Tasavvufi tecrübeye dayanan bu ma'rifet insanda, aklen; kalben ve rûhen tam bir arınmışlık hâlinde tezâhür ederek kuvve hâlindeki bilginin açılması ve insanın kalbinde uyumakta olan derûnî bilincin uyanmasına vesile olabilir. Çünkü insan yaratılışı îtibârıyla ilâhî emanetlere sâhip bir varlık olduğundan, bu hakikat bilgisini doğuştan getirir. Ma'rifet ehli kimseler, kalbin arındırılmasını ve ruhun madde ile alâkasını gâyet latîf hâle getirip saflaştırılmasını sağlayarak bu potansiyel bilginin açığa çıkmasını engelleyen unsurları ortadan kaldırabilir. Böylece ma'rifet ehli kimsenin ilâhî isimlerle ahlâklanması gerçekleşmiş olur.⁵⁷⁴ Bu bağlamda ahlâkî arınma, bireyin mâ'rifete ulaşmasında hem bir araç hem de bir sonuç olarak değerlendirilir. Yani, ahlâkî erdemler, mâ'rifetin hem ön şartı hem de onun doğal bir tezahürü olur. Dolayısıyla ahlâkî arınma ve mâ'rifet, birbirini besleyen ve tamamlayan iki süreçtir.

B. MA'RİFET EHLİ (HZ. PEYGAMBER'İN VARİSLERİ)

Sûfiler arasındaki yaygın inanca göre ma'rifet ehli kimseler, insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mânevî varisleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre her varis, veliler silsilesinin son üyesi olan kendisinin Hâtemü'l-Evliyâ'sına gelinceye kadar kendisine de rehberlik eden hakikat nûrunu, "hakikat-i Muhammediyye"den alır. Ona göre veliliğin ayırt edici belirtisi, o nûrun kulda ma'rifet olarak tecelli etmesidir. Dolayısıyla ilâhî bir hakikatle kendi asli birliğini idrak etmek sûretiyle ma'rifet derecesine ulaşan bu yetkin insanlar Şeyh-i Ekber'e göre ma'rifet ehli olan ariflerdir.⁵⁷⁵

İbnü'l-Arabî, ilgili metnin devamında Allah'ın ilahlığını ve zatını gösterip üzerinde herhangi bir hâlin gözükmeyeceği kimseyi arif (yetkin insan) olarak açıklar.

⁵⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 267-268; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVI, ss. 158-160.

⁵⁷⁴ Ebü'l-Alâ Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnu'l-'Arabî*, (Cambridge University Press), Cambridge 1939. ss. 106-107; (a. mlf.), *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: Mehmet Dağ, (Ankara: Kırkambar Yay., 1998), ss. 109-110.

⁵⁷⁵ Ebu'l-Alâ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, ss. 101-102.

Bilginin ise bu arif kimselerin hâli olduğunu söyler. Ancak bunun böyle olması, bilenin kendisiyle ma'rifet ve arifi ayırt etmesine bağlı kılar. Ona göre arif ise Rabbin kendisine tecelli ettirdiği kimsedir. Bu sayede ondan hâller ortaya çıkar. Rabbin kendisine tecelli ettirdiği kimselerin hâlini ise ma'rifet olarak tanımlar.⁵⁷⁶ Ma'rifet sahiplerinin kalplerinde ise “tevallî” denen tevhid nûrları doğar ve bu nûrlar hüküm sahibi olduğundan diğer nûrları söndürür.⁵⁷⁷ Açıklamasında ayrıca arifin yaratılış âleminden olduğunu, buna mukabil âlimin ise emir âleminden olduğunu belirtir.

Bilginin kendilerinde hâl olarak görüldüğü bu kimselerin, Allah'tan mâ'rifet ihسانına vasıl olup, O'nun esmasıyla ahlâklanmasını tamamlayan arifler olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre bu kimselerin en önemli özelliklerini şunlardır:

1-Arifin kalbine batıl girmez. Hakk'ın zikri onu kapladığı için kendinden habersizdir. Böyle bir insan, Allah'tan başkasını müşâhede etmez ve O'ndan başkasına dönmez.

2- Arifler bir yere girdiğinde, o yerin ehlinin azizlerini daha önce başkasıyla aziz iken Allah ile aziz olanlar hâline çevirirler. Onların horluğunu ve zelilliğini ise başkası karşısında değil Allah'ın karşısında zillet yaparlar.

3- Arif, dilsizdir, kesilmiştir, içine kapanmıştır, bildiğini övmekten acizdir. Nûrlanmış bile olsa, bedende kalmaktan korkar ve endişe duyar. Dünya hayatı ona kasvet verir. Bütün yaratıklar ondan (onun kalbinden) gitmiştir. Kendi acizliğinde Rabbinin azametini, aynı şekilde Rabbinin azametinde de kendi aciziyetini görür.

4- Bakan herkes ona saygı duyar. Görüldüğünde Allah hatırlanır. Allah ile ünsiyet eder. Bir aralık ve fasıla olmaksızın Allah ile beraberdir.

5- Kalbinde diridir, kalbinin tazimi Hakk'a aynadır, hilim (gücü varken bağışlama) sahibidir ve bu özelliği kazanmak için çalışır. Amellerini Allah'tan alır, onlarda Allah'a döner (kendisine mal etmez).

⁵⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 192; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 62.

⁵⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III s. 196; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 69.

6- Hiçbir şey hakkında üzülmaz. Çünkü Allah'tan başka bir şey görmez. Gözleri ağlar, kalbi güler.

7- Ârif, iyinin ve kötünün değdiği yeryüzüne benzer. Her şeyi gölgelendiren bir buluttur. Sevdiği ve sevmediği her şeyi sulayan yağmur gibidir. Onda ayrıştırma olmaz.

8- Rabbini, Rabbiyle bilir ve hâllerinde hazırlıklıdır. Hâlleri isimlerin hükümlerine göre çoğalır. Onun mâ'rifeti, Hakk'ın sırları üzerine doğması ve nûrların peş peşe gelmesidir. Namazında olduğu gibi yatağında da hâller ona açılır.

9- Sürekli zikreder. Hiçbir şey onu kirletemez ve her şey onunla durulaşır. Bilgi türleri onun için aydınlanır ve onlarla gaybın sırlarını görür.

10- Vaktin sahibidir. Onun gözünde vakit yaşadığı andır. Bu bağlamda Hakk'ın üzerindeki yükümlülüklerini vaktinde ve tam olarak yerine getirir. Onun özelliği, sürekli bir nitelikten başka bir niteliğe başkalaşmaktır. Vaktin biriciğidir.

11- Eşyayı sığdırır, fakat eşya onu sığdıramaz. Merhametlidir, ünsiyet edendir. Lütüfta kahrı, kahrda lütfu vardır. Özü gereği itaatkârdır, teşbihten münezzeh olan Rabbinin emrini her daim kabul edendir.

12- Şeriatın hükümleri Haktan, onun üzerine tek bir hakîkatten akar. Bu anlamda delil, keşf ve müşâhede sahibi olduğundan onun kalbindeki hakîkat, her sâlike giden bir yoldur. Dönmesi sülûk, perdesi müşâhededir.

14- Anlayışı güvenilirdir. Artışı kabul eden, çokluğu birleyen, kadîm söz sahibidir. Perdenin ardındakini perde kalkmaksızın bilir ve bilinmeyen şeyleri ona getirir. Kendisini çeken ilâhî inâyet sahibidir. Dururken sülûk eder. Sefer ederken mukimdir.

15- Bakış ve nazar sahibidir. Bir bakışa dile gelmeyecek sırları sığdırır. Ahlâkını bir olmayı (ittihad) dile getirmeksizin süsleyendir.

16- Mertebeleri makâmında bilinir. Sırrında konuşana inanır, ona kulak verir ve getirdiğini arzular.

17- Ârif bânındakine karşı şefkatli, içinde bulunduğu vaktin yararına gizlediğinin zıddını gösterendir.

18- Yüce veya aşağı toplulukta gariptir. Kimse onun üzerinde hüküm sahibi değildir. Etkin, sınırlı ve sınırsız himmet sahibidir.

19- Varlıkları meşveret yoluyla bu konudaki bir tecelliye mütalaa eder. Bu tecelli onu sıkıntıdan alıkoyar.

20- Makâmlar onun üzerinde döner, o makâmlar üzerinde dönmez. İki eli vardır. Bunlarla gayb ve şehadet âleminin yüklerini sırtlanır. Hakk'ın isimlerinden emirleri, O'nun vekil ve hâlifesi olarak çeker ve yayar.⁵⁷⁸ Şeyh-i Ekber bütün bunları, mâ'rifet ehli ârifler için, ilâhî isimlerden kendilerine tecelli eden hakikatler olarak görür.

Şeyh-i Ekber, bu bağlamda kâmil müminlerin, vahiy kaynaklı bir bilgi varsa daima vahye göre davrandığını, nazarî düşüncenin hükmüne itibar etmediğini söyler. Onların Allah'ı bilmedeki bu hâllerini aşağıda verilen kasidesinde ise şöyle ifade eder:

*Hakk'ın mâ'rifetleri kimseye gizli değil
Bir olanı bilmeyen mahrum kalır
Mümkün bir varlık var mı? Fazladan
Neyi eklersen vehmin meydana getirdiğidir O.*⁵⁷⁹

İşte bu yaklaşım, Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış ehl-i mâ'rifet kimselerin hâllerinin özüdür. Hikmetli insanın zikridir. Zira her zaman Hakk'ı söyleyen ve doğruya ulaştıran Allah, mâ'rifet sahibi bu kullarına, hitabın sığamayacağı kadar mâ'rifet ve adabın özünü vermiştir.⁵⁸⁰ Gazzâlî'ye göre Allah'tan mâ'rifet ve adabın

⁵⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 475-476; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 153-155.

⁵⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, s. 267; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVI, s. 156.

⁵⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 267-269; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVI, ss. 156-157.

özünü alan bu ehl-i ma'rifet kimseler, Allah'ın has kulları ve dostlarıdır. Allah'ın "ibâdî-ibâdünâ" (kullarım-kullarımız) (Bakara, 2/186; Kehf, 18/65) diye nitelediği ve kendisine izâfe ettiği bu özel kulların Allah'a ibâdet ve kulluktaki dereceleri yüksek olduğundan velâyet sahibidirler.⁵⁸¹

Ma'rifet konusunu çok yoğun işleyen İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın bir başka bölümünde Allah'ın veli kullarının, ibâdetlerin en yetkinine layık olduğunu söyler. Zira onlar, zorunlulukla gerçek yetkinliğe sahip olanla konuşmaktadır. Bu nedenden ki, onların üzerinde zorunlu bir yükümlülük vardır. Onların ma'rifet ve müşâhedeleri de bunu gerektirir. İbnü'l-Arabî açıklamasının devamında Yüce Rabbimizin 'Yüzümü çevirdim.' hitabında; ma'rifet ehli kimselerin, O'nun karşısında bilinçle bulunmanın gereği olan saygı nedeniyle, Rabbinin emriyle yüzü kendilerine izafe eder. '*Namazı benimle kulum arasında böldüm*' hitabını ise Yüce Rabbimizin, ma'rifet ehli kullarının yüzünü kendisine izafeye davet etmiş olarak görür.⁵⁸² Bu manada arif olan kul, "efendisinin yüzü"dür. Çünkü Ona izafe edilen, kulun kendisidir. "*Kul Allah'a hamd olsun der*" dediğini bildiği için, tevcihi kendisine izafe eder. Öyleyse ma'rifet ehli kulların, sürekli Hakk'ın maksatlarına göre hareket ettiği söylenebilir. Nitekim Rabbimiz '*Allah İnsanı yarattı, ona beyanı öğretti*' (Rahman, 55/4) buyurarak kulun mertebelerini ve orada nasıl olacağını öğretmiştir. Şâyet kulu kendi hâline bıraksaydı, hiç kuşkusuz çıktığı yokluğa geri dönerdi.

Allah'ın mahlûkları sınıf sınıf yaratmış olduğunu, her sınıfa 'hayırlıları' yerleştirdiğini ve bu hayırlılar içerisinde de seçkinleri seçmiş olduğunu belirten İbnü'l-Arabî'ye göre bu topluluk, müminler topluluğudur. Müminlerden ise bir takım seçkinleri ayırdığını bunların da velîler olduğunu söyler. Allah, bu seçkinlerden de daha öz bir gurubu seçmiştir ki, onlar da kutuplardır. Ona göre bu öz gruptan, özün özünü seçen Yüce Rab, bunlara alanı kendileriyle sınırlı şeriatlar vermiş veya kendilerinden önceki şeriata uymalarını emretmiştir ki bunlarda nebilerdir. Bu özün özü gruptan ise istisnai bir azınlık belirlemiştir. Bunlar, bu özel gurubun en durularıdır.

⁵⁸¹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi 'd-dîn*, c. III, ss. 19-20.

⁵⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 60-61; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 316-317.

Onlar ise bütün resullerdir. İbnü'l-Arabî, ilgili metnin devamında şöyle der: “Hak Teâlâ yarattıkları içerisinde en kemâl sıfatlarla öyle birisini seçmiştir ki O, onlardandır (peygamberlerden), fakat aynı zamanda onlardan (yaratılmışlardan) değildir! O, bütün yaratılmışların en üstünü olan Hz. Muhammed’dir (s.a.v.). Allah onu bir direk yapmış, varlık kubbesini ona dayandırmıştır. Onu mazharların en üstünü ve en yücesi kılmıştır. Bu makâm onun adına tarif olarak geçerlidir. Zira O, daha beşer toprağı var olmazdan, âdem yaratılmadan önce peygamber idi.”⁵⁸³

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber’in ma’rifetinin yetkinliğini anlatırken şöyle bir kıssadan hisse anlatır: “Risâletin kutlu günlerinden bir cuma Hz. Peygamber minberde hutbeyi okurken, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in ayaklarının elbiselerine takıla takıla kendisine doğru geldiğini görür. Hz. Peygamber hemen minberden inerek onları kucağına almak sûretiyle tekrar minbere çıkar ve hutbesini okumaya devam eder.” İbnü'l-Arabî’ye göre bu davranış, Hz. Peygamber’in ma’rifetinin yetkinliğinin bir sonucuydu; çünkü Hz. Peygamber, baktığı her göz ile gördüğü gibi baktığı herkeste “görmeyen körlerin farkına varmadığı” şeyleri görürdü.⁵⁸⁴

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî’nin düşüncesinde mâ’rifet ve ahlâklanma ilişkisi insanın hakîkate ulaşma yolculuğunda birbirinden ayrılmaz iki temel unsurdur. Ahlâkî erdemlerin içselleştirilmesi, bireyin mâ’rifete ulaşmasını sağlar; mâ’rifet ise bireyin ahlâkî erdemlerini derinleştirir ve pekiştirir. Böylece mâ’rifet, yalnızca teorik bir bilgi değil, aynı zamanda bireyin varoluşsal hakîkate ulaşmasını mümkün kılan derin bir bilme biçimi hâline gelir.

III. İBNÜ’L-ARABÎ’DE MAKÂMLAR–HÂLLER VE AHLÂKLANMA İLİŞKİSİ

Tasavvufta sâlikin yaşadığı ruhi tecrübeler ve katettiği merhâleler tasavvufi literatürde makâmlar ve hâller adı altında incelenmiştir. Bu iki kavram birbirine içerik itibarıyla çok benzediğinden aynı konunun bir kaynakta makâmlar, bir diğer kaynakta

⁵⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 111; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, s. 310.

⁵⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 531; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 41-42.

hâller olarak işlendiği görülür. Tasavvufî ıstılahta “*makâm*” sâlikin ahlâklanma yolculuğunda kendi çalışma ve gayretinin sonucu olarak bütün ibâdet ve zikirlerinde Hakk’ın huzurunda olduğunu ve Allah’ın kendisine nazar ettiğini bilerek tasavvuf vadisinde kat ettiği mânevî bir yoldur.⁵⁸⁵ Ayrıca makâm, hâlin istikrar ve süreklilik kazanmış şeklidir. Bununla birlikte hâllerin ancak bir kısmı makâma dönüştürülebilir. Meselâ bir sâlik mücâhede ile pişmanlık duygusunu sürekli ve kalıcı duruma getirince bu hâli makâma dönüşmüş olur. Seyr u sülûk de bir anlamda insanın, yaratılışında var olan iyi huy ve temiz duygularını kalıcı ve sürekli bir duruma getirmeye çalışmasıdır. Bu da hâllerin makâma dönüşmüş olması demektir.

Öte yandan makâmırlar ve hâller arasındaki ilişki ve devamlılığı hususunda ilk dönem sûfilerinden başlanarak İbnü’l-Arabî’ye kadar, her birinin yaşadığı tasavvufî tecrübenin boyutuna göre yaklaşımlarda da farklılıklar görülmüştür. Meselâ Muhâsibî, bazı hâllerin devamlı olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kabz ve bast gibi şevk ve muhabbet de birer hâldir. Zira bu hâllerin devamlılığı müridin ahlâklanma yolculuğunda zorunluluk arz etmektedir.⁵⁸⁶ Buna mukabil Cüneyd-i Bağdadî, hâlin kulda zuhûr eden bir anlık ilâhî tecelli olduğunu söylemiştir. Ona göre hâl, o zaman dilimi içinde kula gelen bir nazildir. Çünkü hâl, salikin içinde bulunduğv vakit içinde ortaya çıkar ve kaybolur.”⁵⁸⁷

Cüneyd-i Bağdadî’nin hâl ve makâm ayırımına dair ortaya koyduğu yaklaşım, sûfî çevrelerde geniş kabul görmesine rağmen, Haris el-Muhâsibî’nin hâller konusundaki düşünceleri de döneminin önde gelen sûfilerinden Ebû Osman el-Hîrî gibi isimler tarafından desteklenmiştir. Hâl ve makâm kavramları etrafındaki bu görüş ayrılığı, zamanla sûfiler arasında tartışmalara yol açmış; bazı mutasavvıflar bu karmaşayı gidermek amacıyla çeşitli teorik yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu bağlamda Abdülkerim el-Kuşeyrî’nin, “Kulun sürekli tekrar ederek kazandığı ve bir nitelik hâline getirdiği âdâb ve ahlâk olan makâm, zamanla hâle dönüşür.” şeklindeki

⁵⁸⁵ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: İfav Yay., 1994), ss. 52-55.

⁵⁸⁶ Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 290.

⁵⁸⁷ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma*, nşr. Abdülhâfım Mahmûd – Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l Hadîs, 1380), s. 411.

değerlendirmesi, sûfî gelenekte uzlaştırmacı bir yorum olarak benimsenmiş ve geniş kabul görmüştür.⁵⁸⁸

Kuşeyrî'nin hâl anlayışı, Cüneyd-i Bağdâdî ve Muhâsibî gibi erken dönem sûfilerin düşüncelerinden beslenen çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Özellikle Cüneyd'in "hâlde sebat yoktur" görüşü, Kuşeyrî'nin hâl tasnifinde temel bir referans noktası olarak öne çıkarken; Muhâsibî'nin kabz, bast, şevk ve muhabbet gibi kavramlara yüklediği anlamlar da onun yaklaşımında belirleyici olmuştur. Kuşeyrî, Muhâsibî'nin muhabbetin devamlılığına ve şevkin sürekliliğine dair vurgusunu benimseyerek, bu tür içsel tecrübeleri geçici fakat derin etkiler bırakan hâller olarak değerlendirir.⁵⁸⁹ Ayrıca rızâ gibi bazı kavramları da hâl kapsamında ele alır ve bu hâllerin, sülûk yolundaki mürid için ahlâkî dönüşümde hazırlayıcı vasıf taşıdığını belirtir.⁵⁹⁰ Bu yaklaşım, Kuşeyrî'nin sûfî eğitimde yaşanan mânevî tecrübeleri sadece psikolojik bir dalgalanma olarak değil, aynı zamanda ahlâkî tekâmüle katkı sağlayan geçiş evreleri olarak değerlendirdiğini ortaya koyar.

Kuşeyrî'den yaklaşık iki asır sonra, Ebu Ömer Sühreverdi, hâlin makâma dönüştüğü görüşünü savunmuş ve bu görüşünü ispat için *muhasabe* kavramını yorumlamıştır. Ona göre muhasabe, kulun gönlüne aniden doğar, bir müddet sonra nefsanî isteklerin etkisiyle yok olur. Daha sonra Hakk'ın yardımıyla muhasabe hâli, kula hâkim olur ve nefsi yenilgiye uğratır. Böylece kulu tamamen etkisi altına alan muhasabe, kişinin nefsinde tam olarak yerleşip, orada makâm hâline dönüşür. Muhasabe, makâma dönüşünce *murâkabe*, hâl olarak kişide gözükmeye başlar. Bu da zaman zaman kendini hissettirir ve sonra kaybolur, en sonunda da murâkabe makâma dönüşür. Murâkabe makâmı ile birlikte hâl olarak da müşâhede ortaya çıkar. Bu durum fenâ fillah, bekâ billah ve Hakk'a'l-yakîn'e varıncaya kadar devam eder.⁵⁹¹

Hâl ve makâmlar hususunda farklı bir yol ortaya koyan Şeyh-i Ekber'e göre hâlin devamlılığını kabul eden sûfilerde benzer hâllerin birbirini izlediği

⁵⁸⁸ Avdeh, *Tecelliyatü 'ş-şî'ri 's-sûfî Kırâât fi 'l-ahvâl ve 'l-makâmât*, s. 24.

⁵⁸⁹ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 290.

⁵⁹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü 'l-Kuşeyrîyye*, ss. 57-58.

⁵⁹¹ Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer es-Sühreverdi, *Avârifü 'l-mârif*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1983), ss. 469-470.

görüldüğünde, farklı hâl olduğunu anlayamadıklarından sûfîler yaşamış oldukları hâlin devamlılığına hükmetmişlerdir. Zira hakîkatte gerçekleşen bu durum, ilâhî isimlerle doğrudan ilişkili olup, her bir ilâhî ismin tecellisi zincir hâlkalar gibi birbirini takip eden her bir hâl üzerinde farklı tecelli eder.⁵⁹² Bu bağlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinde tüm makâm ve hâllerin, ilâhî isimlerle doğrudan ilişkili olduğunu söylemek yerinde bir yaklaşım olacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın isimlerinden yani "Esma-i Hüsnâ"dan kaynağını alan ahlâklanma mevzusunu genel olarak makâm ve hâller başlığı altında ele alıyor olması bu görüşü destekler niteliktedir.

İbnü'l-Arabî ye göre ahlâklanma boyutuyla "makâm" ve "hâl" kavramlarıyla ilişkili önemli bir başka ilâhî kavram da mekândır. Allah şöyle der: '*Ey Yesribliler, makâmınız yoktur.*' (Ahzap, 33/13). İdris peygamber hakkında ise '*Onu yüce bir mekâna çıkardık*' (Meryem, 19/57) buyurur. Sûfilere göre makâm ve hâller, celal ve cemal niteliklerini aşan kemâl sahiplerine ait olan yaygıdaki bir menzildir. Bunları aştikları için nitelikleri ve makâmları yoktur. Bu kemâl sahiplerine en güzel örneklerden biri olarak; "*Sultânü'l-ârifîn*" lakabıyla meşhûr Ebu Yezid el-Bâyezîd-i Bistâmî verilebilir.⁵⁹³ Mertebelerindeki bu mekânet özelliği, kendilerine tecelli eden ilâhî isimlerle bulunmalarından anlaşılır. Öyleyse ilâhî isimlerden onlar adına gerçekleşen şey, tanıklık, ziyaret ve konukluk gününde '*makâm-ı mahmûd*' ve '*yakınlık mertebesi*'dir. Yüce Zat'tan onlar adına gerçekleşen şey ise bütün varlıklarda Hakk'ı görmektir.⁵⁹⁴

Bütün varlıklarda Hakk'ı gören kulların mekânet bakımından Hakk'ı bir yerde gördükleri göz ile başka bir yerde kendilerini gördükleri göz kuşkusuz farklıdır. Ancak bununla birlikte her gözde görülen ve her gözden gören ise daima bir olan Allah'tır. O hâlde mekân Rabbin '*fariğ olmasını*' talep ederken mertebe "*O her gün bir iştedir.*" (Rahman, 55/29) âyetini talep eder. Âyette '*Rahman Arş üstüne istiva etti.*' (Ta Ha, 20/5) Rahman olan Allah, kullarının tevbelerini kabul etmek, dua edene karşılık vermek, bağışlanma isteyen bağışlamak ve rızık isteyene vermek üzere arşa tecelli

⁵⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 20-21; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 347.

⁵⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 23; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 352-353.

⁵⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 23; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 353.

etmiştir. O hâlde mekân, her yerde rahmettir.⁵⁹⁵ Bu manada mekân sahibi olmak, hâl ve makâm sahibi olmaktan daha üstündür. Zira mekân sahipleri hâl ve makâmları aşmış olup bunların ötesinde bir yakınlık mertebesinde bulunurlar. Allah'a benzemek olarak ifade edilen bu ahlâklanma sürecinin gayesi hâl ve makâmlardan geçerek mekân ve mekânet sahipliğine erişmektir. Bu ise kuşkusuz kemâl durumunu ifade eder.

A. MAKÂMLAR VE AHLÂKLANMA

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, varlık âlemini zillet ve muhtaçlık temelinde yaratmış, her bir mahlûku kendi varoluşsal sınırlarına uygun bir makâmda konumlandırmıştır. Ancak bu ontolojik yapı içinde insan ve cinler istisnâ bir yere sahiptir; zira bu iki varlık türü, diğer yaratılmışlardan farklı olarak, sabit bir makâmda değil, izzet makâmına doğru yükselme veya esfel-i sâfilîne düşme potansiyeliyle donatılmıştır. Bu durum, onların iradî sorumluluğa sahip olmalarından ve ilâhî müşâhedeye açık bir bilinç yapısına sahip bulunmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla insanlar ve cinler, şükür ve kulluk ile mânevî makâmlara yükselebilirken, inkâr ve gafletle varoluşsal olarak aşağı mertebelere gerileyebilirler. Bu iniş-çıkış, onların yaratılış hikmetini ve imtihan sürecini anlamada merkezi bir yere sahiptir.⁵⁹⁶ Bu bağlamda makâmlar, sâlikin Hakk'a kurbiyetini temin eden, ahlâkî ve ruhsal terbiyeyi önceleyen birer vasıta niteliğindedir. Tevhîd hakîkatine ulaşma sürecinde bu makâmlar, sâlikin nefsindeki ikiliğin izâle edilmesine ve sonuç olarak kul ile Allah arasındaki nûrânî ve zulmânî hicapların ortadan kalkmasına hizmet eder. Sâlik, bu manevî seyr u sülûk sürecinde, benlik iddiasını tamamen terk ederek "senlik" duygusunu aşar ve ilâhî feyzin doğrudan tecellî ettiği bir makâma ulaşır. Bu mertebe, ancak bir insân-ı kâmilin nezaretinde gerçekleşen yoğun mücâhede ve riyâzetle elde edilen bir hâl ve zevktir.⁵⁹⁷ Bu nedenle bu tecrübe, yalnızca yaşayanı tarafından idrak edilebilen bir sır olup, başkalarına aktarılarak tam anlamıyla kavratılması mümkün değildir.

⁵⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 23-24; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 353-354.

⁵⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 182; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 266-267.

⁵⁹⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 153.

Mânevî makâmalar insanın ahlâkî gelişimi ve Allah'ın isimleriyle ahlâklanması sürecinde merkezi bir rol oynar. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde bu makâmalar, kulun Hakk'a yaklaşma yolculuğunda geçici veya kalıcı nitelikler kazanmasını sağlar. Bazı makâmalar, müşâhede, celâl, cemal, ünsiyet, heybet ve bast gibi, hem dünya hem de âhirette kulun niteleneceği sürekli hâller olup, ilâhî isimlerin tecellîleriyle doğrudan ilişkilidir. Diğer makâmalar ise züht, tevbe, verâ, mücâhede, riyâzet ve güzel ahlâk gibi, kulun dünya hayatı boyunca sürdürmesi gereken ahlâkî disiplinlerdir; çünkü bu makâmalar, kulun nefsini arındırarak Hakk'a yaklaşmasını temin eder. Bunlar, cennet hayatında hükmü kalmayan, yani dünya imtihanıyla sınırlı olan hâllerdir. Ayrıca sabır, şükür ve verâ gibi bazı makâmalar, şartlara bağlı olarak ortaya çıkar ve bu şartlar ortadan kalktığında kendiliğinden sona erer. Korku ve ümit gibi makâmalar ise kulun âhirete intikaliyle birlikte cennete ilk giriş anına kadar devam eder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu makâmalar, kulun yaratılışındaki ilâhî emanetleri gerçekleştirmesi ve Allah'ın isimleriyle ahlâklanarak insân-ı kâmil mertebesine ulaşması için birer vesiledir.⁵⁹⁸

Tasavvuf düşüncesinde makâmalar, kulun Hakk'a yakınlığını artırmak amacıyla ihdâs edilmiş manevî duraklar olup, sâlikin tevhîd şuuruna ulaşmasına vesile teşkil eder. Bu makâmalar, kul ile Allah arasındaki nûrânî ve zulmânî perdelerin ortadan kalkmasına hizmet ederken, aynı zamanda benlik iddiasının aşılması ve nefsin tezkiyesi sürecinde temel rol oynar. Sâlikin bu yolculuğu, ancak bir insân-ı kâmilin rehberliğinde yürütülen mücâhede ve riyâzet ile mümkün hâle gelir. Nihayetinde sâlik, nefsinde “senlik” duygusunu yitirerek ilâhî hakîkatin tecellîlerine mazhar olur. Bu mertebe, başkalarınca sadece teorik olarak idrak edilebilecek olsa da, hakîkatte ancak bireyin şahsî zevk ve hâliyle kavranabilecek mahrem bir hakîkattir. Dolayısıyla bu mânevî tecrübe, sözle anlatılamayan, yaşanarak idrak edilen bir hâl niteliği taşır.⁵⁹⁹ Bu bağlamda, ahlâkî tekâmül, insanın doğuştan taşıdığı ilâhî hakikatleri açığa çıkarma süreci olarak değerlendirilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem Allah'ın bilinme arzusunun bir tezahürü olarak yaratılmıştır ve bu yaratılış, O'nun zatına herhangi bir kemâl eklemez; zira Allah mutlak kemâl sahibidir. Âlem, yaratılmış olsa da olmasa da

⁵⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 58; c. IV, ss. 23-24; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 81-82; c. VIII, ss. 353-354.

⁵⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 449; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 274-275.

eksiklikle nitelenir ve bu nedenle, insanın ahlâkî kemâli, ilâhî isim ve sıfatlarla ahlâklanma sürecinde gerçekleşir. Bu süreçte, insanın ilâhî isimlerin tecelligâhı olması ve bu isimlerle ahlâklanması, onun yaratılış gayesine ulaşmasını sağlar.⁶⁰⁰ Başka bir ifadeyle ilâhî isim ve sıfatlarla ahlâklanma süreci, insanın bilgi; çaba ve ilâhî lütufla kemâle ermesini ve ilâhî hakikatleri idrak etmesini hedefleyen dinamik bir süreçtir.

Şeyh-i Ekber'e göre bu durum her birine özgü olan ve olmayan bir emirdir. Her birine özgü olmayan, toplamdan meydana gelir ve her göğöze özgü olandan farklıdır. Bu durumda ise hâllerin farklılığından meydana gelen şey, meydana gelir. Burada bitişmelerdeki hâller, niyetlere benzer. Herkes, kendi amaç ve düşüncesine göre konuşur. '*De ki, hepsi kendi karakterine göre amel eder.*' (İsra, 17/84) Efendi, kölesine 'kul' (söyle) der, onda söz meydana gelir. Efendi kölesine 'kum' (kalk) der oda kalkar. Var olanlar da Rahman'ın nefesinde meydana gelir ve kelimelerin varlıkları Rahman'ın nefesinde ortaya çıkmış olur. Âlem ise Âmâ'da ortaya çıkar. Âlem, Rahman'ın ilâhî nefesine ait olması yönünden 'kelime' ve emir diye isimlendirilirken Âmâ'da bulunuşu yönünden kevn, hâlk, zuhûr ve dısta zuhûr diye isimlendirilir. Çünkü bu isimler, nefiste ve onda meydana gelen kelimeler üzerinde hüküm sahibidir. Bunlar, El-Câmi', en-Nâfi', el-Âsım ve es-Settâr gibi isimler, nefis ve onunla bağlantılı eylemler üzerinde doğrudan etkili olan; kulda kulluk makamını ortaya çıkaran isimlerdir. Bu isimlerin tecellisiyle insan, nefsî zaaflarını aşarak ilâhî koruma, örtülme, fayda ve birlik gibi vasıflarla ahlâklanmaya yönelir. Bununla birlikte, el-Basîr ve el-Bârî gibi isimler de hürriyet makamını gerçekleştiren ve kulu varlıkla değil, mutlak hakikatle buluşturan isimlerdir. Bu ilâhî isimler vasıtasıyla ma'rifet ehli ârifler, güzel ahlâkî sürekli kılma yolunda desteklenir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre, bu ahlâkî dönüşümün zirvesi, Hz. Peygamber'in "*Ben, güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderildim*"⁶⁰¹ hadisinde ifadesini bulan ilâhî misyonun bireyde tahakkukudur.⁶⁰² Böylece kul, ilâhî isimlerin ahlâkî tezahürleriyle şekillenen bir benlikle, hem ma'rifet hem de fazilet yolunda kemale ermiş olur.

⁶⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 450; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 75-76.

⁶⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, c. II, s. 381.

⁶⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 79-80; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 52-53.

Hücvîrî, bu bağlamda her bir peygamberin müstakar bir makâmı bulunduğunu söyler. Ona göre Hz. Âdem (a.s.)'in tövbe, Hz. Nûh (a.s.)'un zühd, Hz. İbrâhîm (a.s.)'in teslîmiyet, Hz. Mûsâ (a.s.)'nin inâbet, Hz. Dâvud (a.s.)'un hüzn, Hz. İsmâ'il (a.s.)'nin recâ, Hz. Yahyâ (a.s.)'nin havf ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zikir makâmında olduğunu söyler.⁶⁰³ İbnü'l-Arabî de *el-İsrâ'ile'l-Makâmi'l-Esrâ* adlı eserinde mi'racda Hz. Peygamber'in ulaştığı makâmı ruhun Hakk'a yükselmesi şeklinde açıklamıştır. Allah'ı sürekli olarak zikreden ve Kur'ân'ın sırları üzerinde derin düşüncelere dalan velîler bu makâma erişirler.⁶⁰⁴ Aynı eserinde makâmların tevbeden başladığını söyleyen Hücvîrî, sırasıyla inâbe, zühd ve tevekkül şeklinde devam ettirir. Bir makâmı tam olarak elde etmeden, diğer bir makâma sahip olmayı mümkün görmemiştir.⁶⁰⁵ Dolayısıyla her bir makâm, hem peygamberî temsil hem de sâlikin ahlâkî ve rûhânî tekâmülü açısından vazgeçilmez bir aşama olarak değerlendirilir.

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'nin kalbi; sadr, kalp, fuâd ve lûb olmak üzere dört mertebede tasnif etmesi, sûfî düşüncede kalbin mânevî yükselişteki merkezi rolünü ve çok katmanlı yapısını ortaya koyar. Bu sınıflamaya göre sadr, İslâm'ın; kalp, imanın; fuâd, mâ'rifetin; lûb ise tevhidin mahallidir. Nûrî'nin bu yaklaşımı, kalbin yalnızca fizyolojik bir organ değil, mânevî idrak ve tevhid yolculuğunun ana mekânı olduğunu vurgular. Öte yandan Ebû Bekir el-Kettânî'nin Allah ile kul arasında bazısı nûrî bazısı zulmânî olmak üzere bin makâm bulunduğu yönündeki ifadeleri, seyr u sülûk sürecinin çok boyutlu ve bireysel tecrübeye açık yapısını gösterir.⁶⁰⁶ Necmeddîn-i Kübrâ ise *el-Usûlü'l-aşere* adlı eserinde on makâmdan (tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murâkabe, rızâ) söz eder. Hâce Abdullah el-Herevî *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserinde makâmları 100 olarak belirtir ve her makâmı üç dereceye ayırır. Meselâ ihlâs makâmının birinci derecesi riyadan sakınmak, ikinci derecesi ihlâslı iş yapmak için çabalamak, üçüncü derecesi ihlâslı olmak fakat ihlâslı olduğunu iddia etmemektir.⁶⁰⁷ Bu çeşitlilik, sûfî gelenekte

⁶⁰³ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2010), s. 521.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 256; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 32-33.

⁶⁰⁵ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 289.

⁶⁰⁶ Serrâc, *el-Lüma*, s. 65.

⁶⁰⁷ Uludağ, *Makâm*, c. XXVII, ss. 409-410.

makâmların belli bir standarda indirgenemeyecek kadar dinamik, bireysel tecrübeye açık ve yorumlara dayalı bir yapı arz ettiğini ortaya koyar.

Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) da Allah'ın isimleriyle ahlâkî olgunluğa erişme yolculuğunda makâmı önemli menziller olarak görmüştür. *Mantıku't-tayr* adlı eserinde yedi makâmdan (talep, aşk, mâ'rifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr/fenâ) bahsetmiş, bunları geçilmesi güç yedi vadi olarak tasvir etmiştir.⁶⁰⁸ Aynı şekilde makâmın derecelerini menzil olarak nitelendiren İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise bir makâma ulaşmanın geride kalan makâmla ilişkiyi bitirmeyeceğini, aksine ilk kazanılan makâmın süreklilik arz edeceğine dikkat çekmişlerdir. Meselâ tövbe hem ilk hem son makâmdır. Sabır, şükür, rızâ, zühd gibi makâmı da böyledir.⁶⁰⁹ Benzer şekilde Hacı Bektâş-ı Velî de tasavvufi seyr u sülûku, “dört kapı kırk makâm” öğretisiyle sistematize etmiş; şeriat, tarîkat, mâ'rifet ve hakikat kapılarının her birini on makâm ile temsil ederek, bu aşamaların ilâhî isimlerle ahlâklanma sürecinde temel basamaklar olduğunu vurgulamıştır.⁶¹⁰ Bu yaklaşımlar, ahlâkî olgunluğun sabit bir hâl değil, sürekli bir içsel dönüşüm ve derinleşme süreci olduğunu ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî'ye göre seyr u sülûk sürecinde sâlikin geçtiği her makâmın kendine özgü nitelikleri, gerçekleşme şartları, hikmetleri, hükümleri ve neticeleri bulunmaktadır. Ancak bu makâmlara ulaşmak, onların kalıcı olarak sâlikte yer edineceği anlamına gelmez. Zira kazanılan makâmın kaybedilmesi de mümkündür. Özellikle şarta bağlı olan makâmı, şartın ortadan kalkmasıyla sona erebilir. Örneğin, havf (korku) ve recâ (ümit) makâmı dünya hayatında geçerli olup, cennet ehli için artık geçerliliğini yitirir. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin ahlâkî ve manevî gelişimi durağan bir hâl değil, dinamik ve süreklilik arz eden bir süreç olarak değerlendirdiğini ortaya koyar. Bu bakımdan,

⁶⁰⁸ Ferîdüddin Attâr, *Mantık Al-tayr*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: TİBK Yay., 1962), ss. 285-372.

⁶⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, nşr. Abdülazîm Şerefeddin, (Kahire: 1403/1983), c. I, ss. 149-152.

⁶¹⁰ Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşilik*, (Ankara: Akçağ Yay., 1990), s. 84.

sâlikin makâmlardaki istikrarı, onun iradî gayreti, ilâhî inayet ve içsel derinliğiyle doğrudan ilişkilidir.⁶¹¹

Gazzâlî de bu manada insan için hatadan korunmuşluğu imkânsız kabul ederken hatadan dönmemeyi ise insanlıkla bağdaştırmaz. Ona göre günah işleyen kimse tevbe ettiği takdirde âdemiyyet nesebini, aksi hâlde şeytaniyet vasfını tescil ettirmiş olur. Bu düşüncesini, “*Her insan günah işleyebilir, günah işleyenlerin en hayırlısı tevbe edendir*”⁶¹² meâlindeki hadise dayandırır.⁶¹³ Ayrıca sûfiler, seyr u sülûkte olan kimselerin nasuh bir tevbe vermeden “inâbe veya isticâbe makâmına”⁶¹⁴ geçmesine izin vermemişlerdir. Zira bir makâm tam anlamıyla içselleştirilmeden geçildiğinde, o makâmdaki eksiklikler sonraki merhalelerde engelleyici bir nitelik kazanacaktır.⁶¹⁵ Bu nedenle, tasavvufî terbiyede her makâmın hakkıyla yaşanması ve tamamlanması, sülûkün sıhhati açısından zaruridir.

1. Tevbe Makâmı

Tevbe kavramı tasavvufî literatürde kullara nisbet edildiğinde; dinde yerilmiş şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme; pişmanlık duyup Allah’a dönme ve samimiyyet duyguları içinde iyi davranışlarda bulunma şeklinde tanımlanmıştır. Allah’a nisbet edildiğinde ise kulun tevbesini kabul edip lutuf ve ihsanıyla ona yönelmesi mânasına gelir.⁶¹⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de tevbe kavramı seksen sekiz yerde geçmekte, otuz beş yerde Allah’a, diğerlerinde ise insanlara nisbet edilmektedir. Tevbenin bezm-i eleste Allah ile kul arasında yapılan ahdin tazelenmesini veya her insanın fitrat çizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade ettiğinden, terbiye edici Rabbine karşı olan vaadini ve ahdini unuttuğunda yüce yaratıcıdan uzaklaşmaktadır.

⁶¹¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 291; İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, s. 247.

⁶¹² İbn Mâce, *Zühd*, 30.

⁶¹³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, c. IV, ss. 234-243.

⁶¹⁴ İbn Atâ, Allah’ın azabından korkan kulun tevbesine “inâbe tevbesi”, O’nun kereminden hayâ eden kulun tevbesine “isticâbe tevbesi” adını vermiştir. Bu hususta bkz. Kelâbâzî, s. 141; Kuşeyrî, s. 261; Hücvîrî, s. 385.

⁶¹⁵ Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Hâldûn, *Mukaddime*, Thk. Muhammed Abdullah ed-Dervîş, (Dimaşk: Daru’l-belhî, 2009), s. 585.

⁶¹⁶ Bekir Topaloğlu, “Tevbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), c. 41, s. 279.

İşte tevbe de bu uzaklaşmaya son verme çabasıdır. Dolayısıyla tevbe, nefsin acziyet ve zelilliği ile ruhun Allah’a açılışını ve yücelişini hedefleyen bir duadır. Peygamber efendimiz bir hadisinde: “*Bazan kalbimi bir perde bürür de günde yüz defa tövbe ettiğim olur*”⁶¹⁷ buyurarak ümmetine tevbenin önemini bildirmiştir.

İbnü’l-Arabî, tevbenin ne olduğu sorulduğunda Ruveyym b. Ahmed el-Bağdâdî’nin (ö. 303/915-16) şöyle dediğini aktarır: “Tevbe, tevbeye tevbedir.” Bu cümleyi okuduktan sonra İbnü’l-Arif’in (ö. 536/1141) de şöyle dediğini nakleder: “Pek çok kavim tevbe etmiş, tevbeye ise bir ben tevbe ettim.” Şeyh-i Ekber’e göre burada Allah için iki tevbe vardır: Birincisi “*Sonra (Allah), tevbe etsinler diye onları tevbeye muvaffak kıldı. Şüphesiz ki Allah, (tevbeye muvaffak kılan ve tevbeleri çokça kabul eden.*” (Tevbe, 9/118), İkincisi ise “*mü’min erkeklerin ve mü’min kadınların da tövbelerini kabul etmek için insana emaneti yüklemiştir*” (Ahzâb, 33/73) âyetindedir. Bu anlamda kulun iki tevbesi de Allah’a aittir ve tevbe eden O’dur, onlar değil! Zira “*Attığında sen atmadın, fakat Allah attı*” (Enfâl, 8/25). Bu hüküm öyle bir hüküm ki kulların bütün fiillerine yayılır. Öyleyse ma’rifet penceresinden bakıldığında hakîkatte tevbe eden, tevbe etmemiş; Allah tevbe etmiştir. Bu nedenle sûfiler: “Tevbe, tevbenin terkidir ve tevbe, tevbeye tevbedir” demiştir. Onun olumsuzlanması ispatıyken ispatı olumsuzlanması olmuştur.⁶¹⁸

Tasavvufta seyr u sülûk ile ahlâklanma yolculuğuna çıkan kişi için bu bağlamda tevbe ilk makâm olarak kabul edilir. Başka bir deyişle insan çıktığı bu yolculukta, tevbe sayesinde hayata yeni bir başlangıç yapmış olmaktadır. Zira nasuh bir tevbe, kulun geçmişi unutarak ve geleceği düşünmeden Allah’a rücu etmesi demektir ki bu durum bezm-i eleste Allah ile kul arasında yapılan ahdin tazelenmesini veya her insanın fitrat çizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade eder. Öyleyse kul, tevbe makâmı ile fitratına, asliyetine döner.

⁶¹⁷ Müslim, Zikir, 41-42; Ebû Dâvûd, Vitir, 26.

⁶¹⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-Mekkiyye*, c. III, ss. 215-216; (a. mlf.), *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 102-104.

İbnü'l-Arabî bu manada İslâm'ın bir fitrat dini olduğunu, Rabbimizin insanı meleklerden farklı olarak günah ve sevap işleme özelliğinde yarattığını ifade eder. Başka bir deyişle İslâm'da insanın günah işleyebileceği kabul edilmiş ve bundan korunma ve kurtulma yolları insana öğretilmiştir. Dolayısıyla sûfiler, yapılan kötülüklerden; işlenen günah ve kabahatlerden kurtulup mânevî olarak temizlenmenin yolu olarak da kulun Rabbine yapacağı tevbeyle görmüşler. Hak Teâlâ da bu manada tevbe makâmında olanları överek şöyle buyurmuştur: *“O tövbe edenler, ibâdet edenler, hamdedenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rûkûa varanlar, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetkenler; müjdele o müminleri!”* (Tevbe, 9/112). Peki, Allah'ın bu nitelikleri ve fiilleri kendilerinde yaratıp onlardan meydana getirmesi ve bütün bunları kendilerine izafe etmekle onları övmesi, Allah'ın kereminin anahtarları değil de nedir?⁶¹⁹ İşte bu lütûf, Hakk'ın yarattıklarındaki fiilidir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurur: *“Her insan günah işleyebilir, günahkârların en hayırlıları ise tevbe edenlerdir.”*⁶²⁰ Zira Allah, bu tevbe ile onlara ilâhî tecellilerde bulunur. Söz konusu bu tecelliler hiçbir gözün görmediği, kulağın duymadığı ve akla gelmeyen ihsanlardır.⁶²¹

Gazzâlî de yukarıdaki hadisi dayanak göstererek, insan için hatadan korunmuşluğu imkânsız kabul eder. Ona göre de tevbe, kişinin Rabbiyle tekrar münasebete geçmesi, tekrar O'nun kapısını çalması ve O'na yönelmesi demektir ki Cenâb-ı Hakk'ın da çok hoşuna giden bir kulluk göstergesidir. Zira tevbe, kalpteki kirlenmeleri temizlediği gibi nefsi de temizler.⁶²² Başka bir hadis-i şerifte ise: *“Siz günah işlemeseydiniz, Allah günah işleyen, tevbe eden ve Allah'ın kendilerini bağışladığı bir topluluk getirirdi.”*⁶²³ buyurulmaktadır. Böylelikle Hz. Peygamber âlemde gerçekleşen her şeyin ilâhî bir ismin hükmünü ortaya çıkarttığına dikkat çekmiştir.

⁶¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 146; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2014, c. VI, s. 377.

⁶²⁰ İbn Mâce, *Zühd*, 30.

⁶²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 136; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, s. 357.

⁶²² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. IV, ss. 242-243.

⁶²³ Müslim, *Tevbe*, 9-11.

Bu minvalde makâmlar ve hâller ile ilâhî isimler arasındaki ilişkiyi anlatan İbnü'l-Arabî, önemle tevbe makâmı üzerinde durur. Çünkü tevbe makâmı, ölünceye kadar insana eşlik eden makâmlardandır. Ona göre meşru tevbe olarak ta adlandırılan bu makâm, kul yükümlü olduğu sürece devam eder. Muhakkiklerin tevbesi ise ne dünyada ne de ahirette kalkar. Onun başlangıcı vardır, fakat sonu yoktur. Muhammed b. Abdülcabbar en-Nîferî (ö. 354/965) ve Ebu Yezid el-Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) gibi vakfe ehli olan kimseler ise “Tevbe gaybîdir, etkileri dünyada görülür” demişlerdir.⁶²⁴ Zira yaşadığımız bu imtihan dünyasında tevbenin vücuda gelmiş hâli olan duâ ve tevekkül, birey ve cemiyet üzerindeki hayra olan meyli artırır; tevbe ve istiğfar şerre olan meyli keser. Bu yüzden sûfî gelenekte tevbe sâdece kötü bir şeyden dönmek değildir. O aynı zamanda terkedilen bir davranışın yerine dinen övülen bir hasleti koymaktır. Tevbenin hakîkî anlamı da bu olsa gerektir. Elbetteki sûfî gelenekte dili hem duâyâ, hem de tevbeyle alıştırmak önemli bir zorunluluktur. Çünkü Hz. Peygamber: “*Günahlardan tevbe, nedâmet ve istiğfardır*”⁶²⁵ buyurmuştur. Bu minvalde sûfîler: Öncelikli olarak kalbin “Yâ Tevvâb” ism-i celili ile tevbe etmesi gerektiğini; dilin tevbesinin ise kalbin tevbesinden sonra olmasının daha anlamlı olacağını ifade etmişlerdir. Çünkü tevbe ağacı sadece pişmanlık suyu ile büyür.⁶²⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın “et-Tevvâb” ismiyle çokça tevbe edenleri sevdiğinin bildirilmesi (Bakara 2/222), İbnü'l-Arabî tarafından çok katmanlı bir şekilde ele alınır. Ona göre, Allah’tan Allah’a dönen kimseler, gerçek anlamda “et-Tevvâb” isminin tecellî ettiği kimselerdir. Başkasından Allah’a dönenler yalnızca tek bir hakîkatten dönüş yaşamış olurken, kendisinden kendisine dönen sâlik, ilâhî isimlerin bir mazharı olarak tüm varoluşu kapsayan bir dönüş gerçekleştirmiş olur. Bu dönüş, ilâhî güzelliğin kendisini temaşa etmesi ve sevmesiyle sonuçlanır; çünkü Allah güzeldir ve güzeli sever. İbnü'l-Arabî’ye göre âlem, Allah’ın tecellî ettiği sûretlerden ibaret olduğundan, Allah kulunu severken aslında kendisini sevmektedir. Bu sevgi, başkasını sevmekten daha güçlüdür; çünkü burada sevilen, hakîkatte yine Allah’ın kendisidir. Bu nedenle bir günah işlemeden de sürekli tevbe hâlinde olan ariflerin

⁶²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 213; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 100.

⁶²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. VI, s. 264.

⁶²⁶ Dilâver Gürer, *Abdulkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İstanbul: İnsan Yay., 2016), s. 194.

durumu, Kur'ân'da bildirildiği üzere Allah'ın sevgisine mazhar olma hâlidir ve bu sâliklerin makamı “tevbe makamı”dır.⁶²⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre tevbe makâmında bulunan ma'rifet ehli bu kimseler, Rablerinden kendilerine dönmesini talep eden âdemlerdir. Zira tevbe, Hz. Âdem (a.s.)'in durumunda olduğu üzere onların tevbeden payları, itiraf ve talepten ibarettir. İbnü'l-Arabî bu manada tevbenin, dönmemeye azmetmek değil bir itiraf ve dua olduğu görüşünü savunur. Bu görüşünü de “*Kul bir günah işler ve günahı bağışlayan ya da cezalandıran bir Rabbi olduğunu hatırlar, tıpkı Âdem gibi buna bir şey eklemes. Sonra tekrar günah işler ve günahı bağışlayan ve cezalandıran bir Rabbi olduğunu bilir. Bu, üç ya da dört kez tekrarlanır. Sonunda Allah ona şöyle der: Dilediğini yap! Seni bağışladım. İşte bu, Allah'ın böyle birinden günah nedeniyle cezalandırmayı kaldırdığı hakkındaki ifadesidir.*”⁶²⁸ hadisiyle destekler.⁶²⁹

İbnü'l-Arabî'nin tevbeye dair yaklaşımı, Kur'ânî referanslarla derinleştirilmiş tasavvufî bir yorumu içermektedir. Ona göre, Nûr Sûresi'nin “*Hepiniz Allah'a dönünüz*” (24/31) ayeti, Âdem'in tevbesine benzer şekilde, kulların itiraf ve dua yoluyla Allah'a yönelmelerini emreder. Bu bağlamda Âdem'in tevbesi, bir daha günah işlemeyeceğine dair söz vermekten ziyade, Allah karşısındaki acziyetin itirafıdır ve samimi niyazla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kullarından istediği tevbe, böyle bir farkındalık ve teslimiyet temellidir. Tevbe Sûresi 118. ayetinde geçen “*Allah da onlara döner*” ifadesi, onun nazarında ilâhî rahmetin ve lütfun bir yansımasıdır.⁶³⁰ Bu anlamda Konevi'ye göre “et-Tevvâb” ism-i celîli iyiliğiyle kuluna dönen demektir. Yüce Allah, duayı vermekle, özür dilemeyi bağışlamakla; tevbeyi ise mağfiretle kabul edendir.⁶³¹ Şu hâlde insan Allah'ın izni ve emriyle tevbe ettiğinde bu fiilin gerisinde et-Tevvâb olan Allah bulunur.

⁶²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 49-50; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 182-184.

⁶²⁸ Buhari, *Tevhîd* 35; Müslim, *Tevbe*, 29.

⁶²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 213; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 101-102.

⁶³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 212; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 99.

⁶³¹ Ali Osman Tatlısu, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, (Ankara: TTK Yay., 1963), s. 208.

2. Ahlâk Makâmı

Tasavvuf düşüncesinde, sâlikin manevî yolculuğunda (seyr u sülûk) bir makâmdan diğerine yükselmesi, sadece dışsal bir ilerlemeyi değil, aynı zamanda içsel hâl değişimlerini de ifade eder. Her yeni makâm, daha derin bir arınma ve ilâhî hakîkate daha yakın bir ahlâkî olgunluk seviyesini temsil eder. Bu bağlamda, sûfiler seyr u sülûkün sürekliliğini ve nihâî bir son noktasının olmadığını vurgularlar. Hz. Peygamber'in sürekli tevbe etmesini, onun her an bir önceki hâline göre daha ileri bir hâle ulaşmasıyla açıklarlar. Nitekim Kuşeyrî, bu durumu "Salih insanlara sevap kazandıran amelleri, onlardan daha salih insanlar işlerlerse bu ameller onlara günah getirir" ifadesiyle yorumlayarak, manevî derinlik arttıkça sorumluluğun da aynı oranda arttığını belirtir.⁶³² Bu yaklaşım, tasavvufta ahlâkî kemâlin sürekli bir iç muhasebe ve tevbe hâliyle mümkün olabileceğini göstermektedir.

Ahlâk makâm hususunda Enes b. Malik'ten (ö. 93/711) şöyle bir hadis rivâyet edilir: *"Resulullah'ın yanında oturuyorduk. Şimdi cennetlik bir adam gelecek, buyurdu. O anda bir adam geldi. Sakalından abdest suyu damlıyordu. Ayakkabılarını da sol eline almıştı. Ertesi gün yine otururken Rasulullah aynı şeyi söyledi ve o adam geldi. Üçüncü gün yine aynısı oldu. Adam kalkınca Abdullah bin Amr da arkasından kalktı ve adamı takip etti. Ona: Babamla tartıştım ve üç gün eve girmeyeceğime yemin ettim. Eğer bu süre boyunca beni yanında barındırmayı uygun görürsen benimle birlikte kalmak istiyorum, dedi. Adam: Evet, olur, cevabını verdi. Abdullah üç gün bu adamla beraber gecelediğini söyler ve şöyle anlatırdı: Onun geceleyin ibâdet için kalktığını hiç görmedim. Ancak yatağında sağa sola dönerken Allah'ı zikrederdi. Sonra sabah namazına kalkardı. Ondan hayırdan başka bir söz işitmedim. Üç gece geçmişti ve neredeyse amelini azımsamıştım. Sonunda: Ey Allah'ın kulu! Benimle babam arasında ne kırgınlık ne de dargınlık geçti. Ama ben Rasulullah (s.a.v)'in üç defa; "Şimdi cennetlik bir adam gelecek" dediğini duydum, üçünde de sen çıktın geldin. Ancak seni büyük bir amel işlerken de görmedim. Seni Rasulullah'ın dediği ahlâk mertebesine ulaştıran şey nedir! dedim. O, bana şöyle cevap verdi: Ey Abdullah, gördüğünden başka özel bir durumum yok. Ama ben hiçbir Müslümana karşı kalbimde*

⁶³² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 184.

kin beslemem ve Allah'ın ona verdiği hayra haset etmem, dedi. Ben de: İşte seni o ahlâk makâmına ulaştıran amel budur! dedim."⁶³³

Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği ve Abdullah b. Amr'ın gözlemleriyle detaylandığı bu hadis, İslam ahlâkının özünü oluşturan içsel arınma ve kalbî saflık ilkelerini vurgular. Hz. Peygamber'in üç gün üst üste "şimdi cennetlik bir adam gelecek" buyurarak işaret ettiği sahâbî, belirgin bir ibâdet fazlalığı sergilememesine rağmen, kalbinde hiçbir Müslümana karşı kin taşımaması ve Allah'ın başkalarına verdiği nimetlere karşı haset duymamasıyla öne çıkar. Bu durum, İslam ahlâkında içsel niyetin ve kalbî tutumların, zahirî ameller kadar, hatta daha fazla önem taşıdığını gösterir. Söz konusu sahâbînin, gece ibâdetlerine kalkmaması ancak uyanık olduğu anlarda Allah'ı zikretmesi ve yalnızca hayırlı sözler söylemesi, onun ahlâkî olgunluğunu ve kalbî temizliğini yansıtır. Bu örnek, İslam ahlâkında riyâdan uzak, samimi bir kalp ile yaşamanın ve başkalarına karşı içten bir sevgi beslemenin, bireyi yüksek ahlâk makamlarına ulaştırabileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla, bu hadis, İslam ahlâkının sadece dışsal ibâdetlerle değil, aynı zamanda içsel arınma ve kalbî saflıkla da şekillendiğini ve bu özelliklerin bireyi cennetle müjdelenen ahlâk makâmına taşıyabileceğini gösterir.

İbnü'l-Arabî, tasavvufî düşüncesinde "ahlâk makâmı" kavramını ilk kez sistematik biçimde kullanarak, ahlâkî tekâmülü seyr u sülûk sürecinin merkezine yerleştirmiştir. Ona göre, müminlerin seçkinleri olan sâlikler, nefislerini yaratılış gayeleri doğrultusunda meşgul ederek mübah, mekruh ve haramdan sakınmak suretiyle kurtuluşlarını ibâdetlerin hakikatleriyle temin ederler. Bu yolculuk, dört temel unsur etrafında şekillenir: dürtüler, çağrılar, ahlâk ve hakikatler. Sâlikin bu unsurlara yönelmesinde belirleyici olan ise Allah'ın hakkı, nefsin hakkı ve mahlûkatın hakkıdır. Allah'ın hakkı, şirk koşturmadan yalnızca O'na ibâdet etmeyi; mahlûkatın hakkı, onlara eziyet etmemek ve iyi davranmayı; nefsin hakkı ise, onu yalnızca Allah'ın esmasıyla ahlâklanma yoluna sevk etmeyi gerektirir. İbnü'l-Arabî'ye göre, nefis bu yola direnç gösterirse, bunun sebebi cehalet ve kötü tabiatıdır. Bu direnç, ilim,

⁶³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 166.

irfan ve fütüvvet gibi erdemlerle aşılabılır.⁶³⁴ Dolayısıyla, sâlikin ahlâk makâmına ulaşması, ilâhî esmalarla ahlâklanarak hakikat tecellilerini talep etmesiyle mümkündür. Bu süreçte, nefsin terbiyesi ve ahlâkî dönüşümü, insanın varoluşsal kemâline ulaşmasında temel bir rol oynar.

3. Fütüvvet Makâmı

İbnü'l-Arabî'nin makâmlar ve hâller mevzusunda ahlâk makâmından sonra önemle üzerinde durduğu diğer bir makâm “fütüvvet” makâmıdır. Kur'ân'da fetâ (fitye, feteyât) diye nitelendirilen (Nisâ, 4/25; Yûsuf, 12/30, 36, 62; Kehf, 18/60, 62) kişiler için bu sıfat dinî bir mâna taşıması yanında takdir edilen bir anlam ifade ediyor. Sûfiler bu kavramı bir tasavvuf terimi hâline getirmede tereddüt göstermemişler ve hatta onlara göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakiki bir sûfide de bulunduğundan sûfi aynı zamanda bir fetâdır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), fütüvvetten ilk defa Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) bahsettiğini söyler⁶³⁵ Ca'fer es-Sâdık'ın, “Bize göre fütüvvet ele geçen bir şeyi tercihen başkalarının istifadesine sunmak, ele geçmeyen bir şey için de şükretmektir” dediği bilinmektedir.⁶³⁶

Sûfi düşüncede ahlâkî faziletlerin merkezinde yer alan fütüvvet kavramı, tarihsel süreçte tasavvufun en temel ilkelerinden biri olarak benimsenmiştir. Bu bağlamda fütüvvet, sadece gençlik veya yiğitlik anlamına gelmeyip, ahlâkî kemâlin ve erdemli davranışların bir bütününe ifade eder. Sülemî (ö. 73/692) fütüvveti, “Hz. Âdem gibi özür dilemek, Hz. Nûh gibi iyi, Hz. İbrâhim gibi vefalı, Hz. İsmâil gibi dürüst, Hz. Mûsâ gibi ihlâslı, Hz. Eyyûb gibi sabırlı, Hz. Dâvûd gibi cömert, Hz. Muhammed (s.a.v.) gibi merhametli, Hz. Ebû Bekir gibi hamiyetli, Hz. Ömer gibi adaletli, Hz. Osman gibi hayâlî ve Hz. Ali gibi bilgili olmaktır, fütüvvet mekârim-i ahlâktır.” şeklinde tarif eder.⁶³⁷ Sülemî'nin tanımında görüldüğü üzere fütüvvet, peygamberlerin ve sahâbenin örnekliğinde somutlaşan yüksek ahlâkî niteliklerle tanımlanmıştır. Bu yönüyle fütüvvet, sûfiler tarafından "mekârim-i ahlâk", yani yüce

⁶³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 57-58; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 79-80.

⁶³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, c. II, s. 354.

⁶³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 478.

⁶³⁷ Ebû Abdürrahmân Abdullah b. Habîb es-Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, Çev. Süleyman Ateş, (Ankara: AÜİF Yay., 1977), s. 29.

ahlâk olarak tanımlanmış; bireysel kemâlin ve toplumsal sorumluluğun sembolü hâline gelmiştir.

Abdullah-ı Herevî de (ö. 481/1089) fütüvveti başkalarının hatalarını görmezlikten gelmek, kötülük yapana gönül hoşluğu ile iyilik etmek ve Allah'tan başkasına iltifat etmemek şeklinde üç kısma ayırmıştır.⁶³⁸ Kuşeyrî ise (ö. 465/1072) *Risâlesinde* fütüvvetin; insanlara eziyet etmekten kaçınıp bol bol ikramda bulunmak olduğunu, dolayısıyla fütüvvetin esasının fedakârlık olduğunu belirtmiştir.⁶³⁹

Fütüvveti, yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda ilâhî bir sıfat olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek fütüvvet sahibi, aklını nübüvvetin rehberliğine tabi kılan ve ilâhî bilginin ışığında hareket eden kişidir. Bu bağlamda, kulun akli nefsanî arzulara yöneldiğinde, ilâhî bilgiye dayanarak bu arzuları terk etmesi ve mizacına en uygun olanı tercih etmesi gerekmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre, helali haram veya haramı helal kılmaya yönelik istekler, gerçekte nefsanî arzulardır ve bu tür arzulara dayalı ilhamlar, kulun ahlâkî gelişimini engeller.⁶⁴⁰ Dolayısıyla, fütüvvet anlayışı, kulun nefsanî arzularını terk ederek ilâhî bilginin rehberliğinde hareket etmesini ve bu yolla ahlâkî kemâle ulaşmasını hedefler. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin fütüvveti ilâhî bir sıfat olarak görmesinin temelini oluşturur.

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'a yönelen kimselerin şeriatın zahirî hükümlerini terk etmemesi ve bu hükümleri uygulamaktan geri durmaması esastır. Ona göre, şeriatın zahirî hükmünü uygulamaya engel olacak şekilde anlaşılan içsel keşif ve ilhamlar, çoğu zaman nefsanî aldanışlardır ve bu tür anlayışlara dayanmak doğru değildir. İbnü'l-Arabî, yerleşik şeriat hükümlerini ortadan kaldıran veya bunları kendi içsel keşiflerine göre yeniden yorumlayanların, hem kendilerine hem de Allah ehline göre yanlış bir tutum içinde olduklarını belirtir. Bu tür ilhamlara güvenenlerin yanılgıya düşeceğini, Allah ehlinin yolundan sapacağını ve amellerinin hüsrarla

⁶³⁸ Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), c. XIII, s. 260.

⁶³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 474.

⁶⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 349-352; (a. mlf.), *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 364-365.

sonuçlanacağını vurgular; bunu Kur’ân’ın, “Onların gayretleri, iyi iş yaptıklarını zannederken, dünya hayatında boşa çıkmıştır.” (Kehf, 18/104) ayetiyle destekler. Şeyh-i Ekber, bu bağlamda, şeriatın dışına çıkanların, arzusunu ilah edinenlere katılmış sayılacağını ve Allah’ın onları saptıracağını ifade eder.⁶⁴¹ Dolayısıyla ahlâklanma sürecinde müminlerin, şeriatın hükümleriyle çelişen yanlış keşif ve ilhamların tuzaklarından korunmaları gerektiği üzerinde özellikle durur.

Fütüvvet ve güzel ahlâk makâmını elde edenler, Allah karşısındaki kulluklarından bir an bile ayrılmayan kimseler olduğunu söyleyen Şeyh-i Ekber’e göre, Allah onlara mertebeleri ve o mertebelerin hak ettiği amelleri ve hâlleri öğretir. Zira bu insanlardan başka Allah karşısında ve O’nun esmasıyla ahlâklanarak fütüvvet ve ahlâk makâmını elde eden yoktur. Onlar, bütün menzilleri elde eden Allah’ın seçkin kullarıdır. Onlar, bu hâlleriyle bulundukları vaktin imamı olurlar. Onlar, üstün tabaka ve misal yolunun efendileri, dünya ve ahiret hayatında değerli mertebenin sahipleridir. Şeyh-i Ekber’e göre Selmân-ı Fârisî, onların en değerlilerinden biri ve bu makâmda bulunan peygamber sahâbesindendir.⁶⁴²

İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî düşüncesinde, fütüvvet kavramı ilâhî bir nitelik olarak ele alınmakla birlikte, bu terim doğrudan Allah’a verilen bir isim değildir. Ona göre, Yüce Yaratıcı’nın âlemi varlık ve yalnızlık arasında tercih ederek yaratması, fütüvvetin özünü oluşturur. Kur’ân’da “Ben insanları ve cinleri bana ibâdet etsinler diye yarattım” (Zariyat, 51/56) ayetiyle ifade edilen bu durum, Allah’ın insanları ve cinleri yokluktan çıkarıp varlıkla nimetlendirmesi, onlara ilâhî isimlerle tahakkuk imkânı vermesi ve onları hâlife olarak seçmesi anlamına gelir. Bu yaratılış, onların kendileri veya âlem için değil, yalnızca Allah için var kılınmalarını içerir. Bu gerçek, nebevî rivâyetlerde Hz. Musa’ya atfedilen “*Ey Musa! Eşyayı sizin(insan) için, sizi(insanı) ise kendim için yarattım*”, ilâhî hükmü de aynı şekilde Zariyat, 51/56 âyetiyle örtüşen yaratılış amacına işaret eder. İbnü’l-Arabî, ayrıca kutsi hadiste ifade edilen “*Ben bilinmeyen gizli bir hâzineydim, bilinmek istedim, âlemi yarattım ve*

⁶⁴¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, ss. 352-353; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 365-366.

⁶⁴² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. V. ss. 52-54; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 36-38.

onlara tanındım” sözüne atıfta bulunarak, fütüvvetin Allah’ın kendisini bilmek istemesiyle tezahür ettiğini vurgular.⁶⁴³ Bu bağlamda fütüvvet, ilâhî sevginin ve yaratılışın temel dinamiği olup, Allah’ın zenginliğini gizleyerek varlığı ve sevgiyi ortaya çıkarmasını temsil eder. Böylece, fütüvvet hem yaratılışın hem de ilâhî bilincin bir ifadesi olarak anlaşılır.

Yaratılmışlara karşı Hakk’ın niteliğiyle ahlâklanmış fütüvvet ehli için, gerçekte nimet ve ihsanları gösterirken, başa kakmayı ve minneti gizlemeyi de gerektirir. Nitekim Allah şöyle buyurur: “*Sadakalarınızı başa kakma ve eziyet ile boşa çıkartmayın.*” (Bakara, 2/264). Zira başa kakmamak, ilâhî bir ahlâktır, çünkü Allah, bize varlıkla ve kendisini bilmeye ihsanda bulunmuş, fakat bunu başa kakmamıştır. Ardından Hz. Peygamber’i kendisine yeğleyerek, onun kınanabilecek bir nitelik sahibi olmasını engellemek üzere, şöyle buyurdu: “*Onlara de ki; aksine Allah imana hidâyet ettiği için size iyilik etmiştir.*” (Hücurat, 49/17). Hz. Peygamber dileseydi şöyle diyebilirdi: “*Allah benim vasıtamla sizi imana ulaştırdığı için, esas benim sizin başınıza kakmam gerekir. Bu iman sayesinde O’nun birliğiyle sizi rızıklandırmış ve mutlu etmiştir.*” Bundan dolayıdır ki Allah, peygamberini başa kakıcı yapmadı.⁶⁴⁴ Bu nebevi yaklaşım, farkına varılmayan ilâhî fütüvvetin bir parçasıdır. Öyleyse Hak’ta hükmü bulunan bir nitelikten O’na bir isim vermek yaratılmışların değil ancak kendisinin isimlendirdiği isimlerle olabilir. Hakk’ın bütün bunları yapmasının amacı, karşısında nasıl davranılması gerektiğini kullarına öğretmektir.

Ayrıca fütüvvetin kuvvet makâmı olduğunu söyleyen İbnü’l-Arabî’ye göre bu dönem; insanın yetişkinlik çağından kırk yaşına ulaştığı ömrüdür. Çocukluk evresinde zayıf yaratan; gençlik evresinde kuvvet vererek güçlendiren ve sonrasında yaşlılık ve zayıflık ile birlikte tekrar vakarı da veren şüphesiz Allah’tır. Nitekim Yüce Allah’ın bu makâm hakkında şöyle buyurduğunu aktarır: “*Allah, sizi zayıf yaratan; sonra zayıflığın ardından (size) bir kuvvet veren; sonra kuvvetin ardından (tekrar) bir zayıflık ve bir ihtiyarlık verendir.*” (Rum, 30/54). Böylece Allah’ın bu ikinci zayıflık

⁶⁴³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, ss. 349-350; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 359-361.

⁶⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 350; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 361-362.

ile vakardan ibaret olan yaşlılığı birleştirdiğini şöyle bir örnekle anlatır: “Hz. İbrâhim (a.s.)’in bir yaşlıyı gördüğünde: ‘Ey Rabbim! Bu nedir?’ Allah şöyle buyurdu: ‘Vakardır.’ Bunun üzerine İbrâhim şöyle der: ‘Allah’ım! Benim vakarımı artır der.” Ona göre bu durum, fütüvvetin hâli ve makâmıdır.⁶⁴⁵

Şeyh-i Ekber, Allah’ın emriyle yürüyen fütüvvet ehli bu makâm sahiplerinin ahlâklanma boyutundaki hükümleri hususunu, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de Fahreddin er-Razi’ye (ö. 606/1210) yazdığını söylediği⁶⁴⁶ ancak ne yazık ki günümüzde mevcut olmayan *Ahlâk Risâlesi*’nde (*Risâletü’l-Ahlâk*)⁶⁴⁷ geniş bir şekilde izahat buyurduğunu belirtir.

4. Hayret Makâmı

İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî literatürde önemle üzerinde durduğu makâmlardan biri, hiçbir şeye kızmayan ve yalnızca Allah’ı görerek içinde bulunduğu hâlin etkisi altında kalan sâlikin ulaştığı hayret makâmıdır. Bu makâm, Allah’a duyulan derin hayranlık ve bilinmezlik karşısında oluşan şaşkınlık halini ifade eder. Sûfî geleneğin önemli isimlerinden Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859), “Allah’ı en iyi tanıyan O’nun hakkında en fazla hayret edendir” diyerek bu durumu vurgulamıştır. Benzer şekilde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), “Düşüncenin ulaşabildiği son nokta hayrettir.” ve Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) de “Mâ’rifetin nihâî noktası hayrettir” sözleriyle, hayret makâmının mâ’rifetin ve Allah bilincinin en üst seviyesi olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 365-366; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 240-242.

⁶⁴⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 365-366; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 240-242.

⁶⁴⁷ İbnü’l-Arabî’nin *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde Fahreddin er-Râzî’ye ahlâk ile ilgili bir risale yazdığını belirtmektedir. Ancak İbnü’l-Arabî üzerine çalışma yapan birçok ilim insanı bu eserin günümüzde mevcut olmadığı görüşündeler. İbnü’l-Arabî’nin eserleri üzerine bir doktora çalışması yapmış olan Osmân Yahyâ ise İbnü’l-Arabî’nin ‘*Mehâsin-i Ahlâk*’ adlı bir eserini gördüğünü söylemektedir. Bu eserin diğer bir adı ‘*Tehzîbü’l-Ahlâk*’ olup, Selim Ağa Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan 000328 katalog numaralı ‘*Mehâsin-i Ahlâk*’ adıyla kayıtlıdır. Tevfîk et-Tavîl ise İbnü’l-Arabî’ye nispet edilen ahlâk kitabının aslında Yahyâ bin Adî’ye ait olduğunu ve yanlışlıkla İbnü’l-Arabî’ye nispet edildiğini iddia etmektedir. Tevfîk et-Tavîl, “*İbnü’l-Arabî’de Ahlâk Felsefesi*”, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan Yay., 2002), s. 123. Ayrıca bkz. Yahya b. Adî, *Tehzîbü’l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013).

⁶⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 605.

Bu çerçevede, hayret makâmı, sâlikin tefekkür ve ma'rifet yolculuğunda ulaşabileceği en yüksek derecelerden biri olarak kabul edilir.

Diğer taraftan Allah'ın zâtını kavramaktan âciz olduğunu idrak eden akıl hayrete düşer. Zira gerçek mâ'rifet, Allah karşısında aklın aczini ve yetersizliğini kavramasıdır. İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235) da “Eğer hayret etmesem hayret bana!” demiştir.⁶⁴⁹ Böylesine hayret makâmında olan bir insan dünya ve ahirette, Allah için olan her durumu kurtarıcı bir kanıt sayar. Nitekim Yüce Rab, Ku'an'da peygamberi şahsında bütün insanlığa şu mesajı verir: “*De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım...*” (Fussilet, 41/6). Resul-i Zîşân Efendimiz ise şöyle buyurur: “*Ben de insanım, diğer insanlar gibi ben de bazen sevinç duyar hoşnut olurum, bazen de öfkelenirim*”⁶⁵⁰ Şeyh-i Ekber, müminlerin de hâl ve huy olarak ancak böyle hareket ederek ahlâklanabileceğini belirtir.⁶⁵¹

İbnü'l-Arabî bu bağlamda “Hakk'a vasıl olan hayret eder.” diyerek gerçek mâ'rifet olarak nitelendirdiği hayretle vuslat arasında bir ilişki kurar. Bu durumda hayret “ilim, irfan, yakîn ve hidâyet” anlamına gelir. Celâl sıfatları ise sâlik üzerinde heybet, cemâl sıfatları üns tesiri meydana getirir. Zira celâlin sonucu korkma, sıkılma ve üzülmeye; cemâlin sonucu ümitlenme, rahatlama ve sevinmedir. Şeyh-i Ekber, Kur'an'dan verdiği örneklerle âlemdeki her şeyin celâl ve cemâle bağlı olarak bir müteakabiliyet içinde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Meselâ, “*Allah'ın azabı şiddetlidir*” (Bakara, 2/165, 196, 211) âyeti celâli sıfatları; “*Allah tövbeleri kabul eder*” (eş-Şûrâ, 42/25) âyeti ise cemâli sıfatları ifade eder. “*Allah'tan gereği gibi korkun*” (Âl-i İmrân, 3/50) celâl, “*Gücünüz yettiğince Allah'tan korkun*” (Tegâbün 64/16) cemâl içinde mütalaa edilir.⁶⁵² Abdülkerîm el-Cîlî, Allah'ın celâlinin genelde O'nun yüce vasıflarını ve güzel isimlerini, özel olarak da lutuf ve kerem türünden vasıflarını ifade ettiğini söyler. Celâl ile cemâl sıfatları arasında bir yönüyle ilkinde, diğer yönüyle

⁶⁴⁹ Erhan Yetik, “Hayret”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1998), c. XVIII, ss. 60-61.

⁶⁵⁰ Müslim, Birr, s. 95.

⁶⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 527-528; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 115-116.

⁶⁵² Süleyman Uludağ, “Hayret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yay., 1993), c. VII, s. 240.

ikincisine benzeyen rab ve rahmân gibi sıfatlar da olduğunu söyler.⁶⁵³ Dolayısıyla celâl ve cemâl tecellilerinin bir noktada birleşmesi ve özdeşleşmesi sûfide hayret hâlinin doğmasına vesile olur. Ayrıca sûfî, nasıl olur da “birden” çok çıkıyor veya çok bir oluyor diye de her daim hayret eder.⁶⁵⁴

5. Ma’rifet Makâmı

İçerdiği konular bakımından hayli geniş kapsamlı olan ma’rifet makâmı, makâmlardan bir makâm olarak ele alınsa da adeta tüm makâmları kuşatan bir bilgiye sahip olması hasebiyle İbnü’l-Arabî tarafından *Fütûhât*’ın ma’rifet makâmını konu edinen bölümünün başında, ilâhî bir nitelik olan mâ’rifetin; bir bütün olarak amelden, takvadan ve sülûkten meydana gelen bilgi olduğunu ve böyle bir bilginin ancak kuşkunun giremeyeceği keşften doğabileceğini açıklar.⁶⁵⁵ Bu açıklamaya göre ma’rifetin vehbi karakterli olduğu söylemek mümkündür. Muhteva bakımından ise ma’rifet sahibi olmak için kulların şu hususlarda bilgi sahibi olmaları gerektiğini ifade eder: Hakikatleri yani ilâhî isimleri bilmek, Hakk’ın eşya üzerindeki tecellisini bilmek, Hakk’ın mükellef kimselere şeriatın diliyle gelen hitabını bilmek, varlıktaki kemâl ve eksikliği bilmektir; hakikatleri yönünden insanın kendi nefsinin bilmesidir.⁶⁵⁶ Bununla birlikte bir kişi, verdikleri hâllere ve âlemdeki tasarruflara göre bütün makâmlara da sahip olabilir. Bunun da şartı ilâhî bilgiyi (ma’rifet) bilmektir. Hüküm sahibi olmak isterse hâle iner, çünkü tahakküm hâllere aittir.”⁶⁵⁷

Şeyh-i Ekber bu bağlamda Allah’ın esmasıyla ahlâklanarak şehâdet âlemindeki bedenlerinden âdetâ sıyrılmış âriflerin, bu dünyâda kendilerine mahsus bazı makâm ve dereceleri olduğunu söyler. Bu makâm ve dereceler, onlara mele-i a’lâ’da Allah’ın celâl ve cemâlini müşâhede etme ve Hak Teâlâ’nın onlara verdiği mâ’rifet ve hikmetten elde ettikleri mânevî zevklerdir ki bu hâller başkalarına gizli bâzı hususlar

⁶⁵³ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, c. I, s. 75.

⁶⁵⁴ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ed. Ebu’l-Alâ Afifi (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, 1946), s. 72.

⁶⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 181; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 105-106.

⁶⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 450; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 110.

⁶⁵⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 479; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 160.

içerir. Bu gizli hususlardan bir kısmı onlar üzerinde ilâhî bir tecelli olarak mucize veya kerâmet şeklinde tezâhür edebilir.⁶⁵⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre ma'rifet sahibi bu kimseleri bilgi bakımından tüm makâmları elde etmiş arifler olarak telakki etmek gerektir. Zira Allah'ı bilmek, ârifin bileşik parçalarına yayılınca, ondaki her bir cevher-i ferde ilâhî bilgi yerleşir. Böylece o da içerdği her parçasıyla Allah'ı bilen hâline gelir. Rabbinin bilgisinden ihsan sahibi olan arif, mana; duyu ve hayalde Allah'ın isimlerinin tecellileriyle nizama kavuşur. Şâyet böyle olmasaydı parçaları nizam bulmaz, rûhânîliği doğasına bakmazdı. Hâllac'ın ve Züleyha'nın hâlleri bu hakîkati destekler mahiyettedir. Nitekim Züleyha'nın kanı yere düşünce "Yûsuf" diye yazılmış iken Hâllac-ı Mansûr'un kanı yere düştüğünde "Allah, Allah" diye yazılmıştı. Hâllac o an şu mısraları okumuştı: "Hareket eden her organ ve eklemimde sizin zikriniz bulunur." Aslında bu durum, bütün varlıklar için geçerlidir. İnsan bu şekilde vecd ve müşâhede olarak Hak Teâlâ'nın sıfatlarıyla özdeşleşir.⁶⁵⁹ Öyleyse bu makâma ulaşmanın âlemdeki hâli, Hakk'ın özelliğine sahip olmaktır.

Şeyh-i Ekber'e göre Hakk'ın özelliğine sahip olan kimsenin bilgisinin mertebesi bu oluş âleminde var olmasıyla kemâle erdiği gibi; varlığının mertebesi de dışta zuhûr etmesiyle kemâle ermiştir. Hakikat böyle olunca, Hak var olanlar için tesbih etme yükümlülüğü belirlemiştir ki bu tenzih demektir. Zira tenzih, yokluk niteliğidir. Böylelikle Hak, kendisini onunla niteleyerek mutlak yokluğu şerefleştirmiş ve şöyle demiştir: *'İzzet sahibi Rabbin onların nitelemelerinden münezzehtir'* (Saffat, 37/180). Bu ifade, Allah'ı yüceltmeyle ilgili niyeti nedeniyle, yokluğu şerefleştirmek üzere söylenmiştir. Çünkü mutlak yokluk, Allah'ın hak ettiği şeyi sınırlı yokluktan daha iyi bilir. Öyleyse Allah'ı, Allah'ın dışındaki şeyler içinde mutlak yokluktan daha iyi bilen yoktur. Nitekim *"Kuşkusuz ki sen daha önce bir şey değil iken seni yarattık."* (Meryem, 19/9) âyeti, kulların varlık hâlinde de yüce yaratıcısına itiraz etmeden ve kaderin akışına teslim olarak kalmaları gerektiğini ortaya

⁶⁵⁸ Dilaver Gürer, *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn*, (İstanbul: Gelenek Yay., 2012), ss. 71-72.

⁶⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 542-543; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 289-290.

koymaktadır. Dahası yokluk hâlinde zaten böyle idi. Böylelikle insanın şerefi, varlığında yokluğuna dönmesi olmuştur. Zira Allah Teâlâ bu davranışın nefislerin veya ruhların takvasından olduğunu söylememiş, kalplerin takvasındandır demiştir.⁶⁶⁰ Öyleyse kim Allah'ın şiarlarını (alametlerini) yüceltirse bütün hareketlerinde takva sahibidir. Çünkü insan hâllerinde, her nefes, hâlden hâle girer. Bunun nedeni, var olmayan şeylerin her nefes yaratılmasıdır. Hâlden hâle girdiği her değişiminde Allah'tan korkarak nefis tezkiyesi yapmak, Allah'ın insandan talep edebileceği işlerin zirvesidir. Bu dereceye ise yaratıklar içinden ancak güçlü kâmiller ulaşabilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ma'rifet makâmında olan ârifler bilir ki Allah, insanı insan için değil kendisi için yaratmıştır. Nitekim Hz. Peygamber kendisi hakkında şöyle der: *'Ben insanların efendisiyim, övünmüyorum. Zira ben, insan mazharlarının en üstünü olsam bile, hakikatim ile özdeşleşmemde (tahakkuk) en güçlü olanım.'*⁶⁶¹ Bundan dolayı insan, Rabbiyle değil kendi hakikatiyle özdeşleşen kimsedir. Dolayısıyla bu dereceyi zevk yoluyla ancak Hz. Peygamber elde etmiştir. Nebiler ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmetinin arifleri ise keşfi metod ile bu dereceyi elde etmiştir. Onların dışındakilerin bu konuda bir tecrübeleri yoktur. Zira Allah insanları ve cinleri kendisi için yaratmış, bu iki sınıfın dışındakileri ise insan için yaratmıştır. Bu konuda Hz. Musa (a.s.)'dan aktarılan şöyle bir rivâyet vardır. Allah kullarına *"Ey Âdemoğlu! Eşyayı senin için, seni kendim için yarattım! Kendim için yarattığımı senin için yarattığıma feda etme."* Kur'ân'da da şöyle buyrulur: *'İnsanları ve cinleri bana ibâdet etsinler diye yarattım.'* (Zariyat, 51/56)⁶⁶² Öyleyse ma'rifet makâmında Allah'ı bilmek, Allah'ı bilme mertebesinin kemâli için kullara kendini tanıttığını bilmeyi de gerektirir. Başka bir deyişle ilâhî mertebeyeyle ilişkilendirilen her ahlâkın kendisinde ortaya çıkacağı bir mazharı olmalıdır. Mazharın o ahlâk ile ahlâklanışı, ya Hakk'ın mertebesine döner ya da ilgili olduğu başka bir mazhar vardır.

Ma'rifet makâmında olan kimseler sâdece "Vâcibü'l-vücûd" olan ilk hakikatı ister. Onlar için ibâdet Hakk'a ulaştıran şerefli bir münasebettir, korku veya rağbet için

⁶⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 450-451; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. X, ss. 276-280.

⁶⁶¹ Buhari, 7412; Müslim, 2788.

⁶⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 111; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 310-311.

yapılmaz. Şâyet ibâdet râğbet veya korkudan dolayı yapılırsa; bu durumda Hak gâye olmaz, gâye edilen şey için vâsıta olur. Hâlbuki Hak; kendisi dışındaki her şey için gâye ve her şeyin matlûbudur.⁶⁶³ Rabiâtü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801): "İlâhî! Eğer sana cehennem korkusuyla ibâdet edersem, beni cehenneminde yak. Eğer sana cennet ümidiyle ibâdet edersem, beni cennetine koyma. Fakat Sana Senden ötürü ibâdetde bulunursam beni ebedî cemâinden mahrum etme!" duası ma'rifet ehli kimselerin ma'rifet makâmındaki hâllerini en güzel şekilde ifade etmektedir.

Üzerinde başka bilginin bulunmadığı Hakk'ın bu ma'rifet mertebesinde ancak nisbetleri bilen ma'rifet sahibi kimselerin, Allah'ı bildiğini ifade eden İbnü'l-Arabî: "*Rabbine ibâdet et!*" (Hicr, 15/99) âyetini Hakk'ın bu mertebesinde çok özel bir nisbet olarak görür. Bu düşüncesini "...*Secde et ve yaklaş.*" (Alak, 96/19) ve "*Ta ki sana yakîn gelsin.*" (Hicr, 15/99) âyetleriyle kuvvetlendirir. Böylelikle nisbetleri bilen bu kimselerin, "*Mü'minler felâh buldu, onlar ki namazı huşû (kalp ve beden âhengi) içinde kılarlar.*" (Mü'minûn, 23/1-2) âyetlerinde belirtildiği gibi kime ve nasıl ibâdet ettiğini, ibâdet edilen ve edenin kim olduğunu öğrenmiş olurlar. Başka bir âyette ise "*Bütün iş O'na döner, O'na ibâdet et.*" (Hud, 11/123) buyrulur. Öyleyse kul, kendisini bildiği yönden O'na ibâdet ettiğinde, kendi nefesine ibâdet etmiş olur. Bilmediği yönden O'na ibâdet ederse de O'nun ilâhî mertebeye nisbetine ibâdet etmiş olur.⁶⁶⁴ İşte bu, Efendimiz (s.a.v.)'in: "*Namaz, mü'minin mîrâcıdır.*"⁶⁶⁵ hadisinde de belirttiği üzere, üzerinde başka bir bilginin bulunmadığı yüce bir mertebede kulun, mânevî tecrübeyle doğrudan elde ettiği ve Allah'ın esmasıyla ahlâklanmasını sağlayan ma'rifettir.

⁶⁶³ Dilaver Gürer, *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn*, ss. 76-77.

⁶⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 111-112; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 311-312.

⁶⁶⁵ "*Namaz mü'minin miracıdır*" sözü her ne kadar mana açısından doğru olsa da, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait bir söz olduğu tespit edilememiştir. Bu söz Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) tefsirinde bulunmaktadır. Râzî, bunu bir hadis olarak nakletmekte ise de nerede geçtiğini ve kimden rivâyet edildiğini söylememektedir. (Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c: 1, s: 226.); Hadis hakkında ayrıca bkz. (Süyûtî, *Şerhu İbn-i Mâce*, c. I, s. 313.)

6. Vera Makâmı

Makâm, ayrılmanın mümkün olmadığı, süreklilik arz eden nitelikler diyen İbnü'l-Arabî, makâmın hakikatlerinin farklılığından ötürü bunların bir kısmının şarta tabi olduğunu, şart ortadan kalktığında kendinin de ortadan kalkacağını söyler. Bunun en güzel örneğinin de vera makâmı olduğunu söyler. Zira vera mahzurlu veya şüpheli şeylerde söz konusudur ki bunlar bulunmadığında veradan da bahsedilemez.⁶⁶⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, (ö. 378/988) verayı tövbeden sonra gelen ikinci makâm diye zikretmekte ve bunun üç mertebesinde bahsetmektedir. Birinci mertebe helâl ile haram arasında bulunan yani helâl mi haram mı olduğu tam olarak bilinmeyen şüpheli şeylerden kaçınmaktır. İkinci mertebe ise gönül ehlinin veraıdır; bunlar, “*Fakihler ne şekilde fetva verirse versin sen fetvayı kalbinden iste*”⁶⁶⁷ “*Günah gönlüne yatmayan şeydir.*”⁶⁶⁸ gibi hadislerle dayanarak gönlün kabul etmediği şeyi günah sayarlar. Üçüncü mertebede âriflerin vera makamıdır ki bu da elde edilen şeylerin Allah'ı unutturmamasıdır. Ebû Süleyman ed-Dârânî, (ö. 215/830) “Seni Allah’tan alıkoyan her şey uğursuzluktur” derken veranın bu türüne işaret etmiştir.⁶⁶⁹

Gazzâlî ise veranın dört makâmından bahseder. İlk mertebe şahitlik ve kadılıkla velâyette aranan adalet ve ehliyetin korunması için haramlığı açıkça bilinen günahlardan sakınmaktır. İkincisi günah olması muhtemel şeylerden sakınan sâlihlerin veraı, üçüncüsü harama yol açmasından korkulan helâlleri terkeden takvâ sahiplerinin veraı, dördüncüsü ise Allah’a daha fazla yaklaşmak için ömrün her anını O’ndan başkasına harcamaktan kaçınan sıddıkların veraıdır.⁶⁷⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre vera sahibi kimseler, bünyesinde çekişmenin gerçekleştiği her işten sakınır ve hem cinslerinden ve makâmlarından olmayan kimselerin kendilerine ortak olamayacağı bir yol ararlar. Dolayısıyla vera sahipleri, nefislerinde özdeşleşip nitelendikleri ve Allah’tan dünya ve ahirette kendisiyle

⁶⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 22-23; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 351-352.

⁶⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, c. IV, s. 228.

⁶⁶⁸ Müslim, Birr, 14; Tirmizî, Züh'd, 52.

⁶⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma*, ss. 71-72; (a. mlf.), *el-Lüma (İslâm Tasavvufu)*, ss. 44-45.

⁶⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. I, ss. 25-26; c. II, s. 95.

çağrılmayı sevdikleri herhangi bir konuda başkasıyla asla çekişmezler. Onları Allah'ın esmasıyla ahlâklandıran, onların sahip oldukları ilâhî huylardır. Onlar, Allah'ın kullarına merhamet, şefkat, lütufkârlık, cömertlik, tevekkül ve Allah'ın kendileri için belirlemiş olduğu sınırları korumak gibi ibâdetlerin anlamlarıyla özdeşleşip dışlarında ise bu fiillerin hükümleri görünse bile, üzerlerinde gözüken her şeyi kendi fiilleri değil Allah'ın fiilleri, kendi elleriyle değil Allah'ın eliyle gerçekleşmiş olarak kabul ederler. Bu fiiller nedeniyle övülen kimseler, fiilin övgüsünün failiyle ilgili olması gerektiğini her an bilir. Böylece onlar, iyi fiillerinden olduğu gibi iyi huylarından da bütünüyle yüz çevirir. Allah'a karşı edebin ve insana şifa veren vera'nın gereği olarak Şeriata ve örfe göre kötülenmiş her özelliği de kendi nefislerine izafe ederler. Nitekim Hz. İbrâhim (a.s.) şöyle buyurmuştur: '*Hasta olduğum da.*' (Şuara, 26/80) Hâlbuki '*beni hasta ettiğinde*' dememiştir.⁶⁷¹ Allah, bize bu anlayışı öğretmek amacıyla şöyle buyurur: "*Sana isabet eden her kötülük kendi nefsendendir.*" (Nisa, 4/79) Dolayısıyla insanın iyilikleri mevhubedir yani Allah'ın birer lütfudur, kötülükleri ise meksûbedir yani kendi kazancıdır.⁶⁷² Öyleyse Allah'ın esmasıyla ahlâklanma yolculuğunda olan kimselerin üzerinde sıradan insanlardan ayrışmalarını sağlayan belirtiler görünmez, çünkü âlemde konulmuş sebepler onlarda gizlenir. Söz konusu sebeplerle gizlenen bu kimseler, bu nedenle övgüye de mazhar olmazlar. Bu insanlara, tevekkül, zühd, vera gibi kendilerini sıradan insanların iyilik ve itaatlerinden ayıran özel bir övgü adı da verilmez. Bununla birlikte onlar vera, tevekkül, zühd, güzel ahlâk, kanaat, cömertlik ve başkasını kendine tercih etme özelliklerine sahip olurlar.

7. Kurrâ (Okuyucular) Makâmı

Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber tarafından Âmir b. Sa'saa kabilesine gönderilen ve Bi'rîmaûne'de şehid edilen ensardan yetmiş kişilik bir gruptan bahseder ve gündüzleri odun toplayan, geceleri namazla geçiren bu kişileri kurrâ diye adlandırdıklarını belirtir.⁶⁷³ Daha sonraki dönemlerde âbid ve zâhid kimseler olan sûfîlerin de kurrâ diye anılması muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Ebû Nasr es-

⁶⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 271; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 252.

⁶⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 271-272; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 252-253.

⁶⁷³ Buhârî, Cihâd, 184.

Serrâc et-Tûsî'nin *el-Lüma*'da, "Kur'ân okumak ve dinlemek kul için vazife kapsamına giren bir eylemdir ve kul bütün dikkatini âyetlerdeki emir ve nehiylere uymaya ve onlarla amel etmeye yöneltmelidir." diyerek kurrâ (Okuyucular) makamının seyr u sülûk yapan kimseler için önemini ifade etmiştir. Kelâbâzî ise Allah'ın kelamını huşu ile okumanın ve anlamları üzerinde derinlikli düşünmenin, peygamberlerin ve büyük velilerin kıraat tarzı olduğunu ifade ederek, okuyuşu vesveseye sebep olacak biçimde insanların gözünde süslemenin yanlış olduğunu vurgular. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre de kurrâ, her şeyden önce Müslümanların geneli içerisinde Allah'a yönelen âbidler, zâhidler ve zikir ehli gibi zümrelerden birini temsil eder ve diğer zümreler gibi onlara da "müminlik velâyeti" ihsan edilmiştir. Kurrânın mânevî ilerlemede yaşadıkları sorunlardan bahsetmesi Mekkî'nin âbid ve zâhid anlamındaki kurrâ arasında bir tür "hakkîki kurrâ" ile "sahte kurrâ" arasında bir ayrım gözetmesine işaret eder.⁶⁷⁴

Makâmların tasnifinde "kurrâ makâmı" kavramını ilk defa kullanan İbnü'l-Arabî, bu makâmın sırlarının bilinmesine değindiği ilgili metinde "Onların, Allah ehli seçkinler olduğunu bu nedenle kendilerini sınırlayan bir sayı olmadığını" ifade eder. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in "*Kur'ân ehli, Allah'ın ehli ve seçkinleridir*"⁶⁷⁵ hadisi ile destekleyen Şeyh-i Ekber'e göre Ebu Yezid el-Bâyezîd-i Bistâmî de kurrâ makâmında olan velilerdendir. Kendisi, Ebu Musa ed-Dübeyli'nin (ö. 288/901) Ebu Yezid el-Bâyezîd-i Bistâmî hakkında şöyle dediğini rivâyet eder: "Kur'ân'ı ezberleyinceye kadar ölmemişti."⁶⁷⁶ Bu manada ahlâkı Kur'ân olan kimse, furkan ehlidir. Kur'ân'ın ehli olan ise imanı küfürden, ihlâsı riyadan, tevhidi şirkten, Hakk'ı batıldan, doğruyu eğriden, güzeli çirkinden, helali haramdan ayıran yani Kur'ân'ı hayatına hâkim kılmış kimsedir. Zira Kur'ân Allah'ın kelamı, Allah'ın kelamı ise O'nun sonsuz ilmidir.

Kurrâ makâmının hakîkatine erenlerin ilk hâli kalp secdesine durmaktır. Nitekim Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896)'nin henüz altı yaşındayken bu

⁶⁷⁴ Hacı Bayram Başer, "Sûfiler ve Kur'ân Okuyucuları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa: UÜİF Yay., 2021), c. 30/1, ss. 27-55.

⁶⁷⁵ İbn-i Mâce, *Mukaddime*, 16; Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 16, 1/75; Nebhânî, *el-Fethu'l-Kebîr*, 20, 1/25

⁶⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 31; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 151.

makâma ulaştığını belirten Şeyh-i Ekber, onun bu yoldaki ilk hâlinin de kalp secdesi olduğunu ifade eder. Ona göre kalp secdesi gerçekleştiğinde, sahibi bir daha başını secdeden kaldıramaz ve başka pek çok ayağın (kadem) kendisinden çıktığı tek kadem üzerinde sabit kalır. Hâlbuki büyük hâl sahibi uzun yaşamış nice Allah velisi vardır ki kalp secdesi yapamamış, kalbin bir secdesi olduğunu dahi öğrenemeden gitmiştir. Kurrâ makâmında olan kimse ise hâlleri değişse bile, ‘kalp secdesi’ üzerinde sabit kalır. Bu nedenle Sehl b. Abdullah Abadan da bir şeyhin huzuruna girdiğinde kendisine şöyle sorulmuş: “Kalp secde eder mi?” Sehl b. Abdullah Şöyle cevap vermiş: “Ebediyete kadar.” Bu cevap üzerine Sehl, o ma’rifet ehli kimsenin hizmetine girmiştir.⁶⁷⁷

İbnü’l-Arabî, Kur’ân ehli olan ve “Kurrâ” makâmında bulunan ma’rifet ehli bireyleri, Kur’ân’ın lafzî ve manevî boyutlarında ilâhî tecellilere mazhar olan kimseler olarak tanımlar. Bu kişiler, Kur’ân’la amel ederek ve onun ahlâkıyla bütünleşerek riya, kibir ve gösterişten arınmış bir yaşam sürerler. Haris el-Muhâsibî ise, Kur’ân okuyucularında gözlemlenen ahlâkî bozulmalara dikkat çekerek, bu bozulmaların önüne geçmenin yolunun “harflerin ve kelâmın hakîkatiyle amel etmek” olduğunu vurgular. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Kur’ân okumayı sadece lafzî bir eylem olarak değil, aynı zamanda onun anlamını idrak edip gereklerini yerine getirmek olarak da değerlendirir; Kur’ân’ı okuyup onunla amel etmeyen kimselerin hata içinde olduğunu belirtir. Bu bağlamda, "kurrâu’l-müdâhinîn" ifadesiyle, Kur’ân’ı okuyup onun gereklerini yerine getirmeyen kişiler kastedilir. Hakîm et-Tirmizî de benzer şekilde, Kur’ân okuyucularının kibir, gurur, riya ve şöhretten uzak durmaları gerektiğini savunur.⁶⁷⁸ Bu yaklaşımlar, Kur’ân’la olan ilişkinin sadece lafzî değil, aynı zamanda derin bir ahlâkî ve manevî bağlılık gerektirdiğini ortaya koyar.

8. Vahiy Makâmı

Sûfî düşüncede vahiy, yüce âlemden insan ruhuna akan ilham temelli mânevî bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Bu bağlamda vahiy, sadece peygamberlere

⁶⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, ss. 31-32; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 151-152.

⁶⁷⁸ Başer, *Sûfler ve Kur’ân Okuyucuları*, S. 30/1, ss. 27-55.

mahsus bir bilgi aktarımı olmakla kalmayıp, aynı zamanda sâdık rüyalar ve ruhî idrakler aracılığıyla sâliklere ulaşan ulvî hakikatleri de kapsar. Resûl-i Ekrem'in sâdık rüyaları vahye benzetmesi, bu tür tecrübelerin ilahî kaynaklı bilgi içerdiğini ortaya koyar. Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürler, sâdık rüyalar yoluyla elde edilen bilgilerin ulvî âlemin varlığına dair güçlü kanıtlar sunduğunu belirtir. Özellikle Gazzâlî, hem el-Munkiz mine'd-dalâl hem de *İhyâü ulûmi'd-Dîn* adlı eserlerinde ilham ve keşfi, akıl ve duyuların ötesinde bir bilgi kaynağı olarak değerlendirir. Ona göre, dinî metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanması ancak bu tür ilahî bilgiyle mümkün olabilir.⁶⁷⁹ Bu anlayış, sûfî epistemolojide sezgi ve keşfe dayalı mâ'rifetin, aklî bilgidен üstün bir konumda değerlendirildiğini göstermektedir.

Bu noktada Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî arasında önemli bir epistemolojik ayrım ortaya çıkar. Gazzâlî, meleğin görünmesini yalnızca peygamberlik makamına özgü kabul ederken, İbnü'l-Arabî bu görüşe itiraz eder ve meleklerin peygamberler gibi velilere de görünebileceğini savunur. Kendi tecrübelerine dayanarak meleğin kendisine de geldiğini belirten İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin bu konudaki sınırlayıcı yaklaşımını onun vahiy makamına ulaşmamış olmasıyla açıklar. Ona göre Gazzâlî, kendi bireysel tecrübesinden hareketle genelleme yapmış ve diğer velîlerin hakikat tecrübelerini göz ardı etmiştir. İbnü'l-Arabî, eğer Gazzâlî döneminde "kâmil" bir velîyle bu meseleyi müzakere etseydi, böyle bir görüşe ulaşmayacağını vurgular. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışında ilham, keşif ve meleklerle muhatap olmanın sadece peygamberlere hasredilemeyecek derecede geniş bir imkân alanına sahip olduğunu ortaya koyar.⁶⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Cevâbü'l-mustakîm'ammâ su'ile'anhu et-Tirmizî el-Hakîm* adlı eserinde, bazı velîlerin meleği gördüklerini ve bu karşılaşmalarda melek ile velî arasında doğrudan iletişimin gerçekleştiğini açıkça ifade eder. Ona göre bu tür tecrübeler yalnızca peygamberlere mahsus olmayıp, belirli bir mânevî kemale ulaşmış velîlerde de zuhur edebilir. Nitekim bazı sûfîler, kendilerine yöneltilen sorulara doğrudan cevap vermek yerine "Cebrâil gelene kadar sabret" diyerek, vahiy meleğiyle doğrudan temas kurduklarını ve bilgilerini bu yolla

⁶⁷⁹ Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (İstanbul: Ensar Yay., 2019), s. 253.

⁶⁸⁰ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhîr fî beyani'akâidi'l-ekâbir*, (Kahire: el-Matba'atü'l-Ezheriyyeti'l-Misriyye, 1321), c. 2, s. 85.

aldıklarını ifade etmişlerdir.⁶⁸¹ Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin velâyet makamını sadece zühd ve takva değil, aynı zamanda mânevî keşif ve meleklerle muhatap olma kapasitesiyle de ilişkilendirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun nazarında vahiy, salt peygamberlere ait bir tecrübe değil belirli velîlerde benzer niteliklerde tezahür edebilen ilâhî bir iletişim biçimidir.

İslâm düşüncesinde vahiy meleği Cebrâil (a.s.), Kur'ân'da "Rûhu'l-Kudüs" ve "Rûhu'l-Emîn" gibi sıfatlarla anılmakta olup, bu nitelikler onun ruhanî ve güvenilir bir varlık olduğunu ifade eder. Kur'ân'da "Allah'ın ruhu" şeklinde nitelendirilen Cebrâil'in (Meryem, 19/17) insan ruhuyla ilişkilendirilmesi, vahyin insan ruhuna ilham yoluyla aktarıldığına işaret eder. Bu bağlamda, insanın nefsini arındırarak Rabbine yönelmesi, ruhunda ilâhî hükümlanlığa dair bir nûrun ortaya çıkmasına vesile olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mâ'rifet nûru, kutsal ruh vasfını kazanarak kişide evrenin sırlarının tecelli etmesine ve ilâhî bilgilerin kalbe akmasına imkân tanır.⁶⁸² Nûrun etkisi arttıkça, birey ulvî âlemdeki meleği müşahade edebilir ve ondan ilâhî sözleri alabilir. Bu süreç, tasavvufî düşüncede insanın mânevî tekâmülünün bir parçası olarak değerlendirilir ve vahyin, sadece peygamberlere değil, arınmış ruhlara da ilham yoluyla ulaşabileceğini gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin metafizik anlayışında velilerin üzerinde durduğu bu ulvî âlem, bütün olarak duyu ve şehadet âlemini hareket ettiren ve onu etkisi altına alan gayb âlemdir. Zira bu hakikat, Allah'ın hikmetinin bir gereğidir yoksa hiçbir kul kendiliğiyle bunu hak etmiş değildir. Ancak insan Kur'ân-ı Kerim okur ve Hak Teâlâ'yı İsm-i a'zam ile her daim zikir ederse ve bu gibi davranışlarla kalp aynasını parlatırsa, buradan bir nûr meydana gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın da bütün varlıklara yayılan ve "varlık nuru" diye isimlendirilen bir nûru vardır. Bu iki nûr bir araya geldiğinde insan, bulundukları hâl üzere ve varlıkta gerçekleştikleri şekliyle, bilinmeyenleri keşf eder. Kulun Allah'ın isimleriyle ahlâklanma sürecinde bulunduğu cömertlik mertebesinde gayb âlemine Allah'ın dilediği ölçüde bir nûr yayılır. İbnü'l-

⁶⁸¹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Ahlâk el-Metbûliyye*, thk. Abdülhâlîm Mahmûd (Kahire: Matba'atü'l-Hasan, 1975), c. I, s. 454.

⁶⁸² Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay. 2012), c. 42, ss. 440-443.

Arabî bu nûrun, kendisinin bizzat yaşadığı vahiy makamındaki bir hâl olduğunu vurgulayarak, velilere mahsus bir mânevî idrak ve keşif alanına işaret eder.⁶⁸³ Böylece nûr, ilahî bilginin ve gaybın kavranmasının aracı hâline gelir.

9. Edebin Terki Makâmı

Tasavvuf düşüncesinde edeb, Resûl-i Ekrem'in sünnetine bağlılık ve güzel ahlâkın meleke hâline getirilmesi olarak tanımlanır. Bu anlayışa göre edeb, üst makamdaki kimselere İslâm'ın izzetini zedelemekten saygı göstermek, alt derecedekilere ise tevazu ile yaklaşmak ve eşdeğer konumdaki kimselerle lütuf ve nezaket çerçevesinde ilişkiler kurmak anlamına gelir.⁶⁸⁴ Sûfîler, Allah'ın maddî âlemde feleği Güneş ve Ay ile süslemesini onun edebinden dolayı gerçekleşen bir tecellî olarak yorumlar ve benzer şekilde insan kalbinin de, Hakikat-i Muhammediyye'nin nûruyla aydınlatıldığını belirtirler. Güneşin görevini sınırları içinde eksiksiz yerine getirerek âlemi aydınlatması gibi, bir sâlikin de ilâhî buyruklara bağlı kalarak ibâdet ve taatle yolculuğunu sürdürmesi gerekir. Aksi takdirde, nefsin arzu ve tutkuları, kalbin nûrunu örter. Ay'ın Dünya ile Güneş arasına girerek güneş tutulmasına yol açması gibi, insan nefsi de kalp ile ruh arasına girerek mânevî karanlık oluşturur. Ancak kişi ilim, hikmet ve zikirle kalbini beslediğinde, bu mânevî karanlık dağılır ve kalbin güneşi tekrar doğar. Nitekim hadis-i şerifte: “*Andolsun, mü'minin kalbinin nûru, şu güneşten daha parlaktır.*” buyrulmuştur.⁶⁸⁵

Sûfîler tasavvufun genel esaslarına uygun olarak edebi, zahiri edeb; bâtinî edeb ve edeb terki olarak derecelendirmişlerdir. Zahiri edeb beden ve şeriatla, bâtinî edeb ise kalp ve Hak'la ilişkilendirilmiştir. Sûfîler her ikisine de önem vermekle birlikte esas olarak bâtinî edeb üzerinde durmuşlardır. Zira kalpteki edeb, mutlaka bedene de yansır. Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdadi, Bağdat' a uğrayan Ebu Hafs' ın müridleri hakkında, “arkadaşlarını sultanların edebiyatı ile edeplendirmişsin” deyince, Ebu Hafs da

⁶⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 362-363; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, ss. 383-384.

⁶⁸⁴ Sarı Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, (İstanbul: Tasfir-i Efkar Matbaası, h. 1287), c. I, s. 174.

⁶⁸⁵ Yusuf b. Ahmed el-Mevlevî, *el-Menhecü'l-Kavî fi Şerhi'l-Mesnevî*, (Kahire: Vehbiyye Matbaası Yay., h.1289), c. I, ss. 51-52.

“onların zahirlerindeki edeblerinin güzelliği batınlarındaki edeblerinin nişanıdır” diye cevap vererek müritlerinin gösterişçi bir davranış içinde olmadıklarını anlatmak istemiştir. Nitekim bir hadiste, “Kalbi huşu içinde olanın bedeni de öyle olur” denilmiştir.⁶⁸⁶

İbnü'l-Arabî, *edebî terki* makâmını açıklarken şöyle bir ifade kullanır: “Edebî terki, yüce bir makâmıdır ve onun karşısında ancak Allah ehlinin erkekleri ve makâm sahiplerinin büyükleri durabilir, hâl sahipleri duramaz.” Dolayısıyla *makâm* ve *hâl* kavramları her ne kadar bağlantılı kavramlar olsa da makâm sahibi olmanın daha muteber bir şekilde ele alındığı söylenebilir.⁶⁸⁷ Şeyh-i Ekber’e göre Kur’ân-ı Kerim’in, “*De ki, hepsi Allah nezdindendir. Ne oluyor bu kavme ki, sözü hiç de anlamıyorlar.*” (Nisa, 4/78). “*Onlara ve şunlara Rabbinin ihsanından ikram ederiz*” (İsra, 17/20). “*Ona günah ve takvasını ilham etti.*” (Şems, 91/8) âyetleri dışındaki tüm âyetler bir bütün olarak *edebî terki* makâmında inmiştir. İbnü'l-Arabî’ye göre, manevî yolculuğun belirli bir merhalesinde “hayret” makamına ulaşan sûfiler iki farklı konumda bulunabilir: Bunlardan biri hakîkatî keşf eden, diğeri ise onu müşâhede eden kişidir. Bu durumda hakîkat onları kendisine çağırırken, şer’î anlamda vazedilmiş hak da aynı şekilde onları talep eder. Her iki durumda da farklı edep biçimleri söz konusudur: Hakîkat karşısında edebî terki söz konusu iken, şer’î hak karşısında edep korunmalıdır. Ancak tercih makamına ulaşan kişi bu ikilikten kurtulmuştur. İbnü'l-Arabî’ye göre bazı arifler, iç dünyalarında şer’î edebî bırakırken dış dünyada hakîkat edebîni terk eder; böylece zahiren şer’î edebî korurken, batınen hakîkat edebînden yoksun kalırlar.⁶⁸⁸ Şeyh-i Ekber, bu durumu “edebî terki makamı” olarak adlandırır ve bu makamı, manevî yolculukta ulaşılan en son mertebe olarak görür.⁶⁸⁹ Bu yaklaşım, sûfî edep anlayışında, belirli bir ma’rifet seviyesinden sonra edep kavramının da dönüşüme uğradığını gösterir.

⁶⁸⁶ Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Habîb b. Rubeyyia es-Sülemî, *Tabakiitu’s-Sûfiyye*, tah: Nûreddin Şedibe, (Kahire: Matba’atü'l-Hancı, 1406/1986), s. 122.

⁶⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 430; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 74.

⁶⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 430; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 73-74.

⁶⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 22; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 350-351.

Yine makâm ve hâl sahiplerinden bir kısmının naz makâmında olması hasebiyle edebi terketiklerini söyleyen Şeyh-i Ekber, bu düşüncesine örnek olarak da vaktinin efendisi Bağdatlı Abdülkadir el-Cilî'yi (Geylânî) (ö. 561/1166) verir. Ona göre edep, başkalarını dikkate almak demektir. Hâlbuki 'başkalarını' yok eden bir makâm vardır ki burada edep kalkar. Başka bir deyişle seçkinlerde hakikat karşısında edebın terki, meşru ve gerçekleşmiş bir iş olur. Öyleyse bu makâm sahipleri için hakikat, birisinde edep iken diğerinde edebın terkidir.⁶⁹⁰ İbnü'l-Arabî, bu anlamda "edebın terki edeptir" makâmında iken İşbiliye'de yaşadığı bir anısını şöyle anlatarak bu makâmın daha iyi anlaşılmasını amaçlamıştır: "Bir gece İşbiliye'de Ebu'l-Huseyn b. Ebu Amr b. et-Tufeyl'in evinde kaldık. Bana saygı gösteren, yanımda edebe riâyet eden biriydi. Ebu'l-Kasım el-Hatib, Ebu Bekr b. Samm, Ebu'l-Hakem b. Serrac da bizimle beraber geceledi. Hepsinin bana duydukları yüksek saygı, onları rahat bir hâlde oturmaktan alıkoyuyor, edeple susmuş bir hâlde bekliyorlardı. Ben de anlatacağım hakikatlerden onların idrak ve istifadelerini artırmak amacıyla onları rahatacak bir yol buldum ve ev sahibine şöyle dedim: 'Sana kitaplarımızın arasından *el-irşad fî Harkî'l-Edebi'l-Muhtar (Alışılalagelmış Edebi Aşmada İrşad)* diye isimlendirdiğimiz kitabı tavsiye ederim. Dilersen kitabın bir bölümünü size okuyabilirim.' Ev sahibi "çok isteriz" deyince, ayaklarımı ona doğru uzattım ve kendisine 'ayaklarımı biraz ov!' dedim. Ev sahibi de oradakiler de ne yapmak istediğimi anlamıştı. Bunun üzerine rahatladılar, onlardaki kasılma ve gerginlik ortadan kalktı. Sonra dini bahislerle süren bir sohbetle rahat ve huzurlu bir şekilde gecenin nimetlerine daldık."⁶⁹¹ İbnü'l-Arabî'ye göre bu yaşanan durum "edebın terki makâmında" olan bir irşattır.

Sûfî gelenekte "edeb", hem bireysel hem de toplumsal düzeyde mânevî terbiye ve ahlâkî olgunluğun temel bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu bağlamda Abdullah Ensari edebi üç derecede ele alır. İlk derecede, korkunun ümitsizliğe dönüşmesini, ümidin aşırı güvene kaymasını ve sevincin cüretkârlığa benzemesini engellemek esastır. İkinci derecede, korkudan kabz hâline, ümitten bast hâline ve sevinçten

⁶⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 430; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 74.

⁶⁹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IX, s. 512; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVIII, ss. 415-416.

müşâhede hâline geçiş söz konusudur. Üçüncü ve en yüksek derecede ise, edebi tanımak, Hakk'ın edeblandirmesiyle edebe ihtiyaç duymamak ve nihayetinde edebın kendisinden dahi fânî olmak yer alır. Bu son aşamada, sâlik, Hakk'ın edebinde yok olarak, edebın illeti olan benlikten kurtulur ve ilâhî yakınlık makâmına ulaşır. Böylece, edebın hırkalarından sıyrılarak, Hakk'ın şuhûdunda fânî olur ve "cem" hâlinde, yani mutlak birlik tecrübesinde, varlık ve şuurdan arınmış bir hâle erişir.⁶⁹² Bu anlayış, tasavvufî terbiyede edebın sadece dışsal bir disiplin değil, aynı zamanda derin bir mânevî dönüşüm süreci olduğunu gösterir.

10. Hak İçin Yaratılmak Makâmı

Sûfilere göre Allah'ın ihsanı ve inâyeti neticesinde bilgi ve eylem arasında kurulan bir ilişki ile ahlâklanmayı sağlayarak makâmların elde edilmesine vesile olan hâller; Allahtan varlıklara ilişkin arazlardır. Kulun yaratmada Hakk'ın niteliğiyle zuhûr edip, eserlerin O'nun himmetinden var olmasıdır. Bu durum 'isimlerle ahlâklanmak' diye ifade edilen Allah'a benzemedir. Bu hâller, dünya ve ahirette Hakk'ın bulunduğu 'şe'n' diye ifade edilir. Bu nedenle Allah, her şe'n'i ilâhî bir sûrete göre yaratmıştır ve âlem kendileriyle Hakk'ın zuhûr ettiği şe'nlerden başka bir şey değildir. Kim şe'nlerinde Hakk'ı müşâhede ederse Hak Teâlâ onu, şe'nlerine yerleştirir.⁶⁹³ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'ye göre bütün fiil, '*Emir O'na döner*' (Hüd, 11/123) âyetinde belirtildiği üzere, Allah'a aittir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, bütün fiiller Allah'a aittir; kul ise yaratmanın mahallidir. Âlem, cevher, sûret ve başkalaşma olmak üzere üç sırda sınırlıdır ve bu başkalaşma, Allah'ın "her gün bir işte olmak" (Rahmân, 55/29) sıfatının bir tezahürüdür. Allah, varlıkları ve onların üzerindeki hâlleri sürekli olarak yaratır; bu yaratım, "ol (kün)" emriyle gerçekleşir.⁶⁹⁴ Dolayısıyla, kulun ahlâkî kemâle ulaşması, Allah'ın sürekli yaratımı ve ilâhî teveccühüyle mümkündür. Bu bağlamda, kulun iradesi, ilâhî iradeye tabi olup, ahlâkî kemâl, ilâhî isimlerin tecellisiyle elde edilir.

⁶⁹² Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, c. I, ss. 175-177.

⁶⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 333; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 172-173.

⁶⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 375-376; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 256-257.

Yine ‘*Hak için yaratılmak*’ makâmında olan kimselerde, Allah’ın isimlerinden tecelli eden rûhânîleşen varlıkların alametlerinin ortaya çıktığını söyleyen İbnü’l-Arabî’ye göre böylelerinin himmeti, onları doğal şehvetlerden uzaklaştırır ve ilâhî ruhtan varlıklarının bağlı olduğu şeyleri almakla sınırlı kalmış olan babalarına katılmaya yöneltir. Böylece çocuğun babasına duyduğu sevgi gibi sevgi duyar. Bu arzunun nedeni, tabiatı ve ruhtan mustağni olması yönünden Hakk’ı müşâhededir. İnsan buna ulaşmış onunla güçlendiğinde, bir ihsan olmak üzere, arzular ruhtan kendisine iner, insan da bu arzulara göre arzu duyduğu şeylerde hüküm sahibi olur, şehvet onu etkisi altına almaz.⁶⁹⁵

İbnü’l-Arabî’nin düşüncesinde, nefislerin Allah’a yönelişi ve bu süreçteki ibâdet anlayışı, derin bir tasavvufî perspektifle ele alınır. Bu bağlamda, nefislerin Allah’ın “el-Hâllâk” isminin tecellisiyle ahlâklanması, onların yaratılış gayesini idrak etmeleriyle mümkün olur. İbnü’l-Arabî’ye göre, bazı nefisler Allah’a kulluk hakkını yerine getirmek üzere ibâdet ederken, bazıları da Rab olan Allah’ın hakkını ifa etmek amacıyla ibâdet ederler. Bu farklılık, ibâdet edenlerin zâhirî ve bâtinî amellerinde çeşitli derecelere ulaşmalarına sebep olur. Ahlâklanma sürecinde kemâle eren kullar, yaratıcılarının üzerlerindeki efendiliğini tam anlamıyla idrak eder ve ibâdetlerini sadece ilâhî emir doğrultusunda gerçekleştirirler. Bu ibâdet anlayışı, kulun kendi iradesinden ziyade Allah’ın iradesine tabi olmasını ifade eder.⁶⁹⁶ Sonuç olarak, İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî düşüncesinde makâmlar, hem ahlâkî olgunluğa ermenin aşamaları hem de Hakk’a giden yoldaki menziller olarak değerlendirilir. Sürekli zikir ve Kur’ân’ın sırları üzerinde derin tefekkürle meşgul olan velîler, bu makâmlara erişerek nefislerini ruhlarıyla kalpleri arasındaki perdelerden arındırır ve böylece ilâhî sırların keşfine ulaşırlar.

B. HÂLLER VE AHLÂKLANMA

Tasavvufî tecrübede ulaşılan her makâmın kendine mahsus bir hâli vardır. Bir makâmdan diğer bir makâma yükselen sûfinin hâlleri de aynı şekilde değişir ve daha

⁶⁹⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. V, s. 185; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 271-272.

⁶⁹⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. V, ss. 185-186; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 271-273.

mükemmel hâllere ulaşmış olur. Hâllerdeki bu değişim sonsuza kadar sürüp gider. Her makâm, kendine özgü bir hâl ile ilişkili olup sâlik, bir makâmdan diğerine ilerledikçe daha olgun ve mükemmel ruh hâllerine ulaşır. Bu değişim süreci sınırsız bir yükselişi temsil eder ve kulun Hakk'a doğru olan yolculuğunun sürekli bir şekilde devam ettiğine işaret eder. Bu bağlamda sûfiler, Hz. Peygamber'in "Bazen kalbimi bir perde bürür ve onun için günde yüz defa istiğfar ederim" meâlindeki hadisinden hareketle, onun sürekli mânevî terakkî hâlinde bulunduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber, her yeni hâlde bir önceki hâlin eksikliğini idrak ettiğinden, bu önceki hâl için istiğfar etmiştir.⁶⁹⁷ Bu anlayış, tasavvufta istiğfarın yalnızca günahlardan değil, aynı zamanda mânevî ilerlemenin doğası gereği bir hâlden daha yüce bir hâle geçişte önceki hâli yetersiz görmenin bir ifadesi olarak yorumlandığını gösterir.

Sûfiler, bu bağlamda Allah'a benzemek olarak da ifade edilen "Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak" ibaresi yerine bazen "hâl" kavramını kullanırlar ve onunla kulun yaratmada Hakk'ın niteliğiyle zuhûr edip eserlerin O'nun himmetinden var olmasını murad ettiklerini ifade ederler. İbnü'l-Arabî' tasavvuf düşüncesinde "Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak" ilkesi, sûfilerin mânevî terbiyelerinde merkezi bir yer tutar. Bu anlayış, kulun ilâhî isimlerin tecellilerini kendi varlığında yansıtarak Hakk'a yaklaşmasını hedefler. Sûfiler, bu süreci bazen "hâl" kavramıyla ifade ederler; bu, kulun yaratmada Hakk'ın niteliğiyle zuhûr etmesi ve eserlerin O'nun himmetiyle var olmasını dile getirir. İbnü'l-Arabî'ye göre, mânevî yolculuk (seyr ü sülûk), yolcunun hâliyle şekillenirken, yol ise Allah'ın ilâhî teveccühleriyle süslenmiş makâmlar, hâller ve mâ'rifetlerle aşılması gereken bir istikamettir. Bu bağlamda, mâ'rifet ve hâllerde, yolcuların ahlâkından, âlemin mertebelerinden, isim ve hakikatlerin menzillerinden yolculuklar vardır. İbnü'l-Arabî, her işin ilâhî bir teveccüh ve yönelişten meydana geldiğini belirtir ve bu bağlamda Hak ile yolculuk edenler ile halk ile yolculuk edenler arasında bir ayrım yapar. Hak ile yolculuğun birincisi zât, diğeri ise nitelik yolculuğudur. Kâmil insan, bu yolculukta Hak ile beraberdir. O'nunla yaptığı bu Rabbânî yolculuğun, Amâ'dan Arş'a doğru olduğunu, Arş'ta er-Rahman ismiyle zuhûr ettiğini, sonra er-Rabb ilâhî ismiyle her gece yakın semaya indiğini

⁶⁹⁷ Mehmet Demirci, "Hâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Yay., 1997), c. XV, ss. 216-218.

görür. Sonra, Allah'ın sıfatı olması bakımından Kur'an'ın arkadaşlığıyla yakın semaya yolculuk eder ve ilâhî isimlere âlemdeki yolculuklarında eşlik eder.⁶⁹⁸ Bu yaklaşım, sûfilerin ilâhî isimlerin tecellilerini kendi varlıklarında yansıtarak Hakk'a yaklaşma çabalarını ve bu süreçte yaşadıkları mânevî hâlleri anlamada önemli bir çerçeve sunar.

Tasavvuf düşüncesinde, insanın her an ilâhî tecellilere muhtaç olması ve bu tecellilerin hakikatlerini içsel bir zevk olarak deneyimlemesi, Rahmân olan Allah'ın sürekli farklı sûretlerde âleme tecelli ettiğini gösterir. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah, varlık yönüyle insanların bir kısmını evvelliğin bulunduğu kısımda üstün tutarak; bir kısmını ahirlik kısmında; bir kısmını ise genel olarak iki tarafa da eşit tutarak ve bir kısmını da sınırlamak suretiyle, âlemi görünür derecelendirmeye tabi tutmuştur. Bu anlamda Allah ehli olan kimselerin geçmişe değil geleceğe yönelmeleri, onlar için daha faziletlidir. Çünkü geleceğin gelmesi zorunludur ve himmeti ona bağlamak daha uygundur.⁶⁹⁹ Öyleyse gelecek kendisine bağlanan bir himmetten gelirse, insanın aleyhine değil lehine olarak gelir. Gelecek kendisine bağlanmamış bir himmetten gelirse, lehinde olabileceği gibi aleyhinde de olabilir. Zira himmet, gelecek zamana bağlanırsa, gelecek zaman insana kötülük değil iyilik getirir. Bunun nedeni himmet sahibinin gelecek hakkındaki hüsnüzannıdır. Bu öyle bir faydadır ki, kim onu muhafaza ederse, Allah cömertlik hâzinelerinden bütün nimetleri böyle bir kula yerleştirerek O'nun esmasıyla ahlâklanmasını sağlar.

Varlıklarına yönelmesi ve fiilleri bakımından ilâhî bir nitelik olan hâller, İbnü'l-Arabî'ye göre hakikati bakımından da tektir ve kendisine ilave birşey düşünülmez. Ona göre, Allah'ın "Her gün bir iştedir" (Rahmân, 55/29) ayetiyle ifade edilen "şe'n"ler, yaratılmışların varoluş süreçlerinde sürekli olarak tezahür eden ilâhî fiillerdir. Bu bağlamda, "hâl" kavramı, Allah'ın her an yaratma fiilinin bir yansımasıdır ve bu hâller, yaratılmışlarda belirli bir süreklilik arz etmez; zira her hâl, bir öncekinin yerini alarak sürekli bir yenilenme içerisindedir. İbnü'l-Arabî, bu durumu "teceddüd-i emsâl" kavramıyla açıklar; her an, bir öncekinin benzeridir fakat ontolojik olarak yeni

⁶⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 19-21; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 345-349.

⁶⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 162-163; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, ss. 279-281.

bir yaratılış söz konusudur. Bu sürekli yaratılış, Allah'ın yaratıcı vasfının bir gereğidir ve yaratılmışların Allah'a olan mutlak muhtaçlığını gösterir. Zira eğer bir hâl iki zamanda da baki kalsaydı, bu, yaratılmışın Allah'tan müstağni olması anlamına gelir ki, bu da mümkün değildir.⁷⁰⁰ Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hâller, Allah'ın sürekli yaratma fiilinin bir tezahürü olarak, yaratılmışların varoluşsal bağımlılığını ve Allah'ın mutlak yaratıcı kudretini vurgular.

Allah esmasıyla ahlâklanmış kâmil kimselerin kendilerinde zamanın üç boyutunu-geçmiş, şimdi ve geleceği-idrak ederek, bu zaman dilimlerinin getirdiği hâlleri muhafaza edebilme yetisine sahip olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, bu hâlleri, üç temel kategoriye ayırır. İlk hâl, yumuşaklık ve atıfet hâlidir; bu hâlde, sertlik ve kahr yoluyla elde edilebilecek şeyler yumuşaklıkla da elde edilebilirken, yumuşaklıkla elde edilenler kahr ve zorlamayla elde edilemez. Çünkü kahr, kalpte sevgi ve merhamet oluşturmaz. İkinci hâl, hayret hâlidir; bu hâlde, birey hayrete düştüğünde, ya hâliyle ya da sözüyle sorular sorar. Eğer sorulan konu, hayrete düşülen şeyin hakîkatine dair ise, âlimler bu bilginin açıklanmasıyla hayretin ortadan kalkacağını belirtirler. Bilgi ve kötü ahlâk bir arada bulunmaz; dolayısıyla, mâ'rîfet sahibi her âlim, geniş bir hoşgörü ve merhamet sahibidir. Üçüncü hâl ise, nimet verilenin, verilen nimeti sahibine göstermesi hâlidir; bu, şükrün ve onun hakkının verilmesinin bir ifadesidir.⁷⁰¹ Böyle bir şükür sayesinde nimet artarken, nankörlük nedeniyle nimet kaybolur. Bu hâller, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi düşüncesinde, bireyin ahlâkî ve mânevî olgunluğa ulaşmasında önemli aşamalar olarak değerlendirilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre "hâl", varlık âleminde sürekliliği olmayan, ilâhî tecellîlerin anlık yansımaları şeklinde tezahür eden dinamik bir durumdur. Ona göre bir hâl, ortaya çıktıktan sonraki ikinci anda kendiliğinden yok olur; bu yok oluş ne bir failin etkisiyle, ne bir şartın ortadan kalkmasıyla ne de zıddının ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Hâlin yok olması, onun mahiyetinin bir gereğidir. Bu bağlamda Allah, kulundan bir hâli kaldırdığında onun yerine ya benzerini ya da zıddını yaratır. Eğer

⁷⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 21; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 348.

⁷⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 163-164; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIII, ss. 280-283.

benzeri yaratılırsa, insan önceki hâlin devam ettiğini zannedebilir; ancak gerçekte bu, Allah'ın “*Her an bir iştedir*” (Rahmân, 55/29) ilkesinin bir yansımasıdır.⁷⁰² Dolayısıyla Hakk'ın sûretlerde hâlden hâle geçişi, hem varlıkların sürekli ilâhî tecellîye muhatap olduğunu hem de hâllerin, ilâhî sırlarla doğrudan bağlantılı olduğunu göstermesi açısından önem taşır. Bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin hâl kavramını statik değil, sürekli yenilenen bir ilâhî süreç olarak değerlendirdiğini ortaya koyar.

Sûfî düşüncede, sâlikin mânevî yolculuğu (seyr u sülûk), belirli makâmlar ve bu makâmlarda tecrübe edilen hâller aracılığıyla gerçekleşir. Sadreddîn Konevî'ye göre, bu yolculukta her makâmın başı, ortası ve sonu vardır. Her bir mertebenin kendine özgü ehli bulunur; bu hâller, Hakk'ın inâyeti doğrultusunda şekillenir.⁷⁰³ Necmeddîn-i Kübrâ ise, Allah'ın esmâsıyla ahlâklanmış kâmil kimselerin hâllerini, kuşun iki kanadına; makâmı ise yuvaya benzetir. Bu benzetmede, sâlikin manevî dengesini sağlamak için iki zıt kuvvetin eşit olması gerektiği vurgulanır. Seyr u sülûkün başlangıcında havf (korku) ve recâ (ümit), ortasında kabz (sıkıntı) ve bast (ferahlık), sonunda ise üns (yakınlık) ve heybet (azamet) hâlleri tecrübe edilir.⁷⁰⁴ Bu hâllerin ardından mâ'rifet ve ilâhî isimlerle muhabbet gelir. Bu bağlamda Rabbimiz, sûretinde yarattığı insanın, kâinâtı boş ve kavrayışsız bir nazarla değil hikmeti idrâk edecek bir dirâyet ve basîretle müşâhede etmesi gerektiğini, dolayısıyla bizden ısrarla hem kendimizi hem tabiatı tefekkür etmemizi ister. Zira sâlik, bu süreçte nefsinin arındırarak kalp aynasını parlatır ve böylece kâinâtı hikmetle müşâhede edebilecek bir basîrete ulaşır.⁷⁰⁵ Bu yaklaşım, sâlikin mânevî yolculuğunun, Hakk'ın inâyetiyle şekillenen dinamik bir süreç olduğunu ve her bir hâlin, sâliki bir sonraki makâma hazırlayan birer vesile olduğunu ortaya koyar.

1. Riyâzet Hâli

Tasavvufî bir terim olarak riyâzet kavramı, ahlâklanma yolculuğundaki sâlikin nefsinin eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum bırakmış

⁷⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 21; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 348-349.

⁷⁰³ Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, ss. 159-160.

⁷⁰⁴ Himmet Konur, “Hâller ve Makâmlar”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1995), S. 9, ss. 319-328.

⁷⁰⁵ Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, ss. 375-378.

olmasını ifade eder. Sûfîler, sâlikin bu seyr u sülûkünde nefsinin, haram ve mekruhtan öte mübah olan hazzlardan da mahrum ederek, nefis üzerinde hâkimiyet kurması gerektiğine inanırlar. Bu anlamda riyâzet; zühd, mücâhede, mücadele, tahâllî, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi tasavvufî terimlerle yakın anlam ilişkisi içerisinde.

Nefis üzerinde hâkimiyet kurarak hakikat bilgisine ulaşmak isteyen sâlik için birinin sağlam irade, diğerinin riyâzet olduğu iki temel şart vardır. İbn Sînâ, bu iki şarta olan bağlılığı ölçüsünde kulların riyâzet hâlinde nasipleneceğini ifade eder. Ona göre bunun için de riyâzetin üç amacının hâsıl olması gerekir. Birincisi Hakk'ın dışındaki şeyleri tercih etmeyi tamamıyla terketmektir; bu riyâzete gerçek zühd yardım eder. İkincisi, kötülükleri emreden nefsin (nefs-i emmâre) hoşnutluk kazanmış ve tatmin bulmuş nefse (nefs-i mutmainne) boyun eğmesini sağlamaktır; böylece nefsanî ve dünyevî vehimlerden uzaklaşarak ilâhî olanla bağlantılı vehim ve hayallere yükselmek mümkün olur. Bu riyâzet aşamasına ibâdetler yardım eder. Riyâzetin üçüncü amacı sırrın latifleştirilmesidir. Bu riyâzete mûsiki ve güzel sözler yardımcı olur ve buna ancak aşk ile ulaşılabilir. İbn Sînâ'ya göre riyâzetin bu üç hedefi gerçekleştikten sonra sâlik önce fenâ, ardından bekâ hâllerine erip Hakk'ı devamlı şekilde müşâhede eder.⁷⁰⁶ Bu süreç, sâlikin nefsinin arındırarak ilâhî hakikate ulaşmasını ve sürekli bir ilâhî farkındalık içinde yaşamasını sağlar.

Gazzâlî, nefis terbiyesi sürecinin sâlikin yetenekleri ve hâllerine göre değişiklik gösterdiğini vurgular ve bu sürecin bilgili ve samimi bir müridin denetiminde gerçekleştirilmesinin önemine dikkat çeker. Ona göre, nefis terbiyesi, tıpta hastanın hekimin gözetiminde ilaç kullanmasına benzetilebilir; çünkü usulsüz yapılan riyâzetler ne kâmil insan olmaya hizmet eder ne de beden ve ruh sağlığını korur. Aksine, akli dengenin bozulmasına ve bâtıl inançlara sapmaya yol açabilir.⁷⁰⁷ Gazzâlî, ahlâklanma yolculuğundaki riyâzet süreçlerini dört ana başlık altında toplar: az yemek, az uyumak, az konuşmak ve insanların eziyetlerine katlanmak. Az yemek şehveti zayıflatarak nefsin terbiyesine katkı sağlarken, az uyumak iradeyi güçlendirir;

⁷⁰⁶ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kitaplığı Yay., 2014), ss. 185-186.

⁷⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 19, 59.

az konuşmak kişinin tehlikelerden korunmasına vesile olur ve eziyetlere katlanmak ise sâlikin ma'rifete ulaşmasında belirleyici bir rol oynar.⁷⁰⁸ Bu bağlamda Gazzâlî, nefis terbiyesinde ölçülü ve kontrollü disiplinin, doğru rehberlikle desteklenmesi gerektiğini ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî ise en önemli hâllerden biri olarak gördüğü riyâzeti hâlini edep, talep ve ilim riyâzeti olmak üzere üç başlık altında ele alır. na göre edep riyâzeti, nefsin tabiatından çıkma ve ondan kurtulma çabasıdır; ancak nefsin tabiatını tamamen ortadan kaldırmak veya başka bir tabiatla ikâme etmek mümkün değildir. Bu bağlamda riyâzet, nefsi zelil kılmak ve kulluğa yönlendirmek anlamına gelir. Talep riyâzeti ise amacın doğruluğunu ifade eder; çünkü nefsin doğasının dışına çıkmak mümkün olmadığından, Allah her tabiat için belirlenmiş bir kullanım alanı tayin etmiştir. Nefisler bu sınırlar içinde kaldıkça yaratıcıya şükür ve hamd ederler, dolayısıyla tabiatlarının dışına çıkmamış olurlar. Sûfiler talep riyâzetini “amacın doğru olması” olarak tanımlar; çünkü yaratıcı tarafından belirlenen ölçü ve maksat doğrultusunda hareket etmek riyâzet sayılır.⁷⁰⁹ Üçüncü tür olan ilim riyâzeti ise en üstün riyâzet biçimi olarak kabul edilir; çünkü âlim kul, Hakk'ı müşâhede ederken onu ne inkâr eder ne de aşırı tenzihle sınırlar, aksine tenzih ve teşbih ilkeleriyle dengeler.⁷¹⁰ Bu perspektiften bakıldığında talep riyâzeti nefsin ıslahına, ilim riyâzeti ise Hakk'a dair bilginin doğru kavranmasına işaret eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre ilim gibi riyâzetle terbiye olan zevk, tecellinin ilkelerinin ilkidir. Zira zevk, kulun kalbine ansızın gelen bir hâldir. Bu hâl, ilâhî tecelli sûretlerde veya ilâhî isimlerde veya varlıklara ait isimlerde gerçekleşir. Şâyet tecelli manada gerçekleşirse, onun ilkesi kendisinin aynıdır ve ilkenin ötesinde insanın elde edebileceği bir hükmü yoktur. Hâlbuki insan tecelli edilen sûretlerin anlamlarını veya bütün isimlerin anlamlarını çıkartabilir. Zira mana sahibi için her şeyin ilkesi, o şeyin ta kendisidir. Şu da bilinmelidir ki zevk, tecellinin değişmesiyle değişir. Tecelli

⁷⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, c. I, s. 17, 71.

⁷⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 167-168; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 202-203.

⁷¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 166-167; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 202-203; İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, s. 108; (a. mlf.), haz. Safi Arpaguş, (İstanbul: Vefâ Yay., 2008), s. 153.

sûretlerde gerçekleşmişse, zevk bu durumda hayalîdir. İlâhi ve kevnî isimlerde gerçekleşmişse, bu durumda zevk, aklîdir. Hayalî zevkin etkisi nefiste gerçekleşirken aklî zevkin etkisi ise kalpte gerçekleşir. Akıl zevkinin hükmü ise nefis riyâzetlerini ve ahlâkın güzelleştirilmesini sağlar. Nitekim Hz. Peygamber güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildiğini ifade etmiştir. Kim güzel ahlâk üzere yaratılmış ise onun zâtı nûrlanmış ve mukaddestir. Kim o nitelikler üzere yaratılmamış ise riyâzet onu bu niteliklere ulaştırır ve onun üzerinde hüküm sahibi olur.⁷¹¹ Çünkü nefis, her zaman hemcinslerin önüne geçmek ister. Riyâzet hâli ise nefsi bu düşünceden ve onun otoritesinden alıkoyan en önemli makâmıdır. Böylelikle nefis, Allah katından bununla muhatap olmak cihetiyle, Allah'ın emrine bağlanır. Bu yaklaşıma göre riyâzet, herhangi bir sınırlama olmaksızın, nefsin amaçlarından çıkmak demektir.

2. Kabz ve Bast Hâli

İbnü'l-Arabî'nin üzerinde önemle durduğu hâllerden biri de "kabz ve bast" hâlleridir. Kabz ve bast hâlleri diğer mânevî hâller gibi geçici hâllerdir. Şehâbeddin es-Sühreverdî, kabz ve bastı kötülüğü emreden nefsin galip veya mağlûp durumda olmasıyla açıklar. Ona göre nefsin galip durumda olmasından dolayı kalbe gelen üzüntü kabz, mağlûp durumda olmasından hâsıl olan sevinç ise basttır.⁷¹² Sûfîlerin nezdinde kabz, içinde bulunulan anda ortaya çıkan korku hâline tekabül eder. Bir görüşe göre kabz, azarlanma ve ikaza işaret eden kalbe gelen vâridir. Bir başka görüşe göre ise vaktin varidini almaktır.⁷¹³ Bu iki hâl makâm ve hâllere ulaşmış, nitelikleri ve özellikleri kalmamış, orada celâl ve cemâlin üzerindeki makâma geçmiş mekân ehli için gerçekleşebilir.

Kuşeyrî'ye göre havf ve recâ, heybet ve üns hâlleri de bu anlamda kabz ve basta benzer. Kabz ve bast havf ve recâdan, heybet ve üns de kabz ve basttan daha yüksek hâllerdir. Havf ve recâ sülûkün başlangıcındaki müridlerde, kabz ve bast âriflerde, heybet ve üns hâlleri ise kâmillerde görülür. Havf ve recâ hâlinde bulunan

⁷¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 266-267; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 382-386.

⁷¹² Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, nşr. Kâsım Ensârî, (Beyrut: 1966), ss. 517-520.

⁷¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 197; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 73.

sâlikin gönlünde gelecek zaman, kabz ve bast hâlinde bulunan sâlikin gönlünde ise şimdiki zaman vardır. Sâlik bu anlamda ibnü'l-vaktır. Kabz ve bast hâllerinin niteliği ve şiddeti vâridin niteliğine ve şiddetine bağlıdır. Vârid kuvvetli olursa sâlik tamamıyla kendinden geçirir. Bir uyarı veya kınamaya işaret eden vârid kalpte mutlaka bir kabz hâli; ilâhî yakınlığa ve lutfâ yönelmeye işaret eden vârid ise bast hâli doğurur. Dolayısıyla sâlikin yaşadığı kabz hâliyle bast hâli aynı nisbette olur.⁷¹⁴ Bu arada sâlik bazan yaşadığı kabz veya bast hâlinin sebebini bilmeyebilir. Bu durumda eğer sâlik, kabz hâlinde ise buna teslimiyet göstermesi, iradesiyle bu hâli uzaklaştırmaya kalkışmaması gerekir. Aksi takdirde kabzı daha da artar. Bundan dolayı sâlik bu hâlin kendiliğinden geçmesini beklemelidir. Zaman zaman bast hâlinin sâlik heyecanlandığı, ölçüsüz şekilde konuşmasına sebep olduğu görülür. Böyle durumlarda onun elinden geldiğince sükûnetini ve edebini koruması gerekir. Bast hâlinin zevkine kapılanların bazan ayakları sürçer ve mânevî hâllerini yitirirler.⁷¹⁵ Nitekim sûfiler “şathiyyât” denilen sözleri genellikle bast hâlinde söylemişlerdir. İrfan seviyesi yüksek sûfiler, daha üstteki hâllere göre kabz ve bastın Allah’a sığınılması gereken hâllerden olduğunu söyler.

Kabz hâlinin ilâhî hakikat cihetinden ele alınmasına gelince ilâhî mertebede kabz, Hakk’ın kendileriyle vasıflandığı kullara ait niteliklere karşılık gelmesi yer alır. Zira kâinatta bulunan her şeyin insanda bir örneği vardır. Kâinât, Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğu gibi kâinâtın küçük bir örneği olan insan da Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamı olduğundan Hz. Peygamber. “*Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı*”⁷¹⁶ buyurmuştur. Şeyh-i Ekber’e göre bu durumun en iyi ifadesi “*Ben yerlere ve göklere sığmadım, ancak mü’min kulumun kalbine sığdım.*”⁷¹⁷ sözüdür. Sûfilere göre insân-ı kâmil kulların kalbi, yerlerden ve göklerden daha geniş ve esmâ ile sıfatların tecelligâhı olduğu için böyle denilmiştir.⁷¹⁸ İbnü'l-Arabî ise bu hadisi şöyle

⁷¹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 198-199.

⁷¹⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn.*, c. IV, ss. 331-332.

⁷¹⁶ Buhari, İstizan 1; Müslim, Bir, 115.

⁷¹⁷ Hadis-i kudsînin metni şöyledir: مَا وَسِعَنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ. “Ben göklere ve yere sığmam, fakat mü’min kulumun kalbine sığarım.” El-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ* c. II, s. 165; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn.*, c. III, s. 14.

⁷¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 207; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 277.

açıklar: “İlahî isimlerin hepsi insanlık mertebesinde toplanıp cem olmuştur. Bu nedenle Allah Teâlâ’nın hilafeti ancak insân-ı kâmil’de müstakim olur. Çünkü Yüce Allah, insanın zahiri sûretini, âlemin hakikat ve sûretinden inşa ederken; insanın bâtinî sûretini de kendi sûretinde yarattı. Bu sebepten kalp, ma’rifet ve muhabbetin, sıfat ve esma-i ilâhiyenin tecelligâhı, bütün feyizlerin ma’kesidir.”⁷¹⁹

Kabzın bir diğer kullanımı, Hakk’ın O’na inanan herkesin inanç sûretinde tecelli etmesiyle alakalı olduğunu söyler İbnü’l-Arabî. Böylece Yaratıcı Rab, hakkındaki inançlardan ötürü sınırlanmış ve daralmış hâle gelir. Zira bunlar, Hakk ile sıradan kulları arasındaki alametlerdir. Şâyet böyle olmasaydı, ilah olamazdı. O, hiç kuşkusuz âlemin ilahıdır. Âlem ise farklı istidatlara sahiptir. Bu anlamda âlemdeki her bir şey, kendi istidadına göre Allah’a ibâdet eder durur.⁷²⁰ Öyleyse Hakk’ın o şeyi kabul edebilmesi için istidadına göre tecelli etmesi kaçınılmazdır. Çünkü “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.*” (İsra, 17/44). Bu durum, yaratılan her şeyin kendi yaratıcısını kendisinde yerleşen ve başkasında bulunmayan Hakk’a ait özelliği ile tesbih ettiğini gösterir.

İbnü’l-Arabî’ye göre hâl dili ile yapılan bu tesbih, eşyanın mükemmel ve kusursuz hâli ile sanatkârının da mükemmel ve kusursuz olduğunu kullara göstermektedir. Bu noktadan bütün eşya kusursuz hâli ile Allah’ı takdis ve tenzih etmektedir.⁷²¹ Öyleyse akla göre Allah herhangi bir şeyde sınırlanamaz. Ancak esmasının tecellileri ile ahlâklanmada dilediği kulları haricindeki kimselerin kalplerini kendisini bilmekten perdelemiştir. Nitekim “*O, günahları bağışlayan, örten ve günahların kötü akıbetinden kulu koruyan (el-Ğafûr) ve kullarını seven, kulları tarafından sevilen, kalplerde sevgi yaratan (El-Vedûd) ’dır.*” (Burûc, 85/14) âyetinde olduğu gibi kendisini “gafur (örten, bağışlayan)” olarak nitelemiştir. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, ilâhî isimlerin zatî değil, izafî ve nisbî yönlerine vurgu yaparak, bu isimlerin hükümlerinin zâta değil, varlık alanındaki ilişkisel görünümüne bağlı

⁷¹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, s. 95; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, s. 170.

⁷²⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s.207; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 277-278.

⁷²¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 207; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 277.

olduğunu belirtir. Bu bağlamda, ilâhî isimler baki kalsa da, dünya şartlarına bağlı olan hükümleri ahirette geçerliliğini yitirir.

Yine ilgili metnin devamında İbnü'l-Arabî, Hakk'ın mümin kulunun canını alırken yani kabz ederken “tereddüt etmesine” yönelik bir ifade kullanmaktadır. Kabz hâlinin bir başka görünümü olan bu durumu şu kudsi hadis ile açıklar: “*Yaptığım herhangi bir işte mümin kulunun canını alırken (kabz) tereddüt ettiğim gibi tereddüt etmedim. O ölümden hoşlanmaz, ben ise onun gecikmesini nahoş bulurum. Hâlbuki bana ulaşması kaçınılmazdır.*”⁷²² Böylelikle Allah kendisini sevmemek ve nahoş bulmak özelliğiyle nitelemiştir. Şeyh-i Ekber'e göre hoşlanmamak ve nahoş bulmak, bir kabz hâlidir.⁷²³

İbnü'l-Arabî de kabzın diğer bir özelliği, onun her zaman bir korku hâli olmasıdır. Sebebi bilinmeyen kabz ise korkusunun nedeni bilinmediğinden makâm ehlinin kalbine iliştiğinde onu hareketsiz bırakır.⁷²⁴ Ancak kabzın sebebi Hak veya yaratıklardan hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, makâm ehli ârif, o sebebin gerektirdiği etkiye göre ahlâklanma yolculuğuna devam eder. Yine İbnü'l-Arabî'ye göre kabz, insanın cennete ilk atacağı adımına kadar kendisine eşlik eden makâmlardan birisidir. Uhrevî âlemde kabz ortadan kalkar ve bir daha asla kendisiyle nitelenmez. Nitekim dünyada hükümleri bulunan bazı ilâhî isimlerin hükümleri hükmünün süresinin dolmasıyla ahirette ortadan kalkar. Artık söz konusu isim, hükmünü kabul eden birini bulamaz. Bu nedenle isimlerin varlıkları baki iken hükümleri baki değildir ve hükümlerinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Şâyet bütün bu ilâhî isimler, isimlendirilenin zâtına dönselerdi ve onunla bilfiil var ve mevcut olsalardı, isimlendirilenin zâtına dönmüş olduklarından kendileri gibi hükümleri de yok olmazdı. Öyleyse bu isimler ancak dışta varlıkları olmayan nispetlere ve izafetlere ait olabilir.⁷²⁵ Dahası âlemdeki yaratılmışlarda tecelli eden kabz hâli, ilâhî mertebedeki kabzdan zuhûr etmektedir.⁷²⁶ Şu hâlde “kabz” hâli Hakk'ın

⁷²² Buhari, Rikak, 38.

⁷²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 208; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 278.

⁷²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 208; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 279.

⁷²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 208; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 279.

⁷²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 207; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 277.

kabzine ve bu bağlamda Allah'ın tesmiye olunduğu “el-Kâbiz” ismine dayanır.⁷²⁷ Yukarıda verilen örnekler, makâmlar ve hâllerin ilâhî isimlerden kaynaklandıkları gerçeğini somut biçimde ifade etmekle birlikte, bu ilâhî isim ve sıfatlarla ahlâklanmanın ne demek olduğuna dair misaller de sunmaktadır.

Böylece insan, ilâhî isim ve sıfatlar vasıtasıyla, hayatın her evresinde Allah ile bir irtibat kurma imkânına kavuşur. Esmâ-i hüsnâ'nın bu ilişkideki önemli işlevi, Allah-insan ilişkisini ideal seviyede gerçekleştirmektir. Dolayısıyla ilâhî isimler, insan için mümkün olan en yüksek ma'rifetullah imkânını sunar.⁷²⁸ İşte bu, Allah'ın isimleriyle ahlâklanma yolculuğunu bilen âriflerin yoludur. Zira Hak Teâlâ, kullarına güzel ahlâkla ahlâklanmayı emrederek bunlar nedeniyle de kendilerini övmüştür. Şeyh-i Ekber'e göre bu da Hak'ın rahmetinin yaygınlığı, mağfiretinin genişliği ve ihsanının enginliğinden kaynaklanır. Buna göre kulların bast hâli, bir kabzdan sonra gerçekleşen bast iken Hak için bast hâli, bir daralma ve kabzdan sonra gerçekleşmez. Aksine başlangıçta da bast O'na aittir. Bundan sonra Hak'ın kabzı gerçekleşir.⁷²⁹ Bu durum “*Rahmetim gazabımı geçti.*”⁷³⁰ ifadesinde belirtilir.

Yine İbnü'l-Arabî'ye göre kulun en üstün bast hâli, Hak Teâlâ'nın sevdiği kuluna mucize ve kerametler ihsan buyurmasıdır. Meselâ Hz. Îsâ (a.s.)'nın ölülere diriltmesi onun bast hâlindendir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu anlamda bast hâlinde olup ihsanla nitelenen ârifler ise şöyle der: “Yüzüm secde etti” yani, hakikatim secde etti. Zira bir şeyin yüzü, o şeyin hakikatidir. Kendisini yaratana, yani, el-Müdebbir isminden onu takdir edip el-Kadir, el-Bari, el-Musavvir isimlerinden var edene secde etti. Kulağı da ‘kün(ol)’ ifadesini duyması ve önce söz alınması, ardından yükümlülük nedeniyle ‘parçalandı.’ Göz ise görülenlerden görünmeye geçmek için algıladığı şeyler nedeniyle parçalandı. Nitekim Allah gökleri ve yeri yaratmış, ayrışsınlar diye dürülmüş iken onları parçalamıştır. Böylece yaratmanın gerçekleşebilmesi için etki

⁷²⁷ Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 208.

⁷²⁸ Özkan Tekin, “Allah'ın İsimlerinin Tevkîfliliği ve Kemâlpaşazâde'nin Tartışmadaki Konumu”, *Şarkiyat Dergisi*, 14/1, (2022). ss. 260-277.

⁷²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 209; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 280-281.

⁷³⁰ Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.1, s. 448.

eden ve edilen ortaya çıkar.⁷³¹ Allah şöyle buyurur: “*Bizim irade ettiğimiz bir şeye sözümüz ‘ol’ demektir, o da olur.*” (Nahl, 16/40) Yani ol emrinin yöneldiği bir şey meydana gelir. Dolayısıyla her şey bu sözle yok olur ve var olur.⁷³² Böylelikle, hayaline göre vecd insanı tutar. Bir kısmını hâl, tahayyül mertebesinde olmaksızın kaplar. Aksine bu durumda insan kendinde, nitelemeyeceği veya sınırlama ve nicelik altına girmeyen bir hâl bulur. Bir kısmına ise vecdi gerektiren bu hâllerden bir takım esintiler gelir. Bunlar, genel olmaksızın tikel bir bağla âşık olan nefslere gelir.⁷³³ Bu nedenle ârifler, İlahi isimlerle ahlâklanırken tam bir ihsan ile nitelenmişlerdir.

3. Vecd Hâli

Sûfiler göre vecd hâli, hassas kalplere Allah’ın dilemesi dışında kimsenin idrak edemediği ve ansızın gelip kişiyi kendinden ve yanında bulunanlardan habersiz hâle getiren, kalpte hüznü ve sevinci meydana getiren arınmış nefislerin en önemli hâllerindendir. İbnü’l-Arabî’nin makâmlar ve hâller ile isimler mevzusunda kabzden sonra üzerinde önemle durduğu bir hâl olan “vecd” hâli, vahyin ansızın peygamberlere gelişi gibi kalbe ansızın gelen Allah vergisi en güzel hâllerdendir. Nitekim Hz. Peygamber de sürekli olarak Hira mağarasına çekilirdi. En sonunda vahiy ansızın kendisine gelmiştir. Zira vahiy, peygamberin amaçladığı bir şey değildi. Aynı şekilde vecd ehli de varlıkta konuşan herkesin sözünü Haktan dinler, âlemdeki herkes ise konuşan hükmündedir. Öyleyse vecd ehli, âlemdekilerin konuşmasında bütünüyle Allah’tan anlamaya kendilerini vermişlerdir. Onlar adına gerçekleşen bu hâl; sûfilere göre vecd’dir. Çünkü bu beklenmedik hâlde gelen vecd hâli, Allah’tan kendisine sahip olmadığı bir bilgi vermek üzere gelmiştir. Söz konusu bilgi onun nefsinin şerefliendirecek, kemâle erdirecek, diğer nefislere karşı geliştirecektir.⁷³⁴ Zira böyle bir bilgi ancak Allah’ın esmasıyla ahlâklanarak arınmış bir nefse gelebilir.

İbnü’l-Arabî, tasavvufî tecrübede vecd ve tevâcüd kavramlarını ayırt ederek, sâlikin ahlâkî olgunlaşma sürecinde bu farkın önemine dikkat çeker. Ona göre, vecd,

⁷³¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 85; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 363.

⁷³² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, s. 103; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, s. 186.

⁷³³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. III, s. 424; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 61.

⁷³⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 248; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 351-352.

ilâhî bir tecellî sonucu kendiliğinden meydana gelen bir hâl iken; tevâcüd, bu hâli bilinçli olarak taklit etme çabasıdır. Vecdi elde etmeye çalışanların, yani tevâcüdde bulunanların, hakiki vecd ehli olmadığını ve bu tür davranışların güvenilir olmadığını belirtir. İbnü'l-Arabî, tevâcüd hâlindeki kişinin, içinde bulunduğu cemaatte gerçek vecd ehline hâl veya makam sahibi olmadığını, vecd hâlinin kendisine gelmediğini, tevâcüdde bulunduğunu itiraf etmesi durumunda dürüstlüğünden dolayı bu tevâcüdün kabul edilebilir olduğunu ifade eder. Ancak, tevâcüdün terk edilmesinin daha faziletli olduğunu vurgular. Ona göre, amaç, bu davranışın övülmesi veya kınanması değil, ilâhî uyumun ortaya çıkmasıdır. Allah ehli, ilâhî uyumun gerçekleştiğini gördüklerinde tevâcüde müsamaha göstermişler, ancak sûfilerin dayanak noktası olan dürüstlük makamının gereği olarak, bu durumun bildirilmesini şart koşmuşlardır.⁷³⁵ Bu yaklaşım, ahlâklanma yolculuğunda samimiyet ve içtenliğin önemini ortaya koyar. Zira Allah'ın hakkını gözetmek, yaratıkların hakkını gözetmekten daha iyidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, vecd hâli, peygamberlere gelen vahiy gibi, ansızın ve en duru hâliyle tecelli eder; bu hâl, kişinin mahlûkâtan soyutlanmasıyla ortaya çıkar. Vecd ehli, her sesi Hak'tan gelen bir hitap olarak algılar ve bu nedenle sürekli bir semâ hâlinde bulunurlar. Bu durumda, nağmeli ya da nağmesiz her ses, onlar için ilâhî bir çağrıdır. Vecd hâli, kişiyi duysal algılardan uzaklaştırarak gaybet ve istiğrak hâline sokar.⁷³⁶ Nitekim sûfilerin çoğu, vecd hâlinde hareketsizliğin hareketten daha üstün olduğunu belirtmişlerdir. Bu bağlamda, Cüneyd-i Bağdâdî'nin katıldığı bir semâ meclisinde, diğer dervişler vecd etkisiyle semâ yaparken, Cüneyd hareketsiz kalmış ve bu durumu Neml Sûresi 88. âyetiyle açıklamıştır: “*Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın; hâlbuki onlar bulutlar gibi geçip gitmektedir.*”⁷³⁷ Bu örnek, vecd hâlinde olan kişinin, dışsal hareketlerden bağımsız olarak içsel bir tefekkür ve derinlik içinde olduğunu gösterir.

Sûfilere göre vecd hâlinde iken dinî duygu ve heyecanlar üç şekilde ortaya çıkar. İrade ile vecde gelmeye “tevâcüd”, iradesiz vecde gelmeye “vecd”, vecdin en

⁷³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 248-249; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 352-354.

⁷³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 248; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 351.

⁷³⁷ Semih Ceyhan, “Vecd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), c. 42, ss. 583-584.

mükemmel şekline “vücûd” (bulma) adı verilir. Vecdin zıddı ise “fakd”⁷³⁸dır. Tâlibin bir mürşidin gözetiminde yaptığı bu mânevî yolculuk, sâlikin niyetiyle başlar (kusûd); niyeti sâlim olan derviş kendisine ilâhî vâridâtın gelmesini bekler (vürûd); bu bekleme esnasında ya tevâcüdü talep eder veya doğrudan vecd hâline girer. Vâridâtın gelmesini müşâhede hâli takip eder. Müşâhedenin neticesi Hakk’ı bulmaktır (vücûd). Hakk’ı bulan sûfide (vâcid) ya fenâ (mahv) ya da bekâ(sahv) hâlleri ortaya çıkar. Bu hâllerin üstünlüğü meşreplerdeki zevklere göre değişir. Mahvdan sonra sahva gelen sâlik artık kendi fiil ve hareketini görmez, Hakk ile kaim olduğunun şuuruna erer.⁷³⁹ Gazzâlî’ye göre tevâcüdle ulaşılan vecd hâli sâlikte bir tabiat ve âdet hâline gelir. Bu kimseler, hâl ve gönül ehli kişiler olup vecde davet edilenler zümresindendir. Her ne kadar iradeleriyle hakîkate erseler de organları üzerine hâkimiyet kuramadıklarından tevâcüd hâline geçer, bu hâli taşımada zaaf gösterdiklerinden sarsılıp titremeye başlarlar. Bunların tevâcüdü rahatlamak ve teselli bulmak içindir.⁷⁴⁰ Hücvîrî ise vecdin keyfiyetini vahiy süreci gibi dile getirilemeyen bir durum olarak görür. Çünkü vecd talep edenle edilen, sevenle sevilen arasında bir sır olup ancak tecrübeyle kazanılan bir müşâhede zevki ve neşesidir.⁷⁴¹

İbnü’l-Arabî’ye göre vecd, ancak nefsi tezkiye edilmiş ve kalbi tasfiye edilmiş sâliklere gelen ilâhî bir hâldir. Bu hâl, kişide mânevî değişimlere yol açarak kabz-bast, heybet-üns, cem’-fark ve gaybet-huzur gibi derin ruhsal tecrübeleri beraberinde getirir. Sûfî terminolojisinde vecd, sâlikin seyr u sülûk sürecindeki geçici hâllerinden biri olarak kabul edilirken; istiğrak, sülûkünü tamamlamış ve velâyet makamına ulaşmış kimseler için geçerlidir. Velî bir kul, bazen ilâhî muhabbetin istilâsıyla sevgilinin müşâhedesinde kendini kaybederek gaybet hâline girer; bazen de cezbe ile fenâ makamına erer ve Hakk’ın zâtında fânî olur.⁷⁴² Bu durum, kulun beşerî varlığından sıyrılarak Hak ile mutlak bir birlik ve vahdet içinde yaşaması anlamına gelir. Bu

⁷³⁸ Kalbin yaptığı müşâhede sonucu hissedilecekleri hissedemez hâle gelmesi. Maddi yönle ilgili tüm duyumların duraklaması hâlidir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Yay., 1997), s. 79

⁷³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 114-115.

⁷⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma*, ss. 295-296; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. II, s. 408.

⁷⁴¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 567.

⁷⁴² İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, ss. 411-413.

yaklaşım, sûfî düşüncede vecd ve istiğrakın nefsin ve kalbin arındırılmasıyla doğrudan ilişkili olduğu fikrini yansıtır.

Vecd hâlinde iken Hakk'ı müşâhede etmeyi vücud olarak nitelendiren İbnü'l-Arabî'ye göre öyle bir hâlde iken, kulun Hakk'ı müşâhede etmesi, kendisini ve yanında bulunanları görmekten habersiz kılar. Çünkü vecd bir tevafuktur ve bu tevafukun neyi meydana getireceği bilinmez. Öyleyse vücudun hükmü semanın gerçekleşmesini sağlayan şeyle irtibatlı değil ise Hakk'ın ondaki vücudu belirsiz bir nitelikte gerçekleşir. Salıkların vecd hâllerine Hakk'ın bulunuşu değişir. Bunun nedeni ilâhî isimlerin hükmü ile yaratılmışların istidatlarının hükmüdür. Zira yaratılmışın her nefesinin diğerine ait olmayan bir istidadı vardır. Nefes sahibi vecd ile nitelenen kimsedir ve onun vecdi istidadına bağlıdır. İlâhî isimler ise istidada bakar ve gözler. Öyleyse Hakk'ın vecdde bulunuşu olan vücud, ona bakan ilâhî isme göre gerçekleşir. İlâhî isimler ise Hakk'ın nefesine döner. Hakk'ın vücudu, vecd ehline zuhûr etiğinde onun hükmü, içinde bulunuşu bu zuhûr hâline göre değişir.⁷⁴³

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın ilâhî isimlerdeki varlığının vecd ehline zuhûr ettiği ruhanî menziller derece derece olduğu gibi cisimsel menziller de derece derecedir. Zira mekânların lâtif kalplerde bir mânevî tesiri vardır. Hangi yerde olursa olsun, kalp en genel vecdi bulsa bile onun Mekke'deki vecdi daha tam ve yücedir. Dolayısıyla Hakk'ın vücudu, vecd ehline en etkili zuhûr ettiği mekân Mekkedir. Yine bu diyardan göç edip eserleri mekânlarda baki kalan salih kimselerin mekânları da latif kalplere tesir eder. Bu nedenle mescidlerin değeri, ecrin katmerlenişinde değil kalbin vecdinin artışında ortaya çıkar. Bu bağlamda salih kimselerin bulunduğu bir mescid, başka bir mescide göre daha çok kalplere tesir edebilir. Şu da bilinmelidir ki kalbinin vecdinde çarşı ile mescit arasında fark görmeyen yani kalbi her an vecd halinde olan kişi ancak hâl sahibi olabilir.⁷⁴⁴

Bu hâl sahiplerini vecdin hükmü altında bir nûr kaplar ki göze parıldayan bu zâtî nûrlar, hükümleri beşeri şahıslarda ortaya çıkan ilâhî tecelliler olup, bunlar da

⁷⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 249-250; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 354-355.

⁷⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 153; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 271.

hâllerin mertebeleridir. Bu hâller onlarda en çok ilâhî isimlerin tecellilerini müşâhede etme, güzel sesleri duyma şeklinde ortaya çıkar. Çünkü bunlar, onların üzerine indiğinde feleklere uğrarlar. Bu ilâhî tecelliler, onların sema meclislerinde nefislere inerek Allah ehlinde kimseleri sevmek gibi bir hâli ortaya çıkarır.⁷⁴⁵ Kişinin bu durumu, sahih bir hadiste belirtildiği üzere, ‘*Allah güzeldir, güzeli sever*’⁷⁴⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Bu manada ilahi isimler ile ahlâklanmış kullar, yukarıda değindiğimiz gibi kendilerine gelen tecellilere göre vecde tutunurlar.

İbnü'l-Arabî'ye göre, ilâhî tecelliler neticesinde bir hâlden diğerine geçen sâlikler, bu hâllerin beraberinde getirdiği ilâhî varidat ve Allah hakkındaki bilgiler sayesinde, Allah nezdindeki derecelerini yükseltirler. Bu süreç, idrakin düşünen nefse nispet edilen basar'ın hakîkatıyla gerçekleşir; bu da Hakk'ın kişinin gözü olması anlamına gelir. Böylece, gözün organla sınırlı olmadığına dair bir şahitlik ortaya çıkar. Bu makam, Hz. Peygamber'e has bir durumdur. Ancak, bu hâller artmaz ve kişiye Allah hakkında yeni bir bilgi kazandırmazsa, sadece bu hâller nedeniyle kişi övülmez. Bu artış, "levâih" olarak adlandırılır ve kişinin Allah nezdindeki derecesinin yükselmesini sağlayacak bir bilgi artışı getirmesi gerekir. Aksi takdirde, hâl doğru olsa bile, levâih olarak kabul edilmez. Ayrıca, sınırlı gözün de ilâhî nûrda niteliği olan bir idraki vardır; zira nitelikler, nitelenenin hakîkatının verisine göre kendisini kabul edenlerde başkalaşır. Eserlerinin müşâhedesini esnasında ilâhî isimlerden parıldayan nurlar, kendilerini izhar eder.⁷⁴⁷

Bu bağlamda varlık âleminde gözlenen her eser, kendisinde ilâhî bir ismin tezahürünü barındırmakta olup, bu eserler ilâhî isimlerin sûretlerini yansıtan birer levha (levâih) hükmündedir. Bu anlayışa göre ilâhî isim, eserin ruhunu; eser ise o ismin sûretini teşkil eder. Dolayısıyla eserlerin müşâhedesini sırasında, ilâhî isimlerden yansıyan nûrlar ortaya çıkar ve bu nûrlar, isim ile eser arasındaki metafizik ilişkiyi görünür kılar. Bu bağlamda, ilâhî esma ile ahlâklanmış sûfîler için vecd hâli, bu levâih'in müşâhedesini ortaya çıkaran bir mânevî tecrübedir. Böylece isim ve eser

⁷⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 424; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 61.

⁷⁴⁶ Müslim, İman, 1/93.

⁷⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 190-191; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 247-249.

arasında kurulan bu irtibat, sadece teorik bir ilişki değil, aynı zamanda sâlikin içsel hâlinde tecrübe ettiği derin bir mâ'rifet boyutudur.

4. Sekr-Sahv Hâli

İbnü'l-Arabî'nin makâmlar ve hâller mevzusunda üzerinde önemle durduğu bir başka hâl “sekr-sahv” hâlleridir. Ona göre sahv (ayıklık), güçlü bir varid nedeniyle gaybet hâline girdikten sonra tekrar his âlemine dönmektir. Kur'ân'da, “*Ne zaman ki Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi ona kelâmıyla ihsanda bulununca (Rabbinin bu ihsanı neticesinde aldığı mânevî hazzın etkisiyle) “Rabbim! Bana görün, seni görebileyim” dedi. Allah da “Beni (dünyada) katiyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi, (azameti ile) dağa tecelli edince (tecelli) onu (dağı) darmadağın etti. Mûsâ bayılarak(sekr) düştü. Ayılınca, “Rabbim, sen çok yücesin. Seni bütün noksan sıfatlardan tenzih ederim.” (A'râf, 7/143) âyetiyle işaret edilen kendinden geçme hâlidir. Hz. Mûsâ (a.s.)'yı Rabbinin tecellisi karşısında bayıltan vârid Rabbinin dağda tecelli ettiği anda gelmiş, bu esnada Mûsâ kendinden geçerek dağı görmez olmuş, bütün idraki sadece tecelli eden Allah'a yönelmiştir. Sâlik de keşfi açılıp cemâl tecellisini seyretmeye başlayınca ruhu sevinçle dolar ve kendinden geçerek sekr hâlini yaşamaya başlar.⁷⁴⁸ Bu nedenle sûfiler, sekryn (mânevî sarhoşluk) tanımına ‘güçlü varidi’ dâhil etmişlerdir.*

İbnü'l-Arabî'ye göre, sahiv, güçlü bir ilâhî vâridin etkisiyle gerçekleşir; bu süreçte, ilâhî aşkın verdiği sarhoşluk ve ayıklık hâli, eşit güçteki iki vâridin mahâlde birbirini itmesiyle ortaya çıkar. Bir vâridin mahâlde gelişi, mahâl ile arasındaki ilişkiye ve mahâlin istidadına bağlıdır. Mahâl, belirli bir nispet veya istidatla eşit olduğunda, kendisine uygun vâridi talep eder. Başka bir vâridin bulunduğu mahâle yeni bir vârid geldiğinde, mahâlin nispet ve istidadı, yeni vâridi talep eder; bu durumda, yeni vârid mahâlde hâkim olur ve önceki vâridin hükmünü ortadan kaldırır. Bu değişim, yeni vâridin gücünden veya öncekinin zayıflığından değil, mahâlin istidadının yeni vâridi talep etmesinden kaynaklanır. Bu bağlamda, sahiv hâli, ancak ilâhî aşkın verdiği bir sekr hâlinde sonra mümkün olur; çünkü sahiv, sekryn ardından gelen ve doğru bilgiyle

⁷⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 262-263; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 378-379.

donanmış bir bilinç hâlidir. İlâhî aşkın verdiği sarhoşluktan ayılma sürecinde elde edilen bilgi, sâlikin mânevî yolculuğunda önemli bir aşamayı temsil eder.⁷⁴⁹ İşte bu durum Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış Allah ehlinin yoludur. Kişi ayıldığında, gizlenmesi gereken şeyi gizler, açıklanması gereken şeyleri açıklar.

İbnü'l-Arabî, tasavvufî tecrübede sekr (manevî sarhoşluk) ve sahv (ayıklık) hâllerini mukayese ederken, Ebû Bekir eş-Şiblî ile Hallâc-ı Mansûr arasında geçen bir kıssayı örnek verir. Şiblî'nin, "Ben ve Hallâc aynı kâsedan İlâhî aşkın şerbetinden içtik; ben ayık kaldım, o sarhoş oldu ve taşkınlık yaptı." şeklindeki ifadesine atıfta bulunan İbnü'l-Arabî, sahv hâlinin sekr hâlinin üstün olduğunu belirtir. Bu yaklaşımını, "Çünkü Şiblî ayık, Hallâc sarhoş idi. Ayıklıkta mertebelerin durumları açığa çıktığı için, onu sarhoşluktan üstün saydık." şeklinde gerekçelendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre, sahv hâli, sâlikin şuurunu koruyarak mânevî tecrübelerini daha bilinçli ve dengeli bir şekilde yaşamasını sağlar.⁷⁵⁰ Bu değerlendirme, tasavvufî düşüncede sahv hâlinin, sekr hâline göre daha istikametli ve temkinli bir makam olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Yine aynı bölümün devamında ayıklık, kişinin sarhoşluk hâlinde elde ettiği tecelliler ile Allah'ın hakkının kula açılması ve görünmesi olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, kişinin sarhoşluk hâlinde gizlenmesi gerekenlerden herhangi bir bilgiyi açmış veya yaymış olması durumunda Allah'tan bağışlama dilemesi gerektiğini söyler. Çünkü ilâhî sarhoşluk sayesinde neşelenmesini gerektiren bir duyunun ve hissin geride kalması zorunluluktur. Zira deli ile sarhoş arasındaki fark da budur. Başka bir deyişle deliden yükümlülük kalkmış iken ilâhî sarhoşluk hâlinde olan kimseden bu sorumluluk kalkmamıştır. Bu durumda ilâhî sarhoşluk hâlinde olan kimse de gizlenmesi gereken bir şeyi, sarhoşluk nedeniyle izhar etmesin diye Allah'ın onu "inâyetinin örtüsü altında saklamasını" ister. İşte bu da istiğfar edenlere ait bir hâldir. Böylelikle onlar, Allah'tan bağışlanma dileycekleri bir hâlden, Allah'ın kendilerini sakınmasını isterler. Zira bu

⁷⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 263; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 379.

⁷⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 262-264; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 378-380.

hâl, Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış kimselerin hâlidir.⁷⁵¹ Öyleyse sarhoşluktan sonra gerçekleşen ayıklık, bütünüyle edep ve bilgidir, insanlar bu hâlde sarhoşluk hâlindeki derecelenişleri gibi derecelenirler.

İbnü'l-Arabî'ye göre sahv halinde olanların da bir kısmı Rabbiyle ayık iken bir kısmı kendi nefsiyle ayıktır. Rabbiyle ayık olan, ayıldığında sadece Rabbine hitap eder ve sadece O'ndan duyar. Onun gözü bütün var olanlarda sadece Rabbini görür. Böyle biri, iki makâmdan birisindedir. Ya Hakk'ı hüküm ve sûretlerde eşyanın aynı olarak görür ki bütün mahlûkâtı içermesi nedeniyle eşya perdesinin ardından Hakk'ı görür ya da Hakk'ı, sûretlerin aynı olması yönünden değil sûret ve hükümleri kabul edici olması yönünden eşyanın aynı olarak görür. Çünkü sûretler de ayan-ı sâbite'nin hükümleri arasındadır. Böylelikle Allah ile ayık olmada Allah adamlarının hâlleri birbirinden farklılaşır. Kendi nefsiyle ayık olan ise sadece kendi benzerlerini ve hem cinslerini görür. Onun hâli veya makâmı, kendisini okusa bile anlayacak şekilde âyeti tamamlamaya imkân vermez. Bu durumda nefsiyle ayık olan insan, Hakk'ın kendisinden uzak olduğunu görür. Nitekim Hakk'ı kiblesinde kabul eden insan da namaz kılariken Hakk'ı kiblesinde görür.⁷⁵²

Varlıktaki mizaçların bir kısmının da sekr (mânevî sarhoşluk) ve onların kendisindeki etkisini kabul etmediğini belirten İbnü'l-Arabî'ye göre sarhoşun kendinden geçmesi, duyularından da geçtiği anlamına gelmez. Ona göre sarhoşluk, neşe ile çelişen unsurlardan bir uzaklaşma hâlidir ve diğer gaybet (kendinden geçme) türlerinden bu yönüyle ayrılır. Sekr ile sahv (ayıklık) arasındaki ilişkiyi, ayılma-bayılma ya da uyanma-uyuma karşıtlığına benzeten İbnü'l-Arabî, sahvın ancak bir sekr halinden sonra mümkün olduğunu ve bu anlamda sekrin sahvı öncelediğini ifade eder. Oysa huzur karşısındaki gaybet ya da beka karşısındaki fena hâllerinde bu tür bir öncelik ilişkisi söz konusu değildir. Bu incelikleri bilmeyen ve yeterli tecrübeye sahip olmayan kimselerin sekr hâlini gaybetle karıştırabileceklerini vurgulayan İbnü'l-

⁷⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 263-264; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 380-381.

⁷⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 264; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 381.

Arabî, mürşidlik yapan bir sûfinin müridini terbiye ederken bu ayrımı yapamaması durumunda pedagojik hatalara düşebileceğine dikkat çeker.⁷⁵³

İbnü'l-Arabî, tasavvufî tecrübede sekr (manevî sarhoşluk) hâlinin, müridin duyusal algılarından ve hislerinden tamamen soyutlanarak fena (yokluk) veya gaybet (Hak'ta kaybolma) hâline geçişini ifade ettiğini belirtir. Bu durumda mürid, artık sekr hâlinen sahv (uyanıklık) hâline dönemez; zira sekr, onun için bir geçiş değil, kalıcı bir hâl haline gelmiştir. Sekr hâlinin farklı mertebeleri bulunmakta olup, bu mertebeler müridin yaşadığı hakikat tecrübelerine göre çeşitlenir. İlâhî sarhoşlukla sarhoş olan bir kimsenin, aklî veya doğal sarhoşlukla sarhoş olması mümkün değildir; çünkü bu tür sarhoşluklar, ilâhî sarhoşluğun müşâhadesini engeller. Benzer şekilde, aklî sarhoşluk yaşayan birinin de doğal sarhoşlukla sarhoş olması mümkün değildir; zira onu sarhoş eden delil, buna izin vermez. Allah ehlinde sarhoş olanlar, bir sarhoşluktan başka bir sarhoşluğa yükselirler; bu durumda, kişinin aklî sarhoşluk hakkında bir tecrübesi olmaz. Ancak, bu zevkin kendisinde herhangi bir etkisi olmaksızın, onu ve mertebesini bilebilir; çünkü ilâhî sarhoşluğa geçmeden önce onu tatmıştır.⁷⁵⁴ Bu yaklaşım, tasavvufî tecrübede sekr hâlinin derinliğini ve müridin mânevî yolculuğundaki önemini vurgular.

Sahv-sekr ve benzeri durumlar, gaybden kalplere gelerek bulundukları kimselerde farklı etkiler meydana getiren hâllerdir ve bu hâller “varid (gelen)” diye isimlendirilir. İbnü'l-Arabî'ye göre kulun bu varidleri elde etmede çabası yoktur. Bununla birlikte onlar, kendilerini kabul etmek için istidadı olan kalplere kulun çabası olmaksızın ansızın gelirler. Bir varid kalbe kulun çabası olmaksızın ve ansızın gelirse, bu varid ona vaktin kaçmasının üzüntüsünü verir. Çünkü varid, vaktinin kendisindeki hükmünden habersiz kalıp ta vaktinin varidi karşısında gereken saygıyı göstermeyen kimse adına Allah'tan bir uyarıcıdır. Bu nedenle de vakti kaçırmış olduğuna pişmanlık duyar. Bu pişmanlık ise vaktinden kaçırmış olduğu şeyin karşılığını bir fazilet olarak kazandırır ve âdetâ vaktinin hükmünden bir şey

⁷⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 62; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 280.

⁷⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 62-63; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 380-381.

kaçırmamış gibi olur.⁷⁵⁵ Böylelikle hâl sahibi vaktini pişmanlık süsüyle süsleyerek ahlâklanma yolculuğunda kemâle ermiş olur.

5. Bevâdih Hâli

İbnü'l-Arabî'nin mânevî seyr u sülûk anlayışında, sahv (ayıklık) ve sekr (manevî sarhoşluk) gibi temel hâllerin ardından gelen önemli duraklardan biri de bevâdih hâlidir. Sûfî literatürde bevâdih; kulun kalbinde ansızın beliren ve ilâhî kaynaktan gelen şevk, sevinç veya hüzn gibi duygular eşliğinde ortaya çıkan ilham ve sezgi hâli olarak tanımlanır. Bu hâl, Allah'ın kulun kalbine doğrudan hitap etmesi, kendi zatî hakikatini kulun idrakine açması ya da kalbi ilâhî nûr ile aydınlatması şeklinde yorumlanır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu hâl, kalbin saflaşması ve ilâhî feyze hazır hale gelmesi neticesinde ortaya çıkar; dolayısıyla bevâdih, kulun pasif bir alıcı olarak değil, arınmış bir kalp ve hakikat arayışındaki aktif bir bilinçle ilâhî tecellilere mazhar olması anlamına gelir. Bevâdih, çoğu zaman kulun iç dünyasındaki kabz (sıkışma, daralma) hâlinden bast (açılma, ferahlama) hâline geçişine vesile olur. Kalpte vuku bulan bu hâller, dünyevî ya da uhrevî dertlerin yoğunlaştığı bir esnada bir nûr tecellîsiyle kulun mânevî ferahlığa kavuşması şeklinde zuhur eder. Bu süreçte kulda şevk, aşk, irfan ve feraset gibi nitelikler tezahür eder.⁷⁵⁶ Bu tecellîlerin çoğu zaman sohbet, zikir, tefekkür gibi manevî eylemler esnasında zuhûr etmesi, kulun Hakk'ın huzurunda bulunduğu bir işaretidir.

İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde bevâdih, ancak ilâhî isimlerin hakikatleriyle nitelenmiş kalplerde zuhur eden bir hâl olarak tanımlanır. Ona göre “niteliksiz olanın bevâdihi de yoktur”; yani kul, ancak Rabbânî sıfatlarla bezenmişse bu ilham ve tecellî hâline mazhar olabilir. Bevâdih, böyle bir kalbe ansızın gelen, derin bir ilâhî mânâyı taşıyıp onu bırakıp geçen bir nûr ânıdır. Bu özelliği nedeniyle sûfiler, bevâdih'in taşıdığı bilgilerin isabetli ve hatadan arınmış olduğuna inanır. Özellikle müşîd-mürîd ilişkisi bağlamında bu hâlin değeri büyüktür. Şeyhler, müridlerine “Allah'tan doğrudan bilgi alma” terbiyesini öğretirken, herhangi bir meselede cevabın

⁷⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 280; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 409-410.

⁷⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 279-280; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 409-411.

düşünülmeyen, kalbe gelen ilk ilhamla verilmesini isterler. Zira cevabın akıl ve tahlil ürünü olması, onun kaynağını ilâhî değil, nefsi kılar. İlâhî bilgi, nefsin karışmadığı ilk anda zuhûr eder; bu nedenle mürşid, akli tahlille verilen cevap doğru bile olsa kabul etmez. İbnü'l-Arabî, bevâdih hâlinin etkileyici bir örneğini Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözleriyle verir: “Bir müddet ağladım, bir müddet güldüm. Artık ne gülüyorum ne ağlıyorum.”⁷⁵⁷ Bu ifade, ilk iki hâlin bevâdih tesiri altında yaşandığını, sonucun ise azamet hâline geçişi temsil ettiğini gösterir. Yani Bistâmî, artık tecellîlerin gelip gitmesinden etkilenmeyen, hakîkatin sabitliğinde fânî olmuş bir makâmda bulunmaktadır.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'de bevâdih, sadece ilâhî hakîkatle nitelenen kimselerde ortaya çıkan, sıradan düşünce süreçlerinden bağımsız, mutlak sadelik ve ilhamın tecellîsidir. Bu hâl, sûfinin bâtinî kemâlinde önemli bir dönüm noktasıdır.

6. Muhadara Hâli

İbnü'l-Arabî'nin makâm ve hâl tasnifinde önemli bir yere sahip olan “muhâdara” hâli, sûfinin mânevî yolculuğunda delil, medlûl ve keşif arasındaki ilişkinin derinlemesine tecrübe edildiği bir aşamayı ifade eder. Muhâdara, ilâhî isimlerin zât mertebesindeki karşılıklı sohbetleriyle bağlantılıdır ve bu sohbet, geçmiş ve geleceği kuşatan bir idraki temsil eder. Bu hâl, âlemin, kendi varlığında içkin olan hakikatler sebebiyle ilâhî isimlerle kurduğu ontolojik ilişkiyi de kapsar; dolayısıyla, muhadara aynı zamanda “ilâhî isimlerin komşuluğu” olarak nitelenir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu hâl, dinî anlamda tefekkür, nazar ve teorik araştırma ehline mahsus bir idrak düzeyidir. Muhâdara hâlinde sûfî, kesin delilleri rivayet ederek kalbinde huzur bulur; ancak bu süreç, durağan değil, sürekli ilerleyen bir keşif sürecidir. Her bir delil tam olarak anlaşıldığında, Hak yeni bir delil daha gösterir ve bu delil de kendi medlûlünü keşfettirene kadar incelenir. Bu sürekli açılım, Kur'ân âyetinde geçen “*Onlara âyetlerimizi hem afakta hem enfüste göstereceğiz*” (Fussilet, 41/53) ifadesiyle ilâhî temele oturtulur. Bu hâl, yalnızca rasyonel değil, aynı zamanda keşfe dayalı bir tecrübedir. Bazı sûfilere delil ve medlûl doğrudan keşif yoluyla verilir ve bu durumda

⁷⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 280; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 410-411.

her medlûl, kendi delilinden başkasıyla açıklanmaz.⁷⁵⁸ Böylece muhadara, sûfînin ilâhî hakikatlerle karşı karşıya geldiği derin bir idrak hâli olarak ontolojik ve epistemolojik boyutlar taşır.

İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde “muhâdara” hâli, kul yönünden değerlendirildiğinde, hem ilâhî hem de kevnî isimlerle kurulan bir irtibatı ifade eder. Bu durum, Hakk'ın kevnî isimlerle kendini vasfetmesinden kaynaklanır. Zira Allah, sadece aşkın değil aynı zamanda varlıkla iç içe olan içkinlik boyutunda da tecelli eder. Âlem de kendi varlığını ve mahiyetini ilâhî isimler üzerinden anlamlandırır; böylece ilâhî ve kevnî isimler arasında karşılıklı bir muhadara (sohbet ve yüzleşme) gerçekleşir. Bu birliktelik, âlemin ilâhî sûret üzere yaratılmış olduğu görüşünü destekler. İbnü'l-Arabî'ye göre bu isimler, bazen metaforik bir övünme meydanında buluşur: Allah, münâfıklara ‘alay’la mukabele eder, tuzak kuranlara ‘mekr’le karşılık verir, kudretiyle doğaya egemen olanlara ‘hayret’le yaklaşır. Bu ifadeler, sonradan olan kevnî vasıfların, ilâhî isimlerle olan ilişkisinin bir yansımasıdır. Muhâdara hâlinin kişisel tezahürü ise, bireyin teorik araştırma ve derin tefekkür düzeyine göre farklılaşır. Kur’ân’da “*Bu konuda düşünen bir topluluk için deliller vardır*” (Ra’d, 13/3) âyetiyle de bu hakikat işaret edilmiştir. Allah’ın zâtı hakkında düşünmek mümkün olmadığı için, düşünmenin konusu olarak O’nun güzel isimleri ve mahlûkatın isimleri kalır. Bu anlayışa göre bütün isimler varoluşta asli unsurlardır ve isimler arasındaki karşılıklı münazara ve muhadara bilgisine ulaşan kimse, oluşun ardındaki faal etkeni de keşfetmiş olur.⁷⁵⁹

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin mânevî yolculuk anlayışında, makâm ile hâl arasında açık bir ayrım gözetilir. Bu çerçevede makâm, sûfînin bilinçli bir mücâhede ve sürekli amel neticesinde elde ettiği, kalıcı ve istikrarlı bir mertebeyi ifade ederken; hâl, daha çok ilâhî bir lütuf olarak aniden gelen ve geçici nitelikte olan bir tecrübedir. Şeyh-i Ekber’e göre, bu manada kulun makâm sahibi olabilmesi, fiillerini tam bir ihlâs ve kemâl üzere gerçekleştirmesi gerekmektedir. Kul, vaktini Allah’ın razı olduğu salih amellerle tam manada yaşadığında, ilâhî isimlerle ahlâklanma sürecine girer. Bu ahlâkî

⁷⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 278; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 407.

⁷⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 278; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 407.

dönüşüm sayesinde, ilgili makâmın hakîkatine uygun bir sûret inşâ edebilir. Böylece kul, sadece dışsal davranışlarıyla değil, içsel yapısıyla da söz konusu makâmın mahiyetine uygun bir hâle ulaşır. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin ahlâk, seyr u sülûk ve insanın kemâle erme süreci arasında kurduğu bütüncül ilişkiyi yansıtmaktadır.

IV. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İBÂDETLERİN HAKİKATLERİ İLE AHLÂKLANMA

İslâm dininde ibâdet, insanın hem psikolojik hem de ruhsal ihtiyaçlarını karşılayan temel bir unsur olarak değerlendirilir ve hayatın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Mümin, yaşamın sevinçli veya hüznü her anında ibâdet aracılığıyla Rabbine yönelir ve içsel bir huzura ulaşır. İbâdet, kulun huşû içinde Allah'a yakınlığını hissetmesini sağlayarak, “*O size şah damarınızdan daha yakındır*” (Kaf, 50/16) âyetinde ifade edilen manevî yakınlığı tecrübe etmesine imkân tanır. Bu tecrübe, bireyin sadece Allah'a kul olma bilincini pekiştirir ve O'ndan başkasına kulluk etmeme iradesini güçlendirir.⁷⁶⁰ Günde en az kırk kez tekrar edilen “*İbâdet ve kulluğumuz yalnızca sanadır.*” (Fâtiha, 1/4) âyeti, kişinin Rabbine bağlılığını ve kulluktaki özgürlüğünü sembolize eder. Başka bir ifadeyle Allah'a kul olduğunu ve Allah'tan başkasından hür olduğunu idrak eder. Bu, Allah'a kul; kuldan hür olma durumu, kişide ibâdetlerin bâtinî boyutlarına nail olarak Allah'ın esmasıyla ahlâklanmayı sağlar.⁷⁶¹ Bu bağlamda ibâdet, bireyin bâtinî yönünü derinleştirir, onu Allah'ın isimleriyle ahlâklanmaya yönlendirir ve mânevî tekâmül sürecinde önemli bir rol oynar. Bu manada ibâdetle Allah'a sığınan birey, O'ndan başkasına kul olmayacağını da kesin olarak öğrenir.

İbâdetlerin bâtinî boyutlarına nüfuz edebilmek, İslâm düşünce geleneğinde özellikle sûfiler tarafından önemli bir hedef olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî ve benzeri sûfî müelliflere göre, ibâdetlerin derunî hakikatlerine ulaşabilmenin ön şartı, onların zâhirî hükümlerini eksiksiz ve güzel bir biçimde yerine getirmektir. Nitekim sûfî gelenekte fıkıh bilgisi, tasavvufî derinliğin zeminini teşkil eder. Ancak sûfiler, bu zâhirî boyutu aşp ma'rifet ilmine ulaşma gayesiyle ruhsatları

⁷⁶⁰ Habil Şentürk, *İbadet Psikolojisi (Hz. Peygamber Örneği)*, (İstanbul: İz Yay., 2000), s. 35.

⁷⁶¹ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, (Ankara, T.D.V. Yay., 2003), s. 53.

değil, azîmetleri tercih etmişler; niyet, ihlâs, tevbe, şükür, sabır, açlık, gece ibâdetleri ve sükût gibi manevî disiplinler aracılığıyla derin bir mücâhedeye yönelmişlerdir. Bu mücâhede sürecinde ibâdetlerin şekilsel yönünden öte, onların ilâhî kaynaklı anlamları ve metafizik işlevleri ön plana çıkmıştır. Sûfîlere göre, ihlâs ile sürdürülen bu ibâdet hayatı, kişinin kalbini ilâhî hakîkatlere açmakta ve onu ahlâkî bir dönüşüm sürecine sokarak, ilâhî isimlerle ahlâklanmanın kapılarını aralamaktadır. Böylece ibâdet, sûfî perspektifte yalnızca amelî bir yükümlülük değil, aynı zamanda varoluşsal bir arınma ve hakîkatle bütünleşme vasıtası olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle ibâdet, sûfî perspektifte sadece amelî bir yükümlülük değil, aynı zamanda varoluşsal bir arınma ve hakîkatle bütünleşmenin aracı olarak telakki edilmiştir. Bu yönüyle ibâdet, sûfî perspektifte sadece amelî bir yükümlülük değil, aynı zamanda varoluşsal bir arınma ve hakîkatle bütünleşmenin aracı olarak telakki edilmiştir.

Allah'ın rızasını kazanmayı ve ebedî saâdete ulaşmayı nihai gaye edinen tasavvuf anlayışında, nefsin terbiyesi, ahlâkın güzelleştirilmesi ve insanın hem sûret hem sîret bakımından arındırılması temel bir ilke olarak kabul edilir. Sûret ve sîreti tezkiye etmeyi kendisine gaye edinen tasavvuf ehline göre “Kul, taati sayesinde cennete, taatindeki edebi sayesinde de Rızâ-i Bâri'ye kavuşur.”⁷⁶² Bu ifade, sûfîlerin ibâdet anlayışında şekil ve ruh bütünlüğüne verdikleri önemi açıkça ortaya koyar. Sûfî gelenekte ibâdet, sadece dışsal bir yükümlülük değil, aynı zamanda kalbî bir yöneliş ve ontolojik bir istikamettir. “Ma'rifetin nûru verân nûrunu söndüremez”⁷⁶³ sözü ise sûfîler nezdinde ma'rifet sahibi olmanın, şer'î istikamet ve ibâdet disipliniyle çelişmeyeceğini; bilakis, ma'rifetin ancak ibâdetle kemâle erebileceğini vurgular. Bu anlayış, ibâdeti bir bilgi veya hâl durumunun gölgesinde ihmal etmeyen, bilakis her manevî tecrübenin şer'î çerçevede ve disiplinli bir kulluk hayatı içinde şekillenmesini savunan bir yaklaşımı temsil eder. Dolayısıyla sûfîler nezdinde ibâdet, hem ma'rifeti besleyen bir kaynak hem de ma'rifetin hakiki olup olmadığını gösteren bir kıstastır. Bu yönüyle sûfîlerin ibâdetlere gösterdiği titizlik, sadece zâhirî bir bağlılık değil, aynı zamanda derin bir metafizik hassasiyetin ve ahlâkî istikametın yansımasıdır.

⁷⁶² Sühreverdi, *Avârifü'l-Maarif*, s. 344.

⁷⁶³ Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, ss. 344-345.

Bu bağlamda sûfiler, ahlâkî dönüşümü sadece davranışsal düzlemde değil, içsel bir arınma ve varlıkla uyum süreci olarak görürler. Kulun taati, onu cennete ulaştıran fiilî bir ibâdet olarak değerlendirilirken; taatteki edep ise, Allah'ın rızasına ve ilâhî yakınlığa vesile olan incelikli bir kalbî durumu temsil eder. Tasavvuf ehline göre bu edep, Hakk'ın esmasıyla ahlâklanma sürecinde kulun ma'rifetullah ve muhabbetullah yolunda seyr u sülûkünün ruhunu oluşturur. Dolayısıyla sadece ibâdetin zahirî yönü değil, onun bâtinî ahlâkî derinliği de Allah'a yakınlıkta belirleyici bir role sahiptir.

Tasavvuf ehline göre ibâdetlerde istikamet üzere olmayı sağlayan durum, şer'î ahkâm ile manevî kemâl yolunu birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görmektir. Michel Chodkiewicz'in ifadesiyle, şer'î anlamda Allah karşısındaki yükümlülüklerden ibaret olan ibâdât da velâyete götüren yolun esasını teşkil etmektedir.⁷⁶⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin gerek ibâdetlerin hakikatleri noktasında dile getirdikleri ve gerekse diğer bütün görüşleri İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnetin esaslı bir yorumundan ibarettir. Bir diğer açıdan bu tür yorumlar insanı, dinin genelde bütün ahkâmını; özelde ise ibâdetlere taallûk eden ahkâmını sadece zâhire, şekle, sûrete bağlama gibi kısır bir anlayıştan kurtarmanın yanısıra; dini anlama, yorumlama ve yaşama noktasında da şekilcilik ve taklîd sıkıntısından kurtaracaktır.⁷⁶⁵ Nitekim Kur'ân'da geçen; “Şüphesiz ki Allah, mü'minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır.” (Tevbe, 9/111) ayeti, ibâdetlerin özünde Allah'a kulluk bilinciyle yerine getirilmesi gerektiğini vurgular.

Bu anlayışla ibâdet eden kişi, farzları, sünnetleri ve hatta edepleri titizlikle yerine getirir; böylece ibâdetler, onu ma'rifetullah'a götüren zincirin halkaları haline gelir.⁷⁶⁶ Mevlânâ da benzer şekilde, insanın yaratılış gayesinin Hakk'a ibâdet etmek olduğunu belirtir ve bu ibâdetin nihai amacının ma'rifet olduğunu ifade eder.⁷⁶⁷ Hakk'a ibâdet etmenin esas amacı ise ma'rifettir. Çünkü âyetteki “ibâdet etsinler diye”

⁷⁶⁴ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yay., 2003), s. 77.

⁷⁶⁵ Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları* (İstanbul: İnsan Yay., 2021), s. 23.

⁷⁶⁶ Kelâbâzi, *Taaruf*, s. 202.

⁷⁶⁷ Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, (Ankara: T.D.V. Yay., 2006), s. 69.

ifadesi, “*tanısınlar*” manasına gelmektedir.⁷⁶⁸ Bu perspektif, ibâdetleri hem zahiri hem de batını yönleriyle bütüncül bir şekilde değerlendirmeyi sağlar.

Sûfilere göre ibâdet, kişinin ruhunda ve gönlünde yer edindiğinde amacına ulaşır. Onlara göre amelle müşâhede, ibâdetle yakîn, taatle keşif birlikte olmalıdır. Zira ibâdet, üç maksat için yapılır: Cehennem korkusu ve cennete girmek amacıyla; ikincisi Allah’ın emri olduğu için; üçüncüsü ise Allah’a olan aşkından ibâdet etmektir. Ancak, Râbiatü’l-Adeviyye (ö.185/801)’den itibaren tasavvuf ehlinin ortak görüşü hâline gelen bir anlayış vardır ki o da ibâdetin en yüksek derecesinin Allah’tan hiçbir karşılık beklemeden sırf O’nun rızasını kazanmak için istikamet üzere kulluk etmek olduğudur.⁷⁶⁹ Bu yaklaşım, ibâdeti yalnızca bir görev değil, aynı zamanda derin bir aşk ve teslimiyet hâli olarak yorumlar.

Kuşeyrî’ye göre, istikamet üzere bir kulluk hayatı sürdürmek isteyen kimselerin geçmesi gereken aşamalar sırasıyla ibâdet, ubûdiyet ve ubûdettir. Bu tasnife göre, ibâdet mü’minlerin genelinin (avam) gerçekleştirdiği bir kulluk biçimi iken, ubûdiyet seçkin mü’minlere (havâs), ubûdet ise en seçkinlere (havâssu’l-havâss) mahsus bir kulluk derecesidir.⁷⁷⁰ Tasavvufî literatürde sıkça karşılaşılan bu tür derecelendirmeler, sûfilere tecrübî yaşantılarının ve bu yaşantıları ifade ederken kullandıkları kavramların doğrudan İslâm’ın temel kaynaklarına dayandığını göstermektedir.⁷⁷¹ Bu bağlamda tasavvuf, İslâm dininin özünü teşkil eden ve “ihsân” mertebesiyle tanımlanan daha derinlikli ve husûsî bir boyutunu temsil etmektedir. Sûfî düşünce, İslâm’ın zahirî uygulamaları kadar, onların ruhuna nüfuz etmeyi ve manevî anlamını idrak etmeyi de esas alır. Dolayısıyla tasavvuf, İslâm’ın farklı bir yorumu değil, aynı hakîkatın derinlikli bir tezahürü olarak görülmelidir.

İmam Gazzâlî’nin tasavvufî düşüncesinde "ihsan" mertebesi, bireyin nefsanî arzularını terk ederek sürekli bir murâkabe hâlinde yaşamasını ifade eder. Bu anlayış,

⁷⁶⁸ Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 397.

⁷⁶⁹ Uludağ, *Tasavvufçulara Göre İbadet*, s. 248.

⁷⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 280.

⁷⁷¹ Çakmaklıoğlu, *İbnü’l-Arabî’ye Göre İbadetlerin Mânevî Yorumları*, s. 24.

H. Peygamber'in “Ölmeden önce ölünüz”⁷⁷² hadisiyle de desteklenir. Gazzâlî'ye göre, bu mertebeye ulaşan sâlih kimseler, ölüm gelmeden önce nefsanî arzu ve hırslarını terk ederek her an hesaba hazır bir şekilde yaşarlar. Bu kişiler, insanların en faziletlieleri olarak kabul edilir. Gazzâlî, nefisle mücâhede, riyâzet ve murâkabe gibi mânevî pratikleri ihmal ederek mal ve makam hırsıyla hareket eden, kardeşlerine haset eden ve ibâdetlerinde riyakârlık içinde olan kimselerin aldandıklarını belirtir. Bu tür sapmaları düzeltmek amacıyla, *İhyâ'sının* “Rub'u'l-Âdât” başlıklı ikinci cildini “ihsan” boyutundan ahlâklanmaya ayırmıştır.⁷⁷³ Bu yaklaşım, bireyin içsel arınmasını ve mânevî olgunluğunu hedefler.

İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin *İhya* adlı eserinin rub'u'l-ibâdât bölümünde ihvan mertebesinde anlatmaya çalıştığı ibâdetlerin hakikatlerini, kendisi de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin 68-73 arası bâblarını ayırmak sûretiyle çok daha tafsilatlı bir şekilde anlatır. Ona göre, ibâdetler yalnızca şer'î hükümlerin yerine getirilmesi değil, aynı zamanda insanın yaratılış gayesi olan kulluğun derinlemesine tefekkürüdür. Bu bağlamda, ibâdetlerin hakikati ve amacı, zahirî şekilcilikten öteye geçerek, kulun Allah'a olan mutlak bağlılığını ve ontolojik acziyetini idrak etmesiyle anlam kazanır. Çünkü ibâdetler, kulun varlıkla olan ilişkisini ve Allah'a olan yakınlığını ifade eder. İbnü'l-Arabî, bu anlatımında ibâdetlerin her birini, insanın Allah karşısındaki ontolojik konumunu ve yaratılışındaki hikmeti anlamaya yönelik birer vesile olarak görür ve bu yönüyle ibâdetleri âdetâ tasavvufî aynîleştirir. Bu anlayışla, ibâdetlerin şekilsel uygulamalarının ötesine geçerek, onların mânevî ve metafizik boyutlarını önemle vurgular.

Şeyh-i Ekber bu bağlamda, sürekli insanın yaratıcısı karşısında aslî mertebesi olan mutlak acziyet ve zaafiyet ifade eden kulluğuna vurgu yapar. Onun bu anlamda ibâdetlerle ilgili bazı husûsiyetleri varlıkla, yaratılışla ilgili olarak hep aynı pasajlar içerisinde açıklıyor oluşu; ibâdetlerin de dâhil edildiği her konuda, o mevzunun bir de ontolojik boyuttan değerlendirilmesini âdetâ zorunlu kılmaktadır. Çünkü kulun

⁷⁷² Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. 2, s. 29.

⁷⁷³ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el- Gazzâlî, *Mecmûatü Resâilî 'l-İmami 'l-Gazzâlî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l- İlmiyye, 1427/2006), ss. 180-181.

namazının her rekâtında Allah'tan yardım talep ediyor oluşu, onun sadece dünyada karşılaşacağı bazı sıkıntı, acziyet ve korkular karşısında mutlak güç ve kudret sahibinden yardım talebini ifade etmez; aynı zamanda Mutlak Varlıkla olan Allah ile olan ilişkisini ve yakınlığını ifade eder. Zira kulun bu şekildeki yakınlığı ve yardım talebi, onun ta yaratılıştan getirdiği ve tabîatına nisbet edilen zâfiyet ve korkuya karşılık gelen bir taleptir.⁷⁷⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ibâdetleri, kulun Allah'a olan sevgisini, teslimiyetini ve ma'rifetini artıran birer araç olarak değerlendirilir. Bu perspektif, ibâdetlerin sadece zahirî uygulamalarla sınırlı kalmaması gerektiğini, aksine onların derin anlamlarının idrak edilerek yaşanması gerektiğini ortaya koyar.

Diğer taraftan Şeyh-i Ekber, ibâdetlerle ilgili bütün bu bâtinî yorumlarını bir ölçüde Cibril hadisindeki dinin üç temel mertebesi olan İslâm, iman ve ihsân veçhelerinden; özellikle de ihsan boyutundan aldığı görülmektedir. Onun ifadesiyle, bu üç mertebeden zâhirî manada itaatten ibaret olan İslâm, cisme; bâtinen tasdîkten ibaret olan iman nefse; Allah'a sanki O'nu görüyormuşçasına ibâdet etmekten ibaret olan ihsân ise ruha ilişkindir.⁷⁷⁵ Bu nedenledir ki İbnü'l-Arabî, herhangi bir ibâdet amelini sahiplenmeyi beşerîlik hapsinden kurtulamayışın göstergesi olarak görmekle kalmamış; aynı zamanda bu durumu gerçek tevhide ulaşmanın önündeki en büyük engel olarak ta ifade etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde ibâdet, kulun kendi fiillerini sahiplenmemesi ve tüm eylemleri Allah'a nispet etmesi gerektiği anlayışıyla şekillenir. Bu yaklaşım, onun “En büyük günah ve yük, varlığıdır.” ifadesinde somutlaşır; zira insanın kendi fiillerini sahiplenmesi, tevhid anlayışına aykırı bir varlık iddiası anlamına gelir. İbnü'l-Arabî, tevhidin üç aşamalı bir seyir izlediğini belirtir: İlk aşama “Allah'tan başka ilah yoktur.” inancıdır ve bu tüm müminlerce kabul edilir. İkinci aşama ise “Allah'tan başka fail yoktur.” ilkesidir; bu, birincinin içkin bir sonucudur. Üçüncü ve en derin aşama ise “La mevcude illallah” yani “Allah'tan başka varlık yoktur” anlayışıdır. Bu tevhid perspektifi, tasavvufta “terk” kavramı ile eylem

⁷⁷⁴ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 55.

⁷⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Mevakîü'n-Nücûm*, çev. Abdullah Taha Feraizoğlu, (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 1999), s. 10.

bulur. “Terk”, sadece dünyayı değil, ahireti ve hatta kendi varlığını terk etmeye kadar uzanan dört aşamalı bir süreçtir: terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî ve nihayet terk-i terk.⁷⁷⁶ Dolayısıyla bu süreç, kulun kendi varlığını dahi terk ederek mutlak bir tevhid anlayışına ulaşmasını hedefler. Öyleyse ibâdet, mertebesi hakiki manada ahlâklanmış bir kulluk olan kişinin; ayn’ı, nefsi, hakîkatî ve yüzüdür. Zira gerçek abid; terk-i ukba, yani ahireti de göz ardı eden Allah ehli seçkin kimsedir.

Bu anlamda yukarıda ifade edilen aşamaların ortak noktası, insanın sahiplenme duygusundan sıyrılarak, yalnızca Allah’a yönelmesi ve fiillerin gerçek failinin yalnızca O olduğunu idrak etmesidir. Zira Rabbinin esmasıyla ahlâklanmış bir kul, ahiretteki ödüllere ulaşmak veya cehennem azabından kurtulmak için Allah’a ibâdet etmez. O, Rabbinin: *‘Ben insanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım.’* (Zariyat, 51/56) hükmü gereğince ibâdet eder. Hz. Âişe’den nakledilen rivayete göre, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), geçmiş ve gelecek günahları bağışlanmış olmasına rağmen, geceleri ayakları şişinceye kadar ibâdet etmeye devam etmiştir. Hz. Âişe’nin, bu kadar meşakkate neden katlandığını sorması üzerine Peygamberimiz, *“Ey Âişe, Allah’a şükreden bir kul olmayayım mı?”*⁷⁷⁷ şeklinde cevap vermiştir. Bu rivayet, onun kulluk bilincini, şükür duygusunu ve ibâdetin sadece bir görev değil, aynı zamanda sevgi ve minnetin bir ifadesi olduğunu ortaya koymaktadır. Peygamberin bu tavrı, tasavvufî düşüncede “ihşan” ve “şükürle kulluk” anlayışının ideal örneği olarak yorumlanır.

İbnü’l-Arabî’ye göre ibâdet eden kişi, varlıkla ilgili tüm iddialarından sıyrılarak, benlikten arınma ve ilâhî hakîkatle bütünleşme yolunda ilerler. Bu süreçte üç temel aşama öne çıkar: İlk olarak, "terk-i ukbâ" ile kul, cennet arzusu ve cehennem korkusunu aşarak yalnızca Allah rızasını hedefler. İkinci aşama olan "terk-i hest"te ise kişi, benlik ve varlık iddiasını terk ederek, kendisini tamamen ilâhî iradeye teslim eder. Son aşama olan "terk-i terk"te ise kul, daha önceki terk edişlerini dahi terk ederek, hiçbir iddia ve sahiplenme duygusu taşımadan tam bir fânîlik hâline ulaşır. Bu son aşama, İbnü’l-Arabî tarafından "hayret" makamı olarak tanımlanır; burada salık,

⁷⁷⁶ Ekrem Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizikî*, ss. 305-306.

⁷⁷⁷ Buhari, Teheccüd, 6.

konusmak istese dahi konuşamaz, çünkü artık "susma" makamındadır.⁷⁷⁸ Bu anlayış, Hallâc-ı Mansûr'un "Ben üç gün zahid oldum, birincide dünyayı, ikincide ahireti, üçüncü günde kendimi terk ettim" sözüyle de örtüşür ve ibâdet ile amelin sahiplenilmesinin, hakîkate ulaşmanın önündeki en büyük engellerden biri olduğunu vurgular.⁷⁷⁹ Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin perspektifinde ibâdet, kulun varlık iddiasından tamamen sıyrılarak ilâhî hakîkatle bütünleşme sürecinin vazgeçilmez bir parçasıdır.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın ibâdetlere tahsis ettiği ve dinin dayanağı olan esasları zikrettiği bu babında, Hz. Peygamber'in çok bilinen hadisine yer verir ve bu hadis metninde geçtiği üzere ibâdetleri bir tertibe tâbi tutar. Bu tertibe göre İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir: "Allah'tan başka ilâh olmadığına tanıklık etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve hacca gitmek."⁷⁸⁰ İbnü'l-Arabî, haccetmeyi oruç tutmaktan önce zikreden bazı rivâyetler olduğunu, ancak mevzunun ilâhî hakîkatine vakıf sahâbelerin buna karşı çıkıp yukarıdaki hadiste geçen tertibe göre İslâm'ın esaslarını sıraladıklarını ifade eder.⁷⁸¹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in bu hadiste yapmış olduğu sıralamanın da belirli bir hakîkate ve amaca matuf olduğunu öncelikli olarak kabul eder.

İslâm dinini beş temel üzerine inşa edilmiş bir eve benzeterek iman unsurunu bu yapının tamamı ve özü olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu evin giriş kapısı, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğine olan şehâdeti simgeler; diğer dört temel unsur ise namaz, zekât, oruç ve hac ibâdetleridir. Temizlik, namazın geçerliliği için zorunlu bir şart olarak değerlendirilse de, İbnü'l-Arabî onu bağımsız bir ibâdet olarak değil, namazın bir parçası olarak ele alır.⁷⁸² Bu yaklaşım, onun ibâdetleri sadece zahirî uygulamalar olarak değil, aynı zamanda ontolojik ve metafizik boyutlarıyla da değerlendirdiğini gösterir.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 231; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 132.

⁷⁷⁹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, ss. 305-309.

⁷⁸⁰ Buhârî, *İmân* 1-2; Müslim, *İmân* 19-22; Tirmizî, *İmân* 3; Nesâî, *İmân*, 13.

⁷⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 16-17.; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, ss. 226-227.

⁷⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 504-505; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 65-66.

Mevlânâ ise bu benzetmeyi tamamlayıcı bir perspektifle ele alarak, din evinin pencerelerine dikkat çeker. Ona göre, sağlam temeller üzerine inşa edilmiş olsa dahi, penceresiz bir ev karanlık bir zindana dönüşebilir. Bu benzetme, ruhun Allah'ın ilhâm, feyz ve rahmet nûrlarına açık olması gerektiğini vurgular.⁷⁸³ Bu benzetmeler, her iki düşünürün de dinin sadece dışsal ritüellerden ibaret olmadığını, aynı zamanda içsel aydınlanma ve hakikat arayışıyla bütünleşmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla, dinin hem zahirî hem de batınî yönlerinin dengeli bir şekilde yaşanması, bireyin mânevî gelişimi için elzem bir durumdur.

Bu bağlamda Mevlânâ'ya göre ibâdet, kulun ruhunu besleme sanatıdır ve bu yönüyle bedenın ihtiyaçlarını gidermek için meslek edinmeye benzeyen bir çaba gerektirir. Nasıl ki insan, maddî varlığını sürdürmek için bir sanat ya da meslek öğreniyorsa, aynı şekilde ruhsal varlığını olgunlaştırmak ve beslemek için de din ve ibâdet bilgisini öğrenmeli ve içselleştirmelidir.⁷⁸⁴ Bu anlayış doğrultusunda, insanın asli kulluğu ise kendisine emanet edilen sorumluluğu hakkıyla yerine getirmektir. Mevlânâ, insanın yeryüzüne belli bir hizmet maksadıyla gönderildiğini ve bu hizmetin, ilâhî emanete riayet etmek olduğunu vurgular.⁷⁸⁵ Buna göre kişi, yaratılış gayesine uygun hareket etmediği sürece, ne kadar çok ibâdet ederse etsin, esas görevini ifa etmiş sayılmaz. Bu yaklaşım, ibâdetin şekilsel boyutundan öte, ontolojik ve ahlâkî bir sorumluluk olduğunu ortaya koyar.

Tasavvufî bakış açısına göre ibâdetlerin hakikati ile ahlâklanma, insana yaratılıştan verilmiş olan ilâhî emanete liyakatle riayet etmeyi ve fitratında kemâl üzere bulunan ilâhî nefhanın, hem zahirî hem de bâtınî ibâdetlerle beslenerek tekâmül ettirilmesini ifade eder. Bu süreç, bireyin manevî pencerelerini açarak beden ülkesinde bu nefhanın gelişimini sağlama sanatıdır. Sûfîlerin, özellikle de İbnü'l-Arabî'nin ibâdetlere dair geliştirdikleri bu derin yorumlar, bu manevî pencerelerin açılması yönündeki bireysel çabalarının bir yansımasıdır.

⁷⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, c. III, s. 124.

⁷⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, c. II, s. 453.

⁷⁸⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, ed. Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yay., 1994), ss. 16-17.

A. RUHANÎ VE KALBÎ İBÂDETLERİN İLÂHÎ HAKİKATLERİ İLE AHLÂKLANMA

İnsanın bütün eylemlerinde aranan bütünlük, onun ruh-beden ve ilâhî nefha-tabii sûret yapısına dayanmaktadır. Her ne kadar insan hakîkati itibarıyla “Rahmânî nefes” veya “ilâhî nefha” olsa da, İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle insan nasıl annesinin oğluyorsa, ruh da beden tabiatının oğludur. Bu benzetmeye göre beden, ruhun geliştiği ve beslendiği annedir; ruh, bu bedensel yapıdan bağımsız varlık gösteremez.⁷⁸⁶ Dolayısıyla ruhun hükmü, beden hükmüne bağlıdır. Bu bağlamda, insanın ibâdet gibi eylemlerinde de ruha ait mânâ, bedene ait şer’î sûretlerden bağımsız olamaz. Sadece şeklen yerine getirilen ibâdetler ise ruhu beslemez; niyet, huzûr, huşû, ihlâs ve kurbiyet gibi ruhsal boyutlar da ibâdete eşlik etmelidir. Diğer taraftan sadece şeklen yerine getirilen tâât da ruhu besleyemez. İnsanın her bir ibâdetinde niyet, huzûr, huşû, ihlâs ve kurbiyyet gibi ruha dönen bir mânâ bulunmalıdır. Mevlânâ’nın “din, ruhu besleme sanatıdır”⁷⁸⁷ sözüyle de ifade ettiği üzere, ibâdet hem zâhiren şer’î ölçülere uygun bir şekilde beden en yerine getirilmeli, hem de mân en ruhu besleyen bir içeriğe sahip olmalıdır.

Gazzâlî’ye göre latîf bir cevher olup ruh ile nefis arasında insanî özelliklerin hayat bulduğu soyut bir varlık olarak ilâhî hitaba ve itâba muhatap olan şey kalptir. Zira Allah’ın esmasıyla tezkiye olmuş bir kalpte ancak ibâdetlerden hâsıl olan nûrlar dolar ve organlar bu nûrun tesiriyle sevaba yönelerek kulda ahlâklanmayı sağlar. Şâyet tezkiye edilmezse, şekavetten kaynaklanan zulüm ile dolar ve bu zulmün tesiriyle organlar günaha dalacağından nefiste kötü ahlâk meydana gelir. Gazzâlî bu durumu “Allah, onların kalpleri ve kulakları üzerine mühür vurmuştur, gözlerinde de perde vardır, onlar için büyük bir azap vardır.” (Bakara, 2/7) âyetiyle açıklar. Ona göre nefsinde kötü ahlâk meydana gelen bu kişiler için günah işlemek, onların hayatlarında sıradan bir hâle geldiğinden gönül aynası kapkara kesilir ve bunun tesiriyle kalp kendiliğinden mühürlenir. Ona göre ihlâs ve samimiyetin yerini riya aldığı zaman zekât sadâkatten, oruç samediyetten, hac ruhbanlıktan uzaklaştırır. Kalbin ibâdeti

⁷⁸⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2011, c. I, s. 417; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 35.

⁷⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma’nevî*, s. 453.

bozulduğunda şeklen yerine getirilen ameller üzerinde az miktarda toprak bulunan ve şiddetli yağmura maruz kaldığında çıplak hâle gelen kayaya benzer.⁷⁸⁸ Dolayısıyla, amellerin öncelikle sağlam bir ihlâs ve niyetle yapılması gereklidir.

Şeyh-i Ekber, sağlam bir ihlâs ve niyetle yapılan ibâdetler söz konusu olduğunda her zaman Allah'ın insan üzerindeki tecellileri cihetinden mevzuya yaklaşımı olmuştur. Ona göre Allah'ın insan üzerindeki tecellilerine zâhir-bâtın ayrımından bakılması gerekir. Zira ibâdetlerin insanın zâhirî hislerine yönelik şeklen yerine getirilen bir husûsiyeti olduğu gibi bir de akıl, kalp ve ruh gibi manevî melekelerine ve latîfesine hitap eden mânevî/rûhânî bir vechesi vardır. Nitekim kendisi, namazın bütün şeklî hareketleri ve tilâveti gibi maddî hislere tahsis edilen bir vechesi olduğunu söyler. Bunun yanı sıra huzûr-i ilâhîde bulunduğunu bilmek ve okunan âyetleri iyiden iyiye düşünmek gibi akla tahsis edilen bir kısmı da vardır. Bu sebeple akıl, kurbiyyete yönelirken; hisler, Kâbe'ye yönelir.⁷⁸⁹ Bu yaklaşım, ibâdetlerin sadece şekilsel değil, aynı zamanda derin bir mânevî tecrübe olduğunu ortaya koyar.

1. İhlas ve Niyet ile Ahlâklanma

Ma'rifet bilgisine ulaşmada önemli bir araç olan ihlâs, kalp ve beden amellerini her türlü art niyetten arındırır. Niyet ise amelin esasıdır. Bunun içindir ki insanın amelinin kabul veya red edilmesi, onu işleyen niyetine göre değer kazanır. Dolayısıyla ihlâs, tarifinden de anlaşıldığı üzere, "Allah rızası için amel etme" manasındaki niyetle, iç içe bir kavramdır.⁷⁹⁰ Başka bir ifadeyle İhlâs kavramı mü'minler için ahlâkî bir fazilet olarak değerlendirilmektedir. Allah için ihlâsla amel etmenin faziletini vurgulayan Hz. Peygamber, duada ihlâslı olmayı öğütlemiş, ayrıca ihlâslı bir kalple iman etmiş kişinin âhiret kurtuluşuna ereceğini müjdelemiştir.⁷⁹¹ Nitekim "*Yâ Rab! Beni sana karşı ihlâslı bir kul yap*"⁷⁹² şeklinde dua etmiştir. Öyleyse denilebilir ki sûfilere göre ibâdetin ruhu ihlâstır. İhlâssız amelin de amelsiz ihlâsın da

⁷⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, c. III, ss. 524-525.

⁷⁸⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tenezzülü 'l-Emlak*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), ss. 38-42.

⁷⁹⁰ Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifü 'l-A'lâm fi İşârâti Ehli'l-Kelâm*, (Tasavvuf Sözlüğü), çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay., 2004), s. 43.

⁷⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. V, s. 147.

⁷⁹² Ebû Dâvûd, Vitir, 25.

kula bir faydası yoktur; bununla beraber ihlâssız amel amelsiz ihlâstan daha kötüdür. Çünkü her şeye değer kazandıran ihlâstır. Çok ibâdetle değil ibâdetteki ihlâsla kurtuluşa erileceğini söyleyen sûfiler insanın ihlâslı ve samimi olmasını, ancak ihlâslı olduğunu iddia etmemesini bir ilke olarak benimsemişlerdir.⁷⁹³

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde, ibâdetlerin hakîkatî ve ihlâs kavramı, insanın varoluşsal yolculuğunda merkezi bir yer tutar. Ona göre, ihlâs, kulun amellerini yalnızca Allah'a tahsis etmesi ve bu amellerin karşılığını da yalnızca O'ndan beklemesidir. Bu anlayış, kulun ibâdetlerini şekilsel bir görevden öte, ontolojik bir hakîkatî tezahürü olarak görmesini sağlar. İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eserinde, ibâdetleri sadece zahirî uygulamalar olarak değil, aynı zamanda insanın yaratılış gayesiyle bütünleşen derin anlamlar taşıyan eylemler olarak ele alır.⁷⁹⁴ Bu bağlamda, kulun namazında Allah'tan yardım dilemesi, sadece dünyevî sıkıntılardan kurtulma arzusu değil, aynı zamanda yaratılıştan gelen acziyetin ve muhtaçlığın bir ifadesidir. Bu perspektif, ibâdetlerin, kulun Allah'a olan yönelişinin ve O'na duyduğu ihtiyaç bilincinin bir yansıması olduğunu ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, ibâdetlerin sadece ritüel değil, aynı zamanda insanın varlıkla olan ilişkisini ve Allah'a olan bağlılığını derinleştiren bir süreç olduğunu vurgular.

İhlâs, tasavvufî anlayışta, mü'minin sadece ibâdetlerinde değil, tüm amellerinde Allah Teâlâ'yı merkeze almasını ve bu fiilleri yalnızca O'na tahsis etmesini ifade eden temel bir ilkedir. Hz. Peygamber'in kalbin şaşırması için verdiği öğütlerde amelin yalnız Allah'a has kılınmasını özellikle vurgulaması, ihlâsın dinî hayatın merkezinde yer aldığını gösterir.⁷⁹⁵ Bu bağlamda, Allah'a giden yol, yalnızca hâlis tevhidle birleşmiş, başkalarının ortak edilmediği saf bir yoldur. Çünkü ihlâs, kulun şehvet ve hevâ gibi nefsanî arzularından arınması anlamına gelirken; onun zıddı olan şirk, yalnızca Allah'a mahsus olması gereken ibâdete nefsin isteklerini veya

⁷⁹³ Süleyman Ateş, "İhlâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2000), c. 21, s. 535.

⁷⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 271-272; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 57-61.

⁷⁹⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s. 225.

başka varlıkları ortak etmektir.⁷⁹⁶ Dolayısıyla sûfî düşünceye göre, her amelin özünde ihlâslı bir niyet aranır; zira amellerin değeri niyetlerine göre şekillenir. İhlâslı niyet ise, heves ve süflî arzuların etkisinden arınmış, sadece Hak rızasına yönelmiş bir iç yönelişi ifade eder.

Tasavvufî literatürde mü'minin ibâdetlerinin yanı sıra tüm amellerini yalnızca Hak Teâlâ'ya has kılması anlamına gelen ihlâs, bu yönüyle amellerin hakikatini belirleyen temel unsurdur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, kalbin sapmaması için amelin yalnızca Allah'a has kılınması gerektiğini vurgulaması, ihlâsın dinî pratiklerdeki merkezi rolünü ortaya koymaktadır. Zira amel sahibi, amelini ihlâs ile yapmaz ise şeytan ve nefsin insanı güzel ameli ile aldatması, insanın bu güzel fiiller ile kendini beğenme, kibirlenme ve onlara mutlak güvenme gibi yanlış yollara sapmasına neden olabilir. Bundan dolayıdır ki insan, amellerini bir şuur ile yapmalı, bir ideal ile gerçekleştirmelidir.⁷⁹⁷ Kulu Allah'a ulaştıracak bu ahlâklanma yolu, saf tevhid ile mümkün olup, nefsin arzu ve hevalarının bulaştırılmadığı berrak bir yoldur. Dolayısıyla ihlâslı niyet, süflî heva ve heveslerden arınmış, sadece Allah'ın rızasına yönelmiş samimi bir içsel durumu ifade etmektedir.

Bu anlamda niyeti, irade ve kastın bir arada bulunduğu, kalbin önemli bir hâli olarak gören Gazzâlî'ye göre ameller, ihtiyarî olup ilim, irade ve kudretle tamamlanması hâlinde ancak bir anlam ifade edebilir. Aksi takdirde bilmeden herhangi bir şeyin irade edilemeyeceğini, irade edilemeyen şeyin ise yapılamayacağını ifade eder. Ona göre kalbin gayeye uygun bulunduğu şeye yönelmesi irade ve niyettir. İrade ve niyetin devreye girmesiyle kudret denilen güç, azaları harekete geçirmek için devreye girer. Bu doğrultuda kudret iradenin hizmetinde, irade ise inanç ve mâ'rifetin hükmü altında olur. Hepsini sevk ve idare eden esas kuvvet ihlâslı bir niyettir. Çünkü niyet, amellerin ruhudur. İhlâslı olmayan bir niyetin ameli riyakârlık ya da zorlamadan ibarettir.⁷⁹⁸ Nitekim Yüce Rabbimizin Kur'an'da buyurduğu: “*Vay hâline o namaz*

⁷⁹⁶ Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vafî Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005) c. I, ss. 280–281.

⁷⁹⁷ Gürer, *Abdulkâdir Geylânî, Hayatı, Eserleri*, s. 230.

⁷⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 6, s. 156.

kılanlara ki, onlar namazlarının özünden uzaktırlar; hâlka gösteriş yaparlar” (Maûn, 107/4-6) bu âyetler, niyet ve ihlâs ile tevhid ilkesinin ibâdetteki yansımasıdır.⁷⁹⁹ Bu durumu Hz. Peygamber, Allah’ın esmasıyla ahlâklanma yolculuğundaki kimseler için; “Allah’ı görüyormuşçasına ibâdet etmek.”⁸⁰⁰ ilkesiyle ifade etmiştir.

İbnü’l-Arabî’ye göre ihlâs, yalnızca kulun samimiyetini değil, aynı zamanda bu samimiyetin Allah katındaki özel değerini ve karşılığını da ifade eden derin bir hakîkattir. Ona göre Allah, bu ihlâs hakîkatini kullarına bildirmek üzere, ihlâsla yapılan amellere, mahiyet itibarıyla ona denk düşen bir karşılık tayin etmiştir. Bu bağlamda sahih bir rivayette geçen “*İhlâslı kimseler için cennette gözün görmediği, kulağın duymadığı ve hiçbir yaratılmışın kalbine gelmeyen nimetler bulunur.*”⁸⁰¹ sözü, ihlâsın ulaştığı yüce makâmı ve bu makâma mahsus ihlâsla yapılan amellerin karşılığının, kulun tahayyül edemeyeceği derecede yüce olduğunu gösterir. İbnü’l-Arabî, Vâkıa Sûresi’nin “*Sizi bilmediğiniz işlerde yaratırız*” (56/61) âyeti üzerinden bu durumu değerlendirerek, ihlâslı amel sahibi kulun, aklının veya duyularının önceden kavrayamayacağı menzillerde yaratıldığını belirtir. Bu anlayış, ilâhî nimetlerin, ihlâs ile yapılan amellere özel olarak biçimlendiğini ve bu tür amellerin kaderin derin sırlarından biriyle bağlantılı olduğunu ifade eder.⁸⁰² Nahl Sûresi’nin 30. âyetinde geçen “*Bu dünyada iyilik yapanlara iyilik vardır. Ahiret yurdu ise daha hayırlıdır.*” ifadesi de, bu anlayışı pekiştirir. Sonuç olarak, İbnü’l-Arabî’ye göre, ihlâsla yapılan ameller, kulun Allah katındaki değerini artırır ve bu amellerin karşılığı, kulun hayal edemeyeceği derecede yüce nimetlerle verilir.

İbnü’l-Arabî’ye göre ihlâs ile yoğrulmuş kulluk, bütün ibâdetleriyle yalnızca Allah’a tahsis edilen bir ubûdiyyet biçimidir. Bu anlayış Kur’ân’da “*Onlara dini kendisine tahsis etmek üzere Allah’a ibâdet etmeleri emredildi.*” (Beyyine, 98/5) âyetiyle temellendirilirken, başka bir âyette de “*De ki: Ben, her türlü şirk ve gösterişten uzak durup taat ve ibâdetimi yalnız Allah’a has kılarak sadece O’na kulluk*

⁷⁹⁹ Fâtiha 1/5; Âl-i İmrân 3/64.

⁸⁰⁰ Buhârî, İmân, 37.

⁸⁰¹ Buhârî, Bed’ü’l-hâlk, 8; Müslim, Cennet, 2-5.

⁸⁰² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. V, s. 271; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 57-58.

ederim” (Zümer, 39/14) buyrularak tevhid eksenli bir ibâdet anlayışı ortaya konur.⁸⁰³ İbnü’l-Arabî, bu âyetleri ihlâsın amelin şekli ve ruhuyla doğrudan bağlantılı olduğunu vurgulamak için delil getirir. Ona göre gerçek anlamda ihlâs sahibi bir kul, iman, ibâdet ve ahlâk bütünlüğü içerisinde tevhid şuuru ve takvâ bilinciyle hareket eder; amellerinde ise sürekli olarak Allah’ın fiil sahibi olduğunu müşahede eder. Keşif yoluyla bu bilince ulaşan kulun amelleri ihlâs ve huzurla şekillenir ve Allah, bu amellere ruh üfleyerek onları canlı kılar. Nitekim Hz. Peygamber’in, Allah’a şirk koşmaksızın ibâdet eden kulların cennete gireceklerine dair beyanı da bu anlayışın bir teyidi olarak değerlendirilir.⁸⁰⁴ Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, ihlâsı sadece niyet düzeyinde değil, kulun tüm varoluşunu kuşatan bir tevhid hâli olarak yorumlamaktadır.

Şeyh-i Ekbere göre kulun korkarak veya arzulayarak veya cennet ve cehennem gibi söz konusu âmillerin etkisinden kurtulduğunda ihlâs sahibi olduğu gibi bu hüküm nedeniyle onun dini şirkin katışmadığı ‘hâlis din(darlık)’ olur. Zira ona göre ihlâslı olmak, başkalarının tattığı gibi onların tadını tatmadıkları ihlâs hâlidir. Kim böyle bir din(darlık) hâline sahipse, o kişi ‘hâlis ahit’ sahibidir ve dolayısıyla bedbaht olmaz. Söz konusu bu insanlar saâdetin ikinci derecesinde bulunurlarken birinci tabakada ise peygamberlerin ve şehitlerin bile kendilerine gıpta ettiği kimseler bulunur. Onlar, kıyamette minberler üzerinde bulunup dünyada ise niyetlendikleri her işte ihlâs ile amel eden kimselerdir.⁸⁰⁵

Tasavvufî anlayışta bütün amellerin temelini oluşturan ihlâslı niyet ameli, ibâdetlerin hem başlangıcında hem de devamlılık sürecinde belirleyicidir. Bu nedenle sonuçlar da böyle bir niyetin saflığına göre şekillenir. Çünkü söz konusu amel, ancak ondan çıkınca görünür ve sahibinin aklına gelir. Öyleyse böyle bir amele “uygun karşılık” kendisi gibi bir ihlâslı niyet nimettir. Bu amel “*Sizi bilmediğiniz işlerde yaratırız*” (Vâkıa, 56/61) âyetinde belirtilen hüküm kapsamındadır. Allah insanı fikir yoluyla bilmediği veya gözüyle görmediği veya orada bulunmayı kulağının duymadığı

⁸⁰³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VI, s. 251 ; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 50.

⁸⁰⁴ Buhârî, Cihâd 46; Müslim, İmân 48; Tirmizî, İmân 18.

⁸⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, ss. 83-84; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XV, ss. 144-146.

bir menzilde ortaya çıkartır. Zira bu nimet, ihlâsla yapılan ameller için uygun bir nitelik kazanmıştır ki bu da kader sıranın bir yönüdür.⁸⁰⁶ O hâlde bu hakikatlerin insanın yaratılışında ortaya çıkıp sûretin tam olarak zuhûr etmesi gerekir ki nefsin süflî yönelimlerinden temizlenmiş, sırf Allah rızasını gözetten bir yönelişi ifade edebilsin.

İbnü'l-Arabî, bireyin ihlâslı bir niyetle elde ettiği mânevî tecrübesi ile Kur'an arasındaki derin ilişkiyi vurgularken, her bireyin yaratılışında; Kur'an'daki belirli bir sûre ile özdeşleşen bir hakikati bulunduğunu söyler. Bu bağlamda, Halep'te yaşadığı bir mânevî tecrübe sırasında Zümer Sûresi'nin kendisine tecelli ettiğini ve bu sûrenin, diğer müminlerden farklı olarak, sadece kendisine ait olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî, bu tecelliyle birlikte, sûrenin kendi öz varlığıyla özdeşleştiğini ve bu sûrenin, Allah'ın sıfatlarını yansıtan bir bütün olduğunu belirtir. Zümer Sûresi'nin "İhlas" olarak nitelendirilmesi, sûrenin tamamının Allah'a nispetlerden ve O'nun sıfatlarından ibaret olmasıyla ilişkili olduğunu belirtir. Aynı şekilde ariflerden her birinin, ilâhî bir ismin tecellisiyle Rabbinin kendisine yüklediği ibâdetleri aldığını ve her daim O'nun zatının karşısında murâkabe ve huzur hâlinde olduğunu ve bu kulların, her şeyin hakikatini kendinde toplayan kuşatıcı Allah isimlerinden beslendiğini ifade eder. Çünkü âlemdaki her övgü, O'nun esmasının tecellisi olan bir hakikatle ilgilidir. İnsan, hâlis bir niyetle kalb secdesine vardığı gibi; Rabbine olan hâlis zikriyle de ilâhî hakikatleri kendinde toplamış olur.⁸⁰⁷ Bu anlayış, niyetlendikleri her işte ihlâs ile amel eden kimselerin mânevî yolculuklarında, Kur'an'ın belirli bir sûresiyle özdeşleşerek, ilâhî isimlerin tecellilerine nail olduklarını ortaya koyar.

Bu bağlamda "İhlâs niyet demektir" diyen İbnü'l-Arabî, niyeti ise amelin ruhu ve hayatı olarak görmüştür.⁸⁰⁸ Ona göre ibâdetin hakikati boyutunda ve iç temizliğinde niyet şarttır. Başka bir deyişle, niyet kalbî ibâdetin hem başı ve hem de en önemli amellerinden biri olduğundan, mutlak gereklidir.⁸⁰⁹ O hâlde denebilir ki niyet, fiil başladığında insandan meydana gelen ve bu anlamda ilâhî şeriatta dikkate alınan

⁸⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 271-272; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 57-61.

⁸⁰⁷ Claude Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, (İstanbul: Sûfî Yay., 2020), ss. 331-332.

⁸⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, s. 388; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 374.

⁸⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 449; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 160.

şeydir. Başka bir deyişle niyet, ihlâsın ilgili olduğu şeydir. İmam Sehl b. Abdullah bu konuda “nakru’l-hatır” (kalbe gelen ilk düşünce) meselesine dikkat çeken ilk kimselerdendi ve şöyle derdi: ‘Niyet, bu ilk düşüncedir.’ Ayrıca o, himmetin, azmin, iradenin ve kastın meydana gelişindeki ilk sebeptir.⁸¹⁰ Şeyh-i Ekber, bu anlamda kendisinin de bu görüşü doğru bulduğunu ifade eder.

İbnü’l-Arabî’ye göre ameller, onlarla amaçlanan şey için istenilir ki o da ameldeki niyettir. Ona göre, bir amel ancak niyetle anlam kazanır; dolayısıyla niyet, amelin özüdür. Bu anlayış çerçevesinde, Ebu Abdullah b. Mucahid ve Ebu Abdullah b. Kassum gibi sûfiler, niyetin merkezî rolünü benimseyerek, her eylemlerini niyet süzgecinden geçirmişlerdir. İbnü’l-Arabî, bu yaklaşımı destekleyerek, Hz. Peygamber’in “*Hesaba çekilmeden önce nefsinizi hesaba çekiniz*”⁸¹¹ hadisini hatırlatır ve bireyin sürekli olarak nefsinin muhasebeye tabi tutmasının önemini vurgular. Bu bağlamda, sûfiler, günlük yaşamlarında gerçekleştirdikleri söz ve fiilleri değerlendirmiş, her birini Allah’ın rızası doğrultusunda analiz etmişlerdir. Eğer bir amel bağışlanma gerektiriyorsa istiğfar etmişler; tevbe gerektiriyorsa tevbe etmişler; şükür gerektiriyorsa şükretmişlerdir.⁸¹² Bu sürekli muhasebe hali, onların gereksiz düşünce ve ilgilerden arınarak, yalnızca Allah’ın razı olduğu amellere yönelmelerini sağlamıştır. Böylece, niyetin ameller üzerindeki belirleyici etkisi, bireyin mânevî gelişiminde temel bir rehber olmuştur.

Niyeti Allah’a ve peygamberine olan kimseler için, doğal varidler ile ruhsal ve ilâhî varidler arasında fark yoktur. Çünkü bu kimseler, doğallığın mahalli olmanın ötesine geçmiş, niyet ve himmetleriyle doğrudan Yüce Allah’a yönelmişlerdir. Nitekim Kur’ân’da bu duruma işaretle, “*Sadece Allah’a ibâdet etmekle emrolundular.*” (Tevbe, 9/31) buyrulmuştur. Şeyh-i Ekber’e göre, bu yolda bulunan bazı kimseler ise gelen varidlerden daha güçlü bir mânevî kapasiteye sahip olduklarından, onların kalplerine gelen ilâhî tecelliler sabit ve sarsılmaz olur; bu hâlde başka bir ihtimalin bulunmadığına dikkat çeker. Bu kimseler için niyet, ameller

⁸¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 323; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 161.

⁸¹¹ Tirmizî, *Sıfatü’l-kıyâme*, 25.

⁸¹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 321; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 156-157.

vasıtasıyla Allah’a yaklaşmanın aracıdır. Hatta böyle bir niyetle Allah’a yönelen kimselerin uykusu dahi ibâdet sayılır. Çünkü onları uyku hâlinde kendi katında alıkoyan Allah’tır ve bu hâl, gecesini ibâdetle geçiren kulun sevabıyla eşdeğerdir.⁸¹³ Dolayısıyla onlarda teklif ile sorumlu olan şey, ruhlarıdır ve ruh, saltanatı kendisinde ortaya çıkan Hakk’ın müşâhedesinde kendinden geçmiştir. Bu yaklaşım, niyetin yalnızca bilinçli eylemlerde değil, bilinç dışı hâllerde de kulun Allah’a olan yönelişini sürdürdüğünü ortaya koyar.

İbnü’l-Arabî’ye göre insan, niyetini şeytan karşısında da hâlis yapıp ihlâslı diye isimlendirilebilir. Bu nedenle Allah ihlâslı olanlar (muhlisîn) demekle yetinmeyip O’nun için ihlâslı olanlar diyerek sınırlamıştır. Nitekim Allah şöyle buyurur: “*Onlar, dini yalnız Allah’a has kılarak O’na dua ederler.*” (Lokman, 31/32). Yani şeytana veya bir başka ortaklık hükmüne tahsis etmezler. Bu kimseler, amelleri kabulde, mutluluklara ulaşmada ve Allah için yapmaları istenilen amellerde ilâhî talebe uymada, kendilerini ihlâs ile mutlak varlık olan Hak Teâlâ’ya vermişlerdir.⁸¹⁴ İbnü’l-Arabî, niyetin ameller üzerindeki belirleyici etkisini vurgulayarak, kişinin kendi niyetinin amel değerini tayin ettiğini belirtir. Bu bağlamda, Resûlullah’ın “*Ameller niyetlere göredir*”⁸¹⁵ hadisi, amellerin değerinin niyetle belirlendiğini ifade eder. Çünkü Allah insanın içinde olan şeyleri bilir ve Allah’ın sırları kendinde izhar edeceği mutlak bir gün vardır. *Hak Teâlâ ahirette kulun tasavvurundan farklı şekilde tecelli edince tanınmayan Allah, kulun tasavvuruna uygun biçimde tecelli edince tanınacaktır.*⁸¹⁶ Bu da rü’yetin kişiden kişiye değiştiği anlamına gelir.⁸¹⁷

İbnü’l-Arabî yukarıdaki hadis-i kudsiye istinaden Allah’ın tecellisinin kişiden kişiye değişebileceğini ve niyetin, ilahi tecellinin algılanmasında merkezi bir rol oynadığını söyler. Dolayısıyla, niyet, sadece amellerin değerini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda ilahi tecellinin algılanmasında da belirleyici bir faktördür.⁸¹⁸ Bu anlayış,

⁸¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 377-378; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 265-266.

⁸¹⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 320; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 155-156.

⁸¹⁵ Buhârî, “Bed’ül-vahy”, 1; Müslim, “İmare”, 155; Ebu Davud, “Talak”, 11.

⁸¹⁶ Buhârî, Tevhid, 24

⁸¹⁷ Süleyman Uludağ, “Rü’yet”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİA Yay., 2008), c. 35. ss. 310-311.

⁸¹⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VI, s. 388; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XIV, s. 324.

niyetin, bireyin mânevî yolculuğunda ve Allah ile olan ilişkisinde temel bir unsur olduğunu ortaya koyar. Zira niyet, kalbin görülmez bir amelidir. Böylece, ibâdetinde nefsinin her bir gücünü gerektiği gibi kullanarak kendileri için gerçekleşen ilâhî tecelliler ile Hakkın kendilerine gösterdiği şeye göre ibâdetlerini yetkin kılmış olurlar. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın emrettiği yükümlülüğü yerine getirmekten alıkoyan arzular ve niyetler ise nefse ait hastalıklardır.⁸¹⁹ Nefsi hasta olan mümin ise Allah'tan alıkoyan niyetlerinin içinde imanı bakımından Rabbiyle konuşur. Böylece meşguliyeti, O'ndan, O'nda ve O'nunla gerçekleşir. Dolayısıyla bir yandan alıkoyucu niyetleri, öte yandan Allah'a inanma hâlinde kalmayı sürdürür. Ona şöyle der: *'Himmetin Allah'tır. O'ndaki bakışın da Allah vasıtasıyladır.'* Çünkü Allah, Varlık ve Mevcuttur. O, her şeyde ibâdet edilen tek varlıktır. Her şey, O'nu ifade eder. Zuhûr eden her şeyde, gerçekte zuhûr eden O'dur.⁸²⁰

İbnü'l-Arabî, ibâdetlerde niyetin önemine vurgu yaparak, niyetin Allah'a verilen bir taahhüt olduğunu belirtir. Ona göre, arif bir kimse bir ibâdeti yerine getirmeye niyet ettiğinde, bu niyet, Allah karşısında yeni bir sözleşme anlamına gelir. Ancak şeytan, bu niyeti kullanarak arifi saptırmaya çalışır. Örneğin, arif bir ibâdeti yapmaya niyetlendiğinde, şeytan daha üstün bir ibâdeti göstererek arifin ilk niyetinden vazgeçmesini sağlar. Bu durum, arifin Allah'a verdiği sözü bozmasına ve şeytanın sevinmesine neden olur. Arif, bu saptırmanın farkında olsaydı, şeytanın oyununu reddedebilirdi. Bu nedenle, Hz. İsa ve diğer peygamberlerin varisleri olan metanet sahibi Allah dostları, şeytanın bu tür saptırmalarına karşı dikkatli olmuşlardır.⁸²¹

Şeytan, kulun ahlâklanma yolunda amel ve ibâdetindeki ihlâslı niyet ve azmini gördüğünde bu sefer 'desinler diye' düşüncesini aklına getirebilir. Bunun nedeni de şeytanın kişinin amelini gecersiz yapma ve boşa çıkarma hırsıdır. Ancak arif, niyetini Allah'ın rızası için belirlemişse, bu tür vesveselere değer vermez. Eğer şeytan, arifin niyetine gösteriş duygusunu sokmaya çalışırsa, arif *"Amelleriniz boşa gitmez"*

⁸¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 88; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 348.

⁸²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 144; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 69-70.

⁸²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 428; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 360.

(Muhammed, 47/33) ayetini hatırlayarak şeytanın vesvesesini reddeder.⁸²² Bu çıkış Rabbine muhtaç bir hâlde, ahlâklanmış kulun, kendisine ya da başkalarına veya her ikisine birden merhamet niyetiyle ve hakikat cihetiyle sıkıntılara sabır ve nimetlere şükür ile zahir âlemden Rabbine çıkmasıdır. Böylece, arifin duası ile gök arasında hiçbir engel kalmaz ve duası doğrudan Allah'a ulaşır.⁸²³ Öyleyse niyetin ihlâsla yapılması ve şeytanın vesveselerine karşı dikkatli olunması, arifin mânevî yolculuğunda önemli bir yer tutar. Arif, niyetini sürekli olarak gözden geçirerek ve şeytanın saptırmalarına karşı uyanık kalarak, Allah'a olan bağlılığını sürdürmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine göre, niyetin ihlâsla yapılması ve şeytanın vesveselerine karşı dikkatli olunması, arifin mânevî yolculuğunda önemli bir yer tutar. Arif, niyetini sürekli olarak gözden geçirerek ve şeytanın saptırmalarına karşı uyanık kalarak, Allah'a olan bağlılığını sürdürmelidir. Bu manada ahlâklanma yolculuğundaki kimselerin, amel ve ibâdet süreçlerinde her ilâhî ismin ortaya çıkardığı ahlâka göre davranmaları, onların ilâhî isimlerle ahlâklanmalarına vesile olacağı görüşü ifade edilir.

2. Tevbe ve İnâbe ile Ahlâklanma

Tasavvufî literatürde "tevbe" ve "inâbe" kavramları, bireyin işlediği günahın mahiyetine ve manevî mertebesine göre farklı anlamlar taşımaktadır. Genel anlamda tevbe, sıradan müminlerin günahlarından dolayı pişmanlık duyarak Allah'a yönelmelerini ifade ederken; inâbe, daha yüksek manevî seviyedeki bireylerin, Allah'a olan yakınlıklarını artırmak amacıyla sürekli bir dönüş ve yöneliş içinde olmalarını temsil eder.⁸²⁴ Bu bağlamda, inâbe, sadece günahlardan arınmayı değil, aynı zamanda Allah'a olan sürekli bir bağlılık ve teslimiyeti de kapsar.⁸²⁵ Âriflerin tevbesi olan inâbe ise Allah'tan alıkoyan her şeyden Allah'a dönmek; her daim gafleti bırakıp Allah ile olmak; Allah'tan gayrı herşeyden yüz çevirmektir. İnâbe, kulun kalp secdesine varmış

⁸²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 143-144; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 67-68.

⁸²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 84-185; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 157-158.

⁸²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 187.

⁸²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 507; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 70.

olması hâlidir. Sûfilere göre sâlikin ilk menzili (makâmı) tevbe, ikinci menzili(makâmı) ise inâbedir. Cüneyd-i Bağdadî tevbe, “günahı unutmak,” inâbeyi ise gafleti unutmak olarak yorumlarken; Zünnûn el-Mısırî, avamın tevbesini günahı, havasın tevbesini gafletten, enbiyanın tevbesini ise başkalarının nail olduğu şeylerden el etek çekmek şeklinde açıklar.⁸²⁶

Sûfî gelenekte, seyr u sülûk yolculuğuna çıkan bir müridin ilk adımı, samimi bir nedametle tevbe etmektir. Bu süreçte, kulun bir daha günah işlememe kararlılığı ve varsa üzerindeki kul haklarını eda etmesi, tevbenin temel unsurları arasında yer alır. Mürşidin rehberliğinde başlayan bu yolculukta, mürid takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ gibi makâmlarda ilerledikçe, tevbenin önemi daha da artar. Zira ihlâsla yapılan tevbe, müridin mânevî hâllerinin sahih ve muteber olmasının temel şartıdır. Tevbe makâmında oluşacak bir zafiyet veya eksiklik, sonraki tüm hâl ve makâmları olumsuz yönde etkileyebilir.⁸²⁷ Bu nedenle, sûfî anlayışta tevbe, sadece bir başlangıç değil, aynı zamanda sürekli bir muhasebe ve arınma sürecidir.

Bu bağlamda tevbe, yalnızca günahı terk etmekten ibaret olmayıp, kulun asıl hâli olan salah hâline yönelmesidir. İbnü'l-Arabî, tevbenin ilâhî kökenine dikkat çekerek onun, Allah'ın rahmet nazarıyla kullarına yönelmesi anlamına geldiğini belirtir.⁸²⁸ Kur'an'da geçen “Allah bağışlayan ve rahmet edendir” (En'am, 6/54) ayeti, bu anlamda Allah'ın rahmetiyle muamele etmesinin zorunlu bir yönünü ortaya koyar; çünkü Allah'ı engelleyecek herhangi bir kuvvet yoktur. Bu çerçevede tevbe, kula nispetle arızî bir hâlden aslî bir hâle dönüş eylemi, Allah'a nispetle ise tâlî olan gadap nazarından aslî olan rahmet nazarına yöneliştir. Ahlâkî tekâmül yolundaki bir sâlik, Rabb'îyle münâcâta başlamadan önce, hata ve kusurlarını örtmek için dua ederek, Hakk'ın kalbine ayne'l-yakîn makâmında tecelli etmesini arzular.⁸²⁹ Böylece hataları ile Rabbi arasına rahmetten bir perde çekilmiş olur ve bu perde, kulun hakîkate olan yakınlığını perçinleyen bir merhamet tezâhürü olarak tecelli eder.

⁸²⁶ Hasan Şarkâvî, *Mu'cemü elfâzi's-sûfiyye*, (Kâhire: Müessesetü'l-Muhtar, 1987), s. 88.

⁸²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 280.

⁸²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 58; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 313.

⁸²⁹ Süleyman Uludağ, “Tevbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2012), c. 41, ss. 284-285.

Büyük sûfîler, tevbe kelimesini kula nispet ederken. “Tevbe, günahını unutmaktır” demişlerdir. Çünkü sefa mahâllinde sıkıntıyı hatırlamak ta, sıkıntıdır. Ancak Allah’ı bilen kişi, tevbe etse bile; günahını her hatırladığında emre itaatsizliğin hâli onu etkisi altına alır. Tevbe ettiği günahından dolayı sorumlu olmasa bile, bulunduğu hâl buna yol açar. Sonra şöyle der: “Beni en güzel ahlâka ulaştır. Senden başka kimse güzel ahlâka beni ulaştıramaz.” Bu ifade, duadaki “hatalarımı su, kar ve külle yıka” ifadesi gibidir.⁸³⁰ Bu durum, kulun kalbî bir yakarış ile Rabbi karşısında layık olduğu tarzda ahlâklanmayı dilemesi ve güzel huyları bu yolda kullanmayı arzulamasıdır. Zira bütün bunlar güzel ahlâktır.

Tasavvufî gelenekte tevbe, kulun manevî yolculuğunda merkezi bir dönüşüm noktası olarak değerlendirilir. Kur’ân’da geçen “*Şüphesiz Allah, çokça tevbe edenleri ve içi dışı temiz olanları sever.*” (Bakara, 2/222) âyetini dayanak gösteren sûfîler, tevbenin sadece geçmiş günahlardan arınma değil, aynı zamanda sürekli bir içsel temizlik ve farklı mertebelerde Allah’a yöneliş hâli olduğunu söylerler. Bu bağlamda Sehl et-Tüsterî ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevbe anlayışları, farklı manevî mertebeleri yansıtan önemli yaklaşımlardır. Sehl et-Tüsterî, “Tevbe, kulun günahını unutmamasıdır” diyerek, tevbenin sürekli bir farkındalık ve pişmanlık hali olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, henüz ahlâkî olgunluğa erişmemiş müridlerin günaha karşı teyakkuz halinde olmalarını sağlar. Öte yandan, Cüneyd-i Bağdâdî, “Tevbe, kulun günahını unutmamasıdır” ifadesiyle, Allah’ın esmasıyla ahlâklanmış âriflerin, geçmiş günahlarından arınarak ilâhî huzurda saf bir hâle erişmelerini ifade eder.⁸³¹ Bu iki yaklaşım, tevbenin müridin manevî gelişimine bağlı olarak farklı tezahürler gösterebileceğini ortaya koyar. Dolayısıyla, tevbe, müridin manevî yolculuğunda hem başlangıçta hem de ilerleyen safhalarda farklı derinliklerde yaşanan bir dönüşüm sürecidir.

Bu manada Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre kulun tevbeden önceki günahkâr olma durumu cefa hâli; tevbeden sonraki durumu ise vefa/safâ hâlidir. Nitekim Allah şöyle buyurur: ‘*Şüphesiz ki Allah en çok tövbe edenleri ve temizlenenleri de sever.*’ (Bakara,

⁸³⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 64; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 322.

⁸³¹ Kâşânî, *Letâifu’l-A’lâm*, s. 157.

2/222) Onlar, hoşnut olduğu her durumda Allah’a çokça dönen kimselerdir. Başka bir âyetle “*Andolsun eğer şükrederseniz gerçekten size (nimetlerimi) artırırveririm*” (İbrâhim, 14/7) buyurulmaktadır. Dolayısıyla kişi şükrederken, bu hâlinde sahip olmadığı şeye muhtaçtır. Bu muhtaçlık, kuldaki nimette meydana gelen fazlalıktır. Bu artan nimet, bâtinî nimettir. Bâtinî nimet, Allah’ın kulun içine verdiği tevbedir.⁸³² Bu tevbe herhangi bir günah nedeniyle olmaksızın nûrlar mertebesinde şükür secdesi; başka bir deyişle sahibi için tevbe secdesidir.⁸³³

Büyük sûfilerden İbn Ata (ö.391/931) ise tevbeyi, inâbe tevbesi ve isticabe tevbesi olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre inâbe tevbesi, Allah’ın güç ve kudretinden korkarak yapılan tevbedir. İsticabe tevbesi ise Allah’a layıkıyla yakın olmanın kulda hâsıl edeceği haşyetle yapılan tevbedir.⁸³⁴ Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ise tevbeyi, sevap umma ve cezadan korkma boyutundan yaklaşarak şu şekilde açıklar: Cezada korkup tevbe edenin tevbesi ki; bu, ahlâklanma yolculuğuna yeni başlayan sâlikin tevbedir. İkinci tevbe ise sevap umarak tevbe edenin tevbesidir ki buna inâbe denir. Üçüncüsü ise sevap umarak veya cezadan korkarak değil; sırf Allah’ın emrine itaatten yapılan tevbedir ki bu kimseler Allah’ın esmasıyla ahlâklanmış kullardır.⁸³⁵

İbnü’l-Arabî, tevbenin kalbî bir ibâdet olarak ilâhî boyuttaki hakîkatini anlatırken; bu hakîkati Allah’ın rahman, tevvâb, gaffâr, gafur ve afv gibi isimleriyle ilişkilendirip önemle üzerinde durur. Bu noktada kulun haramlardan kaçınmasını ve pişmanlık duyulacağı işlerden kararlı bir şekilde uzak durmasını tevbesinin bir hakîkati olarak görür. Ona göre tevbenin hakîkatini yani inâbeyi elde eden kul için bu tevbe, ahlâklanma yolculuğunda önemli bir vasıta hâlini alır. Öyleyse kulun, kendisine karşı yükümlü olduğu ilâhî ismin hükmünü yerine getirmeden, üzerinde hüküm sahibi olan bu ilâhî isimden ayrılması uygun değildir. Kul o ismin hükmünün gereğini tamamladığında, kendisini talep eden yeni ilâhî ismin gereğini saygıyla yerine getirir.⁸³⁶

⁸³² Bekir Topaloğlu, "Tevbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), c. XLI, ss. 279-283.

⁸³³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 200 ; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 188.

⁸³⁴ Muhammed Buhârî Müstemlî, Şerhi’t-Ta’arruf li Mezhebi ehli’t-Tasavvuf, I-IV, thk. Muhammed Rûşen, (Tahran: İntişârât-ı Esâfir, 1363), c. I, ss. 141-142.

⁸³⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, s. 94.

⁸³⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, ss. 373; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 134.

Şeyh-i Ekber, bu duruma ilâhî isimlerin insan davranışları üzerindeki etkisi derinlemesine ele alınır. Ona göre, bir kul günah işlediğinde, ilâhî isimler arasında bu kulun durumu hakkında bir muhâvere gerçekleşir. Örneğin, et-Tevvâb ismi, kulun tevbesini kabul etmek isterken, el-Muntakim ismi “günahkâr kulla ben ilgilenmeliyim” diyerek cezalandırma talebinde bulunur; er-Rahîm ve el-Gaffâr isimleri ise ayrı ayrı “o kul bana düşer” diyerek merhamet ve bağışlama yönünde hüküm verir. Bu sembolik anlatım, ilâhî isimlerin kul üzerindeki farklı tecellîlerini ve bu isimler arasındaki dengeyi vurgular. Sonuçta, et-Tevvâb ismi baskın gelir ve kulun tevbesi kabul edilir, böylece el-Muntakim isminin hükmü geri çekilir. Bu süreç, kulun sadece günahlarından arınmasını değil, aynı zamanda itaatten daha yüksek bir itaate yönelmesini sağlar. İbnü’l-Arabî, bu durumu “inâbe tevbesi” olarak tanımlar; bu tevbe, sadece günahlardan arınmayı değil, kulun her an Rabbine yönelmesini ve O’na yakınlaşmasını ifade eder.⁸³⁷ Bu anlayış, kulun ilâhî isimlerle ahlâklanma sürecinin bir parçası olarak görülür ve tasavvufî terbiyede merkezi bir yer tutar.

İbnü’l-Arabî’ye göre, tasavvufî terbiyede nefsin sürekli muhasebesi ve ihlâsın korunması büyük önem taşır. Bu bağlamda, hakikat ehli âriflerden Ebu Yezid el-Bistâmî’nin yaşadığı bir içsel sorgulama dikkat çekicidir. Ebu Yezid, “Nefsime dönerek dedim ki: Yaptığın ibâdetle ve peygambere uyarken ki dinçliğinin Allah sevgisinden olduğunu zannettiğin ibâdetin boşa çıktı! Allah kendisine sevimli bir şeyi yapman için seni yükümlü tutmuş, onu sana farz kılmış ve seni teşvik etmiştir. Çünkü sevilenin emrettiği her şey, seven için güzeldir. Bu nedenle seven, sevdiğinin hoşlandığı şeyi yerine getirmekten haz alır. Allah ehlinden olan birisi, yetmiş küsur yıl birinci safta namaz kılmış. Bu ibâdeti Allah’ın teşvik ettiği bir şeye duyduğu arzu nedeniyle yaptığını iddia ediyordu. Buradaki amacı, Allah’a uymak idi. Bir gün, bir engel onun birinci safta namaz kılmasını engelledi. Aklına birinci safında namaz kıldığı cemaatin kendisini göremeyince, ‘bu adam nerede?’ diyecekleri geldi. Bunun üzerine ağladı ve nefesine şöyle dedi: ‘Beni aldatmışsın. Yetmiş kusur senedir Allah için namaz kıldığımı zannederdim. Hâlbuki senin arzun içinmiş. Seni bulamazlarsa ne olur ki?’ Bunun üzerine tevbe etmiş. Bu adamın bir daha belirli bir mescitte veya

⁸³⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, ss. 373-374; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 134-136.

mescitteki belirli bir yerde durduğu görülmemiştir.”⁸³⁸ İbnü’l-Arabî’nin aktardığı bu örnek menkıbede, tasavvufi terbiyede ihlâsın ne denli hassas bir denge gerektirdiğini ve nefsin sürekli denetlenmesinin önemi vurgulanır. Nitekim Allah dostları, ibâdetlerinde dahi nefsin gizli arzularına karşı teyakkuz hâlinde olmayı esas alır ve bu tür muhasebeleri, manevî yolculuklarında bir arınma vesilesi olarak görürler.

Kuşeyrî, tevbenin kabulüne geçmeden, oluşumu üzerinde önemle durarak ahlâklanma yolculuğundaki bireyin, yaptığı fiilin kötü olduğunu önce kalbiyle düşünüp ve bu kötü fiiller içerisinde vicdani bir rahatsızlık hissetmesi gerektiğini söyler. Böylece tevbe arzusu kalbine doğar. Yaşanan bu hâl, kötü davranışlardan uzaklaşma ve vazgeçme isteğidir. O zaman Yüce Allah, er-Rahman ism-i celili ile kulunun karar ve azmini düzeltmeyi, iyi davranışlara doğru ona güzel bir dönüş yapmayı ve tevbe sebepleri için hazırlıklı olmayı nasip eder. Tevbenin kabulü için ise geçmiş günahı terk etmek, pişmanlık duyup nedamet getirmek ve bir daha günaha dönmemeye azim göstermek gerektiğini ifade eder.⁸³⁹ Kuşeyrî’nin bu yaklaşımı, tevbenin yalnızca sözlü bir ikrar değil, kalbî ve fiilî bir dönüşüm olduğuna işaret eder.

Şeyh-i Ekber ise tevbenin kabulü noktasında diğer ibâdetlerin yanında ayrıca ihtiyaç sahibi müminlere sadaka vermede acele etmenin, batındaki farzlardan biri olarak tevbenin kabulünün gerçekleşmesinde önemli bir etkisi olduğunu söyler. Ona göre irade edilen kişi bazen tevbekâr olmayabilir. Bazen de kendisine bir inâyet olarak, Allah yönünden gelen bir keşif olabilir. Bu durumda o kula gösterilen ilk şey, Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu idrakidir. Öyleyse insan, zahiri ve bâtınî bir hareket, amel, niyet veya herhangi bir şey görürse, bunların Allah’a ait olduğunun idrakinde olacak. Zira o, kendi adına hiçbir şeye sahip değildir. Böyle bir durumda onun tevbe etmesi düşünülebilir mi, düşünülemez mi? Bu hakîkatî idrak edebilen kimse, o fiillerin kendisinden çekilip alındığını da görecektir. Tevbe ederse, bu keşfe rağmen tevbesi kabul edilir mi, edilmez mi? Çünkü hakikat güneşi, burada bilgisinin doğruluğu sayesinde ‘kalbinin batısından doğmuştur.’ Bu ise çekilen, istenilen kimsenin kalbine gelen en çetin hâllerden biridir ki tevbenin ve amelin kabulü de bu perdelenmeye

⁸³⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 494; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 397-398.

⁸³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, ss. 179-180.

bağlıdır. Bu perde ki, amelin kula izafe edilme perdesidir. Amel sahibi ise hangi amel olursa olsun, bu amelin kendisinde ortaya çıktığı zatta etki eden kimsedir. Böyle bir keşif sahibinin tevbe etmesini tasavvur edebiliriz ve burada tevbe eden Allah'tır. Bu durum insanın müşâhede edebileceği nihai şeydir.⁸⁴⁰

Günahkâr kullara –idrak edebilenler için- er-Rahman isminin hakîkatı olarak: “Şüphesiz Allah kendine şirk koşulmasını mağfiret buyurmaz, ondan berisini ise dilediğine mağfiret buyurur, kim de Allaha şirk koşarsa hakîkatten pek uzak bir dalâlete sapmıştır” (Nisâ, 4/116) âyetinde de buyurduğu üzere tevbe, Hak Teâlâ'nın bir lütfü, O'ndan ilâhî bir ikramdır. Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*'sinde bu hususta şöyle der: “Hudâ'ya öyle hakiki bir tevbe etmek lazım ki canımız tenimizden ayrılincaya kadar onu bozmayalım. Zira o mihnetten sonra, ayağını bir kere daha helâk ve hatar tarafına atan kimse, hakîkatten pek uzak bir dalâlete sapmış olur.”⁸⁴¹ Kendisi nasuh bir tevbeyle Rabbine şöyle yakarıştı bulunurdu: “Ey Yüce Rabbim, bizim şanımlar ulu ulu günahlarda bulunmaktır. Fakat sen, bunları lutfunla affetmeye kadersin. Biz, hırstan, şehvetten kendi kendimizi yaktık. Bu duayı da senden öğrendik ey Rabbim. Bize duada bulunmak için müsaade etmen, dua öğretmen, böyle bir karanlığı aydınlatman hürmetine sen bizlere acı.”⁸⁴² Bu bağlamda, tevbe, kulun günahlarını itiraf edip pişmanlık duyarak Allah'a yönelmesi ve bir daha aynı hataları işlememeye azmetmesidir. Böylece, tevbe, Allah'ın rahmetine sığınmanın ve O'nun affediciliğine güvenmenin bir ifadesi olarak değerlendirilir.

Hız. Peygamber, er-Rahman isminin hakîkatı olarak ta yakın göğre indiğinde Allah'ın şöyle söyleyeceğini bildirmiştir: “Tevbekar yok mu, tevbesini kabul edeyim? Bağışlanmak isteyen var mı, ona mağfiret edeyim. Bir şey isteyen var mı, ona vereyim. Dua eden var mı, ona karşılık vereyim.”⁸⁴³ Bütün bunlar, Rabbin rahmet ve lutfu yönündendir. İşte bu, Arş üzerinde istiva eden er-Rahman isminin hakîkatidir. Bu nitelik, Rab ismiyle birlikte yakın göğre inmiştir. Şu hâlde söz konusu olan durum, isimlendirilenin bir olması yönünden, her ilâhî ismin bütün ilâhî isimlerin hükmünü

⁸⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 284 ; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 381-382.

⁸⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, c. V-VI, s. 147, b. 2324-2325.

⁸⁴² Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî* ve *Şerhi*, c. III, b. 2214-2216

⁸⁴³ Müslim, *Müsâfirîn*, 168-170

içermesidir. Kalbî bir ibâdet olan tevbesini er-Rahman ismi vasıtasıyla yapan kulun öğrendiklerinden biri de “*Beni, yer ve gök sığdıramadı, ancak mü'min kulumun kalbine sığdırdı*” anlamındaki kutsi hadisin bilgisidir.⁸⁴⁴ O hâlde mü'minin kalbi, Allah'tan ancak ‘benim’ ifadesinin verdiği kadarını almıştır.

Aslında tevbeyle ilgili yukarıda aktardığımız âyet ve hadisler, sadece günahkâr mü'minlere değil; bütün insanları Allah'ın affına, bağışlamasına ve rahmetine davet etmektedir. Çünkü Allah, bağışlamayacağı hiçbir günahın bulunmadığını, “*De ki: Ey nefisleri aleyhine israf etmiş kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidi kesmeyin, çünkü Allah bütün günahları mağrifet buyurur, şübhesiz ki O, çok bağışlayan ve merhamet edendir.*” (Zümer 39/53) açıkça buyurmaktadır. Bu bağlamda kul, bu doğru sözlü beraatı okuduğunda, Hz. Peygamber kendisine şöyle der: “*Günahtan tevbe eden kimse, günahsız gibidir.*”⁸⁴⁵ Kuşkusuz bu güvence kendisine gelen kul, güven duygusuna ait daha önce aşına olmadığı bir tat ve haz bulur. Bu hazzın tadı onun adına gerçekleşip idrakini temizleyince, salih amellere başlar. Bu aşamadan sonra el-Melik ile anılmak için hazırlandığında, Hak Teâlâ şöyle der: “*Öyleyse siz Beni zikredin ki Ben de sizi anayım. Bana her daim şükredin.*”(Bakara, 2/152).⁸⁴⁶ Böylece kişinin Hakk'a dair ma'rifeti güçlenir ve O'nun esmasıyla ahlâklanma tecellilerine kavuşur.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde kalbî ibâdetin ilk basamağı olarak görülen tevbe, kulun ahlâkî ve manevî terbiyesinde temel bir yere sahiptir. Tевbe ile ibâdet arasındaki bu güçlü ilişki, seyr u sülûk yolculuğunda kulun kalbî dönüşümünü başlatan ve sürdüren anahtar konumundadır. Günahı ve hatta gafleti bir kusur olarak görme bilinci irfanın bir mertebesi sayılırken, af dileme ise ahlâkî bir sorumluluk olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Cafer-i Sadık'ın “Kulun tevbesiz ibâdeti sıhhatli değildir” sözüyle sûfiler, tevbeyi ibâdet kapısının anahtarı olarak kabul etmişlerdir. Tевbenin ibâdetin önüne yerleştirildiği “*Onlar; günahlarına tevbe eden, ibâdetle meşgul olan...*” (Tevbe, 9/112) âyeti de bu anlayışı destekler niteliktedir.⁸⁴⁷

⁸⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 378; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 168-169.

⁸⁴⁵ İbn Mâce, Zühd, 30.

⁸⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 386-387; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 283-284.

⁸⁴⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 171.

Bu sebeple tasavvufî gelenekte mânevî mertebelerin başlangıcı tevbe ile olurken, bu yolculuğun nihayeti inâbe tevbesiyle kemale eren ubûdiyyet ve kulluk makâmıdır. Böylece sûfî gelenekte tevbe, yalnızca geçmiş silmek değil, aynı zamanda Hakk’a yönelişin ve kalbî istikametini asli temeli olarak görülmüştür.

3. Sabır ve Şükür ile Ahlâklanma

Tasavvufî düşüncede sabır ve şükür, bireyin mânevî yolculuğunda birbirini tamamlayan iki temel erdem olarak kabul edilir. Sabır, musibet ve zorluklar karşısında Allah’tan başkasına şikâyetle bulunmamak, sızlanmamak ve yakınmamak anlamına gelirken;⁸⁴⁸ şükür ise nimetin Allah’tan geldiğini idrak ederek, bu nimete güzel amellerle karşılık vermektir. Allah’ın emirlerine itaat edip günahlardan çekinmek sûretiyle nimetlere karşılık minnettarlık duyması kulun şükrü; kullarının iman, ibâdet ve salih amellerine karşılık nimet ve mükâfat vermesi ise Allah’ın şükrüdür.⁸⁴⁹ Hz. Ali’nin vasiyetindeki, “*Allah Teâlâ ile arana başka bir nimet verici koyma, başkasının senin üzerindeki nimetini borç say!*”⁸⁵⁰ ifadesi, kulun nimetleri doğrudan Allah’tan bilmesi ve bu bilinçle hareket etmesi gerektiğini ortaya koyar. Sabır ise gerçekte sabreden niteliğidir ve bu nedenle kişi sabırlı anlamında sabûr diye isimlendirilmiştir.⁸⁵¹ Bu iki kavram, tasavvufî öğretilerde sıkça birlikte zikredilir ve müminin her hâl üzere Allah’a yönelmesini ifade eder.

İbnü’l-Arabî’ye göre sabır ve şükür, mânevî yolculuğun iki ayrı ve tamamlayıcı boyutunu temsil eden makâmlardır. Sabır, genellikle sıkıntı, zorluk, bela ve hoşnutsuzluk gibi nefse ağır gelen durumlara karşı gösterilen direnişi ifade ederken; şükür, nimet, lütuf ve ilahî muhabbete bağlı olarak ortaya çıkan bir bilinç hâlidir. Bu bağlamda, bela ve musibetler şükür kapsamına girmez; çünkü şükür, esasen nimetle ilişkilidir. Şeyh-i Ekber, zikir ve şükrün ancak nimet ve muhabbet hâliyle bağlantılı olarak etkinleştiğini vurgular. Bu nedenle sabır, hem zikir hem de şükür üzerinde etkili

⁸⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

⁸⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. VI, s. 92.

⁸⁵⁰ Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, c. III, s. 356.

⁸⁵¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. VII, s. 128; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, ss. 239-240.

olur; aynı şekilde sabır, namaz gibi ibâdetlerin mahiyetine de tesir eder.⁸⁵² Öte yandan, sabır gösterilen bir ibâdet olarak namaz da zikre ve şükre geri dönüşlü bir etki sağlar.⁸⁵³ İnsanın ilahî nimet karşısında aldığı konum "nimetlenmiş" olma hâlidir ve böyle bir durumda ibâdetin mahiyeti sabırdan çok şükürle ilişkilidir.⁸⁵⁴ Dolayısıyla sabır, zıddı olan hoşnutsuzluk hâli mevcutken yerli yerinde anlam kazanırken; şükür de ancak nimetle karşılaşma durumunda, onun zıddı olan mahrumiyet ihtimaliyle birlikte anlamını bulur.

Sûfî anlayışta sabır ve şükür, kulun mânevî olgunlaşma sürecinde birbirini tamamlayan iki temel erdem olarak değerlendirilir. Sûfiler, sabrı çeşitli derecelere ayırarak, bu erdemin ahlâkî gelişimdeki rolünü vurgularlar. İlk derece, kulun karşılaşacağı nimetleri düşünerek belalara sabretmesidir; bu, gelecekteki ilâhî mükâfatı umarak sıkıntılara tahammül etmeyi ifade eder. İkinci derece, Allah'ın cezalandırmasından korkarak günaha girmekten kaçınmaya sabretmektir; bu, nefsin arzularına karşı direnç göstermeyi gerektirir. Üçüncü derece ise, taat ve ibâdetle nefse gelen eziyetler karşısında, Rabbinden gelen ilâhî nimetlerin tecellilerini görüp şükrederek nefsi ahlâklandırmaktır.⁸⁵⁵ Bu yaklaşım, ibâdetin zorluklarına rağmen devamlılık göstermeyi ve bu süreçte şükretmeyi kapsar. Sûfilere göre bu şükürün de nihai bir noktası vardır ki o da hayrette kalmaktır.⁸⁵⁶ Zira gerçek şükür, kulun Rabbi karşısında acziyetini ve yetersizliğini kavramasıdır. Hz. Peygamber, "şükreden kul" olabilmek için geceleri kalkıp ayakları şişinceye kadar ibâdet etmiştir.⁸⁵⁷ Şeyh-i Ekber, bu bağlamda aza şükretmeyenin çoğa da şükretmeyeceğini, Allah'a şükretmeyenlerin insanlara da teşekkür etmeyeceğini belirtir. Müminlerin ancak böyle yaklaşımla hareket ederek ahlâklanabileceklerini ifade eder.

⁸⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 243-244; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 292-296.

⁸⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 243-244; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 292-296.

⁸⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 534-535; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 49-50.

⁸⁵⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss. 605-606.

⁸⁵⁶ Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, c. II, s. 404.

⁸⁵⁷ Tirmizî, *Birr*, 35.

İbnü'l-Arabî'ye göre, ahlâkî tekâmül sürecindeki bir kul için Hakk'ın takdirine teslimiyet en yüksek mertebelerden biridir. Bu teslimiyetin hemen altında sabır, üstünde ise şükür yer alır. Bu üç mertebe, kulun başına gelen musibetlere karşı gösterdiği tepkileri anlamlandırma biçimidir. Zira ârifler bilirler ki her bela, aslında içinde ilâhî bir nimet taşır ve sabır ile karşılandığında kul için bir arınma ve yükselme vesilesi hâline gelir.⁸⁵⁸ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, sabır, namaz ve şükürün mânevî etkilerini Hz. Peygamber'in "*Namaz nûrdur, sadaka burhandır, sabır aydınlıktır...*"⁸⁵⁹ hadisi çerçevesinde değerlendirir. Bu hadis bağlamında nûr namazla, burhan sadaka ile aydınlık ise sabırla ilişkilendirilir. Şeyh-i Ekber'e göre Allah, sabrı yani nefsi tutmayı, nûr olan namazdan bile önce zikretmiştir. Bu durum, Bakara Sûresi'nin "Sabır ve namazla yardım isteyin" (2/153) âyeti ile de desteklenmektedir. Ona göre bu âyet, Allah'ın esmasıyla ahlâklanmış kişilerin zorluklar karşısında sabır ve namazla sebat etmeleri gerektiğini göstermektedir.⁸⁶⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî sabır ve şükürü, kulun ilâhî takdir karşısındaki bilinçli tavrının tezahürü olarak değerlendirir.

Kalbî ibâdetler bağlamında her bir nimetin şükürünün yine kendi cinsinden olması gerektiğini ifade eden Gazzâlî, şükürün kalp, dil ve beden olmak üzere üç farklı boyutta gerçekleştiğini belirtir. Ona göre, kişinin elindeki nimetlerin başkalarında da bulunmasını istemesi kalbî bir şükür; bu nimetleri inkâr etmeyip dile getirmesi lisanî bir şükür; organlarını Allah yolunda kullanması ise bedenî bir şükürdür. Yine her bir uzvun kendine özgü şükür biçimi olduğunu ifade eden Gazzâlî'ye göre gözün şükürü helâle bakmak, dilin şükürü Allah'ı hamd ve senâ ile anmak, aklın şükürü mâ'rifetle Allah'ı tanımak, kalbin şükürü ise şirke sebep olan tüm unsurlardan arınmakla mümkündür. Ayrıca kişi, ilmini toplum yararına kullandığında dinî açıdan, Allah'a ibâdet ettiğinde ise ruhen ve bedenlen şükretmiş olur.⁸⁶¹ Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin şükürü sadece sözlü bir ifade değil, bütüncül bir ahlâkî tavır olarak ele aldığını ortaya koyar.

⁸⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 299; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 115.

⁸⁵⁹ Tirmizî, *Daavât*, 86.

⁸⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 118; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2014, c. IV, s. 45.

⁸⁶¹ Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-kulûb el-mukallebi ilâ hazreti allaâmi'l-guyûb*, ss. 316-319.

Sûfîlere göre kulun nefsinin arzu ve heveslere karşı diri tutarak ahlâkî olgunluğa erişmesinde en etkili unsur, ihlâsla yerine getirilen ibâdetlerdir. Bu bağlamda sûfîler, riyâzet ve mücâhede yöntemleriyle nefsi terbiye etmeyi ve ahlâkî güzelleştirmeyi amaçlayan üç temel yol üzerinde dururlar. İlk olarak, farz, sünnet ve nafile ibâdetlerle Hakk’a ulaşmayı hedefleyen ve “tarik-i ahyâr” olarak adlandırılan yol, hayırlıların yolu olarak bilinir. İkinci olarak, kalbi saf olanların takip ettiği “tarik-i ebrâr”, kalp temizliği ve ihlâsı esas alır. Üçüncü yol ise, aşk ve cezbe ehlinin yolu olan “tarik-i şuttâr”dır; bu yolda sâlik, mâ’rifete ulaşmak için aşk ve cezbe ile hareket eder. Sabır, bu yolların her birinde temel bir erdem olarak kabul edilir ve musibetler karşısında sükûnetle hareket etmeyi gerektirir. Nitekim sabır, imanın yarısı olarak değerlendirilir ve Allah Teâlâ’nın rızâ makamına ulaşmada önemli bir vasıta olarak görülür.⁸⁶² Bu anlayış, sabır ve şükürün tasavvufî pratiklerdeki merkezi rolünü ve kulun mânevî gelişimindeki etkisini ortaya koyar.

Gazzâlî, şükürü de kalpten gelen, ilim; hâl ve amel olmak üzere üç temel unsura dayanan kalbî bir ibâdet olarak tanımlar. Bu bağlamda, maddî ve manevî tüm nimetlerin Hak Teâlâ’dan geldiğini bilmek ilim; nimetin varlığından dolayı kalpte oluşan sevinç ve bu sevinçle birlikte Allah’a karşı duyulan saygı hâl; nimeti verenin iradesine uygun davranmak ise amel olarak değerlendirilir. Gazzâlî’ye göre bu üçlü yapı, şükürün sadece sözde değil, bilinçli bir farkındalık, duygusal bir bağ ve fiilî bir karşılık gerektirdiğini ortaya koyar. Bu yönüyle şükür, sabır; korku ve zühd gibi diğer mânevî makamların ötesinde, daha yüce bir konuma sahiptir.⁸⁶³ Zira söz konusu makamlar dünya hayatına özgü belli gayelere yönelmişken, şükür cennette dahi devam eden bir kulluk halidir. Gazzâlî, şükürün hakikatini ise kulun, dinine zarar vermedikçe kendisi hakkında takdir edilen her şeyi nimet olarak görmesi şeklinde açıklar.⁸⁶⁴ Bu anlayış, Allah’ın kuluna yalnızca onun hayrına olanı takdir ettiğine dair derin bir teslimiyet ve güveni yansıtır.

⁸⁶² Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 100.

⁸⁶³ Gazzâlî, *İhyâ’ulûmi’-d-dîn*, c. V, ss. 161-162.

⁸⁶⁴ Gazzâlî, *Ravzatü’-t-tâlibîn ve umdetü’-s-sâlikîn*, s. 83.

İbnü'l-Arabî'ye göre ulaştıkları nimetler nedeniyle şükredenlere melekler, her kapıdan gelir. Nimet sahipleri şükretmekle meleklerin şu sözlerine dâhil olur: “*Sabrınıza karşılık, orası ne güzel yerdir.*” (Ra’d, 13/24). Bu nedenle şükredenler karşısında meleklerin hâllerine herhangi bir zikir eklenmemiştir ve Hakkın getirdiği bilgiyle yetinilmiştir ki, doğrusu da odur. Çünkü karışıklığın bulunmadığı dünya hayatında belaya uğrayan veya nimet gören herkes sabretmelidir. Öyleyse sabır şükürden daha genel iken bela bu dünya hayatında nimetten daha geneldir. Nitekim Hz. Peygamber’e şöyle denilmiştir: “*Sen gece ve gündüz rızasını dileyerek Rabbine ibâdet edenlerle beraber sabırla hareket et.*” (Kehf, 18/28). Her amelde kendilerine ait bir iyilik bulunduğu inancında olan Hz. Ömer, bela nimetlerini belada görür, sabır ve şükür ibâdetini aynı anda yerine getirirdi. Böylece o, bir anda iki amel sahibi oluyordu.⁸⁶⁵

Sabır, nefsi; Allah’tan başkasına şikâyetten alıkoymak ve onu başkasına yönelmekten engellemektir diyen İbnü'l-Arabî, bu yorumuyla, kulun katıksız bir şekilde Allah’a olan bağlılığını ve teslimiyetini vurgular. Nitekim Kur’ân’da da benzer bir anlayışa işaret edilir: “*İhsanın karşılığı ancak ihsandır*” (Rahmân, 55/60). Bu âyet, Allah’ın kullarına olan ihsanının karşılığında, kulların da ihsanla karşılık vermesi gerektiğini ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet sahibi insan, Allah’ın kendisini imtihan gereği bir süreliğine yerleştirdiği bu dünya hayatına ve Allah’ın ondan yapması için belirlediği kalbî, bedeni ve mali ibâdetlere herhangi bir fazlalık ve eksiklik olmaksızın ihsan boyutundan bakar.⁸⁶⁶ Böylece, bu dünya hayatında onun adına belirlenmiş olan teraziye sabırla hiçbir vakit elinden düşürmediğinden; Allah’ın yaratıkları hakkındaki ona verdiği hikmet nimetinin şükrüyle vaktinin imamı olur ve herhangi bir işte yanılmaz. Bu kimselerin teraziyle tarttığı ilk şey, dünya hayatındaki hâlleridir. Çünkü dünya hayatı, kulun başkasına yönelmeden ve ihsan derecesinde sadece Allah’a tevbenin yapıldığı, hatadan dönmenin O’nun tarafından kabul edildiği bir yerdir.⁸⁶⁷ Öyleyse denebilir ki Allah’ın, ‘*ihsanın karşılığı ihsandır.*’ (Rahman,

⁸⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 310-311; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2014, c. XII, s. 128.

⁸⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 311; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VII, s. 284.

⁸⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 74; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 39-40.

55/60) buyruğu, sadece Allah'ın huzurunda kulluk ve ibâdetlerde değil; aynı zamanda bütün varlıklar karşısında geçerli olan, ecrinin sadece Allah tarafından bilindiği, kulda ahlâklanmayı sağlayan bir davranış ve erdem biçimidir.

Hiz. Peygamber açlık anında da nefsi tutmayı, Allah'ın kullarını sınadığı, kişinin ihsan boyutunda sabretmesini gerektiren bir imtihan olarak görür. Hâlbuki aç insan, açlık karşısında Allah'ın kendisini sabırla rızklândırıp rızklandırmayacağı hususunda bir bilgiye de sahip değildir. Nitekim bela anında Allah'ın sabırla rızklandırdığı kulları için şöyle buyurmuştur: “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!*” (Bakara, 2/155). Bütün bunlar Allah'ın kullarını sınadığı sebeplerdir. Böylece Allah kimin sabrettiğini, kimin sabretmediğini öğrenir. Sonra şöyle der: “*Sabredenleri müjdele.*” (Bakara, 2/155). Yani, sırandıkları şeyin karşılığında onları müjdele.⁸⁶⁸ Bu durum Allah'ın lütuf ve rahmetinin ihsan boyutundan olan yönüdür.

4. Müşâhede ve Mükâşefe ile Ahlâklanma

Tasavvufî düşüncede Kur'ân-ı Kerîm'in teşvik ettiği tefekkür ve idrak eylemleri, akıl ve kalbin birlikte işleyişine dayanan derûnî bir ibâdet olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, müşâhede ve mükâşefe kavramları, sûfilerin mânevî arınma ve hakîkate ulaşma süreçlerinde merkezi bir rol oynar. Müşâhede, kalbin Hakk'ın huzurunda bulunması ve O'nu görmesi anlamına gelirken; mükâşefe, aklî bir sürece ihtiyaç duymadan, kalpte ansızın beliren ilâhî hakikatlerin idrakidir. Bu mertebeler, sırasıyla muhadara (ilim ehlinin tefekkürle ulaştığı bilgi), mükâşefe (kalbin sır gözünün açılmasıyla elde edilen bilgi) ve müşâhede (kalbin Hakk'ı açıkça görmesi) olarak tasnif edilir. Sûfiler, bu süreçleri aklın ve kalbin ibâdeti olarak görür ve bu ibâdetlerin, kulun Allah'a yakınlaşmasında önemli bir vesile olduğunu belirtirler.⁸⁶⁹ Nitekim tasavvuf literatüründe bu tür mânevî tecrübelerle bilgiye ulaşanlara “ehl-i mükâşefe” veya “ehl-i keşf” denilmesi, bu kavramların önemini

⁸⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 212-213; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 217-218.

⁸⁶⁹ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2022), c. 25, ss. 315-317.

vurgular. Bu yaklaşım, aklın sınırlı idrak kapasitesini aşarak, kalbin derinliklerinde tecelli eden hakikatleri kavrama çabasını ifade eder.

Müşâhede ve mükâşefe kavramlarını tafsilatlı bir şekilde ele alan Gazzâlî, mükâşefeyi müşâhededen daha üstün bir mânevî seviye olarak değerlendirir. Ona göre mükâşefe, herhangi bir aklî delile ya da dışsal araca ihtiyaç duyulmaksızın, kalbin doğrudan Hakk'ın huzurunda bulunma hâlidir. Buna karşılık müşâhede, Hakk'ın kalpte şüpheye yer bırakmayacak şekilde tecelli etmesi, başka bir ifadeyle, Cüneyd-i Bağdâdî'nin de belirttiği üzere, sâlikin benliğini kaybederek Hakk'ı bulmasıdır.⁸⁷⁰ Gazzâlî bu bağlamda tasavvufla ilgili ilimleri, mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi olmak üzere ikiye ayırır. Muâmele ilminin konusu sabır, şükür, ihlâs ve bunların zıtları olan acelecilik, nankörlük ve riya gibi kalbin hâllerine ilişkin bilgiler iken, Mükâşefe ilminin konusu ise arındırılan ve temizlenen kalpte bir nûrun zuhûr etmesi veya ilâhiyyâtla ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülürcesine apaçık ortaya çıkmasıdır.⁸⁷¹ Bu yaklaşımıyla Gazzâlî, tasavvufi bilginin hem teorik boyutunu hem de tecrübe edilen mânevî halleri sistematik bir biçimde sınıflandırmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu, mâ'rifete dayalı tasavvufî gelenekte de benzer şekilde nesnel gerçekliği gözleme (müşâhede), nesnelerin gerçeğini görme (rü'yet), bunların ardındaki gerçeği bulma (keşf), bu entelektüel (aklî veya kalbî) faaliyetin mâ'rifete ulaşma yolundaki aşamalarını oluşturur. İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede belli bir bilgi veya itikâd ışığındaki gözlemdir.⁸⁷² Bu sebeple daha önceden sahip olunan kanaat ve itikada göre sonuçları kabul de inkâr da mümkündür. Hâlbuki rü'yet, gözlenen şey hakkında herhangi bir kanaat veya itikadın söz konusu olmadığı durumlarla ilgilidir. Dolayısıyla gözlenen gerçek inkâr olunamaz. Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî de mükâşefenin müşâhededen daha mükemmel olduğunu, müşâhede ile mahiyetin, mükâşefe ile ilâhî hakikatlerin temsili mânalarının idrak edilebileceğini söyler.⁸⁷³ Ona göre Allah'ın mahiyeti idrak edilemeyeceğinden bu konuda

⁸⁷⁰ Süleyman Uludağ, "Müşâhede", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), c. 32, ss. 152-153.

⁸⁷¹ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, c. I, s. 27; c. IV, s. 134.

⁸⁷² Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, ss. 383-385.

⁸⁷³ Süleyman Uludağ, "Tefekkür", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1994), c. X, ss. 53-57.

mükâşefenin verdiği bilgi daha önemlidir. Çünkü ilki nesnel boyutta kalırken ikincisi onun ardındaki anlam ve sırları ortaya çıkarır. Bir entelektüel faaliyet olarak müşâhede bilgiye götüren yol, mükâşefe ise bu yolun sonudur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Rabbının isimlerini her an tefekkür ve zikreden kimse ile etmeyen kimsenin misali, diri ile ölünün misali gibidir.*”⁸⁷⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmektir. Bu deneyim, sûfinin mânevî yolculuğunda mücâhede (nefsin arındırılması ve çile çekme) sürecinin bir neticesi ve semeresidir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza erdiririz.*” (Ankebût, 29/69) meâlindeki âyet, bu ilişkiyi destekler niteliktedir. Bu bağlamda nefsin arındırma yolunda çile çekmeyenlerin müşâhede hâline ermeleri imkânsızdır. “*Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza erdiririz*” (Ankebût, 29/69) meâlindeki âyet, mücâhedesiz müşâhedenin olamayacağını göstermektedir.⁸⁷⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre mükâşefe ise Hakk'ın eşyada bilinmesinin sebebidir ve eşya, Hakk üzerindeki bir örtü gibidir. Bu örtüler kalktığında, ardında bulunan hakikat keşfedilir ve böylece mükâşefe meydana gelir. Bu süreç, sûfinin mânevî yolculuğunda önemli bir aşamayı temsil eder.⁸⁷⁶ İbnü'l-Arabî, sûfilerin mükâşefe kavramını, ilâhî işareti iyice anlamak dışında; hem emaneti anlama hem de hâlin ilavesini hakkıyla anlama karşılığında kullandıklarını da belirtir. Kendisi bu nedenle müşâhedeyi isimlendirilene ait görürken; mükâşefeyi ise isimlerin hükmüne ait görür. Zira mükâşefe kesif olanı latifleştirirken müşâhede ise latif olanı kesifleştirir. Kulun müşâhede ettiği her şeyde müşâhedenin ilgili olduğu şeye ilave bir hüküm vardır. Bu hüküm ise ancak keşif vasıtasıyla algılanır. Zira mükâşefe kapısı, arifler için oldukça çetin bir kapıdır, edebi ve hududu gözetmeyi gerektirir. Onlara bir anlayış, genişlik ve emaneti koruma gücü verir. Bu sayede onlar, meclislerdeki herkese dönük işaretleri, kendilerine Allah'ın isimlerinde nimet olarak verilen tecellilerden alırlar. Hak Teâlâ, kuluna isimleriyle böyle tecelli ederken, sadece onda bulunmayan ilâhî bir bilgiyi

⁸⁷⁴ Buhârî, Deavât, 66.

⁸⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 186; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, s. 236.

⁸⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 204; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 271.

öğrenmesi için tecelli eder. Bu durumda müşâhede, bilgiye giden bir yol iken keşif yolun sonu ve nefiste bilginin gerçekleşme durumu olur.⁸⁷⁷ Nitekim Hz. Musa (a.s.): “*Rabbim! Bana kendini göster ki sana bakayım.*” (A’raf, 7/143) demiştir. Hâlbuki Hz. Musa (a.s.), bana kendini müşâhede ettir dememiştir. Çünkü Hak Teâlâ, onun tarafından müşâhede edilmekteydi ve kendisinden uzaklaşmamıştı.⁸⁷⁸

İbnü’l-Arabî’nin yukarıda zikrettiğimiz söz konusu müşâhede ve keşif yaklaşımı, onun ekolüne mensup Kâşânî tarafından mânevî cihetiyle sistematik bir tasnife tâbi tutarak tasavvufî düşünceye önemli katkılarda bulunmuştur. Kâşânî’nin bu tasnifinde müşâhede, sâlikin mânevî yolculuğunda geçirdiği üç temel aşamayı ifade eder: aklî müşâhede, kalp gözüyle müşâhede ve akıl ile kalp gözünün birleştiği müşâhede. İlk aşama olan aklî müşâhede, tasavvuf yolunun başlangıcında tefekkür ve i’tibâra dayalı nazarî bir hazırlık sürecidir. Bu aşamada sâlik, yaratılmışları gözlemlerken, yaratanın gizli kaldığı bir idrak düzeyindedir. İkinci aşamada, kalp gözüyle müşâhede gerçekleşir; burada yaratılmışlar, yaratıcı gerçeğe ayna olurlar ve sâlik, gerçek olanı görürken nesneler görünmez hâle gelir. Üçüncü ve son aşamada ise akıl ve kalp gözü birlikte müşâhede eder; bu durumda yaratılmış nesnelerle ilâhî hakikatler birbirini perdelemeyiş ve sâlik, her şeyde Allah’ı, Allah’ta da her şeyi müşâhede eder.⁸⁷⁹ Bu süreç, sâlikin mâ’rifet yolunda müşâhededeki mükâşefe hâline geçişini ve ilâhî isimlerle ahlâklanmalarını tamamlayarak Allah’ın hem zâhir hem bâtın, hem evvel hem âhir oluşunun bilincine varmalarını sağlar.

Sonuç olarak İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf anlayışında müşâhede ve mükâşefe, kulun mânevî tekâmülünün nihai merhalelerini temsil eden iki temel kavramdır. Müşâhede, Hakk’ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmek; mükâşefe ise Hakk’ın eşya üzerindeki örtüsünün kalkarak hakîkatin açığa çıkmasıdır. Bu kavramlar, yalnızca teorik bir bilgi değil, uzun bir mücâhede sürecinin sonucunda ulaşılan derûnî hallerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre müşâhede, üç farklı boyutta gerçekleşir: yaratıkları Hak’ta görmek, Hakk’ı yaratıklarda görmek ve Hakk’ı yaratıklardan bağımsız olarak

⁸⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 187; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 239-241.

⁸⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IV, s. 186; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 236-237.

⁸⁷⁹ Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebi’l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Istılâhâtü’s-Sûfiyye (Sufilerin Kavramları)*, çev. Abdürrezzâk Tek, (İstanbul: Dergâh Yay., 2024), ss. 162-163.

görmek. Mükâşefe ise bu üçlü müşâhede mertebesinin mümkün kıldığı, ilâhî hakîkatın perde arkasından zuhurudur. Bu bağlamda müşâhede ve mükâşefe, sûfinin kendisinde zuhur eden ilâhî nurlar sayesinde Hakk'ı temaşa etmesini ve kalbindeki ilâhî sırları açığa çıkarmasını sağlayan, ma'rifet ve yakîn ile taçlanan bir mânevî hâl olarak değerlendirilir.

B. BEDENİ İBÂDETLERİN İLÂHÎ HAKÎKATLERİ İLE AHLÂKLANMA

İbadetlerin temel amacı Allah'a kulluk etmek olsa da, her bir ibâdetin farklı ilâhî hakîkatlere işaret etmesi, sûfî düşüncede bu ibâdetlerin taşıdığı derin mânevî boyutlara işaret eder. Sûfilere göre ibâdetlerin farklı şekil ve anlamlara sahip olması, onların hedeflediği mânevî kazanımların çeşitliliğiyle yakından ilişkilidir. Zira ibâdetlerden her birinin aynı anlamı taşıması hâlinde, onların farklı biçimlerde eda edilmeleri anlamını yitirir ve ibâdet tek tip bir ritüele indirgenmiş olurdu. Bu bağlamda her ibâdetin, riyâzet ve mücâhede yolunda nefsin farklı yönlerini terbiye etmeye yönelik özgül bir işlevi vardır. Örneğin namaz, bedensel konforlardan uzaklaşarak nefsin hazlarına karşı durmayı öğretirken; oruç, dünya nimetlerine aşırı düşkünlüğü olan bireylere sabrı ve nefsin arzularına karşı direnç göstermeyi telkin eder.⁸⁸⁰ Dolayısıyla sûfî anlayışta ibâdetler, sadece şekilsel görevler değil; aynı zamanda kulun iç dünyasını dönüştüren, onu ilâhî hakîkate yaklaştıran çok katmanlı mânevî pratiklerdir.

İbnü'l-Arabî'ye göre de nefiste gerçekleşen riyâzet ve mücâhedeye dair her bir amelin kendine has bir sonucu olduğu gibi bedenî ifa edilen her bir ibâdetin de bir hâli ve makâmı vardır. Ona göre, her ibâdet, Allah'ın bir ismiyle doğrudan ilişkilidir ve bu ilişki, ibâdetin hem dünyadaki etkisini hem de âhiretteki karşılığını belirler. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in "*Namaz nûrdur, sadaka burhândır, sabır (oruç ve hac) aydınlıktır, Kur'ân senin lehinde veya aleyhinde delildir...*"⁸⁸¹ şeklindeki hadisini bu bağlamda yorumlayarak, her ibâdetin kendine has bir sıfat ve makâmı olduğunu belirtir. Bu anlayışa göre, ibâdetler, kulun nefsinin arındırma sürecinde riyâzet ve

⁸⁸⁰ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 449.

⁸⁸¹ Müslim, *Tahâret*, 1; Tirmizî, *Daavât*, 86.

mücâhedeyle elde ettiği hâllerin tezahürü olup, her biri ilâhî isimlerin birer yansımasıdır.⁸⁸² Dolayısıyla, ibâdetlerin özü, kulun Allah'a olan yakınlığını artırmak ve ilâhî hakikatleri idrak etmesini sağlamaktır.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncesinde ibâdetler, yalnızca zahirî formlarla sınırlı olmayan, derin mânevî boyutlara sahip eylemler olarak değerlendirilir. Ona göre, ibâdetlerin her bir yönü, Allah'ın ilâhî isim ve sıfatlarının insanda tecelli etmesinin bir vesilesidir. Şeyh-i Ekber, Kur'an'ın zâhir ve bâtın dengesini hassas bir şekilde gözeterek yorumlar. Üstelik bu, sadece şer'î ahkâma ilişkin âyetlere has bir durum da değildir. Her samimi Müslüman gibi İbnü'l-Arabî de vahyedilmiş metnin doğruluğundan ve geçerliliğinden asla şüphe etmez; bilakis ona göre vahyedilmiş metnin literal anlamının değeri sürekli korunmalıdır.⁸⁸³ Özellikle namaz, hem bedenî şekilsel hareketleriyle hislere hitap eden bir yönü hem de aklın derin tefekkürüyle zihinsel bir boyutu barındırır. Namazın bu çok katmanlı yapısı, kulun hem dışsal hem de içsel arınmasını hedefler. İbnü'l-Arabî, bu bağlamda, Allah'ın akıldan ilim gibi bâtınî bir temizlikle, hislerden ise zâhirî yeryüzü sularıyla temizlenmeyi talep ettiğini ifade eder.⁸⁸⁴ Bu yaklaşım, ibâdetlerin sadece fiziksel ritüeller değil, aynı zamanda ilâhî hakikatlerin insanın varlığında tezahür ettiği derin mânevî deneyimler olduğunu ortaya koyar.

Zâhir ve bâtın dengesine dayalı İbnü'l-Arabî'nin bu düşünce yapısı, özellikle *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde açık bir biçimde görülmektedir. İbadet, ahlâk, tarikat âdâbı ve metafizik konular gibi geniş bir yelpazeyi kapsayan bu eserde, zâhirî şer'î hükümler ile bâtınî tasavvufî yorumlar arasında dikkat çekici bir denge kurulur. Afîfî'nin de belirttiği gibi İbnü'l-Arabî, herhangi bir meseleyi önce zâhir diliyle açıklayarak okuyucusuna şer'î düzlemden hitap eder, ardından bâtınî boyuta geçerek meseleyi keşf ve zevk lisanıyla yorumlar, daha sonra tekrar zâhir diline dönerek çok katmanlı bir anlatım sergiler.⁸⁸⁵ Bu yaklaşım, onun ibâdet anlayışını sadece ritüel

⁸⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2011, c. I, ss. 387-388; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 285-288.

⁸⁸³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, s. 231.

⁸⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Tenezzülü'l-Emlak*, ss. 38-42.

⁸⁸⁵ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 276.

boyutta değil, insanı kemâle ulaştıracak bir mânevî süreç olarak değerlendirdiğini gösterir. Nitekim temizlik, namaz, zekât, oruç ve hac gibi temel ibâdetler hem şekil hem de içerik açısından yorumlanmakta; zâhir ile bâtını birleştiren bu yorumlar sayesinde insanın mutlak saâdete ulaşabileceği vurgulanmaktadır.⁸⁸⁶ Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre hakiki kemâl, ancak zâhirî şariat bilgisiyle bâtınî hakikat bilgisinin uyum içinde yaşanmasıyla mümkündür.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'nin ibâdet anlayışı, sadece şekilsel ve zahirî uygulamalara indirgenemeyecek kadar derin bir mânevî boyut taşımaktadır. Ona göre ibâdetler, Allah'ın ilâhî isimlerinin insanda tecelli etmesini sağlayan birer vesiledir ve bu yönüyle insanın hem zahir hem de bâtın yönünü arındırma işlevi görür. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'in düşünce sisteminde, ibâdetlerin zâhirini oluşturan ve insan bedenine taallûk eden hareketler tıpkı insanın bedeni ya da hayvani ruhu gibi birer arazdır. İnsan öldüğü vakit bunlardan bir eser kalmaz. Öyleyse bütün bu arazlarla uğraşıp, övünmek yerine, bu tür iyilik ve ibâdetlerle insanın aslî cevherinde bir mânâ zuhûr ettirmek ve nefsi kötü huy ve hastalıklardan arındırarak hayvanî ruh yerine ölümsüz bir cevher olan insanî ruhu inkişaf ettirmek gerektir. Mevlânâ da benzer bir anlayışı benimseyerek, ibâdetlerin zahirî yönlerinin, insanın iç dünyasında bir mânâ cevheri hâsıl etmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, ibâdetlerin zahirî şekilleri, içsel bir dönüşümün vesilesi olmalı; aksi takdirde, bu zahirî amellerle övünmek, keçinin gölgesini kurban etmeye benzer.⁸⁸⁷ Bu yaklaşım, ibâdetlerin sadece dışsal ritüeller değil, aynı zamanda insanın içsel dönüşümünü sağlayan derin mânevî deneyimler olduğunu ortaya koyar.

1. Abdestin İlâhî Hakikatleri ile Ahlâklanma

İbnü'l-Arabî'ye göre temizlik, yalnızca zahirî bir uygulama olmayıp, doğrudan tevhid anlayışıyla ilişkili derin bir mânevî boyuta sahiptir. Onun düşüncesinde temizlik, varlıkların kendi akıllarıyla belirlediği bir hüküm değil; Allah'ın mahlûkâtı hakkında verdiği ilâhî hükme teslimiyetle gerçekleşen, tevhidin eşlik ettiği bir hâl

⁸⁸⁶ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 65.

⁸⁸⁷ Mevlana, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, c. II, .s.328/ byt. 950-955.

olarak değerlendirilir. İbnü'l-Arabî, bu yaklaşımla temizliği kalbî ve ruhânî bir düzleme taşımış, zahirî temizlikten ziyade mânevî arınmaya dikkat çekmiştir.⁸⁸⁸ Ona göre imanın kendisi, hakiki temizliğin özüdür; şirk ise asıl necasettir. Tевbe Sûresi'nin 28. âyetinde müşriklerin “necis” olarak nitelenmesini bu anlayışla açıklayan Şeyh-i Ekber, imanla arınmanın mahiyetine işaret ederken, şirk koşan kimsenin mahiyetinin mânen necis, iman edenin ise temiz olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁹ Böylece temizlik, sadece fiziksel bir eylem değil, insanın tevhid eksenli mânevî durumunun bir tezahürü olarak ele alınır.

Kalbin tevhid ile rûhânî temizliğinden bu şekilde bahseden Şeyh-i Ekber, aynı şekilde kalbin, ilim ve irfan ile temizlenmesinin gereği üzerinde de hassasiyetle durur. Bu anlamda iman, kalbi rü'yet; münâcât ya da müşâhede üzere bulunmak yerine hicâb arkasında perdelenmiş olmaktan temizlerken; ilim ise kalbi, cehâlet; şüphe ve ikiyüzlülükten temizler. İşte bu şekilde temelde iman ve ilimle gerçekleşen kalbî temizlik, İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'a münâcât veya O'nu müşâhede etmek için zorunlu bir gerekliliktir.⁸⁹⁰ İbnü'l-Arabî, kulun rubûbiyet alanına müdahil olmasını ve Allah'ı mümkün varlıklara özgü sıfatlarla nitelendirmesini, kalbî ve bilgisel bir sapma olarak değerlendirir. Böyle bir durumda kulun kalbini süratle arındırması gerektiğini ifade eder. Zira tenzîh ilkesi, kulun kendi mümkünlik sınırlarını aşmamasını ve Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'ı mümkün varlıklar düzeyinde düşünmemesini gerektirir.⁸⁹¹ Bu nedenle, Allah'a câiziyyet atfetmek, O'nu sınırlamak anlamına geleceğinden, İbnü'l-Arabî bunu bilgisel düzeyde arındırılması gereken ciddi bir hata olarak görür.

İbnü'l-Arabî'ye göre tevhid bilinciyle düşünüldüğünde, Yüce Allah âlemi el-Kuddûs (tertemiz/kutsal) ismiyle ve bir bütünlük içerisinde yaratmıştır. Bu yaklaşım, varlığın mahiyetine dair önemli bir çıkarımı beraberinde getirir: Her şey, yaratılış itibarıyla temizdir. İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini hayat kavramıyla da ilişkilendirir; ona göre hayat, hem özü gereği temizdir hem de arındırıcı bir özelliğe sahiptir. İsra Sûresi

⁸⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 507; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 70-71.

⁸⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 8-9; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 207-208

⁸⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 538; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 294 .

⁸⁹¹ Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, ss.113-114.

44. âyetinde yer alan “*O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız.*” ifadesi, onun nazarında bütün varlığın, yani mâsivânın Allah’ı tesbih ettiği ve dolayısıyla canlılıkla ilişkili bir hâle sahip olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, her varlığın kendi hakîkatine göre bir hayat taşıdığı ve bu hayatın da temiz ve temizleyici bir mahiyet arz ettiği kanaatindedir.⁸⁹² Dolayısıyla ona göre, varlıklar yaratılış itibarıyla hem canlı hem de aslî anlamda temizdir.

İbnü’l-Arabî, varlığın mutlak anlamda temizlik ve kutsiyet sıfatı (el-Kuddûs) ile ilişkili olarak vücut bulduğunu ve hayat kazandığını ifade ederken, hem ontolojik hem de ubûdiyet düzeyinde aslî bir temizlikten söz eder. Ona göre bütün âlem, varlık düzeyinde asli bir temizlikle vücut bulmuştur. Aynı şekilde, insan da kulluk açısından yaratılışında var olan bir saflık taşır. Bu görüş, “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” (A’râf, 7/172) âyetine dayandırılarak, insanın fitrat gereği Rabbine kulluğunu kabul etmiş olarak yaratıldığı düşüncesine bağlanır. Dolayısıyla hem varlık âlemi genelinde her şey, hem de insan özelinde kulluk yönüyle asıl itibarıyla temiz kabul edilir. Ancak bu temizlik zamanla bozulabilir; çünkü her iki düzeye de ârızî bir kirlilik sirayet edebilir. İbnü’l-Arabî’ye göre bu kirlilik, çoğunlukla cehâlet, şirk, kötü düşünceler, yanlış inançlar, kötü huylar ve ahlâkî zaafırlar şeklinde tezahür eder.⁸⁹³ Bu bağlamda arınma, insanın özündeki bu fitrî temizlik hâline yeniden dönmesini sağlayan bir süreçtir.

Temizliği yalnızca zahîrî boyutuyla ele almayan İbnü’l-Arabî, onun içsel veçhesine de büyük bir önem atfeder. Temizliğin, ibâdetlerin ayrılmaz bir unsuru olduğunu vurgulayarak, beden ve ibâdet mahallinin temizliği kadar, insanın iç dünyasına yönelik bâtınî temizliğin de gerekliliğine dikkat çeker. Ona göre temizlik, kelime kökeni itibarıyla pislikten ve kirlilikten arınmışlık anlamına gelen “nezâfet” kavramıyla ilişkilidir ve bu yönüyle bir tenzîhiyyet sıfatı taşır. Bu bağlamda, sadece fiziksel temizlikle sınırlı kalmayan bu kavrayış, nefsin kötü ve yerilmiş huylardan, aklın ise şüphe ve zararlı düşüncelerden arındırılmasını da kapsar. İbnü’l-Arabî ayrıca,

⁸⁹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 8; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 208-209

⁸⁹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, ss. 8-9; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 209-210.

insanın latîf hakîkatini temsil eden “sır” unsurunun temizliğini de Hak’tan başkasına yönelmemekle tanımlar.⁸⁹⁴ Böylece temizlik, onun düşüncesinde hem zahirî hem de bâtinî bir arınma süreci olarak değerlendirilir.

Hakîkat ehline göre de zâhirî temizlik ve abdest olarak adlandırılan, insanın bedenine ya da ibâdet mahâlline taallûk eden bu kısmı, ibâdetin ilk adımıdır. Bâtınî temizliğin ilk adımı olan tevbe ise bu ahlâklanma yolculuğuna çıkan sâlikin ilk makâmıdır. Bu nedenle abdestle Hak Teâlâ’nın kapısına yönelenler, dış ve iç abdestine sahip olmayı amaçlamalıdır.⁸⁹⁵ Zâhirle yetinen kimse için, dış temizlik yeterli gelebilir. Ancak kalbi Hak Teâlâ’ya yakınlık elde etmek amacıyla olan kişinin, tevbe ile bunu yapması bir gerekliliktir.

Bu bağlamda bâtinî temizliğin ilk adımı olan tevbe ile başlayan İslâm’daki dinî uygulama ve ibâdetlerden her birisi, kalbin hastalıklarına karşılık gelecek şekilde belirli hikmetler taşımaktadır. Bu çerçevede her ibâdet, kendine özgü bir manevî temizlik işlevi görür. Namaz ibâdetinin bu bağlamdaki manevî temizliği ise abdest ile sağlanır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de, namaza kalkacak kişinin abdest alarak yüzünü, ellerini, ayaklarını yıkaması ve başını mesh etmesi; cünüp olan kimsenin ise gusûl abdesti alarak tüm bedenini yıkaması emredilmiştir (Mâide, 5/6). Tasavvuf geleneğinde bu âyet doğrultusunda ibâdet öncesi yapılan temizlik, “taharet-i suğrâ” ve “taharet-i kübrâ” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. “Taharet-i suğrâ” abdesti, kişiyi küçük hades yani abdestsizlikten; “taharet-i kübrâ” ise gusûl ile büyük hades yani cünüplükten arındırır.⁸⁹⁶ Her iki temizlik biçimi de kişinin hükmî kirliliklerden uzaklaşarak ibâdete manevî bir hazırlık içinde bulunmasını sağlar.

Maddî temizlikten manevî temizliğe doğru aşamalı bir geçişi öngören İmam Gazzâlî, arınma sürecini çok katmanlı bir yapıya oturtur. Ona göre, ahlâkî tekâmül yolunda ilerleyen bireyin manevî arınmaya ulaşabilmesi, birtakım temizlik derecelerinden geçmesini gerektirir. Bu süreç dört aşamada gerçekleşir: Birincisi, zahirî necaset ve kirlilerden arınma; ikincisi, uzuvları günahlardan temizleme;

⁸⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 498; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 53-54.

⁸⁹⁵ Demirci, *İbâdetlerin İç Anlamı*, S. 3, s. 13.

⁸⁹⁶ Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-Bâliğ*, c. I, ss. 263-264

üçüncüsü, kalbi kötü ahlâkî özelliklerden arındırma; dördüncüsü ise sırrı, yani insanın en derin latîf yönünü, mâsivâdan yani Allah dışındaki her şeyden temizleme. Gazzâlî'ye göre bu son aşama, sadece peygamberler, siddîklar ve ma'rifet ehli için mümkün olan yüksek bir temizlik derecesidir. Zâhirî temizlik namazın sıhhati için şartken, kalbî temizlik marifetin tahakkuku için zorunludur; dolayısıyla bu iki temizlik birbirini tamamlayan ve marifet yolculuğunun halkalarını oluşturan unsurlardır.⁸⁹⁷ Zâhirsiz bâtının olamayacağı ilkesi gereği, bâtınî temizliğin gerçekleşmesi zâhirî temizliğe bağlıdır. Tıpkı kirli, kullanılmış suyla bedenin temizlenemeyeceği gibi, saf ve hâlis bir tevhid anlayışı olmadan kalbin de arınması mümkün değildir.⁸⁹⁸ Nitekim bâtınî temizlik, haset, kin, kibir, kendini beğenme, gıybet ve yalan gibi manevî kirlerle bozulabileceğinden, bu durumun telafisi için ihlâslı bir tevbe, derin bir pişmanlık ve samimi bir yöneliş (inâbe) gereklidir.⁸⁹⁹

Sûfîler her ne kadar nefsin ve kalbin arındırılmasına maddî temizlikten daha fazla önem verseler de, sâlikin zahirî temizliğini de ihmal etmemişlerdir. Onlara göre dış temizlik, iç dünyanın yansıması olabileceği gibi, aynı zamanda içe sirayet edebilecek bir etkiye de sahiptir. Bu nedenle sûfîler, maddî temizlik anlamındaki necasetten tahareti, dış arınmanın; hadesten taharet olarak isimlendirilen hükmî temizliği ise manevî arınmanın bir sembolü olarak değerlendirmişlerdir. Ancak sûfî düşüncede maddî temizliğe atfedilen bu önem, onu kalbî ve rûhânî temizliğe ulaştıran bir vasıta olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁰⁰ Bu yaklaşımı destekleyen önemli delillerden biri, Hz. Peygamber'in "*Allah sizin suretlerinize değil, kalplerinize ve amellerinize bakar.*"⁹⁰¹ anlamındaki hadisidir. Bu hadis, sûfîlerce dış görünüşten ziyade kalbî saflığın esas alındığının bir göstergesi olarak yorumlanmakta ve temizliğin nihai hedefinin içsel arınma olduğu anlayışını pekiştirmektedir.

İbnü'l-Arabî, zahirî anlamda pisliğin temizlenmesini kolay bir işlem olarak değerlendirirken, esasen zorluk teşkil edenin kalbin manevî kirlerden, özellikle de

⁸⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, c. I, s. 318.

⁸⁹⁸ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 425–426.

⁸⁹⁹ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s. 66.

⁹⁰⁰ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 15.

⁹⁰¹ Müslim, *Birr*, 32; İbn Mâce, *Zühd*, 9.

şeytanî etkilerden arındırılması olduğunu vurgular. Ona göre su ile bedenın temizliğı sağlanabilirken, dinî anlamda hakiki temizlik, ancak kalbin şeytanın pisliğinden arındırılmasıyla mümkündür. Şeyh-i Ekber bu bağlamda, “*Elbiseni temiz tut*” (Müddessir 74/4) ayetine atıfta bulunarak, burada geçen “elbise” (siyâb) kelimesini Arap şiir geleneğı ışığında mecazî bir biçimde yorumlar. *Fütûhât*’ında yer verdiği Imru’l-Kays’a ait bir beyitte geçen “elbise” ifadesinin, sevgi ve vuslat anlamına geldiğini belirterek, ayetteki “elbise”nin kalp olarak anlaşılabileceğini ima eder. Bu yorum doğrultusunda İbnü’l-Arabî, kalbin temizliğinin Allah’a yaklaşımda merkezi bir öneme sahip olduğunu ortaya koyar. Nitekim, “*Yere ve göğe sığmam, ancak mümin kulunun kalbine sığarım*”⁹⁰² meâlindeki kutsî hadisi hatırlatarak, kalbin ilahî tecellîlerin mahalli olduğunu ifade eder. Son olarak, Allah’ın isimlerinden biri olan “el-Mü’min” ismine işaret eden İbnü’l-Arabî, bu isimle ahlâklanmış kişinin, Rabbânî tecellîlere açık, imanla dolu ve manevî bakımdan arınmış bir kalbe sahip olacağını belirtir.⁹⁰³

Temizliğı çok katmanlı bir yapı olarak ele alan Gazzâlî, “el-Kuddûs” isminin tecellisi çerçevesinde hadiste ifade edilen “*İmanın yarısı temizliktir*”⁹⁰⁴ anlayışına da dayanarak temizliğı dört derecede inceler: Bedenin ve çevrenin temizliğı, uzuvların günahlardan korunması, kalbin kötü ahlâkî özelliklerden arındırılması ve sırrın mâsivâdan (Allah dışındaki her şeyden) kurtarılması. Bu temizlik derecelerinin her biri, hem birbirinin başlangıcı hem de sonucu niteliğindedir. Gazzâlî’ye göre, hakiki temizlik, Allah’tan gayrısını gönülden çıkarmadıkça mümkün değildir. Bu bağlamda, sadece zahirî temizliğe odaklanan anlayışları yetersiz bulur ve basîret sahibi olmayanların temizliğı yalnızca fiziksel arınmayla sınırladığını belirtir. Ona göre, gerçek temizlik, kalbin sahih inanç ve güzel ahlâk ile “abdestlendirilmesi” ile mümkündür.⁹⁰⁵ En’âm Sûresi 6/125. ayete atıfla, Allah’ın nûruyla temizlenen mümin kalbinin değerine vurgu yapan Gazzâlî, şirk; nifak ve inkâr gibi kalbî hastalıkların

⁹⁰² Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s.195.

⁹⁰³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2011, c. I, s. 499; c. II, s. 58; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 54-55; c. III, s. 313.

⁹⁰⁴ Müslim, Taharet, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, ss. 342-344.

⁹⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn*, c. I, ss. 399-401.

kişiyi ilâhî hakîkatlerden alıkoyacağını ifade eder.⁹⁰⁶ Bu nedenle, su ile zahirî kirlerden arınmak mümkün olsa da, manevî kirlerle kararmış bir kalbin yine suyla temizlenemeyeceğini savunur ve temizlik sürecine kalpten başlanması gerektiğini özellikle vurgular.

Gazzâlî'nin yaklaşımına paralel bir yorumda bulunan İbnü'l-Arabî, metinlerinde kalbin mânevî temizliğini, ibâdetlerin ruhani boyutunu derinleştiren temel bir unsur olarak öne çıkartır. Maddi pisliklerin su ile temizlenmesinin kolay olduğunu belirtirken, asıl zorluğun kalpteki mânevî kirlerin, özellikle şeytani vesveselerin ve gafletin giderilmesinde yattığını vurgular. Ona göre, kalbin temizliği, Allah'ı sürekli murakabe etme ve O'nun farkındalığında olma haliyle mümkündür. Bu bağlamda kalpteki gafletin ve dünyevi arzuların, ibâdetlerin mânevî derinliğini zedelediğini ve bu nedenle kalbin sürekli bir uyanıklık ve farkındalık hali içinde olmasının ahlâklanma yolculuğunda olan kimseler için bir zorunluluk olduğunu ifade eder.⁹⁰⁷ Dolayısıyla onun anlayışında mânevî temizlik, sadece dışsal ritüellerle sınırlı kalmayıp, kalbin içsel arınması ve Allah'a yönelmesiyle tamamlanır.

İlâhî hakîkatleri idrak etme ve onlarla ahlâklanma hususunda; kulun çirkin sıfatlardan ve kötü ahlâktan nasıl arınacağı mevzusu üzerinde önemle duran sûfiler, kalbî bir ibâdet olan niyet şartının yerine getirilmesini, bedeni bir ibâdet olan abdest veya gusül temizliğinin bir ibâdet hâline gelebilmesinde en önemli faktör olarak görmüşlerdir. Böylece zâhir manada kulda su ile maddi kirler temizlenir iken; ihlâslı bir niyet ile de kul, bâtınî kirlerden arınmış olur. Çünkü arifler, abdesti nasuh bir tevbenin ve ruhî arınmanın remzi olarak görmüşlerdir. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'de geçen: “*Şüphesiz Allah çok tevbe edenleri de çok temizlenenleri de sever.*” (Bakara, 2/222); “*Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” (Ahzâb, 33/33) âyetlerde buyurulduğu üzere tevbe ederek temizlenen kulları Allah'ın çok sevdiği ve günahı arındırmak istediği belirtilmiştir. Öyleyse bu yolda Allah'ın

⁹⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, c. I, s. 400.

⁹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 135-536; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 132-133.

velî kullarından temizlenen kişi, kendisiyle Rabbinin huzuruna girmesinin arasına engel olan nitelikleri temizleyen kimsedir.⁹⁰⁸

Sûfilere göre namaz kılmak için abdest almanın şart olması gibi, kalbî temizliğin de ön şartı bedenî temizliktir. Ancak abdesti sadece maddî temizlik olarak algılayanlar, bedenlerini temizlemiş olsalar da; ruhlarını manen temizleyip arındırmadıkları için namazın hakikatini idrak edemezler.⁹⁰⁹ Bu bağlamda seyr u sülûke yeni başlayan kimselere önce abdest aldırılıp, sonra tevbe ettirilmesi de önce zâhirî ve bedenî, sonra da kalbî ve rûhî temizliğin mevcut olması gerektiğini göstermek içindir. Böylece abdest, seyr u sülûk ehli için manası olmayan bir amel olmaktan çıkarak ahlâklanmayı sağlayan rûhî temizliğin bir sembolü hâline gelmiş olur.

İbnü'l-Arabî, temizliğin sırlarından bahsettiği *Fütûhât*'ın 68. bölümün başındaki şiirde, sünnetleri ve hikmetleri boyutuyla âriflerin abdest ibâdetindeki her bir ritüeldeki hâllerini, ahlâki vasıflarla ilişkilendirir. Bu ilişkilendirmede ellerin yıkanmasını cimrilikle; yüzün yıkanmasını hayâ ile hicâbların kaldırılmasıyla; başın ve ensenin meshedilmesini ubûdiyetle/kölelikle; ayakların yıkanmasını kürsü'nün görülmesiyle; ağzın yıkanmasını iddiadan uzak durmakla; burnun yıkanmasını vuslat kokusunu almakla; kulağı yıkamayı ise sözlerin en güzeline kulak vermekle birlikte zikreder.⁹¹⁰ Şu hâlde abdest alarak arınmanın zirvesini yaşamak isteyen kişi, onun rükünlerinin iç anlamlarını da idrak etmek durumundadır.

Gazzâlî ise sünnetleri ve hikmetleri boyutuyla anlattığı abdestin farzlarını “Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve her iki topuğa kadar ayaklarınızı da (yıkayın.) Eğer cünüpseniz temizlenin (gusül yapın)” (Mâide, 5/6) âyetine dayandırarak anlatır. Ona göre seyr u sülûk yapan bir kul, bu âyetin hükmü olan abdeste başlamazdan evvel kendisini Allah'ın huzurunda hissedip tam bir sükûnet ve vakar içinde, “Allah'ım! Şeytanların vesveselerinden ve onların bana musallat olmalarından sana sığınırım.”

⁹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, ss. 51-52; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, ss. 184-185.

⁹⁰⁹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 427-428.

⁹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 497-498; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 51-53.

demelidir. Ardından eller üç defa yıkanır. Arifler, elleri yıkamanın kişinin sahip olduğu tüm kuvvetlerini riyâzet, mücâhede ve takva suyu ile yıkayıp; heva ve hevesten kurtularak sâlih amel işlemesi manasına geldiğini savunur.⁹¹¹

Abdestin rükünlerinden olan ellerin yıkanması, hem zahirî hem de bâtinî anlamda bir arınmayı ifade eder. Bu bağlamda eller yıkanırken, “Allah’ım! İşlerimde başarı ve bereket diler, her türlü afetten sana sığınırım.” şeklinde dua edilmesi tavsiye edilir. İbnü’l-Arabî ise bu eylemi daha derin bir mânevî düzlemde değerlendirir. Ona göre, ellerin asıl temizliği, güç ve kuvvetin yalnızca Allah’a ait olduğu hakîkatinin bilgisine ulaşmakla gerçekleşir. Bu ise “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâhi’l-aliyyi’l-azîm”⁹¹² ifadesinde tecessüm eden tevhid bilinciyle mümkündür. Bununla birlikte, cömertlik, ihsân, îsâr, bağışta bulunma ve emanetleri ehline teslim etme gibi fiillerle de ellerin mânevî arınması sağlanır.⁹¹³ Ancak İbnü’l-Arabî’ye göre bu pozitif arınma süreçlerinden önce, ellerin gasb, hırsızlık ve ihanet gibi Şâri’in yasakladığı eylemlerden uzak tutulması gerekir.⁹¹⁴ Nitekim abdestten önce ellerin kaba sokulmadan yıkanması uygulaması da, bu menfî fiillerden arınmaya işaret eden bir sembol olarak yorumlanır. Böylece ellerin temizliği, sadece bedensel değil, aynı zamanda ahlâkî ve teolojik bir arınma süreci olarak anlaşılır.

Şeyh-i Ekber de manevî anlamda ağız temizliği için; kovuculuk, dedikodu yapmak, kötü söz söylemek gibi çirkin fiillerle meşgul olmamak için Kur’ân tilâveti gibi güzel bir zikirle meşgul olup Allah’ı devamlı anmanın önemi üzerinde durur. Ona göre manevî anlamda ağız temizliği “Allah’tan başka ilâh yoktur” demek sûretiyle, kelime-i tevhîdi telâffuz ederek dili ve gönlü şirkten temizlemekle olur. Kalpte ise yüz yıkanınca kadar “Allah’ım! Senden iyilik ve bereket istiyorum.”⁹¹⁵ Helâk olmaktan sana sığınırım!” duası sürekli tekrar edilir. Sağ eliyle üç defa ağza su dökülürken, “Ey Allah’ım! Seni çokça anmak ve Kur’ân okumak üzere bana yardım et!” diye münâcâtta bulunmak, burnuna su çekerken de “Allah’ım! Benden râzı olarak cennetin kokusunu

⁹¹¹ Gazzâlî, *Mecmûatü Resâilî’l-İmami’l-Gazzâlî (Bidâyetü’l-hidâye)*, s. 25.

⁹¹² Buharî, Ezan, 7; Müslim, Salât, 12.

⁹¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 502; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 61.

⁹¹⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 507; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 72.

⁹¹⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 509; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 75.

bana nasip eyle! Ahirette sığınağın kötüsünden ve ateşin pis kokularından sana sığınırım!” şeklinde içten bir yalvarış ve yakarışa başlanır.⁹¹⁶

Böylece ameller kalbe tesir eder ve orada birtakım değişikliklere sebep olur. Diğer bir ifadeyle dile gelen her günah kalpte yalancı bir sûret meydana getirdiğinden yüz, şekilden şekle girer ve bazen sözün tesirinden kapkara kesilir. Bu sebepten Hz. Peygamber dilin abdestine ehemmiyet vermiştir.⁹¹⁷ İbnü'l-Arabî, abdest ya da gusül abdesti alırken buruna su çekilerek temizlenmesini ise Arap örfünde burnun izzet ve büyüklenmeye işaret eden bir uzuv oluşuyla açıklamaya çalışır ve Arapların beddua ederken “burnu toprağa sürtünsün” dediklerini hatırlatır. Bununla da beddua edilen kişinin büyüklük ve izzetten, küçüklük ve horluğa düşmesi kastedilir.⁹¹⁸ Dolayısıyla burnu temizleme manevî olarak kibir, büyüklenme gibi kötü ahlâktan temizlenmeyi ifade eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre yüzü yıkamanın bâtındaki hükmü ise zâhir ve bâtın bütün fiillerinde Allah'tan mutlak mânâda hayâ etmektir. Bu ise ancak Allah'ın çizmiş olduğu helal dairesinden çıkmamakla gerçekleşir. Dolayısıyla kulun her bir cüz'ünü gören Allah, kendisinden hayâ edilmeye en lâayık olandır.⁹¹⁹ Meselâ eşyaya ibret gözüyle bakmak ve bakışlarını boş, anlamsız sarfetmemek gözün bâtınî temizliğidir.⁹²⁰ Yine Allah'ın haram kıldıklarına bakmamak göze ilişkin hayâ iken dedikodu, kötü söz gibi işitilmesi helal olmayan şeylerden utanmak da kulakla ilgili hayâdır.⁹²¹

Bursevî'ye göre ise abdest alırken yüzün farz olarak yıkanması, maddi temizlik sağlamanın yanında, diğer rükünler gibi, iç temizliği de sağlar. Bu anlamda yüz, dış dünyada, kişinin aynası gibidir. İnsanlar, yüzleri ile tanınır. Yüzün döndüğü tarafsız sahibinin yön tercihi ile ilgili önemli bir göstergedir. Seyr u sülûk yapan kimse, hakikat boyutunda yüzünü tevbe ve istiğfar suyu ile yıkayarak artık dünyaya yönelişi bıraktığını ve yersiz konuşmayı terk ettiğini belirtmiş olur.⁹²²

⁹¹⁶ Gazzâlî, *Mecmûatü Resâilî 'l-İmami 'l-Gazzâlî (Bidâyetü'l-hidâye)*, s. 25.

⁹¹⁷ Gazzâlî, *el-Erba 'in fi usûli 'd-dîn fi 'l-akâid ve esrârî 'l-ibâdât ve 'l-ahlâk*, s. 118.

⁹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. I, s. 509; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 75.

⁹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. I, s. 510; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 77.

⁹²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. I, s. 510; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 78.

⁹²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. I, s. 511; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 79.

⁹²² Bursevî, *Şerhu Şuabi 'l-İman (İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış)*, s. 106.

Kur'ân-ı Kerîm'de abdestin farzları arasında yer alan kolların yıkanması, hem zâhirî bir temizlik hem de mânevî bir arınma anlamı taşır. Bu bağlamda, abdestin ikinci farzı olan kolların dirseklerle birlikte yıkanması, insanın kötülüğe elleriyle vesile olması gerçeğiyle ilişkilendirilir. Nitekim eller, kişinin fiillerinin uygulayıcısı olarak görülür. Bu sebeple, sağ kol yıkanırken, amel defterinin sağ taraftan verilmesine dair bir niyazda bulunmak anlamlı kabul edilir. Bu uygulama, Kur'ân'da “*O gün, kimin amel defteri sağ eline verilirse, işte onlar kitaplarını okuyacaklar ve en küçük bir haksızlığa uğratılmayacaklar.*” (İsrâ, 17/71) âyetiyle desteklenmektedir. Benzer şekilde, sol kol yıkanırken, amel defterinin sol taraftan verilmesinden Allah'a sığınmak suretiyle bir farkındalık hâli oluşturulur. Bu husus da “*Kitabı sol tarafından verilene gelince o, 'Keşke' der, 'Bana kitabım verilmeseydi de hesabımın ne olduğunu bilmeseydim!'*” (Hâkka, 69/25-26) âyetinde açıkça ifade edilmiştir.⁹²³ Dolayısıyla, abdestin bu rûknü, sadece bedenin arınmasıyla sınırlı kalmamakta, kişinin ahiret bilinciyle bütünleşen derin bir mânevî yön taşımaktadır.

Gazzâlî, abdestin üçüncü farzı olan başın mesh edilmesini, insanın düşünme, planlama ve eyleme geçirme süreçlerinin merkezi olan baş ile ilişkilendirerek manevî anlamda derinleştirir. Ona göre, günahların ilk olarak zihinde tasarlandığı dikkate alındığında, baş bölgesi manevî kirlerin fark edilip temizlenmesi gereken asli bir merkezdir. Bu nedenle sâlik, mesh işlemini gerçekleştirirken yalnızca fiziksel bir temizlikle yetinmeyip, bu ritüeli manevî arınma duasıyla destekler. Başın mesh edilmesi sırasında, iki elin ıslatılıp parmak uçlarının birleştirilerek enseye doğru sürülmesi eşliğinde “*Ey Allah'ım! Beni rahmetinle ört ve bereketlerinle ödüllendir*” duası okunur. Ardından kulaklar, şehâdet parmağı ile iç kısımları ve başparmak ile dış kısımları mesh edilerek “*Ey Allah'ım! Beni, sözü dinleyip en güzeline tâbi olanlardan eyle*” niyazında bulunulur. Zira kulaklar, Allah'ın kelimini, peygamberlerin sünnetini ve evliyanın hikmetli sözlerini duymak için yaratılmıştır. Son olarak boyun, elin tersiyle mesh edilerek “*Ey şanı Yüce Allah'ım! Benim boynumu ateşten âzâd eyle*”

⁹²³ Gazzâlî, *Mecmûatü Resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî (Bidâyetü'l-hidâye)*, s. 25.

duası ile bu ritüel tamamlanır.⁹²⁴ Gazzâlî'nin bu yorumları, abdestin sadece zâhirî değil, aynı zamanda derin bir bâtinî boyuta sahip olduğunu ortaya koyar

İbnü'l-Arabî, abdestin rükünlerinden biri olan başın mesh edilmesine dair bâtinî hükmü, “baş” (re's) kelimesinin Arapça'da yöneticilik ve başkanlık anlamına gelen “riyâset” ile aynı kökten geliyor oluşu bağlamında yorumlar. Hem dilsel hem de fizikî düzlemde baş, bedenın en üst kısmı olması itibarıyla üstünlük ve yüceliğı temsil eder. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, başın mesh edilmesini, Allah'ın mutlak izzet ve yüceliğine karşılık kulun tevazu göstermesi olarak değerlendirir. Nitekim “Üstlerindeki Rablerinden korkarlar” (Nahl, 16/50) ve “O, kullarının üzerinde hâkimdir” (En'âm, 6/18) ayetlerini delil getirerek, başın Hakk'a en yakın uzuv olduğunu ifade eder. Ona göre başın tamamının tevazu ve huşu içerisinde mesh edilmesi, kişinin sahip olduğu her türlü üstünlük iddiasını törpüleyen, ilahî huzurda kendini zelil kılan bir bilinç durumudur. Böylece başın her bir bölgesi, temsil ettiği kudret ya da otorite unsuru itibarıyla özel bir boyun eğişle arındırılmış olur.⁹²⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre mesh, gerek irfânî düzeyde gerekse genel anlamda kulluk düzeyinde olsun her hâlükârda büyüklüğü ve haşmeti kulluk ve tevâzuuyla gidererek Yaratıcı karşısında zelîl olmak demektir.⁹²⁶ Bu anlayış çerçevesinde mesh, yalnızca ritüel bir temizlik değil, insanın manevî anlamda kendi haşmet ve büyüklüğünden sıyrılarak tam bir kulluk bilinciyle Yaratıcı karşısında eğilmesinin sembolü hâline gelir.

Abdest ibâdetinin hakikatleriyle ahlâklanana sâlik, son olarak ayaklarını yıkar; çünkü günah işlemekte en son görev hep ayaklara düşmüştür. Gazzâlî, Allah'ın huzuruna çıkmazdan evvel ayakların yıkanmasını hükümdarın kapısına varmazdan önce ayakların temizlenmesine benzetir.⁹²⁷ O, ayaklarını yıkarken: “Ey Allah'ım! Ayakların ateşe kaydığı günde benim ayağımı dosdoğru olan kendi ilâhî hakîkatın üzere sabit kıl!” diye dua eder.⁹²⁸

⁹²⁴ Gazzâlî, *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî (Bidâyetü'l-hidâye)*, ss. 25-26.

⁹²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 512-513; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, ss. 82-85.

⁹²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 513; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 84-85.

⁹²⁷ Gazzâlî, *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî (Bidâyetü'l-hidâye)*, s. 28.

⁹²⁸ Gazzâlî, *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî (Bidâyetü'l-hidâye)*, s. 26.

Şeyh-i Ekber, ağız; burun; yüz temizliği ya da başı mesh etmenin yukarıda vurgulandığı üzere manevî/ahlâkî bir arınma şeklinde gerçekleşmesi yönündeki açıklamalarını diğer bütün azalara teşmil edecek şekilde açıklamaz. Fakat ilerleyen metinlerde kulun bu kapıdan girmek sûretiyle abdest, gusül ya da teyemmümünde temizliği bu şekilde manevî açıdan da devam etmesini, bu tarz bir temizliği başta kalp olmak üzere sorumlu bütün azalarına eksiksiz uygulamasını ister.

Sûfilere göre gerek abdest gerekse boy abdesti, maddî birer temizlik ameliyesi olsa da bunlar özü itibarıyla sembolik hareketlerdir. Onlara göre bu ibâdetler, insanın sadece bedenini değil, ruhunu da arındırma amacını taşır. Bu anlayış doğrultusunda, suyun bulunmadığı ya da kullanılamadığı durumlarda suyla temizlik yerine toprakla yapılan teyemmümün ibâdet açısından yeterli kabul edilmesi, temizlik eyleminin sembolik yönünü destekleyen önemli bir göstergedir. Nitekim insanın topraktan yaratılmış olması, teyemmümün anlam dünyasında güçlü bir metaforik zemin oluşturur. Bu bağlamda, teyemmüm sırasında başın mesh edilmemesi ise suyun vuslatı, toprağın ise ayrılığı temsil etmesiyle açıklanır. Sûfî yorumlara göre, başa toprak saçılması genellikle felaket ve ayrılıkla ilişkilendirilir; dolayısıyla teyemmümde başın bu temsilden muaf tutulması, sembolik düzlemde bir anlam bütünlüğü oluşturur.⁹²⁹ Bu yaklaşımlar, sûfîlerin temizlik ibâdetlerine yüklediği derin mânevî ve sembolik boyutları ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Arabî, hadesten temizlenmeyi vücûdî düzeyde ve insanın fiillerinin kendisine ya da Allah'a nisbet edilmesi noktasında değerlendirirken; necâsetten temizlenmeyi ise daha çok insanın ahlâken arınmasıyla alâkalı olarak açıklar. Zira ona göre necâset (kaba pislik) manevî ve rûhânî düzeyde bütün kötü ahlâkları ifade eder. Bu anlamda necâsetten temizlenme, bütün kötü huy ve ahlâkları nefsten gidermeyi ve güzel ahlâklar (mekârim-i ahlâk) ile nefsi temizlemeyi ifade eder.⁹³⁰ Başka bir deyişle İbnü'l-Arabî necâsetten temizlenmeyi açık bir şekilde kötü, çirkin huy ve fiillerden nefsi arındırarak; iyi, güzel huy ve fiillerle ahlâklanma şeklinde açıklar.⁹³¹ İbnü'l-

⁹²⁹ Demirci, *İbadetlerde Manevî Boyut*, s. 39; Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 15.

⁹³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 3; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 196.

⁹³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 513; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 82-83.

Arabî anlayışında bütün abdest uzuvlarına ilişkin olarak gerçekleşen bu temizlikten asıl arzulanan hakikat, vuslattır, Rabbe kavuşmaktır.

Beden temizliğindeki ilâhî hakikatler boyutundan bir ibâdet olması itibarıyla gusûl abdesti, beden temizliği ibâdetinin ilâhî hakikatler boyutunu taşıyan ve “hades” olarak tanımlanan hükmî kirden arınmanın ikinci türünü teşkil eden önemli bir ibâdetdir.⁹³² Cünüplük hâliyle ilişkilendirilen bu temizlik, uyanıkken veya rüyada meydana gelen cinsel ilişki veya boşalma gibi durumlar sonrasında farz kılınmış olup, ağız ve burna su almakla birlikte tüm bedenin yıkanmasını içerir. Bu bağlamda gusûl, sadece fiziksel bir temizlik değil, aynı zamanda mânevî bir arınma eylemi olarak değerlendirilir. Zira cinsel haz ile kendinden geçen, ruhsal kopuş yaşayan ve melekût âleminden uzaklaşan birey, gusûl yoluyla hem bedensel hem de ruhsal bir diriliş yaşar. Gaflet halinden uyanmayı ve dünyevî hazların etkisinden sıyrılmayı sağlayan bu ibâdet, kişinin dünya sevgisinden arınarak içsel bir farkındalık kazanmasına vesile olur.⁹³³ En nihâyetinde İbnü'l-Arabî, gusûl abdestiyle nefis düzeyinde gerçekleşen mânevî temizliğin hükmünün tıpkı diğer amellerde olduğu gibi farz, mendub ya da müstehab olarak insanın zâhir ya da bâtın bütün uzuvlarına sirâyet edeceğini söyler.⁹³⁴ Böylece gusûl abdesti, zahirî bir temizliğin ötesinde, kişinin manevî idrakini tazeleyen ve onu ilâhî hakikate yaklaştıran bir tefekkür pratiğine dönüşür.

Suyla abdestin mümkün olmadığı durumlarda toprakla temizlenmenin ilâhî hakikatler boyutunu ise Gazzâlî, insanın yaratılışına serüvenine dayandırarak açıklar. Ona göre topraktan yaratılmış olan insan, kirlendiğinde temizlenmek için tekrar aslına, yani toprağa yönelir. Bu bağlamda teyemmüm, insanın kendi varoluş hakikatine dönüşünü simgeler. Teyemmüme niyet eden kimsenin iki eliyle temiz toprağa vurup, yüzünü ve kollarını mesh etmesi, sadece fizikî bir temizlik değil, aynı zamanda insanın kibir dağından inerek tevazu ve kulluğa yönelmesidir. Toprak, Gazzâlî'ye göre yoksunluğu, ihtiyaç hâlini ve alçakgönüllülüğü temsil eder. Dolayısıyla kul, teyemmüm ile Rabbi karşısında hor, hakir ve muhtaç olduğunu beden diliyle beyan

⁹³² Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihâli*, ss. 104-105.

⁹³³ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 108.

⁹³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 541; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 141-142.

eder.⁹³⁵ Bu yönüyle teyemmüm, zahirî bir temizlik olmanın ötesinde, insanın manevî mertebede acziyetini idrak ederek kulluğunu ifade etmesidir.

İbnü'l-Arabî de teyemmümü, rûhânî düzeyde bir temizlik çeşidi olarak, insanın topraktan yaratılması geçeceğinden hareketle açıklayarak, teyemmüm ile insanın yaratılışı arasında bir bağ kurar. Şeyh-i Ekber'e göre rûhânî anlamda temizlik hayatın sırrı olan su ve insanoğlunun yaratıldığı asıl olan topraktır. Bu bağlamda toprak ile teyemmüm etmek, insanın yaratıldığı asıl olan toprak ile gerçekleşmesi hasebiyle kulun yaratıcısını tanıyıp öğrenmesi amacıyla kendi yaratılışını ve yaratılışının hikmetlerini tefekkür etmekten başka bir şey değildir.⁹³⁶ İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini tasavvuf literatüründe sıkça zikredilen “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”⁹³⁷ hadisiyle ilişkilendirerek, kişinin kendi hakikatini idrak etmesinin, Rabbini tanıma yolunda önemli bir adım olduğunu vurgular. Ayrıca, toprakla teyemmüm etmenin, kulun kendi acziyetini ve kulluğunu idrak etmesi açısından da anlamlı olduğunu belirtir.⁹³⁸ Bu yaklaşım, teyemmümün sadece fiziksel bir temizlik değil, aynı zamanda kulun Rabbi karşısındaki konumunu ve sorumluluklarını hatırlaması için bir vesile olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin yorumunda teyemmüm, zahirî bir ibâdetin ötesinde, derin bir manevî farkındalık ve tefekkür pratiği olarak karşımıza çıkar.

İbnü'l-Arabî'ye göre abdest alarak ve gusl ederek yerine getirilen temizliğin su ile teyemmüm ile gerçekleşen temizliğin ise toprakla yerine getiriliyor oluşunu insanın yaratılışıyla alâkalı olarak açıklar. Ona göre hayatın sırrı su ile husûsî ya da umûmî anlamda abdest almak; rûhânî perspektiften Allah'ın el-Hayy ve el-Kayyûm isimlerini müşâhede ederek ahlâklanmaya vesile olur.⁹³⁹

Gazzâlî, kalbî ibâdetler olan niyet ve ihlâsla sağlamlaştırılmış bir abdestten sonra tekbir, kıyam, kıraat, rûkû ve secdelerle sûreti güzelleştirmek; zikir ve tesbihatla gözleri ve kulakları keskinleştirmek; okunan duâ ve âyetlerin anlamlarına vukufiyetle

⁹³⁵ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi 'd-dîn*, c. I, ss. 424-425.

⁹³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 499; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 54-55.

⁹³⁷ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. II, s. 262.

⁹³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 558; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 181-182.

⁹³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 499; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 56.

ağzı tatlandırmak gerekir ki kulda Allah'ın esmasının tecellileri izhar olsun ve ahlâklanma gerçekleşsin. Her ne kadar zâhir itibariyle Ma'bûd'a karşı hürmet ve tazim gösterilse de; kul, bâtınen hudû ve huşû hâlinde bulunmalıdır.⁹⁴⁰ Zira ubûdiyyetin esası ruhun bedenle ahenk içerisinde ve ahlâkî bakımdan sorumluluk bilinciyle hareket etmesidir.

Böylece abdest ibâdetini ilâhî hakikatler boyutunda tamamlayan sâlik, tevazuyu elden bırakmadan edep ve vakarla gözlerini semaya dikerek ve başı doğrularak: “Ben şahitlik ederim ki, Allah'tan başka ilâh yoktur. Onun şeriki ve ortağı da yoktur! Yine şahitlik ederim ki, Muhammed O'nun kulu ve elçisidir. Allah'ım! Seni her türlü noksan sıfatlardan tenzih ve hamd ile tesbih ederim. Beni tevbekâr ve şükreden kullarından eyle! Böylelikle seni sabah ve akşam çok zikredenlerden olayım!” diye dua eder. Gazzâlî'ye göre bu şekilde tamamlanan abdest, müminin miracı olan namaza⁹⁴¹ çıkmak için bekleyen kulu, abdest ibâdetindeki ilâhî hakikatler ile miraca hazır hâle getirmiştir.⁹⁴²

İbnü'l-Arabî'ye göre abdest, yalnızca namaz gibi zahirî ibâdetler öncesinde değil, kulun Allah huzurundaki tüm ibâdetlerinde kalbin manevî temizliğini sağlayan temel bir hazırlıktır. Zira her ibâdet, Allah'a yönelmenin farklı bir tezahürü olup, her biri kendine özgü bir arınma hali gerektirir. Bu bağlamda, Kur'ân tilaveti de sadece bir okuma faaliyeti değil, kulun Allah'ın kelâmını aktarma ve O'nun naibi olma sorumluluğunu üstlendiği bir eylemdir. Bu durumda kul, Allah'ın “el-Kuddüs” isminin mazharı olmalı; yani her türlü kirden ve eksiklikten arınmış bir şekilde, nezih bir kalp ile tilavet gerçekleştirmelidir. İbnü'l-Arabî'ye göre Rabbânî tecellilerin gerçekleştiği yer olan kalbin temizliği, bu tür ibâdetlerde belirleyici bir niteliktir.⁹⁴³ Bu yüzden, Hakk'ın kelâmını okuyarak O'nun vekili konumuna yükselen kimsenin, bu yüce makamın hakkını vermesi ancak kalbî temizlik ve manevî nezafetle mümkündür.

⁹⁴⁰ Gazzâlî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, ss. 38-39.

⁹⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, c. I, s. 226.

⁹⁴² Gazzâlî, *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî (Bidâyetü'l-hidâye)*, s. 27.

⁹⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 540; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 140-141.

2. Namazın İlâhî Hakikatleri ile Ahlâklanma

İbnü'l-Arabî'nin ibâdetlere olan yaklaşımında dile getirdiği gibi, Allah'ın kullarına farz kıldığı her bir ibâdet, ilâhî bir isim veya ilâhî bir hakikat ile irtibatlıdır. O, bu bağlamda namazı sadece bir ibâdet biçimi olarak değil, aynı zamanda ilâhî bir nûr ile irtibatlı bir yöneliş hâli olarak değerlendirir. Başka bir ifadeyle, namazın irtibatlı olduğu ilâhî isimin “en-Nûr” olmasının yanı sıra bizatihi kendisi bir nûrdur. Ona göre, namazın en-Nûr ismiyle olan bu doğrudan ilişkisi, bu ibâdetin mahiyetini aydınlatan ve hakikatini ortaya çıkaran bir mi'rac hükmündedir. Nitekim Peygamber Efendimiz, “*Namaz mü'minin mi'râcıdır.*”⁹⁴⁴ diyerek bu ibâdetin mahiyetini açıkça ifade etmiştir. Bu bağlamda namaz, kulun tüm varlığını terk ederek Allah'a yöneldiği bir hâl olarak tanımlanır.⁹⁴⁵ İbnü'l-Arabî için bu yöneliş, sadece şekilsel bir duruş değil, kulun içsel bir farkındalıkla Rabbine nûrânî bir bağ kurmasıdır.

Bu ibâdet vasıtasıyla Allah, kuluna hem dünyada hem de ahirette lütuflarda bulunur. Dünyada kalbine menziller, ma'rifetler, keşifler ve bazı kerametler ihsan ederken; ahirette özellikle Adn cennetinde cemalini temaşa etme imkânı sunar. Bu bağlamda namaz, sadece ameli bir vecibe değil, kul ile Hak Teâlâ arasında doğrudan bir ontolojik bağ kuran arındırıcı bir nur kaynağıdır. Namaz sayesinde kul, ilâhî isimlerden kendisine tahsis edilen hissenin farkına varır ve bu isim üzerinden hem içsel kemâle ulaşır hem de hakikatin katmanlarına yaklaşır.⁹⁴⁶ Bu yönüyle namaz, metafizik arınmanın ve ilâhî hakikate vuslatın en temel yollarından biri olarak değerlendirilmektedir.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın başka bir bölümünde “en-Nûr” isminin ilâhî bir hakikat olarak seyr u sülûk yapan insanı Hakk'a yaklaştıran manevî bir ışık olduğunu belirtir.⁹⁴⁷ Diğer taraftan İbnü'l-Arabî namazın bir “nûr” oluşunu, zâhirî anlamda ışığın görmeyi sağlayışına, dolayısıyla duyumlar cihetinden bir idrâk oluşturuyor oluşuna paralel olarak yorumlar. Buna göre insan zâhirî anlamda olduğu gibi bâtinî

⁹⁴⁴ Suyûtî, *Şerhu süneni İbn Mace*, I/313.

⁹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 98-99; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 390-391.

⁹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 387; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 285.

⁹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 291; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 98-100.

anlamda da göz sahibidir. Bir diğer ifadeyle insan, zâhiren görerek bir idrâk seviyesine ulaşabildiği gibi derûnunda bulunan bâtinî gözü vasıtasıyla da bazı hakikatleri görüp idrâk edebilir. Namaz da manevî bir nûr olduğuna göre ışık maddî göze nisbetle ne ise bir nûr olarak namaz da insanın bâtinî gözüne nisbetle odur, onu aydınlatır. Dolayısıyla bir kul, namaz ile Allah'ın huzûruna yükselebiliyorsa onun bir nûr oluşundan istifadeyle bâtin gözüyle de açık bir keşf elde etmelidir. Kısaca bir nûr olarak namaz kul için açık bir keşf sağlayan bir ibâdetdir.⁹⁴⁸ Hâl böyle olunca İbnü'l-Arabî'ye göre namaz, insanı rûhânî ve ahlâki olarak mükemmelliğe, en nihâyetinde de Hakk'a götüren manevî yolda Allah'ın en-Nûr ismiyle ahlâklanmasını sağlayan, kulun seyr u sülûk unda onu bir menzilden bir diğerine götüren bir münâcât, rûhânî bir yürüyüş ve kısaca bir mi'râctır.

Sûfî düşüncede en-Nûr isminin tecellisiyle kulda uyanan ilâhî aşk, onun içsel dönüşümünü sağlayan en etkili ibâdet olarak namazda somutlaşır. Sûfilere göre namaz, kulun dıṣsal varlığını aşarak özündeki hakikate ulaşmasına, bu vesileyle de yaratılış gayesini idrak etmesine imkân tanır. Bu bağlamda namaz, sadece bir ibâdet değil, aynı zamanda kulun mânevî miracıdır. Sûfilerin içsel yorumlarına göre, bu miracın mescidi kalp; cemaati ma'rifet ehli; kıblesi ise hazret-i ehâdiyye ve cemâl-i samediyedir. Marifet yolcusu olan kulun kalbi ve ruhu, bu mânevî namaz hâlinde sürekli bir hâzır oluş içindedir; bu ibâdet hâli, uykuda dahi kesintiye uğramaz. Her türlü şekil ve sesin ötesinde sürdürülen bu içsel ibâdetle kul, “*Yalnız Sana kulluk eder ve yalnız Senden yardım dileriz.*” (Fâtiha, 1/5) âyetinde ifadesini bulan kulluk şuurunun derinliklerine nüfuz eder ve bu tecelli sayesinde ilâhî hakikatlere yaklaşır.⁹⁴⁹ Bu anlayış ve bilinç ile gerçekleşen kulluk, varoluşun merkezine yerleşir ve ilâhî tecellilere kalben açık bir hâl kazanır.

Namaz, tasavvufî bağlamda yalnızca zahirî bir ibâdet değil, aynı zamanda kulun ilâhî isim ve sıfatlarla bütünleşerek Hak Teâlâ'ya doğru gerçekleştirdiği derûnî bir ahlâklanma ve vuslat sürecidir. Bu süreçte kul, tekbirlerle nefsinı kurban eder,

⁹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 42; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 277-278 .

⁹⁴⁹ Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, s. 69

Allah dışındaki her şeye veda ederek tam bir teslimiyetle Rabbine yönelir.⁹⁵⁰ Namazın her bir rükünü bu manevî yolculukta belirli bir mertebeye işaret eder: İlk kıyam varlık idrakine, rükû kötü huylardan arınmaya, secde ise kulun Allah’a en yakın olduğu an olarak fenaillâh makamına, yani ilâhî isim ve sıfatlarda fânî olmaya tekabül eder. İkinci kıyam beka billâh makamını, yani bu isim ve sıfatlarda yeniden dirilmeyi; tahiyât ise hâl değişimlerinin ötesine geçerek kalıcı bir manevî makamda temkîn hâline ulaşmayı temsil eder. Selâm ise, kalbi dünya ve ahiret nimetlerinden özgürleştirerek cennete ve Cemâlullah’a yönlendirmeyi simgeler.⁹⁵¹ Böylece namaz, kulun sair esmâ ve sıfatları kuşanarak Hakk’ın vahdâniyet sırrına hizmet ettiği bir vuslat aracı hâline gelir ve kul, tüm varlığıyla bu sırra mazhar olur.⁹⁵²

Bu ilâhî tecellilere mazhar olan sûfiler için namaz, biçimsel bir ibâdetten ziyade, kalpten gelen içten bir yönelişle Allah’a doğru yükselişin ve sevgiyle O’na kavuşmanın en derin vasıtasıdır. Bu bakış açısına göre namaz, kulun varoluşunun hakîkatine temas ettiği, her rükûnuyla metafizik bir yolculuğa çıktığı kutsal bir yakınlık zemini hâline gelir. Namazın bu aşkın boyutu, kulluğu sadece görev olmaktan çıkarıp bir hâl, bir ruh ve bir vuslat hâline dönüştürür.⁹⁵³ Bu yönüyle namaz, kalbi ilâhî ahlâkla yoğrulmuş kimseler için sıkıntı anlarında sığınılan bir liman, gönlü huzura eriştiren bir münâcât kapısıdır. İbnü’l-Arabî de namazı, âyetlerin tilâvetiyle gerçekleşen bir menzilden diğerine manevî yürüyüş olarak tasvir eder. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’e isnat edilen “*Namaz nûrdur; nûr ise kendisiyle doğru yola gidilendir.*”⁹⁵⁴ hadisine atıfla, namazı nûrânî âlemde bir menzil olarak değerlendirir ve bu bağlamda, onun ilâhî hakîkatleri yansıtan aşkın bir ibâdet olduğunu vurgular.⁹⁵⁵ Dolayısıyla sûfî gelenekte namaz, hem hâl hem de hakîkat boyutlarıyla kulun marifetullah’a doğru yolculuğunun temel dayanaklarından biri olarak görülmektedir.

⁹⁵⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 305.

⁹⁵¹ Osman Bedrüddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâmîni Sohbetler*, (İstanbul: Ma'rifet Yayınları, 1993), c. 1, s. 52.

⁹⁵² Cilî, *el-İnsanü'l-Kâmil*, s. 267.

⁹⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 173.

⁹⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *El-Müsned*, c. II, s. 169.

⁹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 291-292; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 98-101.

İbnü'l-Arabî'ye göre namaz, sadece bir ibâdet değil, kul ile Hak Teâlâ arasında kurulan ontolojik ve tecellî dolu bir buluşma zemini olarak değerlendirilir. Ona göre Allah, namazı kendi yerine koymuş; yani zikir, şükür ve kulluk edimleri sırasında kulun yöneldiği aracısız bir hakikat hâline getirmiştir. Bu anlayışa göre namaz, kulun Allah'la olan ilişkisinde başka bir sıfat, fiil veya hareketle perdeleneyeceği bir alan olmaktan çıkar; bilakis Hakk'ı "giyinerek" doğrudan O'nunla temasa geçilen saf bir tecellî alanı hâline gelir. Nitekim Allah nurdur ve bu nur, namazda zahir olur. Hz. Peygamber'in "*Gözümün aydınlığı namaz kılmakta kılındı.*"⁹⁵⁶ hadisi de bu tecellî hâline işaret eder; çünkü göz aydınlığı, görülen şeyin doğrudan verdiği sevinçtir. Bu bağlamda, namazın hakîkatıyla ahlâklanan kişi namazda Hakk'ı giyinir, O'nu görür ve O'nunla konuşur.⁹⁵⁷ Dolayısıyla namaz, İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ı giyinme, müşâhede ve muhâtab olma hâllerini bir araya getiren, derin metafizik bir tecrübedir.

Bu bağlamda namazın bir müşâhede oluşunu, onun bir münâcât oluşunun nihâî bir sonucu olarak gören Şeyh-i Ekber, bu duruma "*Allah, kendisini zikredenın meclisinde, onun yoldaşıdır.*"⁹⁵⁸ kutsî hadisini dayanak göstererek, namazın bir münâcât hâli olduğunu, diğer bir ifadeyle kul ile Allah arasında karşılıklı bir konuşma olduğundan bir zikir olarak görür. Ona göre her kim Hakk'ı zikrederse Hak Teâlâ, onun meclisinde ona dost ve yoldaş olur.⁹⁵⁹ Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî de münâcâtın nihâî bir gaye ve son olarak gördüğü namazın bir rü'yet ve müşâhede oluş hâlidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre namaz, yalnızca bir ibâdet değil, aynı zamanda Hakk'ın müşâhedesine vesile olan kapsamlı bir mânevî tecrübedir. Ona göre mahbûbun müşâhedesı, âşığın göz nurudur ve namaz, kulun Rabbiyle olan bu derin ilişkisinin zirve noktasıdır. Basîret sahipleri için namaz sadece bir münâcât değil, aynı zamanda doğrudan müşâhede hâlidir. Kul, namazda Hakk'ı bizzat görmese de, "*sanki O'nu görüyormuş gibi*"⁹⁶⁰ bir bilinçle kıblesinde O'nu tahayyül eder, kalben hazır olur ve

⁹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. XIX, s. 305.

⁹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 245; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 294.

⁹⁵⁸ Ebû Dâvûd, Edeb, 25.

⁹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.

⁹⁶⁰ Buhârî, Tefsîr, 2.

gelen ilâhî hitaplara kulak kesilir.⁹⁶¹ Ancak bu idrak, sadece zâhirî duyularla değil, bâtinî bir farkındalıkla mümkündür. İbnü'l-Arabî, Hakk ile kurulan bu ilişki biçimini, müşâhede ve münâcâtı aynı anda içeren bir kulluk tecrübesi olarak değerlendirir.⁹⁶² Bu yönüyle namaz, kulun Rabbiyle hem konuştuğu hem de O'nu müşâhede ettiği bir buluşma anı, bir vuslat zemini ve hakîkî bir ibâdet bilinciyle şekillenen kuşatıcı bir hâl olarak görülür.

İbnü'l-Arabî, ilgili metnin devamında kulun Allah ile karşı karşıya gelerek O'nunla konuşması, O'na samimi kalp ile yakarması gerektiğini söyler. Başka bir deyişle kulun, Allah ile münâcât üzere ve namazın hakîkatiyle ibâdetini ikâme etmesi gerekir. Aksi takdirde kulun, ruh cevherinde herhangi bir mânâ elde etmeden sadece şeklî olarak namaz ibâdetini yerine getirdiğinden; namazdan payı ve hazzı yorgunluk, bıkkınlık ve bulunduğu mekândaki, evindeki ya da mesciddeki zâhirî sûretleri temâşadan başka bir şey olmadığını belirtir. Ona göre mi'râc ve münâcât hakîkati üzere namaz kılan kimseler ise menzile ulaşırlar. Hakk'ın cemâliyle ve sırlarıyla müşerref olurlar. Dolayısıyla bu hakikat üzere namaz kılan kişi, “*Sanki O'nu görüyormuş gibi Allah'a ibâdet eder.*”⁹⁶³ Namazını bu şekilde Rabbi ile kendisi arasında bir münâcât hâline dönüştürebilen kuldun, salt yükümlülük hissiyle yerine getirilen ibâdetlerden hâsıl olan zorluk, meşakkat, külfet de ortadan kalkar.⁹⁶⁴ Artık kul, samimi bir kalp ile Rabbine yaptığı bu yakarışı sonucunda namazın ilâhî hakikatine erişmenin verdiği sevinçle, ibâdetinden lezzet alarak namazını ifâ eder.

Bundan dolayıdır ki İbnü'l-Arabî, bir münâcât hâline gelen namaz ibâdetini, kulun Allah'a doğru yükselişi, O'nunla karşılaşması, O'na samimi kalp ile yakarması ve Allah'ın da kuluna bir hitap tevcih etmesi olarak görür. O namaz ki insanın kulluğunu her an hatırlatmakta; ibâdetin hakîkatiyle ahlâklanmasını inşa etmekte ve onun varlığını en tam, en mükemmel bir şekilde ortaya çıkartmaktadır.⁹⁶⁵ İşte bu önemine binâen Şeyh-i Ekber de *Fütûhât*'ının ibâdetlere ayırdığı bölümünün önemli

⁹⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.

⁹⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 245; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 294.

⁹⁶³ Buhârî, *Tefsîr*, 2.

⁹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 53; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 302.

⁹⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 93.

bir kısmını namaza ayırmakla kalmamış, *Tenezzülât*'ını da sadece namaza hasretmiştir. Şeyh-i Ekber'e göre namazı ve diğer ibâdetleri hakkıyla edâ eden kişi, sadece ilâhî emri yerine getirmiş olmaz; aynı zamanda bu ibâdetler aracılığıyla dinin ruhunu ve yapısını ayakta tutar. Bu anlamda namaz, hem ferdî kemalin hem de dinî yapının temel taşı olarak metafizik bir değere sahiptir.

İbnü'l-Arabî'ye göre namazın hakîkatı, kul ile Rabbi arasında gerçekleşen bir münâcât, yani içten bir konuşma ve yöneliş hâlidir. Bu derinlikte bir ibâdet tecrübesinin gerçekleşebilmesi ise huşû ile mümkündür. Ona göre huşû, kulun kendi çabasıyla elde edeceği bir durum değil, ilâhî bir tecellînin sonucudur. Özellikle namazda ortaya çıkan bu tecellî, kulun iç âleminde bir sükûnet, teslimiyet ve ilâhî huzur hissi meydana getirir. Bu yönüyle huşû, namazın sadece şekilsel bir eda değil, ruhî ve kalbî bir derinlik taşımasını sağlar.⁹⁶⁶ Kur'ân'daki “*Namaz, huşû sahiplerinin dışındakilere ağır gelir*” (Bakara, 2/45) ifadesi de bu duruma işaret eder. Zira huşûdan mahrum bir kalpte ilâhî tecellîlerin zuhuru mümkün olmadığı gibi, böyle bir kimsenin namazı da hakîkat boyutundan yoksundur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre huşû, sadece bir ruh hâli değil, aynı zamanda namazı hakîkatine uygun olarak ifa etmenin ilâhî şartıdır.

Kulun yalnızca fiziksel bir eylemle sınırlı olmayan, bilakis zâhirî ve bâtinî tüm varlık boyutlarını kapsayan namaz ibâdeti, insanın bütün uzuvlarıyla Allah'ın huzurunda durduğu çok katmanlı bir kulluk biçimidir. Bu çerçevede her bir uzvun da kendine özgü bir ibâdet hâli mevcuttur. Bu nedenle namazda geçen “*Yalnız Sana ibâdet ederiz ve yalnız Senden yardım dileriz.*” (Fâtiha, 1/5) âyetindeki çoğul zamir, kulun iç dünyasında yer alan bütün uzuvların Rabbiyle olan münasebetine işaret eder. İbnü'l-Arabî, kulun tüm varlığıyla eda ettiği bu çok boyutlu namazı “kulun cemaati” (cemâatü'l-abdi) olarak nitelendirir. Ona göre, bir kişinin tek başına kıldığı namaz dahi bir cemaat namazı hükmündedir; zira kulun tüm zâhirî ve bâtinî uzuvları ilâhî huzurda birleşmiştir.⁹⁶⁷ Bu bütüncül yön, kulun Hakk'a yönelmesini ve Esmâ-i Hüsnâ ile

⁹⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 243; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 290-291.

⁹⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 72-74; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 339-346 .

ahlâklanmasını mümkün kılar. Nitekim Allah'ın "el-Âhir" ismiyle kuluna salât etmesi, ilâhî rahmet ve mağfiret sıfatlarının tecellisi anlamına gelir; böylece kul, namaz aracılığıyla ilâhî isimlerin nûruyla mânen terbiye edilir. Nitekim Allah'ın "el-Âhir" ismiyle kuluna salât etmesi, O'nun rahmet ve mağfiret isimleriyle tecelli etmesi anlamına gelir ve böylece kul, namaz vasıtasıyla ilâhî isimlerin nûruyla ahlâklanır.

Sûfilere göre namaz öncesi hazırlık olarak atfedilen kalbî ve bedeni ibâdetlerin kul üzerinde oluşturduğu münâcât hâli, kişide namaz sevgisiyle huşunun beraberliğini sağlar. Sevgiyle beslenen bu namaz bir süre sonra kulun her anına tesir eden doğal hâli olur. Nitekim namazda iken hatırladığın bir şey olur mu sorusuna bir sûfinin verdiği: "Namazdan daha çok sevdiğim bir şey var mıdır ki, namazda iken o aklıma gelsin?"⁹⁶⁸ cevabı, namaz ibâdetinin hakîkatıyla ahlâklanan kimsenin riyâzetini göstermesi bakımından çok önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin namaz anlayışı, onu yalnızca zahirî bir ibâdet olmaktan çıkarıp, derin bir manevî münâcât ve sırrî rabîta hâline getirir. Ona göre bu rabitanın hakîki anlamda gerçekleşebilmesi için kulun, namaz esnasında okuduğu sözleri ve kendisine yöneltilen hitapları idrak edebilecek bir kalbe ve düşünsel derinliğe sahip olması gerekir.⁹⁶⁹ Namazın bu boyutu, tasavvuf geleneğinde de güçlü biçimde vurgulanır. Nitekim Ebû Saîd el-Harrâz'a göre, kul namaza, kıyamet gününde Allah'ın huzuruna çıkacakmış gibi yönelmeli; O'nunla aracısız, doğrudan bir münâcât hâlinde olduğunu zihninde canlandırmalıdır.⁹⁷⁰ Bu yönüyle namaz, hesap gününün bir provası olup, kulun nefsinin hesaba çekmesine imkân tanıyan bir iç muhasebe alanıdır. Abdülkâdir Geylânî de namazın bu manevî rehberliğine işaretler, namaz bitiminde kulun Hakk'tan kendisine bir rehber istemesi gerektiğini ifade eder ve Allah'ın, kulun kalbine isim ve sıfatlarının tecellileriyle hitap ederek hakikat yolunu açacağını belirtir.⁹⁷¹ Bu yaklaşımda namaz, sadece Allah'a yönelik değil, aynı zamanda kulun varlıkla ve kendi özüyle hesaplaşma sürecidir.

⁹⁶⁸ Süleyman Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 27.

⁹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 293; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 102-103.

⁹⁷⁰ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 38.

⁹⁷¹ Gürer, *Abdülkadir Geylanî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 244.

Mâverdî'ye (ö. 449/1058) göre, Allah dostlarında namaz sevgisi ve huşû hâli, sadece ruhsal bir boyutta kalmayıp bedensel etkilerle de tezahür eden derin bir manevî yönelimi ifade eder. Onların Allah'a yönelişleri öylesine içten ve derinliklidir ki, namaz vakti geldiğinde sadece gönülleri değil, bedenleri de bu ulvî hâlden etkilenir. Nitekim Hz. Ali'nin namaz öncesinde yüzünün sararıp kızarması, bu hâlin çarpıcı bir örneğidir. Kendisine bu durumun sebebi sorulduğunda, “Yerin, göğün ve dağların korkusundan dolayı yüklenemedikleri emanetin altına giriyorum” diyerek, namazın Allah katındaki sorumluluğuna ve ağırlığına dikkat çekmiştir. Bu anlayışa göre, namaza duyulan muhabbet ve sevgi, ibâdetin kalitesini artıran temel bir unsurdur. Namazda ruh ve bedenin tam bir uyum içerisinde buluşması ise, kulun ibâdetinde kalp secdesine ulaşmasına, yani sadece bedenle değil, tüm benliğiyle Allah'a yönelmesine vesile olur.⁹⁷² Böylece namaz, şekli bir ritüelden öte, içsel bir yakınlık ve manevî derinlik kazanan bir kulluk biçimine dönüşür.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ının 27. Bâbında ise namaz ibâdetini, rûhânî tekâmül yolunda yürüyüş, kurbîyyet ve nihâyetinde namazın ilâhî hakîkatiyle ahlâklanmayı tamamlayan vuslat olarak açıklar.⁹⁷³ Bu bağlamda namaz, Şeyh-i Ekber için bir kurbîyyet ve nihâyetinde bir vuslattır. Ona göre namaz, sadece şekli ibâdetlerden ibaret olmayıp, ilâhî hakikatlerin tecellî ettiği, kulun Rabbine yakınlık kazandığı bir mânevî istikamettir. Bu anlayış, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*” (Kâf, 50/16) ve “*Biz ona sizden daha yakınız, ama siz göremezsiniz.*” (Vâkıa, 56/85) âyetleri ile temellendirilir. İbnü'l-Arabî, bu yakınlığı yalnızca Allah'ın varlık bakımından mahlûkâta olan ontolojik yakınlığı şeklinde değil, aynı zamanda kulun namaz vasıtasıyla Hak'ka manevî olarak yaklaşması şeklinde de yorumlar. Bu bağlamda, “*Her kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım*”⁹⁷⁴ meâlindeki kutsî hadisi, namazın hakîkatiyle ahlâklanan kimsenin Allah'a yaklaşmasındaki karşılıklı iltifat ve kurbîyyetin sembolü olarak değerlendirir. Böylece namaz, İbnü'l-Arabî nezdinde bir vuslat ve cemâlî tecellilerin müşâhedesine vesile olan aşkın bir ibâdet hâline gelir.

⁹⁷² Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, s. 108.

⁹⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 291; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 98-100.

⁹⁷⁴ Buhari, *Tevhid*, 50; Müslim, *Zikr*, 2.

İbnü'l-Arabî'ye göre hiçbir ibâdet, namaz kadar kulun mânevî derecelerini artırarak, ilâhî yakınlığın en üst düzeyine, yani “mukarrebûn” makâmına yükseltemez. Bu makâm; melekler, resûller, nebîler, velîler ve ihlâslı müminler gibi Allah’a kurbiyet kazanmış seçkin kulların erişebildiği yüksek bir mertebedir. İbnü'l-Arabî, namazın bu özelliğini Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “*Secde et ve yaklaş.*” (Alak, 96/19) âyetiyle temellendirir. Ancak ona göre, bu makâma ulaşmanın önünde nefsin arzuları, dünyevî istekler, ailevi sorumluluklar, geçim ve mal kaygısı gibi çok sayıda mânevî perde ve engel bulunmaktadır. Seyr u sülûk sürecinde olan sâlik, bu engelleri aşmak için yoğun mücâhede ve riyâzetlerle nefsi arındırarak, secde eylemiyle sembolleşen tam bir teslimiyetle Allah’a yönelir. Böylece, sadece bedensel değil rûhânî bir yakınlık kazanarak “kurbiyyet” makâmına ulaşır.⁹⁷⁵ İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, namazı yalnızca ritüel bir ibâdet değil, aynı zamanda Hak ile kul arasındaki perdeyi kaldıran bir vuslat vesilesi olarak görmesini sağlar.

İbnü'l-Arabî bu noktada, yaratılış itibarıyla seçkin meleklerin ulaştıkları yüce mertebelere eriştiren namazın, seyr u sülûk yapan kimseler için en kıymetli ibâdet olduğunu önemle vurgular. Bu ibâdetteki en kıymetli şeyin ise fiilleri itibarıyla secde etmek, sözleri itibarıyla de Allah’ı zikretmek olduğunu söyler.⁹⁷⁶

Şeyh-i Ekber’e göre ibâdetler insanın mânevî şaşkınlığını gideren ve unuttuğu hakikatleri ona yeniden hatırlatan ilâhî vesilelerdir. Bu bağlamda en dikkat çekici örnek, kulun mânevî mertebelere erişmesini sağlayan namaz ibâdetidir. Namazın her rekâtında tekrar edilen zikirler ve özellikle Fâtiha Sûresi’nin tilâveti, bu hatırlama sürecinin merkezinde yer alır. Ona göre insan, yaratılış gereği aciz, zayıf ve korku içinde bir varlıktır. Bu eksiklikler, ancak mutlak güç ve kudret sahibi olan Allah’ın desteğiyle telafi edilebilir. Dolayısıyla kul, Fâtiha Sûresi’ni her rekâtta okuyarak yalnızca Allah’a kulluk ettiğini ifade eder ve ardından “*Yalnız senden yardım isteriz*” (Fâtiha, 1/5) ayetiyle hem ilâhî yardıma olan sürekli ihtiyacını hem de Allah’tan başkasına yönelmenin anlamsızlığını dile getirir. Bu tekrar, insanın aslî zaafılarını ve

⁹⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 388; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 285-287.

⁹⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 28; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 147-148.

daimi muhtaç oluşunu idrak etmesi açısından önemlidir.⁹⁷⁷ Böylece namaz, sadece şekilsel bir ibâdet değil, aynı zamanda kulluğun özünü yeniden inşa eden ve kulun sürekli olarak Rabbine yönelmesini sağlayan bir mânevî terbiyedir.

İbnü'l-Arabî, ilâhî hakikatleri boyutundan namazın sırlarının bilinmesi mevzusunu anlatırken, sayıların hakikatleri üzerinden mükellef olan insanın zâtı, bedeni organları ve namaz çeşitleri arasında bir mânevî ilişki kurar. Ona göre mükellef olan insanın zâtı ile birlikte sıfatlarının toplamı sekizdir ve bu sekiz unsur, insanın varoluşsal ve sorumluluk alanlarını belirler. Bu sıfatlar zât, hayat, ilim, irade, kelam, kudret, işitme ve görmedir. Aynı şekilde, insanın amellerinden sorumlu olduğu organlar da sekizdir: kulak, göz, dil, el, mide, cinsel organ, ayak ve kalp. Bu organlar, kişinin dünya hayatında işlediği fiillerin mahalli olması bakımından ilâhî huzurda şahitlik edecek varlıklardır. İbnü'l-Arabî, farz, nafil ve müekked sünnet olarak belirlenen sekiz tür namazın da bu sekiz sorumlu organla ve sıfatla paralel bir metafizik düzende konumlandığını belirtir. Beş vakit namaz, vitir, cuma, bayram, küsuf, istiskâ, istihâre ve cenaze namazları gibi ibâdetler, kişinin hem zâhirî hem de bâtinî yönleriyle Allah'a yönelmesini sağlar.⁹⁷⁸ Böylece bu sayısal ve manevî uygunluk, kulun namazla tezkiye olunarak övülmüş makâma (makâm-ı mahmûd) ulaşmasına imkân tanır. Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin varlık ve ibâdet arasında kurduğu ontolojik bütünlüğü ortaya koyar.

Farz namazlarının vakitlerini de kozmolojik ve varlık düzlemleriyle ilişkilendirerek derin bir metafizik çerçevede değerlendiren İbnü'l-Arabî'ye göre beş vakit namaz, üç ana vakitte toplulaşır: Gece, gündüz ve bu ikisi arasında yer alan berzahî zaman. Bu üç temel zaman dilimi, âlemin üç varlık mertebesine tekabül eder: Şehâdet âlemi (duyulur dünya), gayb âlemi (görünmeyen varlıklar) ve berzah âlemi (her iki âlemin sınırında yer alan ara hâl). Aynı şekilde, insan da bu kozmik yapıya uygun biçimde üç temel idrâk yetisiyle donatılmıştır: Duyular, akıl ve hayal. İbnü'l-Arabî'ye göre kul, namaz kılarken bu üç idrâk boyutuyla varoluşun üç temel katmanına yönelmekte, bu katmanlarda Allah'a münâcât ederek O'na

⁹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, s. 140; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XI, ss. 188-189.

⁹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 16; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 226.

yaklaşmaktadır.⁹⁷⁹ Böylece namaz, sadece belirli vakitlerde yerine getirilen bir ibâdet değil, aynı zamanda kulun idrâk imkânlarıyla âlemin tüm varlık mertebeleri üzerinden Hakk'a yöneldiği çok katmanlı bir metafizik eylem hâline gelmektedir.

Şeyh-i Ekber'e göre şehâdet âlemi, duyular ve zuhûr âlemi bu beş vakit namazın gündüz namazı olan öğlen ve ikindi namazına tekâbül eder. Dolayısıyla seyr u sülûk yapan kul, bu vakitlerde kılınan namazla Hakk'ın âleme bakan zâhir ismi cihetinden yakarıшта bulunur münâcât eder. Kul, güneşin iyice battıktan sonra başlayıp, fecrin doğumuna kadar kılınan yatsı ve gece namazının kılındığı bu vakte kadar Bâtın ismi cihetinden Rabbine yakarır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, yatsı namazının kılındığı bu gece vakti, misâlî sûretlere bürünmüş ilâhî âyetleri görmeleri ve kendileri açısından rûhânî bir yakınlık hâsıl olması için nebî ve resûllerin ruhlarının, beşerî ruhların yükselip mi'râca çıktıkları vakittir. Yine buna mukabil bu vakit, Hak Teâlâ'nın; tevbe edenler, bağışlanma dileyenler ve dua edip istekte bulunanlar için ilâhî sıfatlarıyla arşa istiva makâmından bize en yakın semâyâ nüzûl etme vaktidir.⁹⁸⁰ Geceleyin kılınan yatsı namazıyla kulun Allah'a münâcâtı ve O'na doğru yükselişine mukabil Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarıyla arşa istivâ makâmından kula doğru nüzûlü, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî ıstılâh olarak sıkça kullandığı münâzele'nin⁹⁸¹ hakîkatine denk düşmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin bu konuda zikrettiği üçüncü âlem ise şehâdet âlemî ile gayb âlemi arasında bulunan ve mânâların duyusal sûretlere büründüğü hayâl/berzah âlemidir. Bu âlemde sûrete bürünen mânâlar, his ve şehâdet âlemindeki sûretlere nisbetle daha latîf duyusal sûretlere büründükleri için mutlak mânâda ne gayb âlemindendirler ne de şehâdet âlemindendirler. İşte bu berzah âlemi de akşam namazı ile sabah namazının vakitlerine tekâbül etmektedir. Zira Şeyh-i Ekber'e göre bu her iki vakit de kelimenin tam anlamıyla ne geceden sayılırlar ne de gündüzden.⁹⁸² Tıpkı

⁹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 28-29; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 248-250.

⁹⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 28; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, 248.

⁹⁸¹ Bize göre İbnü'l-Arabî'nin zengin ıstılâhâtı içerisinde gece kılınan yatsı namazını en iyi ifade eden tasavvufî ıstılâh münâzele'dir. Münâzele: Mânevî yolculuğuyla rûhen yükselen kulun kendi mertebesine has latîfesinin ya da hakîkatinin ilâhî kemâl sıfatlarıyla karşılaşma buluşmasıdır.

⁹⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2011, c. II, s. 28-29; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 248-250 .

güneş ışığı ile gölge arasını ayıran çizgi gibi, ayırdığı iki şeyin tam ortasındadır, taraflardan herhangi birine mutlak mânâda yönelmez, taraf olmaz. İbnü'l-Arabî'ye göre birer berzahî vakit olarak sabah ve akşam namazlarında kul, berzah/hayâl âleminin Yüce Allah hakkında verdiği delillere göre tecellîlerin çeşitlenmesi ve bazı sahih haberlerde zikredildiği gibi, sûrete bürünme ve sûretten sûrete girme hakîkatî üzere Rabbine münâcâtta bulunacaktır. Bütün bu söylenenleri daha anlaşılır olması bakımından şu şekilde bir tabloyla gösterebiliriz:

ÂLEMLER	Şehâdet Âlemi	Gayb Âlemi	Berzah Âlemi
İDRÂK YETİLERİ	Duyular	Akıl	Hayal
NAMAZ VAKİTLERİ	Öğle ve İkinci Namazı	Yatsı Namazı	Sabah ve Akşam Namazı
MÜNÂCÂT SÛRETİ	Zahir ismi, hissi deliller	Batın ismi, akli deliller	Farklı sûretlerde tecelli

İbnü'l-Arabî, akşam ve sabah namazı vakitlerini yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere berzahî vakitler olarak nitelendirir ve bu vakitlerde gerçekleşen ibâdeti, kulun mânevî bir mi'râcî şeklinde yorumlar. Ona göre akşam vakti, kulun şehâdet âleminde çıkıp gayb âlemine yükselmek üzere berzah âlemine yöneldiği andır. Bu geçiş sırasında kul, gayb âleminin şehâdet âlemini nasıl kabul ettiğine dair mânevî sırları idrak eder. Ardından yatsı namazı ile kul tamamen gayb âlemine iltihak eder. Gece boyunca bu mânevî urûc devam ederken, sabah namazı vakti geldiğinde kul, gayb âleminde tekrar şehâdet âlemine dönüş yapar. Ancak bu dönüş de doğrudan değil, sabah namazının berzahî vaktinden geçerek gerçekleşir. Şeyh-i Ekber'e göre bu vakit, ne mutlak anlamda geceye ne de gündüze aittir; fecrin doğumundan güneşin doğumuna kadar olan bu süre, hem gayb hem şehâdet âlemlerine açık olan hayâl/berzah âlemine aittir. Bu iki berzahî vakitte, gecenin başında duyuusal idrakler akledilir hâle; gecenin sonunda ise akledilir hakikatler duyulur hâle dönüşür.⁹⁸³ Böylece namaz, kulun ontolojik âlemler arasında sürekli bir dolaşımı ve mânevî dönüşümünü sağlayan bir vasıta olur.

⁹⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 29; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 250-251.

Namaz vakitleri arasında yer alan geçiş zamanlarını ise seyr u sülûk sürecindeki makâm geçişleriyle paralel bir şekilde yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu özel zaman dilimleri, âriflerin mânevî namazını ifade eden “hâl”lerle doğrudan ilişkilidir ve bu hâller, kulda zuhûr eden ilâhî isimlerin tecellîleriyle şekillenir. Örneğin, el-Hayy isminin tecellîsi hayatla, el-Âlim ismininki ise ilimle ilişkilidir ve her biri kulda farklı bir hâl oluşturur; bu nedenle bu iki ismin hükümleri birbirine iştirak etmez. Aynı şekilde, namazların belirli vakitlerde ve birbirinden ayrı zaman dilimlerinde edâ edilmesi, ilâhî isimlerin özel tecellî alanlarını temsil eder. Ancak bazı vakitlerde, kul birden fazla vecheye sahip bir ismin (örneğin el-Hakîm) hükmü altına girdiğinde, o vakit müşterek bir hâl hâline gelir. Bu durumda ârif, hem el-Âlim hem de el-Müdebbir isminin işaret ettiği anlam çerçevesinde mânevî bir namaz hâli yaşar.⁹⁸⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, hem vakit hem de hâl boyutunda namazı sülûk sürecindeki makâm ve ilâhî isimlerin hükümleriyle özdeşleştirerek, namaz ibâdetini sadece ritüel bir uygulama değil, aynı zamanda kulun ilâhî hakikatlerle bütünleştiği dinamik bir seyr u sülûk süreci olarak konumlandırır.

İbnü'l-Arabî, namaz ve vakitlerini yalnızca fikhî değil, aynı zamanda derin tasavvufî kavramlarla açıklayarak bu ibâdeti rûhânî bir seyr u sülûk bağlamında değerlendirir. Ona göre namaz, münâcât, müşâhede, rü'yet, fenâ ve tecellî gibi tasavvufî hallerin bir araya geldiği bütüncül bir ibâdettir.⁹⁸⁵ Namazın geçerli olmadığı kerâhet vakitlerini de bu perspektifle ele alır. Özellikle sabah namazı sonrasında güneş doğuncaya kadar ve ikinci namazından sonra güneş batıncaya kadar geçen sürelerin namaza uygun olmayışı, onun nazarında bu vakitlerin “berzahî” zaman dilimleri olmasıyla ilişkilidir. Bu âlemi, ne tamamen gayb ne de tamamen şehâdet âlemidir; bu yönüyle ne tam bir tecellîye ne de sağlıklı bir münâcâta uygundur. Şeyh-i Ekber'e göre namazın vakti duyu âleminde tayin edilir ve berzah âleminde gerçekleşmez. Bu bağlamda namaz, kulun noksan sıfatlarını Hakk'ın kemâl sıfatlarıyla değiştirmesine imkân tanıyan bir tezkiye süreci olarak görülür.⁹⁸⁶ Böylece namaz, sadece ibâdet değil,

⁹⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 20; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 232-233.

⁹⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 31; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 253-254.

⁹⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 31; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 253-254.

aynı zamanda kulun ilâhî hakikatlerle ahlâklanana mânevî dönüşümünün temel bir vasıtası hâline gelir.

Fütûhât’ında namazı “bir gidiş ve dönüş; bir yükseliş ve bir iniş” olarak tanımlayan İbnü’l-Arabî, bu ibâdeti yalnızca şekilsel bir ritüel değil, derin bir rûhânî yolculuk olarak değerlendirir. Ona göre acziyet ve eksiklik sıfatlarıyla Hakk’a doğru gerçekleşen gidiş, ardından ilâhî feyz ve kemâl sıfatlarıyla dönüş bir iniştir. Bu bağlamda namaz, kulun içsel olarak bir hâlden başka bir hâle, bir menzilden başka bir menzile seyr u sülûk ettiği bir tecrübe alanıdır. İbnü’l-Arabî, bu manevî yolculuğun sürekliliğini vurgularken, kulun tıpkı zâhirî bir yolculukta olduğu gibi, bu rûhânî seferde de korunmaya muhtaç olduğunu belirtir. Bu nedenle “*Her mescide gidişte süsünüzü takınız*” (A’râf, 7/31) âyetini yorumlayarak, süs kavramını Kitap ve Sünnet ile özdeşleştirir. Kulun bu iki ilahî kaynağı, rûhânî yolculuğunda karşılaşılabileceği nefsanî vesveseler, zihinsel şüpheler ve anlam kapalılıkları gibi engellerden korunmak için birer “na’leyn” (iki ayakkabı) gibi kullanması gerektiğini ifade eder. Böylece İbnü’l-Arabî’ye göre namaz, sadece bir ibâdet değil, aynı zamanda kulun bâtın ve zâhir bütünlüğüyle katıldığı, Kur’ân ve Sünnet rehberliğinde yürütülen bir kemâl yolculuğudur.⁹⁸⁷

Sûfî düşüncede namaz, yalnızca şekilsel bir ibâdet değil; kulun Hakk’a yönelişinde maddî ve manevî bir hazırlık sürecini içeren derin bir arınma tecrübesidir. Bu bağlamda sûfîler, ahiret yurdunu kazanmak isteyenlerin namaza hazırlık aşamalarındaki her bir rûknü dikkatle ve şuurla yerine getirmesi gerektiği hususunda uyarılarda bulunmuşlardır: Birincisi, ezan sesi duyulduğunda, bu çağrı sadece kulağa hitap etmekle kalmaz; gönlü de kuşatarak kıyamet günü Sûr’un sesiyle yaşanacak sevinç ve kurtuluş hissinin bir öncülü olmalıdır.⁹⁸⁸ Hz. Peygamber’in Bilâl’e “*Ezan oku, bizi rahata kavuştur*”⁹⁸⁹ buyruğu, ezanın mümin kalbine huzur ve teslimiyet taşıyan bir nida olduğunu gösterir. İkincisi, insanın bâtınında, halkın fark edemediği ancak Allah’ın bildiği gizli günah ve eksiklikler bulunmaktadır. Bu bâtınî kusurların

⁹⁸⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü ’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 292-293; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 102-103.

⁹⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâu ’ulûmi ’d-dîn*, c. I, s. 448.

⁹⁸⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 4985.

örtülmesi ise yalnızca hayâ ve verâ (takvâ temelli sakınma) libasıyla mümkündür. Bu anlayış doğrultusunda A'râf sûresi 26. âyetinde geçen “*Takvâ elbisesi daha hayırlıdır*” ifadesi, sadece bedenin örtülmesini değil, ruhun da mahcubiyet ve sorumluluk bilinciyle korunmasını emreder.⁹⁹⁰ Böylece namaza yönelen kul, hem zâhirî hem de bâtinî temizlikle Hakk’ın huzuruna çıkmaya hazırlanır.

Üçüncüsü, zâhiren yüzü kibleye çevirmek anlamına gelen istikbâl-i kiblemdir. İbnü'l-Arabî bu yönelişi daha derin, bâtinî bir boyutta ele alarak hakîki yönelişin kalbin mâsivâdan (Allah’tan başka her şeyden) ayrılmasıyla mümkün olacağını belirtir. Bu bağlamda Bakara Suresi’nin 150. ayetine atıfla, fizikî olarak Kâbe’ye yönelmenin yanı sıra, gönül yönelişinin de Allah’a tahsis edilmesi gerektiğini vurgular. Zira zâhirî yönelişin iptali nasıl namazı geçersiz kılıyorsa, kalbin Hakk’tan başka yönlere dönük olması da namazın manevî derinliğini ve ilâhî hakikatle olan bağını ortadan kaldırır.⁹⁹¹ Öyleyse, istikbâl-i kible yalnızca bedensel bir yöneliş değil; aynı zamanda kalbin, ruhun ve idrakin tam bir teveccüh hâlidir. Namaz, bu hâl ile ancak hakikatine ulaşabilir ve kul, yönelişin hem şekli hem de ruhî boyutunu birleştirdiğinde Hakk’ın huzurunda gerçek anlamda bulunmuş olur.

Dördüncüsü, Allah Teâlâ’nın insanlara bahsettiği en büyük lütuf olan vakittir. Namazın ilâhî hakikatiyle ahlâklanmayı hedefleyen bir kimse için zamanın bu mânevî boyutu hayati önemdedir. Çünkü tasavvufî düşüncede kişinin mânevî hâlini ve Hakk’a yöneliş derecesini belirleyen temel unsurlardan biri vakittir. Ebû Ali Dekkâk’ın “Vakit, içinde bulunduğun hâldir.”⁹⁹² sözü, zamanın sadece kronolojik bir akış değil; kişinin kalbî ve zihinsel meşguliyetiyle şekillenen varoluşsal bir hâl olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, eğer kişinin kalbi dünyevî meşguliyetlerle doluysa, vakti dünya ile kayıtlıdır; ahiret merkezli bir şuur içindeyse, vakti de ahirete aittir. Nitekim Kur’ân’da yer alan “*Namazı dosdoğru kılın; çünkü namaz müminler üzerine vakitleri belli farzdır*” (Nisâ, 4/103) âyeti, namazın zamanla olan ilişkisinin sıradan bir uyumdan öte, bir ruh hâli ve farkındalık gerektirdiğini gösterir. Bu bilinçle hareket eden bir kul,

⁹⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâu’ulûmi’d-dîn*, c. I, s. 496.

⁹⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Tenezzülü'l-Emlâk*, s. 32, 63.

⁹⁹² Gazzâlî, *İhyâu’ulûmi’d-dîn*, c. I, s. 497.

namaz vaktini yalnızca bir yükümlülük değil, ilâhî huzura kabul anı olarak görür; bu nedenle vakit girdiğinde kalbi heyecanla çarpar, alını utançtan terler, azaları korkudan titrer ve yüzü Allah'ın heybetinden sararır. Bu hâl, kulun vakti ilâhî hakîkatın tecelli zemini olarak idrak ettiğini gösterir.

İbnü'l-Arabî, namaz vakitleri arasındaki geçişleri sadece zahirî bir zaman değişimi olarak değil, sâlikin mânevî yolculuğundaki makâmlar arasında intikal olarak değerlendirir. Ona göre bir makâmdan başka bir makâma geçerken arada bir süre beklemek, yeni girilecek makâmın âdâb ve erkânını öğrenme fırsatı sunar. Aynı şekilde farz namazların vakitleri arasında da bu bekleme süreci, kulun her bir vaktin gerektirdiği ilâhî tecellîlerle ahlâklanmasını sağlar. Çünkü her vakit, Hakk'ın farklı isimlerinin tecellî ettiği, kulun da o ismin hükmü altına girdiği bir huzûr hâlidir. İbnü'l-Arabî, bu bağlamda özellikle ikindi ile akşam namazı arasındaki vakfeye dikkat çeker; zira bu geçişte kul, yeni bir huzûr hâline adım atmakta ve o hâlin gerektirdiği ahlâk ile donanmalıdır. Tecellîlerin tekrar etmemesi sebebiyle her gün farklı bir ilâhî isim zuhûr eder ve bu isimle birlikte kulda tezahür eden mânevî hâller de değişir. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in “*Beni Rabbim terbiye etti, ne güzel terbiye etti.*”⁹⁹³ hadisini bu çerçevede yorumlayarak, iki vakit arasında gerçekleşen mânevî eğitim sürecinin önemini vurgular.⁹⁹⁴ Ma'rifet ehli kimseler için her vakit, Allah karşısında sergilenmesi gereken hâl ve davranışları öğrenme alanıdır. Böylece namaz, sâlikin her gün yeniden ahlâklanma sürecine dâhil olduğu bir rûhânî disiplin hâlini alır.

Şeyh-i Ekber, bir taraftan şer'i anlamda farz olan namazları her bir vesileyle kulun manevî kemâl yolcuğu olan seyr u sülûke paralel bir şekilde mi'râc, kurbiyyet, münâcât, huzûrda bulunma, vusûl vb. gibi kavramlarla izah ederken; diğer taraftan da sülûk ile kulun tahakkuk ettirdiği makâmları ise genel anlamda ibâdetlere benzetir. Ayrıca sülûk esnasında zuhûr eden hâlleri de ârifin mânevî namazının vakitleri olarak görür.

⁹⁹³ Süyûtî, *Câmiu's-Sağîr*, c. I, s. 12.

⁹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 25; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 242-243.

Beşincisi, kulun Hak Teâlâ'nın huzurunda münâcâtta bulunduğunu idrak etmesi ki niyet tabiriyle ifade edilir. Kuşkusuz insanı namaza sevk eden ana rükünlerden birisi de niyettir. Tasavvufî anlayışta bütün amellerin temelini oluşturan ihlâslı niyet, İbnü'l-Arabî'ye göre de amelin esasıdır.⁹⁹⁵ Bu bağlamda sûfî düşüncede, her amelin özünde ihlâslı bir niyet aranır ve amellerin değeri niyetlere göre şekillenir. Dolayısıyla ibâdetlerin hem başlangıcında hem de devamlılık sürecinde niyet belirleyicidir. Bu nedenle amellerin sonuçlar da böyle bir niyetin saflığına göre şekillenir. Namazın ilâhî hakîkatıyla ahlâklanmak isteyen kimsenin, Hz. Peygamber'in: *"Ameller niyetlere göredir ve herkesin niyetinin karşılığı verilir."*⁹⁹⁶ sözündeki sırra binaen namazda huzuru bozacak şeylerden sakınmak için hazırlık yapması, havf ve recâ üzere Allah'a kurbiyyet maksadıyla namaza niyet etmelidir.⁹⁹⁷

Altıncısı, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri itibariyle her şeyden yüce ve üstün olduğu" manasına gelen "Allahü ekber" sözü olan tekbirdir. İbnü'l-Arabî, namazın sırlarını ve derin anlamlarını açıklarken, tekbirin (özellikle iftitah tekbirinin) önemine de dikkat çeker. Ona göre, namazın başlangıcında getirilen "Allahu Ekber" ifadesi, kulun dünyevî meşguliyetlerden sıyrılarak tamamen ilâhî huzura yönelmesini simgeler. Bu tekbir, sadece bir söz değil, aynı zamanda kulun Allah'ın azameti karşısında kendi acziyetini kabul etmesinin ve O'na teslimiyetinin bir ifadesidir.⁹⁹⁸ Bu idrak, kulun kalbinde Allah'a karşı derin bir saygı ve huşû duygusu uyandırır. Bu da namazın sadece fiziksel bir ibâdet değil, aynı zamanda ruhsal bir yükseliş ve Allah'a yakınlaşma vesilesi olduğunu gösterir.

Gazzâlî de aynı bağlamda "Allahü ekber" sözünü dille söylerken; namazın ilâhî hakîkatleriyle ahlâklanmak isteyen kimsenin amellerinin ve kalbinin bunu yalanlamaması yani doğrulaması gerektiğini ifade eder. Eğer kalpte Allah'tan büyük görülen bir şey varsa, getirilen tekbir münafikların, *"Muhammed Allah'ın*

⁹⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. V, ss. 271-272; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XII, ss. 57-61.

⁹⁹⁶ Müslim, İmaret, 155.

⁹⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 451.

⁹⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, ss. 49-50; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VIII, ss. 399-401.

Resul'üdür.” (Münâfikûn, 63/1) demelerine benzer. Hâlbuki Allah Teâlâ onun peygamberliğine tanıklık edip onların yalancılığını yüzlerine vurmuştur.⁹⁹⁹

Yedincisi, tekbirle kalbin Allah ile ahitleşmesi ve sonrasında ellerden birinin diğerinin üzerine konulmasıyla kıyama durulur ve duanın mukaddimesi mesabesinde şeklen “elif” gibi dimdik, kalben “ra” gibi mütevazı olunur. Kulun Rabb’i huzurundaki bu duruşu, dimdik duran ağaçların ve dağların ibâdet şekli gibidir.¹⁰⁰⁰ Zira kıyam, beden ve gönlün tüm hareketlerinden sükûna uğrayıp saygıyla Hak Teâlâ’nın emrine hazır olduğunun izharıdır. Kur’ân’ın ifadesiyle, “*O gün kalblerde bulunan bütün sırlar ortaya çıkarılır.*” (Târik, 86/9). Aslında bu duruş, kulun; günün beş vaktinde kıyameti yâd etmesini amaçlar.

İbnü’l-Arabî, namazın ilâhî bir yönlendirme ve ilham neticesinde eda edildiğini ifade ederken, Hak Teâlâ’nın “*Namazı dosdoğru kılınız*” (Bakara, 2/43) emrine ve kamet getirilirken kullanılan “Kad kâmeti’s-salât” ifadesine dikkat çeker. Ona göre bu ifade, namaz henüz kul tarafından eda edilmeden önce, geçmiş zaman kipiyle “namaz kaim oldu” şeklinde kullanılarak, kulun kıyama geçebilmesinin ancak Allah’ın ona “salât” etmesi, yani rahmetiyle yönelmesi neticesinde mümkün olduğunu vurgular. Bu bağlamda “salât”, kulun namazdaki kıyamını mümkün kılan ilâhî bir tecellidir. Dolayısıyla kıyam hâli, yalnızca bir fiziksel duruş değil, Allah’ın inayetiyle gerçekleşen bir ibâdet boyutudur. İbnü’l-Arabî’ye göre bu yönüyle kıyam, namazın zâhirî cephesini ifade etmekle birlikte, ilâhî rahmetin bir neticesi olarak ibâdetlerde geçerli ve merkezi bir duruştur.¹⁰⁰¹

Sekizincisi, kalbin dile değil, dilin kalbe tercüman olacak şekilde kıyamda kıraat etmektir. Hak Teâlâ’nın, “*Resûlüm! Rabbin, senin gecenin üçte ikisine yakın kısmını, bazan yarısını, bazan da üçte birini ibâdetle geçirdiğini, beraberindeki mü’minlerden bir kısmının da böyle yaptığını elbette biliyor. Geceyi ve gündüzü yaratıp sûrelerini takdir eden Allah’tır. O, gece ibâdetini gerektiği şekilde yapamayacağınızı bildiği için size lutuf ve merhametiyle muâmele edip,*

⁹⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâu ’ulûmi ’d-dîn*, c. I, s. 498.

¹⁰⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâu ’ulûmi ’d-dîn*, c. I, ss. 468-469.

¹⁰⁰¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü ’l-Mekkiyye*, c. II, s. 547; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. VI, s. 73.

kolaylaştırmaya gitti. Artık Kur’ân’dan kolayınıza gelen miktarı okuyun.” (Müzzemmil, 73/20) ilâhî buyruğu gereğince Kur’ân tilavetinin manevî boyutuna dikkat çeken Gazzâlî, namaz sırasında tilavetin hem anlam hem de etki bakımından nasıl yaşanması gerektiğini ortaya koyar. Bu bağlamda, namazda anlamı derin, tilaveti kolay olan Fâtiha Sûresi’nin eksiksiz şekilde okunması vacip görülür. Zira bu sûrenin içerisinde Allah’a hamd, dua ve kulluğun özeti bulunmaktadır. Kur’ân tilavetinde, va’d (ilâhî müjde) içeren ayetler okunduğunda ümitle dolmak; vaid (ilâhî uyarı) içeren ayetlere gelindiğinde ise haşyetle ürpermek gerekmektedir. Aynı şekilde, öğüt ve kıssa içeren ayetlerde ibret almak, emir ve yasaklara dair ayetlerde ise tazim duygusu içinde olmak kıraatin ruhunu teşkil eder. Gazzâlî bu bağlamda, kıraatin ihlas ve idrakle yapılması gerektiğini vurgular ve kıraat edenleri üç sınıfa ayırır: Sadece diliyle okuyup kalbiyle hissedemeyenler; okunanı dışarıdan bir ses gibi dinleyip anlamaya çalışanlar ve nihayet, dili kalbin tercümanı olan ma’rifet ehli kimseler. Son grup, hem anlamı kavrar hem de o anki ilâhî hitabı içselleştirerek yaşar.¹⁰⁰² Bu yaklaşım, namazdaki kıraatin sadece lafzî değil, derûnî bir tefekkür ve mânevî idrak alanı olduğunu göstermektedir.

Namazda Kur’ân tilavetine özel bir önem atfeden İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’in mümin ve münafıkların Kur’ân okuyup okumamalarına göre benzetildiği hadisi, kıraat ile imanın ruhî boyutunu ilişkilendirerek yorumlar. Ona göre Kur’ân okuyan müminin “kokuğu güzel olan portakal”a benzetilmesinde “koku”, kıraat esnasında çıkan nefeslerin güzelliğini; “tat” ise imanın tadını temsil eder. Kur’ân okumayan mümin ise tatlı ama kokusuz hurmaya benzetilir; bu da onun iman sahibi olmakla birlikte kıraat yoluyla ruhî yansımadan mahrum olduğunu gösterir. Kur’ân okuyan münafık ise kokuğu güzel fakat tadı acı olan reyhâne bitkisine benzetilir; çünkü kıraatinden güzel koku (tilavet) gelse de içi boş (küfürle dolu) bir yapıya sahiptir. Kur’ân okumayan münafık ise hem tatsız hem kokusuz hanzala meyvesine benzetilerek hem iman hem de zikirden yoksunluğu vurgulanır.¹⁰⁰³ İbnü’l-Arabî bu benzetmeler üzerinden Kur’ân tilavetinin yalnızca sözselsel değil, aynı zamanda kalbî ve

¹⁰⁰² Gazzâlî, *İhyâu ’ulûmi ’d-dîn*, c. I, ss. 500-501.

¹⁰⁰³ Buhârî, Fezâilü’l-Kur’ân, 17; Müslim, Müsâfirîn, 243.

varlıksal bir etki alanı olduğunu belirtir;¹⁰⁰⁴ dolayısıyla zikirde Kur’ân ayetleriyle zikretmenin üstünlüğünü vurgular.

Dokuzuncusu, akıl ve kalp uyumunu sağlayarak ilâhî özünü gerçekleştirme imkânı bulan bireyler için namaz, özellikle rükû ve secde rükünlerinde tecellî eden bir kulluk şuurunu ve manevî arınmayı temsil eder. Bu iki rükün, kişinin Rabbini her türlü noksan sıfattan tenzih ederek, O’nun azameti ve yüceliği karşısında kendi acziyetini ve kulluğunu idrak etmesini sağlar. Rükû ve secde, aynı zamanda sûfî düşüncede ilâhî birlik ve bütünleşmenin yaşandığı son mertebe olarak kabul edilir. Bu bağlamda sûfiler, namazın zahirî şeklini aşarak özellikle secdeyi kalbin secdesi olarak yorumlamışlardır. Nitekim Kur’ân’da geçen “*Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla edâ edin, rükû edenlerle birlikte rükû edin!*” (Bakara, 2/43) ve “*Rükû edin, secdeye kapanın, Rabbinize ibâdet edin...*” (Hac, 22/77) gibi âyetler, bu rükünlerin ilâhî yakınlıkta taşıdığı anlamı vurgular. Hz. Peygamber’in “*Kulun Rabbine en yakın olduğu an, secdeye vardığı andır...*”¹⁰⁰⁵ hadisinde de secdenin kul ile Rabbi arasındaki en yakın temas noktası olduğu belirtilir. Bu durum bir başka hadiste, “*Allah, kendisine bu kadar çok yaklaşan kulun gören gözü, işiten kulağı ve tutan eli olur.*”¹⁰⁰⁶ diye açıklanır. İbnü’l-Arabî ise bu yakınlığı “gölge-ışık” metaforuyla açıklar: Ona göre kul, Allah’tan uzaklaştıkça benlik (gölge) büyür; yaklaştıkça küçülür ve ışığın tam altındaki bir nesnenin gölgesi gibi silikleşerek fenâya, yani yoklukta vücûda ermeye ulaşır.¹⁰⁰⁷ Bu yorum, secde hâlinde kulun kendi varlığını unutarak Hakk’ın varlığında fânî olması şeklinde tasavvufî bir kemâl anlayışına işaret eder.

Bu bağlamda kul, namazda rükû ve secdeye varmak suretiyle hem kendi acziyetini, boyun eğişini ve itaatini ifade eder hem de bu hâlleri esnasında okuduğu tesbihâtla Rabbinin ismini yüceltir. İbnü’l-Arabî, bu durumu Hz. Peygamber’in “*Rabbinizin azametini hudû (alçakgönüllülük ve zillet) ile tenzîh ediniz*”¹⁰⁰⁸ hadisiyle

¹⁰⁰⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. IX, s. 414; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVIII, ss. 220-221.

¹⁰⁰⁵ Müslim, *Salât*, 215; Nesâî, *Da’avât*, 118.

¹⁰⁰⁶ Buhârî, *Rekâ’ik*, 38.

¹⁰⁰⁷ Süleyman Uludağ, “Abd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1988), c. I, ss. 57-58.

¹⁰⁰⁸ Tirmizî, *Salât*, 166.

açıklar. Ona göre burada vurgulanan “hudû”, Allah için olan bir davranıştır; ancak Allah ile gerçekleşmez, çünkü hudû özelliği ilâhî zâta nisbet edilemez. Bu nedenle düşüklük ve zillet ancak kulun Rabbine karşı yönelişinde söz konusudur. İbnü’l-Arabî, bu tesbih ve tenzihin özellikle “er-Rabb” ismiyle ilişkili olduğunu ifade eder. Zira “er-Rabb” ismi, Rab olacağı bir muhatabı gerekli kılar ve Allah’ın diğer isimlerine nazaran Kur’ân’da en çok geçen isimlerden biridir. Bu bağlamda tesbih, doğrudan Hakk’ın zâtına değil, O’nun “Rab” oluşuna izafeten gerçekleştirilir. Kulun secde ve rükû esnasında söylediği “Sübhâne rabbiye’l-a‘lâ” ve “Sübhâne rabbiye’l-azîm” zikirleri, Hakk’ın “Rab” oluşunu yücelten birer tesbih ifadesidir.¹⁰⁰⁹ Bu sebepten tesbih, kulun Rabbine göreli bir biçimde yöneldiği bir yüceltme eylemi olarak anlaşılmalıdır.

Namaz kılan kulun kıyâmını, rükû’unu ve secdesini, Hakk’ın yücelik sıfatlarıyla kulun acziyet sıfatları arasında bir seyâhat, bir mirâc ve bir nüzûl olarak değerlendiren İbnü’l-Arabî, daha sonra namazın bu rükûnlerini, kulun ruh ve bedenden müteşekkil bir hakikat olarak yaratılması cihetinden yorumlar. Ona göre; insan bir ruh ve bir de beden olmak üzere iki hakikat üzere yaratılmıştır. Ruh metafizik boyutuyla ilâhî emr âleminde iken beden ihtivâ ettiği unsurları itibarıyla maddî âlemdendir. Ruh, ilâhî âlemden olduğu için kendi aslî âlemine yükselmeyi; yani yüceliği talep eder.¹⁰¹⁰

İbnü’l-Arabî’ye göre kul, kıyâmda iken ruhunun bu ilkesini, üstünlüğü ve yüceliği arar. Diğer taraftan insan, bedeni itibarıyla de bu maddî âleme yönelir, onu talep eder. Kul secde ederken de bedeninin yaratılış ilkesi olan su ve toprağa yönelir, onları arar. Rükû ise kıyâm ile secde arasında ara bir durum, bir berzaktır. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen hakikatlerin arasında bir ara durumu ifade eder. Bu ise insanın mutlak vücûd ile mutlak yokluk arasındaki mümkin/izâfî varlığına delâlet eder. Zira bu durum, bir mümkin varlık olarak kulun Hakk’ın mutlak vücûdundan kazandığı izâfî vücûdunun (vücûdu’l-müstefâd) bizâtihi zorunlu varlık ile özü gereği yokluktan ibaret olan bizâtihi mümkin varlık arasında bulunuşuna benzer. İşte kulun varlığı mutlak vücûd ile mutlak yokluk arasında bir berzahiyettir ve her ikisine bakan bir yönü

¹⁰⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 74; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 342.

¹⁰¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 75; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 344.

vardır ki vücûdî düzeydeki bu durum kul için enfûsî düzeyde namazda iken kıyâm ile secde arasında bir berzahta bulunan rûkûda tahakkuk eder.¹⁰¹¹

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* ve *Tenezzülü'l-Emlâk* adlı eserlerinde ise namazı kozmik düzlemde insan, hayvan ve bitkilerin varlık düzeyine tekabül eden üç farklı hareket tarzını cem eden bir ibâdet olarak değerlendirir. Ona göre namazda yer alan kıyam, rûkû ve secde hareketleri; varlık âleminin temel varoluş biçimlerine karşılık gelir. Bu bağlamda kıyam, ayakta durma eylemiyle dikey (müstakim) hareketi temsil eder ve bu hareket yalnızca insana mahsustur. Rûkû, öne eğilmekle gerçekleştirilen yatay (ufkî) hareketi temsil eder ve hayvanlara özgüdür. Secde ise başın yere konulmasıyla birlikte bir şeyin üstünü altına getiren ters (menkûs) hareketi ifade eder ki bu da bitkilerin hareket tarzına tekabül eder. Bu şekilde namaz, üç farklı varlık seviyesini kendi bünyesinde cem' ederek, âlemin tamamını kuşatan bir ibâdet hâline gelir.¹⁰¹² Bu yorum, İbnü'l-Arabî'nin kozmik düzen ile ibâdet ritüelleri arasında kurduğu derin ontolojik ilişkiyi yansıtmaktadır.

Onuncusu ise namazın son rûknü olan ka'de-i ahîredir. Kulun diz çökerek kibleye yöneldiği ve tahiyyat okuyarak münâcâtın adabını tamamladığı bir huşû menzildir. Bu rûkûn, sadece şekli bir oturuş değil; Allah ile kul arasında ezelde yapılan ahdin bilinçli bir biçimde yenilenmesi ve manevî olarak ilahî sığınağa yönelmenin bir ifadesidir. Ka'de-i ahire esnasında kul, yalnızca kendisi için değil, anne-babası ve bütün müminler için de dua ederek, ibâdetin cemaat bilinciyle taçlandığı bir merhaleye ulaşır. Özellikle tahiyyatta Hz. Peygamber'e hitaben söylenen “Ey Peygamber! Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi senin üzerine olsun!” ifadesi, bu bilinci daha da derinleştirir. Bu anda kul, Resûlullah'ın huzurunda bulunduğunun farkındalığıyla, selâmın ona ulaştığını ve ondan kendisine daha latif bir selâmın geri döndüğünü idrak eder.¹⁰¹³ Böylece kâde-i ahîre, namazın hem münâcât hem de manevî temas boyutunu yansıtan bir zirve noktası hâline gelir.

¹⁰¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 75; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 344-345.

¹⁰¹² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 224; *Tenezzülü'l-Emlâk*, 30.

¹⁰¹³ Gazzâlî, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 505.

Namazın rükünlerinde yer alan kıyâm, rükû, secde ve son oturuş gibi temel duruş ve hareketler, yalnızca şekilsel ibâdet unsurları değil; aynı zamanda varlık mertebelerinin sembolik temsilleri olarak tasavvufî anlamda derinlik kazanır. Bu bağlamda namaz, bir mi'rac bir vuslat ve bir cem' hâlini ifade eder. Buna mukabil, namazdan her iki tarafa selâm vererek çıkma ise bu rûhânî yolculuktan geri dönüşü ve ayrılık, fark hâlini ifade eder. Namaz kılan kimse, vuslat ve cem'in ancak tevhid ile gerçekleşebileceğine işaretle namaza bir tekbir ile başlar; ayrılık ve farkın ikilikle mümkün olacağına işaretle de namazdan iki selâmla çıkar.¹⁰¹⁴

Molla Câmi de aynı minvalde, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'inde geçen "Cemâdâtın bizatihi hareketi yoktur; şayet bir taş hareket ederse, bu başka bir şeyin etkisiyledir" ifadesini, namazdaki hakikatlerle ilişkilendirerek tevil eder. Ona göre bu hareketsizlik, namazın son oturuşundaki (kâde-i âhire) sükûnetle örtüşür. Çünkü teşehhüdün yer aldığı bu son mertebe, kâmil insanın müşâhedeye erdiği, artık hareketin bittiği, daimî bir seyr hâlinin başladığı nihâî duraktır. Burada bedenî hareketin sona ermesi, mânevî bir sükûnun zuhuruna işaret eder.¹⁰¹⁵ Dolayısıyla kıyâm, rükû, secde ve son oturuş, sırasıyla hayvan, nebat, insan ve cemâdât âlemlerine karşılık gelir. Bu yönüyle kul, namazda bütün varlık tabakalarının hakikatini tecrübe eder ve "küçük âlem" (microcosmos) olarak âlemin tüm boyutlarını kendi varlığında cem' eder.¹⁰¹⁶ Böylece insan, hilâfet misyonunun bir tezâhürü olarak, namaz aracılığıyla yaratılışın özünü temsil eden sembolik bir yolculuğu tamamlamış olur.

Namazı, şartlarına ve edeplerine uygun olarak kılabilen kişilere, zamanla derunî manalar açılır. Ancak bu yüksek ruh hâlinin korunması için bu kişilerin namaz dışında da her an Allah'ın huzurunda olduğunun idrakinde olması gerektir. Namazın verdiği rûhî olgunlukla, "*Salât-ı dâim*" olarak da adlandırılan bu hâle ulaşan kul, günlük hayatında kendisi gibi Allah'ın kulu olan diğer kimselerin kalbini kırmamaya büyük özen gösterir. Zira artık o, hiçbir yere sığmayan Allah'ın, kulunun kalbine

¹⁰¹⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Namazın Hakikati (Ecvibetü'l-Hakk'ıyye)*, çev. Mehmet Demirci, (İzmir: H Yay., 2017), s.33.

¹⁰¹⁵ Molla Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsi'l-Hikem*, s. 530.

¹⁰¹⁶ Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 136.

sığacağıının idrakindedir. Şeyh-i Ekber de namazını ilâhî hakikatler veçhiyle kılan kimselerin nefislerindeki fitrî olarak taşıdıkları kaygı, sabırsızlık, hırs, aç gözlülük ve cimrilik gibi sıfatlardan kurtulacaklarını belirtir. Bu görüşünü de: “*Muhakkak ki, namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar.*” (Ankebût, 29/45). âyetiyle destekler.¹⁰¹⁷

Bu bağlamda Mevlânâ, sadece hareket ve fiillerle sûreten değil; huzûr-î ilâhîde bulunduğunu yakînen hissederek vuslat mânâsı üzere ibâdetde bulunmayı bu yolun yolcularına tavsiye eder. Bu yaklaşımını da *Dîvân-ı Kebîr*’inde şu şekilde ifade eder: “Benim namaz kılmaktan maksadım odur ki, ayrılık derdinden artık hiç bahsetmeyeyim. Yoksa bu nasıl namaz olur ki? Seninle oturayım da yüzüm mihrabda, gönlüm çarşıda pazarda olsun.”¹⁰¹⁸

Şair sûfîlerden Yunus Emre de namaz kılmasına rağmen kalp kıran kimsenin namazın ilâhî hakikatleri boyutundaki lütuflardan nasibinin olmayacağını şu dizeler ile ifade eder:

Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil;

*Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil.*¹⁰¹⁹

İbnü’l-Arabî’ye göre namaz, sadece biçimsel bir ibâdet değil; kulun ilâhî hakikatlerle ahlâklanarak Allah’a yaklaşmasını sağlayan bir seyr u sülûk yoludur. Namazın her bir rüknü, kulun Rabbine karşı konumunu ve içsel dönüşümünü temsil ederken; kıyâm, rükû, secde ve oturuş gibi hareketler, varlık âleminin mertebelerini aşan sembolik duraklar hâlinde tezâhür eder. Bu ibâdet, kulun zâhir ve bâtın boyutlarıyla Allah’a yönelmesini ve O’nun isim ve sıfatlarının ahlâkıyla şekillenmesini temin eder. Özellikle secde hâli, kulun en derin acziyetini idrak ettiği ve fenâ makâmına yaklaştığı andır. Bu noktada namaz, müşâhede ve münâcâtın iç içe geçtiği bir tevhid tecrübesine dönüşür. İbnü’l-Arabî’ye göre, namazın ilâhî hakikatiyle ahlâklanmak; kulun her rüknü idrak ederek, Rabbiyle kurduğu ezelî ahdi her vakit

¹⁰¹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 385; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 162.

¹⁰¹⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, ed. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yay., 2015), c. II, s. 134.

¹⁰¹⁹ Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, (Ankara:TOBB Yay., 1997), c. II, s. 166.

yenilemesi ve bu bilinçle varoluşunun hakîkatine yaklaşması anlamına gelir. Sonuç olarak namaz, İbnü'l-Arabî'nin nazarında, kulun hem kendini hem de Rabbini tanıdığı, kemâle erdirici bir vuslat vasıtasıdır.

3. Orucun İlâhî Hakîkatleri ile Ahlâklanma

Tasavvufî düşünceye göre oruç, insanın nefsanî arzulardan arınarak rûhânî kemâle ulaşmasında namazdan sonra gelen en önemli ibâdetlerden biridir.¹⁰²⁰ Sûfîler, özellikle Ramazan orucunu, kulun cismaniyetten sıyrılıp ilâhî nûr ile ahlâklanma sürecinin bir vesilesi olarak görürler. Bu yönüyle oruç, nefsi terbiye ederek kalbi saflaştırmakta; böylece kul, maddî âlemden melekût âlemine doğru bir geçiş yaşamakta ve ilâhî hakîkatlerin tecellîlerine mazhar olmaktadır.¹⁰²¹ Kur'ân'da orucun farz kılınmasının gerekçesi olarak belirtilen “*Ey îman edenler sizden evvelki (ümme) lere yazıldığı gibi sizin üzerinize de oruç yazıldı (farz edildi). Tâki korunasınız.*” (Bakara, 2/183) âyetindeki “...*tâki korunasınız*” ifadesi, sûfîlerce sadece zahirî bir korunma değil, kalbî ve bâtinî bir takvâyâ ulaşma anlamında yorumlanır. Mevlânâ ise oruçla ulaşılan bu nûrani hâli, kozasından çıkan pamuğun beyazlığına benzeterek, nefsin dünyevî lezzetlerden uzak tutulması sayesinde kazanılan rûhî safiyeti veciz bir şekilde ifade eder.¹⁰²² Bu bağlamda oruç, sûfîler için sadece bir ibâdet değil, kulun Rabbine yaklaşmasında arınmayı, korunmayı ve ilâhî ahlâk ile ahlâklanmayı sağlayan bir tecelligâhtır.

Tasavvufî anlayışta oruç, diğer ibâdetlerden farklı olarak ilâhî hakîkatlere en derin düzeyde açılan bir ibâdet olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber'in aktardığı, “*Oruç dışında kullarımın bütün ibâdetleri kendinedir. Oruç ise benim içindir ve onun mükâfatını ben veririm.*”¹⁰²³ hadisine dayanarak sûfîler, orucun Allah'a özel kılınmasının nedenini onun mahiyetindeki ihlâs, gizlilik ve doğrudan ilâhî yönelişle açıklarlar. Bu bağlamda, oruç tutan kimse eğer bu ibâdeti sırf Allah rızası için, ilâhî

¹⁰²⁰ Safi Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, (İstanbul: Vefa Yay., 2007), s. 458.

¹⁰²¹ Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 87.

¹⁰²² Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 450.

¹⁰²³ Müslim, Sıyâm, 161, 163.

hakikatler doğrultusunda gerçekleştirirse, bu oruç artık Allah’a ait bir nitelik kazanır. Sûfîler, orucun yalnızca zahirî boyutuyla değil, aynı zamanda bâtinî derinliğiyle de kul üzerinde dönüştürücü bir etkisi olduğunu savunurlar. Onlara göre açlık, nefsin arzularını bastırarak kalbi arındırır ve rûhu terakki ettirir; bu sebeple açlık, sıddıkların rûhânî gıdası kabul edilmiştir. Tokluk ise nefsin beslendiği ve bâtının mamur olduğu bir durum olarak değerlendirilir.¹⁰²⁴ Bu yaklaşım doğrultusunda, oruç yalnızca maddî anlamda yemekten uzak durmak değil, aynı zamanda ilâhî huzura ermek için bir vesile, rûhî tekâmülün önemli bir durağı olarak görülür.

Şeyh-i Ekber’e göre oruç tutmak sûretiyle ilâhî bir nitelik üzere Allah’a yaklaşması istenen kul, bu hakikati üzere oruç tuttuğunda ve bu oruçlu vasfıyla nitelendiğinde, işte o zaman orucun mükâfatını doğrudan Yüce Allah üstlenmiş olur. Zira oruç; sadece Allah ile kulu arasında gizli olup, arada başka herhangi bir vasıta olmaksızın îfâ edildiğinden bu ibâdetine verilecek karşılık da başka herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan Allah’tandır.¹⁰²⁵

Bu çerçevede sûfîler, “*Oruç benim içindir*”¹⁰²⁶ hadisini, orucun mahiyeti gereği ilâhî bir sır taşıdığı ve tamahkâr nefisleri bu sırra erişmekten men etmek amacıyla bu şekilde ifade edildiği şeklinde yorumlamışlardır. Şeytanın orucu ifsat etmeye yönelmesi, orucun taşıdığı yüksek mânevî değeri sarsma çabasının bir yansımasıdır; ancak Allah’a ait olan bir ibâdet olması hasebiyle oruç, şeytanın nüfuz edemeyeceği bir sahaya aittir. Nefsin oruca yönelik tamahı ise, onunla kendini beğenme ve riyâyâ düşme tehlikesinde gizlidir. Bu bağlamda, nefis yalnızca kendine ait olan bir şeyle gururlanabilir; oysa oruç, Allah’a izâfe edilerek bu beğenmişliğin önüne geçilmiştir. Ebû Hasan b. Ebî Zerr’in, bu izafeyi “ma’rifetullah” yani Allah’ı bilme ve tanıma ile ilişkilendirmesi, orucun en derin bâtinî hakikatine işaret eder.¹⁰²⁷ Kur’ân’da Hz. Meryem’in “*Ben Rahman olan Allah’a oruç nezrettim. Bugün, hiç kimse ile konuşmam*” (Meryem, 19/26) ifadesi, sûfîler için orucun yalnızca fiziksel açlıkla değil,

¹⁰²⁴ Hûcvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 467.

¹⁰²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 361; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 112.

¹⁰²⁶ Buharî, *Savm*, 2.

¹⁰²⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 204.

kelâmı kesmek ve halkı terk ederek Hakk’a yönelmekle ilgili olduğunun delilidir. Bu nedenle, orucun ilâhî hakîkatiyle ahlâklanmak isteyen sâlikin, oruçlu iken halktan perdeyi indirip yalnızca Hakk’ı temaşa etmesi beklenir.

İbnü’l-Arabî düşüncesinde oruç, sâlikin her gün yeniden ahlâklanma sürecine dâhil olduğu bir rûhânî disiplin hâlini alır. Bu anlayışa göre oruç hakîkatine uygun olarak tutulduğunda kul, Hakk’a ait olan "tenzîhiyyet" sıfatıyla sıfatlanır. Bu sıfat, Allah’a hiçbir şeyin benzeyemeyeceği hakîkatine işaret eder ve kulun da ancak bu sıfatla Hakk’ın huzûruna yükselebileceği kabul edilir.¹⁰²⁸ Bir diğer ifadeyle, ancak orucu bu hakîkati üzere tutarak başka şeye benzemezlik sıfatını tahakkuk ettiren kul, bu sıfatıyla Hakk’ın huzûruna yükselebilir ve yine ancak bu sıfatı üzere O’nu görebilir. Böylece Hakk’ın huzuruna çıkan sâlik, artık nefsi varlığını geride bırakmış, müşâhede hâlinde görenin ve görülenin Hak olduğu bir hâle ermiştir.¹⁰²⁹ Bu makamda rü’yet, nefsin değil; Hakk’ın izharı olarak tecellî eder. Oruç ile gerçekleşen bu mânevî seyr u sülûk, sabırla birleştiğinde, kulun “terki terk” düzeyinde bir vazgeçişle Allah’tan başkasını silmesine ve ilâhî huzura ulaşmasına imkân verir.¹⁰³⁰ Bu yüzden oruç, sûfilere göre sadece bir ibâdet değil; Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmanın, O’nunla vuslatın ve fenâyâ ulaşmanın en güçlü yollarından biridir.

Şeyh-i Ekber bu bağlamda orucu, hakîkati itibarıyla kul için bir fiil ya da hareket olmaktan ziyade bir “terk” olarak görür. Çünkü orucun hariçte zâhirî olarak anlaşılacak şekli bir varlığı yoktur. İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle oruç, “vücûdî bir ma’kûl” olmayıp “ademî bir ma’kûl”dür.¹⁰³¹

Benzer bir şekilde Gazzâlî de orucun salt bir terk oluşuna dikkat çeker ve orucu, rûhânîlere en yakın cismânîlere en uzak şey olarak tavsif eder. Yine bu itibarla ondaki hiçbir şeye muhtaç olmama (samedâniyyet) özelliğine ve Allah ile kul arasında bir sır oluşuna vurgu yapar. İşte orucun bu şekilde bir terk ve Allah ile kul arasında bir sır

¹⁰²⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 390; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 289-290.

¹⁰²⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 329; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 36-37.

¹⁰³⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 390; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 290.

¹⁰³¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 329-330; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 36-39.

oluşuna kalben vâkıf olan ârif iftar etse de oruçludur.¹⁰³² Çünkü o, bu sır üzere bütünüyle dünyadan kendini tutmakta ve onu terk etmektedir. Öte yandan oruç, diğer ibâdetlerden farklı olarak dışarıdan gözlemlenebilir bir fiile dayanmadığı için “vücûdî” yani varlıkta tezahür eden bir sıfata sahip değildir. Namazın kıyam, rükû ve secde gibi bedensel hareketlerle; zekâtın malî bir edimle; haccın ise belirli mekânlarda icra edilen fiillerle yerine getirilmesine karşın, oruç, bu tür zâhirî uzuvlarla icra edilen bir ibâdet değildir. Bu yönüyle oruç, “selbî” bir ibâdet olup, daha çok nefsin arzu ve isteklerinden ferâgat etmeyi içerdiğinden, bâtinî ve gizli bir mahiyet taşır. İbnü’l-Arabî’ye göre bu gizliliği nedeniyle oruç, doğrudan Allah ile kul arasında kalır; kul beyan etmedikçe onun oruç tuttuğunu Allah’tan başka kimse bilemez.¹⁰³³ Bu durum, orucun ihlâsa dayalı en samimi ibâdetlerden biri olduğunu ortaya koyar ve onun ilâhî hakikatlerle olan derin irtibatını vurgular.

Sûfîler, oruç ibâdetini yalnızca zahirî anlamda aç kalmaktan ibaret görmez; bu ibâdetin bâtinî boyutlarını da dikkate alarak özellikle “savmu’l-kalp” (kalbin orucu) kavramı etrafında derinlemesine yorumlar geliştirirler. Onlara göre savmu’l-kalp, kalbin masivâdan, yani Allah’tan başka her şeyden uzaklaştırılması ve yalnızca Hakk’a yöneltilmesidir.¹⁰³⁴ Bu anlayışa göre oruç, sadece belirli vakitlerde tutulan bir ibâdet değil, Hakk’a yönelen sâlikin hayat boyu sürdürdüğü mânevî bir disiplin hâline gelir. Nitekim sûfîler, oruçla gelen açlığı Allah’a niyaz, manevî tecrübe ve ilâhî aşk ile özdeşleştirmiştir. Yahyâ b. Muâz’ın “Eğer açlık çarşıda satılan bir şey olsaydı, âhiret yolcularının ondan başka bir şey satın almamaları gerekirdi” sözü, bu yaklaşımı çarpıcı biçimde özetler. Bu anlayışta açlık, mürîdler için niyaz; tevbekârlar için tecrübe; zâhidler için nefis terbiyesi (siyaset) ve ârifler için aşkın tezahürü olarak dört farklı mânevî mertebeye tekabül eder. Tûsî’nin aktardığı üzere, Sehl b. Abdullah’ın acıktığında güçlenip, yediğinde zayıflaması da bu bâtinî anlayışın bir tezahürüdür.¹⁰³⁵

¹⁰³² Ebû Hâmid Gazzâlî, *Medhâlû’s-Sülûk ila Menâzili’l-Mülûk*, ed. Muhammed Riyad Mâlih (Şam: Mektebetü’l-Evzaî, 1385), s. 56.

¹⁰³³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 338; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 55.

¹⁰³⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 418.

¹⁰³⁵ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lümâ fi Tarihi’t-Tasavvufi’l-İslâmiyyi*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), ss. 184-185.

Böylece oruç, sûfî perspektifte insanın Hakk’a yönelişinde vazgeçilmez bir içsel yolculuğa dönüşür.

Tasavvuf ehli, oruç ibâdetini yalnızca bedenın aç kalması olarak değil, aynı zamanda rûhun arınması ve kemâle ermesi yolunda en etkili manevî disiplinlerden biri olarak görmüştür. Bu bağlamda sûfîler, dünyevî gıdayı yalnızca ibâdetlerini sürdüreceğ kadar almayı tercih etmiş; bedenın hazlarına aşırı yönelmenin rûhî yücelişin önünde ciddi bir engel olduğuna dikkat çekmişlerdir. Zunnûn el-Mısırî’nin “Doyana kadar yiyip, kanana kadar içtiğim bütün zamanlarda ya Allah’a isyan etmiş ya da bir masiyete niyetlenmişimdir” sözü, bu yaklaşımın çarpıcı bir örneğidir.¹⁰³⁶ Bu bağlamda sûfî düşüncede oruç, bedenın aç kalmasının ötesinde, nefsin terbiyesi ve rûhun olgunlaşması için bir arınma vesilesidir. Bu sebepten oruç, "meleklerin gıdası" olarak nitelendirilmiş ve maddî açlık değil, manevî beslenme yöntemi olarak değerlendirilmiştir. Oruç sayesinde sâlik, dünyevî arzulardan uzaklaşarak günahlardan korunur, kalbini tasfiye eder ve ilâhî hakikatlerle ahlâklanma imkânı bulur.¹⁰³⁷ Böylece oruç, sûfî düşüncede sadece ibâdet değil, aynı zamanda mâ’rifet yolunun temel yapı taşlarından biri olarak görülür.

Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-Dîn* adlı eserinde orucun nihai amacını kalbin tasfiyesi ve kişinin Allah’tan başka her şeyden beri olması şeklinde tanımlar. Ona göre, orucun hikmetini idrak eden bir kul, kalbine neyin faydalı olduğunu kolaylıkla ayırt edebilir.¹⁰³⁸ Bu yaklaşım, Mevlânâ’nın da orucu, İslâm’ın beş temel esasından en çok nefsi tezkiye eden ibâdet olarak görmesiyle örtüşmektedir. Mevlânâ’ya göre, oruçla nefsin hâkimiyetine son veren bir kişi, diğer dinî emir ve yasaklara riayet konusunda daha güçlü bir irade sergileyebilir.¹⁰³⁹ Benzer şekilde, Osmanlı sûfîlerinden İsmâil Ankaravî de *Minhâcî’ l-Fukarâ* adlı eserinde orucun ruhî olgunluk sağladığını vurgular. Ankaravî, orucun ve açlığın temel hikmetini “şehvetin kırılması ve töhmetli

¹⁰³⁶ Sühreverdi, *Avârifü’ l-Maarif*, s. 328.

¹⁰³⁷ Annemarie Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2004), ss. 135-136.

¹⁰³⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-Dîn*, c. I, s. 614.

¹⁰³⁹ Annemarie Schimmel, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, çev. Senâil Özkan, (İstanbul: Ötüken Yay., 2005), s. 124.

nefsin kahredilmesi” olarak açıklar. Ona göre, “karınlar acıktığında bedenler rûhânîleşir” prensibi gereği oruç, kişiyi kalp huzuru içerisinde ibâdet ve itaate devam ettiren bir arınma vesilesidir. Ayrıca, ruhî mizacı galip, şehveti kırılmış ve fanilik bilincine ulaşmış kişiler için oruç tutmak, nefsin terbiyesi ve ilâhî yakınlık açısından daha da kıymetlidir.¹⁰⁴⁰ Bu değerlendirmeler, sûfî perspektifte orucun sadece fiziksel bir açlık değil, kalbi saflaştıran ve kulun mânevî tekâmülünü hedefleyen kapsamlı bir ibâdet olduğunu ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî, oruç ibâdetini Fütûhât-ı Mekkiyye’de ilâhî isimler ve sıfatlarla ilişkilendirerek, bu ibâdeti sadece şekilsel bir uygulama değil, aynı zamanda ontolojik ve ahlâkî bir süreç olarak ele alır. Oruç, ona göre sabır sıfatıyla doğrudan bağlantılıdır ve bu durum, “*Sabır (oruç) aydınlıktır*”¹⁰⁴¹ ifadesiyle yer alan hadiste de açıkça görülmektedir. İbnü'l-Arabî’ye göre burada sabır ile kastedilen doğrudan oruçtur; çünkü oruç, açlık, susuzluk ve nefsin arzularına karşı koyma gibi meşakkatleri içermekte, bu yönüyle sabrın bizzat kendisi olmaktadır. Aynı zamanda oruç, hadiste “ziyâ” yani aydınlıkla nitelendirilmiştir.¹⁰⁴² Bu nitelendirme, orucun hem nefis terbiyesinde bir disiplin oluşuna hem de sonuçları itibariyle kulun manevî aydınlanma ve hakikat bilgisine ulaşmasına aracılık ettiğine işaret eder.¹⁰⁴³ Böylece oruç, sadece sabır ile özdeşleşen bir ibâdet olmakla kalmaz, aynı zamanda kulun içsel dünyasında mâ’rifet ve nûr tecellîlerinin meydana gelmesine vesile olan ilâhî bir hakîkate dönüşür. Bu bağlamda, orucu lâıykıyla eda eden kimse, sabır ve aydınlık sıfatlarıyla bezenerek ilâhî hakikatlerle ahlâklanmış olur.

Oruç ibâdetini yalnızca zâhirî bir disiplin olarak değil, aynı zamanda ilâhî hakikatlere erişim aracı olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, bu ibâdet in mânevî boyutlarını derinlikli şekilde ele alır. Ona göre oruç, sabır, aydınlanma ve mânevî keşif gibi sülûk sürecinin temel hâllerini besleyen bir ibâdet olmanın ötesinde, kulun ilâhî sıfatlarla irtibat kurmasına imkân tanıyan bir aracı vasıf olma özelliğini taşır. Bu

¹⁰⁴⁰ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, (İstanbul: Vefa Yay., 2008), s. 200.

¹⁰⁴¹ Müslim, Tahâret 1; Tirmizî, Daavât 86.

¹⁰⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 388; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 285-287.

¹⁰⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 389; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 287-288.

bağlamda oruç, kulun nefsânî arzularını terk ederek Allah'ın noksan sıfatlardan münezze oluşuna uygun bir hâl içinde bulunması ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Samed isminin mazharı olan bir iç dengeye erişmesi için gerekli bir riyâzet biçimi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre oruç, zâhirî sınırların çok ötesinde, kulun Hak Teâlâ ile olan ontolojik yakınlığını güçlendiren ve onu ilâhî ahlâkla ahlâklanmaya yönelten derin bir ibâdet tir. Şeyh-i Ekber, özellikle orucun Allah'ın "tenzîhiyyet" ve "samedâniyyet" sıfatlarıyla olan bu yakın ilişkisine dikkat çeker. Bu bağlamda, “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*” (Şûrâ, 42/11) âyetini sıkça zikrederek,¹⁰⁴⁴ orucun Allah'ın benzersizliğini ve mutlak ihtiyaçsızlığını temsil eden sıfatlarıyla doğrudan bağlantılı olduğunu belirtir. Oruç, yemekten, içmekten ve cinsî yakınlıktan uzak durmak suretiyle kulun kendisini dünyevî bağımlılıklardan arındırması ve böylece Allah'ın münezze sıfatlarıyla nitelik kazanması anlamına gelir.¹⁰⁴⁵ Bu yönüyle oruç, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sadece bir ibâdet değil, kulun Allah'a ait olan tenzîhî ve samedî makâmlarla ahlâklanmasını sağlayan yüksek bir mânevî hâl olarak konumlanır.

Bu çerçevede Ebû Tâlib el-Mekkî, Allah ile arasındaki bu kuvvetli münasebetten dolayı orucu, O'nun katındaki amellerin en sevimlisi olarak görür. Bu sebepten kulun ifâ ettiği oruç ibâdetinin ecrinin de Allah katında olduğunu söyler. Ona göre oruçta samedâniyet ahlâkından nebzeler taşındığından gizli bir ibâdet olup, Allah onu kendi zatına izafe etmiştir.¹⁰⁴⁶ Gazzâlî de aynı şekilde oruç ibâdetinin ilâhî hakikatleri ile ahlâklanmak için aklın nûruyla nefsi ve şehvi arzuları kırarak Allah'ın samedâniyet ahlâkıyla ahlâklanmanın gerekliliği üzerinde durur. Ona göre bu mânevî terbiyeyi gerçekleştiren birey, hayvânî mertebeden çıkarak meleklerle aynı düzeye ulaşabilir. Bu durumda yalnızca Allah'a izafe edilen oruç, tenzihîyyet yönüyle bizzat O'na has bir ibâdet vasfını kazanır. Meleklerde bulunan ilâhî müşâhedelerin insanda da tecellî etmesiyle birlikte kulun Hak ile vuslata erişmesi mümkün hâle gelir. Bu

¹⁰⁴⁴ İbnü'l-Arabî'nin külliyyâtında tenzîh ilkesine vurgu yapmak üzere sıkça zikredilen bu âyet aynı zamanda onun insân-ı kâmil nazariyesini ifade etmek üzere de zikredilir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VI, ss. 29-30; Fusûs, s. 49, 61; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 59.

¹⁰⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 390; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 289-290.

¹⁰⁴⁶ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. I, s. 256; Tûsî, *el-Lüma*, s. 168.

mânevî seviyeye ulaşan kimse için iftar ve sahur da sıradan bir yeme-içme vakti olmaktan çıkar. Zira Gazzâlî'ye göre bu vakitler, Allah'ın oruç vasıtasıyla kuluna tecellî ederek, kendi nimetlerini idrak ettirdiği özel zamanlara dönüşür.¹⁰⁴⁷ Böylece kul, Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının tecellîlerini müşâhede eder; hayretle sarsılır ve Hakk'ın kudretini derin bir idrak ile kavramaya başlar.

İbnü'l-Arabî, oruç ve namaz ibâdetlerini mukayeseli bir şekilde ele alırken, bu iki ibâdetin hakikatleri bağlamında müşâhede ve münâcât kavramlarını ön plana çıkarır. Ona göre müşâhede, oruca; münâcât ise namaza özgü bir boyuttur. Bu çerçevede Şeyh-i Ekber, namazın kul ile Rabbi arasında ikiye ayrıldığını ifade eden kutsî hadisi hatırlatarak, orucun böyle bir taksime konu olamayacağını belirtir. Zira oruç, kulun fiilî olarak herhangi bir söz veya hareketle katılmadığı, dolayısıyla sadece Allah'a ait olan ve tenzihî bir nitelik taşıyan ibâdet türüdür. Bu nedenle oruç, bütünüyle Hakk'a izafe edilir. İbnü'l-Arabî, bu ayrımı daha da derinleştirerek müşâhede ile münâcâtın bir arada bulunamayacağını, çünkü müşâhede hâlinde kulun ilâhî azamet karşısında hayrete düştüğünü; münâcât esnasında ise kelâm yoluyla ilâhî bir anlayışa (fehm) mazhar olduğunu ifade eder.¹⁰⁴⁸ Bu bağlamda müşâhede, tecellînin şiddetiyle idraki askıya alan bir hâl iken; münâcât, kulun bilfiil konuştuğu, anlamaya yöneldiği bir ibâdet tecrübesidir. Böylece İbnü'l-Arabî, oruç ve namazın ilâhî hakikatlerini, sûfice bir derinlikle ontolojik ve epistemolojik düzeyde ayırt etmeye çalışır.

Yukarıda ifade edildiği üzere müşâhede'yi oruca, münâcâtı ise namaza özgü bir nitelik olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, bu iki ibâdet arasında bilgi ve tecrübe düzeyinde bir ayrım yapar. Ona göre namaz, bir münâcât oluşu bakımından fehm yani anlayış ve idraki içerdiğinden, ma'rifet açısından mükâşefeye karşılık gelirken; oruç, sözsüz bir hâl ve tenzihî vasfı taşıması nedeniyle doğrudan müşâhede'ye, yani tecrübe rû' yete tekabül eder.¹⁰⁴⁹ Bu bağlamda mükâşefe, ilâhî hakikatleri temsil eden mânâlara

¹⁰⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, c. I, ss. 671-672.

¹⁰⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü 'l-Mekkiyye*, c. I, s. 389; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 287-288.

¹⁰⁴⁹ Miguel Asin Palacios, *El Islam Cristianizado Estudio Del "Sufismo" A Través De Las Obras De Aben Arabi De Murcia, Madrid, 1930.* (Arapça'ya çev. Abdurrahman Bedevî, *İbnü'l-Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû, Kahire, 1965*) s. 218.

ve ilâhî isimlere yönelik bir açılıma karşılık gelirken; müşâhede, doğrudan zâtî tecellîlere ve müsemmânın kendisine yönelmiş bir temâşâdır. İbnü'l-Arabî'nin bu tasnifi içinde mükâşefe, kesîf olanı latîf hâle dönüştüren bir süreç olarak müşâhedededen daha kapsamlı görülür.¹⁰⁵⁰ Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'e göre, hâl boyutunda oruç üstünlük arz ederken; bilgi ve idrâk bakımından namaz daha derin bir ma'rifet yoludur. Bu yaklaşımla, onun orucu daha ziyade hâlî tecrübe; namazı ise ilim ve şuur düzeyinde gerçekleşen bir idrâk zemini olarak konumlandığı söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, seyr u sülûk sürecindeki sâlikler açısından orucu, Hak Teâlâ'nın müşâhedesine ulaştıran benzersiz bir sevinç ve vuslat vesilesi olarak görür. Ona göre orucu namazdan ayıran temel fark, kulun oruç sayesinde doğrudan Allah'ı müşâhede etme imkânına sahip olmasıdır. Bu değerlendirmesini, “*Oruçlu için iki sevinç vardır: biri iftar anında, diğeri Rabbine kavuştuğunda*”¹⁰⁵¹ meâlindeki hadis üzerine yaptığı yorumla temellendiren İbnü'l-Arabî, ilk sevinci hayvanî ruha, ikinci ve esas sevinci ise nefs-i nâtikanın ortadan kalkmasıyla, kulun tenzîhiyet ve samedâniyet sıfatlarıyla Hakk'a ulaşmasına bağlar. Ona göre bu ikinci sevinç, düşünme ve idrak kabiliyetine sahip olan nefsin Rabbinden gelen hakîkatî kavramasıyla oluşan derûnî bir mutluluktur.¹⁰⁵² Bu yorum çerçevesinde oruç, kulun Hakk'a vasıl olup O'nu doğrudan müşâhede etmesini mümkün kılan bir ibâdet olarak değerlendirilirken; namaz, bu anlamda daha çok münâcât ve kelâm boyutuyla sınırlı kalır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, orucu mânevî tahakkukun zirvesi olarak konumlandırır.

Mutlak samedâniyyet ve tenzîhiyyet gibi ilâhî niteliklerin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu vurgulayan Şeyh-i Ekber'e göre kullar, oruçlu olduğu süre içerisinde yeme, içme ve cinsellik gibi şeylerden uzak durarak bu sıfatlara yaklaşılmaya çalışsa da onlar için bu hâl sadece izafî ve geçici bir nitelik taşır. Çünkü kulun uzak durduğu şeyler, onun varoluşsal doğasının ve kulluk hakîkatinin bir gereğidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Allah'a ait olan tenzîhiyyet ve samedâniyyet sıfatlarının, kulda ancak

¹⁰⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 187; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IX, ss. 239-240.

¹⁰⁵¹ Buhârî, Savm, 9; Müslim, Sıyâm, 163.

¹⁰⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 390; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 289-290.

sınırlı bir şekilde ve tahakkuk düzeyinde ortaya çıkabileceğini belirtir. Zira bu sıfatların mutlak anlamda insana ait olması mümkün değildir; böyle bir yaklaşım, insanın fitratına aykırıdır. Bu nedenle kutsî hadiste orucun Allah’a izafe edilmesi, bu ibâdetin mutlak samedâniyyetle ilişkilendirilmesinin ancak Allah için geçerli olduğunu ifade eder. Kul bu sıfatlarla ancak mukayyet ve cüz’î düzeyde nitelendiğinde, Allah’a yakınlaşma imkânı bulur; fakat bu yaklaşımda bile, ilâhî niteliklerin mutlaklığı sadece Allah’a aittir.¹⁰⁵³

Şeyh-i Ekber’e göre kulun tabiatı söz konusu olduğunda kul açısından bir hakîkati olmayan bu tenzîhiyyet sıfatı, tabiatının hükmünden münezzeh olmak sûretiyle Allah’ın sıfatlarıyla ahlâklanmasıyla ilgili olarak kulun dikkatini çekmek üzere ona geçici olarak ilişmiş arızî bir durumdur. Ona göre Yüce Allah, orucun yani tenzîhiyyet ve samedâniyyet sıfatının kula değil; asıl kendisine ait olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁵⁴ Her ne kadar hakîkati itibarıyla “oruç” Allah’a ait olsa ve kul da bazı ilâhî sıfatlar ile sıfatlansa da kendi asli kulluk mertebesinde ve kulluğunun bir cüz’ünü ifade eden oruç tutma vasfından uzaklaşamaz. Zira sıfatlar değişse de hakîkatler değişmez. Bu değişimle kul, kendi asli makâmından ve hakîkatinden çıkmadan tahakkuk ettirdiği ilâhî niteliklerle Hakk’ın rengine boyanarak Allah’ın esmasıyla ahlâklanmış olur.

Şeyh-i Ekber’e göre kul aç kalarak bir taraftan tenzîhiyyet ve samedâniyyet sıfatlarıyla ahlâklanırken; diğer taraftan oruçluyken bütün bu uzak durduğu şeylerin tabiatının gereği olduğunu, Allah’ın kendisini bunlara nasıl muhtaç kıldığını düşünür. En nihâyet var olmada ve varlığını sürdürmede nasıl Allah’a muhtaç olduğunu idrak eder. Oruçluyken tenzîhiyyet/samedâniyyet sıfatlarını tahakkuk ettiren kulun bu hakîkatini de İbnü’l-Arabî kulun orucunu açıp iftar etmesiyle ve ramazan ayına münhasır olarak teravih namazlarında bu acziyet sıfatları üzere ayrıca münâcâtta bulunuşuyla ifade eder. Şöyle ki; Şeyh-i Ekber’e göre gece olduğunda kul, gündüz oruçluyken nitelendiği bu sıfatlarıyla Hak Teâlâ’nın huzûrunda kıyâma durur. Zira kul, akşam iftar açtıktan sonra; oruçluyken tahakkuk ettirdiği bu tenzîhiyyet ve

¹⁰⁵³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 329; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 36-37.

¹⁰⁵⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 175; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 140.

samedâniyyet sıfatlarının gerçek anlamda kendisine ait olmadığını ve yine oruçlu iken uzak durduğu şeylerden mutlak mânâda uzak duramayacağını bilmesi için ona oruçlu olmadığı gece vaktinde âciz, fakir, yoksul ve beslenmeye muhtaç bir kul olarak teravih kılması emredilmiştir.¹⁰⁵⁵

İbnü'l-Arabî, ramazan ayında gündüzünü oruçlu olarak geçirip; gece de bu aya has huşûyla teravih namazını kılarak geçiren kulun bu hâlini ve bu hâl üzere elde ettiği sıfatları, Ramazan isminin Allah'ın ismi olması ve diğer aylara nisbetle ramazan ayının üstünlüğü sebebiyle en üstün bir sıfat olarak görür.¹⁰⁵⁶ Ona göre Hz. Peygamber'in namazı “nûr”; orucu ise “aydınlık” (ziyâun) olarak nitelendirmesi namaz ile oruç arasındaki bu irtibatı göstermektedir. Zira aydınlık da en nihâyetinde bir nûrdur. Onun ifadesiyle, kulun gündüz orucuyla bulunduğu mânevî hâl nasıl ise; gecesi de öylece olsun diye ramazanda oruç ile namaz birleştirilmiştir. Ramazanda kul, gündüz Rabbânî sıfatlara bürünmek sûretiyle O'nunla birleşir, geceleyin ise O birlenir.¹⁰⁵⁷

Allah'ın adıyla anılan ve kulun bir ay boyunca tutarak bu isimle kuşandığı oruç, öncelikle Hak Teâlâ'nın el-Mümsik ya da el-Masik ismiyle irtibatlıdır. Zira Allah bu isimleriyle yerleri ve gökleri tutar, onların ortadan kalkmasını engeller. İnsan ise kendini “tutarak” bu isim ile önce taalluk (ilişme, ilme'l-yakîn), sonra tahâlluk (ayne'l-yakîn, ahlâklanma) ve en sonunda ise tahakkuk (Hakka'l-yakîn) eder. Bu bağlamda oruç, insanın sürekli eylem içinde olmayla şartlanmış ve Yaratıcı'ya yaklaşmayı meşakkatli ibâdetlere bağlamış algısına “bir şey yapmayarak” O'na yaklaşmanın imkânını hatırlattığı için önemlidir. Öyleyse denebilir ki oruç, benzeri olmayan bir ayda tutulan benzersiz bir ibâdetdir ve her yönüyle Allah'ın es-Samed ismini hatırlatır. Diğer yandan oruç gizli bir ibâdetdir. Bir insanın kendisi açıklamadan oruç tuttuğu ve ibâdet yaptığı bilinmez. Çünkü oruçlu, herhangi bir fiilde bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî “*Ramazan ayı geldiğinde cennet kapıları açılır*”¹⁰⁵⁸ anlamındaki hadisin bâtinî yorumundan cennet ile örtünmek ve gizlenmek arasındaki ilişkiye dikkat çeker.

¹⁰⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 332; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 134-135.

¹⁰⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 176-177; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 145-147.

¹⁰⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 175; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 139.

¹⁰⁵⁸ Buhârî, Savm, 5; Müslim, Sıyâm, 1.

Cennetin gizlemek ve örtmek anlamıyla orucun gizliliği ilişkili olduğu için bu hadis böyle zikredilmiştir.¹⁰⁵⁹

İbnü'l-Arabî, yukarıda oruç ibâdetiyle ilişkilendirdiği ilâhî isimlerin yanısıra “el-Muhyî” ve “el-Mümît” isimlerinin tecellilerini de oruç ibâdetiyle ilişkilendirir. Mazereti nedeniyle tutulamayan oruç kefareti ve Ramazan orucuna münhasır olarak fakir kimselere ödenen fitır sadakası gibi, fakirleri yedirme bahsinde zikrettiği üzere, bir fakire hayatını idame ettirmesini sağlayacak bir yemek vererek onun karnını doyuran kimsenin, Hak Teâlâ tarafından “el-Muhyî” (hayat veren) ismiyle ahlâklandırılacağını söyler. Ayrıca Ramazan ayına, ihlâslı bir niyet ile başlamak, nefsi hoşnut eden şeylerden uzak durmak, oruç ibâdetinin ilâhî hakikatleriyle ahlâklanmak arzusuyla oruç tutmak, kulda bu ibâdeti nedeniyle “el-Mümît” ismiyle ahlâklanmayı sağlayacağını belirtir.¹⁰⁶⁰ Diğer taraftan kul, her bir vesileyle kendisiyle tartışan, oruç tutarken de tabiatı gereği olan şeylerden uzak kaldığı için kul ile çekişip duran ve bu anlamda da kul için çetin bir düşman olan nefsinin istek ve arzularına baskın çıkıp onu ezdiği için kahr ve galebe çalma nitelikleri (el-Kahhâr, el-Gâlib) açısından da Allah’ın bu isimlerinin tecellilerine nâil olur. İşte böylece kul, tıpkı diğer ibâdetlerde olduğu gibi oruç ibâdetinin de hakikatleriyle ahlâklanır.¹⁰⁶¹

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, oruç ibâdetinin ilâhî hakikatleriyle kulun ahlâkî tekâmülü arasındaki ilişkiyi ele alırken, kulun ilâhî sıfatlarla nitelendirilmesini merkezî bir tema olarak işler. Bu bağlamda oruç, bir yandan kul ile Rabbi arasında cem’ hakikatini gerçekleştiren, yani samedâniyyet gibi aşkın sıfatlar zemininde bir yakınlık kuran bir vesile olarak değerlendirilirken; öte yandan şer‘î düzlemde ibâdetin kula nispet edilmesiyle birlikte, mutlak tenzîhiyyet ve samedâniyyet sıfatlarının yalnızca Allah’a ait olduğu vurgulanarak, kulluk ile ulûhiyet arasındaki ontolojik fark da belirgin bir biçimde korunur. İbnü'l-Arabî, bu çift yönlü yaklaşımını, Ramazan ayında indirilen Kur’ân’ın isimlerinden biri olan “Furkân” kavramıyla temellendirir. Zira Furkân, hak ile bâtılı ayıran ilâhî ölçüyü ifade ederken; “Kur’ân” ise lafzen ve

¹⁰⁵⁹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, ss. 310-315.

¹⁰⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 352; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 90.

¹⁰⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 359; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 106-107.

manen cem' (bir araya getirme) anlamını taşır.¹⁰⁶² Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre, Ramazan ayı hem cem' hem de ayırım sırrını barındırmakta; oruç da bu sırrın ibâdet düzlemindeki yansıması olarak kulun hem Allah'a yakınlık kazanmasına hem de kulluğunun idrakine vesile olmaktadır.

Bursevî de *Şerhu Şuabi'l-İman* adlı eserinde oruç ibâdetinin ilâhî hakikatleriyle ahlâklanmak dileyen kulların, bu gayeye ulaşmak için orucunu mânevî zırhlarıyla donanması gerektiğini ifade eder.¹⁰⁶³ Bu bağlamda; niyet ve maksadı sağlamlaştırmak, nefsin isteklerine karşı çıkmak, organları haramlar ve şüpheli şeylerden korumak, yenilen şeyin helâl olmasına dikkat etmek, kalbi kollamak, Hak Teâlâ'nın zikrine devam etmek, rızık konusunda fazla hırslı olmamak gibi rûhun yücelmesini sağlayan davranışlar, oruç ibâdetinin ilâhî hakikatleriyle ahlâklanmayı sağlamada diğer ulvî meziyetlerdir.¹⁰⁶⁴ Bursevî'nin bu yaklaşımı, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin altı organın muhafazasına dair tasnifiyle desteklenir. Mekkî'ye göre oruç tutan kimse; gözünü bakışta derinleşmekten, kulağını haram sözleri dinlemekten ve bâtil ehliyle vakit geçirmekten, dilini faydasız ve zararlı konuşmalardan, kalbini Allah korkusu dışındaki fikir ve temennilerden, elini harama uzanmaktan, ayağını ise hayır olmayan işlerde kullanmaktan sakınmalıdır.¹⁰⁶⁵ Bu şartlar, orucun bâtinî yönünü tamamlayarak, kulun oruç vasıtasıyla ilâhî ahlâk ile donanmasını mümkün kılar.

Gazzâlî ise *İhyâ* adlı eserinde oruç ibâdetini, mânevî derinliği bakımından üç düzeyde değerlendirir. Birinci düzey, mü'minlerin geneline (avâm) ait olan ve sadece zahirî yönleriyle sınırlı kalan; yani yeme, içme ve cinsî münasebetten uzak durmayı esas alan oruçtur. İkinci düzey, seçkin mü'minlerin (havâs) orucudur ve bu, azaların günahlardan korunmasını da kapsar: gözün harama bakmaması, dilin gıybetten kaçınması, ellerin ve ayakların günah işlememesi gibi. En yüksek düzey olan üçüncü mertebe ise en seçkinlerin (havâssu'l-havâss) orucudur ve bu, kalbin tamamen

¹⁰⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 368-369; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 128-130.

¹⁰⁶³ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 114.

¹⁰⁶⁴ Tûsî, *el-Lüma*, s. 169.

¹⁰⁶⁵ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, ss. 366-367.

Allah'tan başkasına kapanmasıdır. Böyle bir oruç, sadece kıyamet gününün dehşetinden başka bir durumu düşünmekle bozulur.¹⁰⁶⁶ Bazı sûfiler de orucu; ruhun, aklın ve nefsin orucu olarak tasnif ederler. Bu tasnife göre ruhun orucu, ihtiraslı olmamak; aklın orucu, heva ve hevese aykırı hareket etmek; nefsin orucu da yeme, içme ve haramdan uzak durmak olarak tanımlanır.¹⁰⁶⁷ Gazzâlî, bu mânevî oruçları bir riyâzet biçimi olarak değerlendirir ve bu sayede nefsin arzularından arınan kimseyi, kozasından çıkan kelebek gibi özgürleşen bir varlık olarak tasvir eder. Gerçek anlamda oruç tutarak ilâhî hakikatlerle ahlâklanan ma'rifet ehli ise, kalplerini mâsivâdan temizleyerek sadece Allah'a yönelirler.¹⁰⁶⁸ Zira oruç ibâdetinin ilâhî hakikatleri ile ahlâklanan ma'rifet ehlini diğerlerinden farklı kılan şey, onların gönüllerini dünyevî meşgalelerden arındırıp mâsivâyı kalpten silmeleridir. Onlar, oruçlu iken Allah'tan başkasını düşündükleri bir an olduğunda oruçlarının bozulacağına ve hatta iftar edecekleri yiyecekleri akıldan geçirmenin dahi oruçlarına zarar vereceğine inanırlardı.¹⁰⁶⁹ Gazzâlî'ye göre peygamberlerin, siddîkların ve Allah'a yakın kulların (mukarrebûn) orucu da bu şekilde, tüm benliğiyle Hakk'a yönelmiş bir oruçtur.

Oruç ibâdetini zahirî ve bâtinî boyutlarıyla ele alan Abdülkadir Geylânî ise bu ayrımı, “şariat orucu” ve “tarîkat orucu” şeklinde iki kademeye ayırarak ifade eder. Ona göre şariat orucu, gündüz vakti yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı içeren zahirî bir ibâdet şeklidir. Ancak bu, orucun yalnızca dışsal yönünü temsil eder. Tarîkat orucu ise, sûfî bir perspektifle, kulun tüm zahirî ve bâtinî azalarını haram, mekruh ve kötü fiillerden korumasını gerektiren daha derin ve ahlâkî bir ibâdet anlayışını ifade eder. Geylânî'ye göre kendini beğenme, kibir, cimrilik gibi kalbî ve ahlâkî zaafılar tarîkat orucunu ifsat eden unsurlardır.¹⁰⁷⁰ Bu yaklaşım, oruç ibâdetini sadece bedensel bir açlık olarak değil, aynı zamanda nefsin arındırılması ve kalbin tasfiyesi süreci olarak gören tasavvufî anlayışı yansıtmaktadır.

¹⁰⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, c. I, s. 602.

¹⁰⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*, s. 136.

¹⁰⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, c. I, ss. 663-664.

¹⁰⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, c. I, s. 668.

¹⁰⁷⁰ Geylânî, *Sırru 'l-Esrâr*, s. 75.

Gönlün ve zihnin böylesine kötü hasletlerle günaha kaymaması için sûfîler, orucu bir riyâzet eğitimi olarak görmüşlerdir. Orucu mânevî olarak besleyen riyâzet; tasavvufta kişinin, nefesine ve bedenine ait arzuları büyük bir gayretle terk etmek veya en aza indirmek için tamamen ibâdetle meşgul olması demektir. Bütün bu yönleriyle oruç, mücâhede ve riyâzeti besleyerek nefsin eksiklerini en aza indirir ve onları uygulanan bir disiplin hâline getirir.¹⁰⁷¹ Böylece kişi her hâlinde, nefsinin değil; Rabbinin nidasını işitmiş olur.

Şeyh-i Ekber, Hz. Peygamber'in oruç tutana, kötü söz söyleyerek kavga etmek isteyen bir kimseye karşı, "Ben oruçluyum!" yönündeki tavsiyesini de riyâzet orucuyla açıklar. Buna göre böylesi bir hâlde iken "Ben oruçluyum!" diyen bir kimse aslında, "Ey benimle kavga etmek isteyen, bana söven kişi! Ben senin yaptığın şeylerden uzak durup, onları yapmayanım, ben terk edenim (ene târikun)." demektedir.¹⁰⁷² İşte bu anlamda Şeyh-i Ekber'e göre oruç; kulun riyâzetle oruç tutarak nefsinin hazlardan alıkoyup tutması (imsâk) ve ruhen yücelmesi anlamlarına gelmektedir.

Sonuç olarak orucun ilâhî hakikatleri ile ahlâklanacak kişinin kalbini meşgul edecek, kendisini Allah'ı hatırlamaktan alıkoyacak her şeyden gözünü, kulağını, midesini ve bütün bedenini çekip koruması gerekir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde hakikat ehli kimseler için ömür bütünüyle bir oruç demektir. Bu kimseler nefislerindeki arzuların aksine mana boyutunda sürekli tuttukları bu orucun bir hediyesi olarak Rableri katında ilâhî isim ve sıfatların hakikatlerine varmışlardır. Bu kavrayışla kişi sadece O'na muhtaç olduğunu fark eder. Ayrıca oruç mücâhede ve riyâzeti besleyerek nefsin eksiklerini en aza indirir. Dolayısıyla oruçta temel maksat nefsi öldürmek değil; aksine nefse muhâlefet ederek onun isteklerini en aza indirmek sûretiyle kulun ahlâklanmasını sağlamaktır.

C. MALÎ İBÂDETLERİN İLÂHÎ HAKİKATLERİ İLE AHLÂKLANMA

İnsan, hem maddî hem de ruhî boyutlardan oluşan çift yönlü bir varlık olduğundan, yalnızca bedensel ihtiyaçlarının değil, ruhunun da beslenmeye muhtaç

¹⁰⁷¹ Kara, *Tasavvuf ve Tarîkatlar Tarihi*, ss. 53-54.

¹⁰⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 330; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 38.

olduğu sūfî düşüncede temel bir ilkedir. Sûfilere göre, kişi ibâdet ve zikirle ruhunu beslemediği takdirde, bedenî tarafı ağır basar ve bu yön, bir mıknatıs gibi kişiyi aşağıya, yani dünyevîliğe doğru çeker. Bu durum, ruhun maddiyatla kirlenmesine, kalbin kararmasına ve zihnin körelmesine yol açar; böylelikle kişi, mânevî ve ahlâkî hakikatleri idrak edemez hâle gelir. Oysa kalp, ahlâkî hakikatleri idrakten mahrum kaldığında, ilâhî sır ve hikmetlerin müşâhadesi de mümkün olmaz. Bu sebeple sûfiler, her bir ruhsal hastalığın ancak kendi cinsinden bir ibâdetle ve o ibâdetin temelinde yatan ilâhî ismin tecellisiyle tedavi edilebileceğini savunurlar. Sûfî anlayışta her ibâdet, yalnızca bir fiil değil, aynı zamanda belirli ilâhî isimlerin yeryüzündeki birer yansımasıdır.¹⁰⁷³ Bu yaklaşım, ibâdetlerin sadece şekilsel uygulamalar olmadığını; aynı zamanda Allah'ın isimleriyle kurulan derin bir ontolojik irtibatın tezahürü olduğunu ortaya koyar.

İlâhî isimlerle ibâdetler arasındaki ilişkiyi temel alan sūfî yaklaşım, her bir ibâdetin belirli isimlerin tecellisi olarak tezâhür ettiğini ve kulun bu ibâdetleri yerine getirirken o isimlerle ahlâklanarak kemâle eriştiğini savunur. Bu çerçevede daha önce namazın “en-Nûr” ve “el-Hayy”, orucun ise “el-Adl” ve “es-Samed” isimlerinin bir yansıması olduğu ifade edilmişti. Aynı şekilde malî bir ibâdet olan zekât ile kurban; hem bedenî hem de malî bir ibâdet olan hac ve umre de belirli ilâhî isimlerin mazharı olarak değerlendirilmiştir. Sûfilere göre bu temel ibâdetlerin her biri, ya doğrudan Rabbimizin isimlerinden birine ya da insanî hakikatlerden birine mensuptur ve bu mensubiyet doğrultusunda ilâhî tecelliler taşır. Örneğin “el-Kuddûs” isminin bir yansıması olan zekât, aynı zamanda “el-Cûd” ismiyle de ilişkili olup cömertliğin mânevî bir tezâhürüdür ve ihtiyaç sahiplerine ulaşan bir rızık hükmü taşır. Zekâtın ilimle ilişkilendirilmesi “el-Hayy”, nisap ölçüsüyle sınırlandırılması “el-Alîm” ve “el-Muksît”, sadece zenginlere farz oluşu ise “el-Kadîr” isminin yansıması olarak yorumlanır.¹⁰⁷⁴ Bu yaklaşıma göre kul, bu ibâdetleri eda ederken yalnızca dinî bir

¹⁰⁷³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 459-460

¹⁰⁷⁴ Nizamettin Karataş, “Kadı Burhaneddin'in İksîrû's-Seâdât Adlı Eserinde İbâdetlerin Sırları”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, (Ankara: İksar Yay., 2018), c. 4/1, ss. 123-165.

vecibeyi yerine getirmiş olmaz; aynı zamanda ilâhî isimlerin hakikatleriyle ahlâklanma sürecine de katılmış olur.

Sûfiler, aynı şekilde hac ibâdetinin her bir safhasının ayrı ayrı, ilâhî isimlerin yansıması olduğunu ve kulun kemâle olan yolculuğunda temel yapı taşı görevi gördüğünü ifade ederler. Sûfiler, hac ibâdetini sadece fiziksel bir yolculuk olarak değil, ilâhî isimlerin tecellileriyle şekillenen derûnî bir arınma süreci olarak değerlendirirler. Onlara göre haccın her bir rüknü, belirli bir ilâhî ismin mazharıdır ve bu yönüyle hac, kulun bu isimlerle ahlâklanmasına vesile olan bir ibâdet formudur. Haccın ilk fiili olan telbiye, kulun niyet ve iradesini ortaya koyması yönüyle “el-Mürîd” isminin bir yansımasıdır. Menâsiki bilme zorunluluğu ise bu ibâdeti “el-Alîm” ismiyle ilişkilendirirken, ibâdetin canlılık ve şuurluluk içinde eda edilmesi “el-Hayy” isminin tezahürüdür. Hac ibâdetinin yükümlülük şartlarından olan istitaat (güç yetirebilme) kavramı, “el-Kadîr” ismiyle; maddi fedakârlık boyutu ise “el-Cûd” ismiyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca sûfilere göre haccın bâtınî boyutunda, nefsi arındıran ve adaletli bir şekilde hak ölçülerine yönlendiren özelliği, “el-Muksit” isminin tecellisidir.¹⁰⁷⁵ Bu doğrultuda, hac farızasını hakkıyla eda eden kişi, ilâhî isimlerin küllî bir tecellisine mazhar olur ve bu tecellilerle ahlâklanarak mânevî kemâle doğru yol alır. Hac, sûfî anlayışta sadece bir ibâdet değil, aynı zamanda kulun nefsânî arzulardan sıyrılarak ilâhî isimlerin nuruyla arınma sürecidir.

1. Zekât ve Sadakanın İlâhî Hakikatleri ile Ahlâklanma

İbnü’l-Arabî, her ibâdeti ilâhî bir isim ve bu ismin tecellileriyle ilişkilendirme yaklaşımı çerçevesinde, zekât ve sadaka ibâdetini de Allah’ın “er-Rahmân” ismiyle irtibatlandırır.¹⁰⁷⁶ Ona göre zekât vermek ve tasaddukta bulunmak, kulda rahmet ve merhamet duygusunun tezahürü olup, bu fiiller vasıtasıyla kul “er-Rahmân” ismiyle ahlâklanır. Şeyh-i Ekber, bu görüşünü Hz. Peygamber’e nispet edilen “*Namaz nûrdur, sadaka burhândır, oruç sabırdır, hac ise ziyâdır*”¹⁰⁷⁷ meâlindeki hadis ile temellendirir

¹⁰⁷⁵ Karataş, “Kadı Burhaneddin’in İksîrû’s-Seâdât Adlı Eserinde İbâdetlerin Sırları”, *Tasavvur/ Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, c. 4/1, ss. 123-165.

¹⁰⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 295; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 402-403.

¹⁰⁷⁷ Müslim, Tahâret, 1; Tirmizî, Daavât, 86.

ve burada geçen “sadaka” kelimesinin, Kur’an’da sıkça eş anlamlı olarak kullanılan “zekât”ı da kapsadığını belirtir. Ancak o, zekât ve sadaka arasında terminolojik bir ayırım yapar: Zekât, dinen farz olan ve belirli şartlarla yükümlülük altına giren bir ibâdet iken; sadaka, gönüllü olarak verilen, zorunluluk arz etmeyen infaktır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî, gönüllü sadakaları “karz-ı hasen” (güzel borç) olarak nitelendirir ve Kur’an’daki ilgili ayetlere dayanarak Allah’a verilen bu tür borcun yüksek bir mânevî karşılığa vesile olacağını vurgular.¹⁰⁷⁸ Bu yorum, sûfî gelenekte zekâtın sadece sosyal değil, aynı zamanda derûnî bir ahlâk boyutu taşıdığını da ortaya koyar.

Bu bağlamda “Artma, arıtma, iyi hâl ve bereket” anlamında kullanılan zekât kavramı, ıstılahta dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınıp fakir sayılan kimselere verilmek üzere ayrılmış belli orandaki payı ifade eder. İhtiyaç sahibi olan kimselere verilmek üzere miktarı belli olmayan bağış ise sadaka olarak adlandırılır.¹⁰⁷⁹ Allah rızâsını kazanmanın yanında, dinî ve ahlâkî değerleri yücelten bir özelliğe sahip olan bu ibâdet sayesinde zengin, cimrilik hastalığından ve mal hırsından kurtulup zekât ve sadaka ibâdetinin ilâhî hakikatleri ile ahlâklanırken; fakir kimse ise açlık vb. imtihanlar nediyle Rabbine olan hamd ve şükrünü eksiltmeyerek onûrlu bir şekilde ihtiyacını giderir.¹⁰⁸⁰

Gazzâlî, Kur’ân-ı Kerîm’de namazdan hemen sonra zekâtın emredilmesini (Bakara, 2/110) derin bir hikmete dayandırarak, bu iki ibâdetin birbirini tamamlayan yönlerine dikkat çeker. Ona göre bu ayetin hakikatini idrak edebilmek için kulun öncelikle nefsin cimrilik gibi ahlâkî zaaflarından arınması, mal ve mülk karşısında kulluk şuurunu muhafaza etmesi gerekmektedir. Zira zekât, sadece bir mal paylaşımı değil; aynı zamanda kulun kalbini dünyevî bağılıklardan temizleyerek, Allah ile olan bağını güçlendiren bir arınma vesilesidir. Bu bağlamda Gazzâlî, kulun Rabb’iyle olan ilişkisini zedeleyebilecek dünyevî unsurların başında gelen mal sevgisinin, ancak

¹⁰⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, s. 388; c. II, s. 249; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 585-587; c. IV, ss. 304-305.

¹⁰⁷⁹ İbn Manzûr, “zky”, *Lisânü’l-Arab*, 6/65.

¹⁰⁸⁰ Şentürk-Yazıcı, *İslâm İlmihâli*, s. 292.

zekât ve sadaka ibâdetleriyle aşılabileceğini belirtir. Nitekim cimrilikten sıyrılan bir kulun, Allah'ın cömertliğini yansıtarak ilâhî ahlâkla ahlâklandığını vurgular.¹⁰⁸¹ Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin ahlâk merkezli ibâdet anlayışının temel taşlarından birini oluşturur.

İbnü'l-Arabî, zekâtın bir burhân, yani ilâhî hakîkatlere dair açık bir delil oluşunu, insanın tabiatında var olan hırs ve cimrilikle temellendirir. Ona göre insan, Kur'ân'da da belirtildiği üzere, aceleci, şikâyetçi ve elindekini korumaya meyyal olarak yaratılmıştır (Me'âric, 70/19-21). Bu fitrî özellikler, insanı vermekten alıkoyan ve biriktirmeye yönelten eğilimlerdir. Bu nedenle tasaddukta bulunmak ya da zekât vermek, insanın doğal eğilimlerine aykırı bir davranış olup, ilâhî bir yönelişin işaretidir. Ona göre bu durum, kulun nefsindeki cimrilik engelini aşarak Allah'a yöneldiğini gösteren açık bir mânevî delildir.¹⁰⁸² Böylece zekât, kulun nefsini arındırarak ilâhî ahlâkla bütünleşmesini sağlayan bir vasıta hâline gelir.

Zekât ibâdetinin ilâhî hakîkatleriyle ahlâklanmak isteyen bir kul için, bu ibâdetin en önemli boyutlarından biri ihlâstır. Sûfiler, zekâtın gizlice verilmesini ve bu infakın başkalarıyla paylaşılmasını, kulun riyâ ve gösterişten korunması açısından zaruri görürler. Bu anlayış, Bakara Sûresi 264. âyetinde zikredilen ve sadakanın gösteriş, başa kakma ve eziyet ile boşa çıkabileceğini ifade eden uyarıyla doğrudan ilişkilidir. Âyette geçen “menn” kelimesi, verilen zekâtı hatırlatmak; “eza” kelimesi ise bunu açıkça söyleyip kişiyi rencide etmek anlamında yorumlanır.¹⁰⁸³ Sûfiler bu tür davranışların, infakın manevî değerini ortadan kaldıracığına inanırlar. Bu bağlamda kulun, malî ibâdetini ifa ederken hem nefsini arındırması hem de Allah'ın “el-Latîf”, “el-Ganiyy” ve “eş-Şekûr” gibi isimlerinin tecellileriyle ahlâklanarak, infakını sadece Hakk'ın rızasını kazanma niyetiyle gerçekleştirmesi gerekir. Böylece zekât, kulun manevî tekâmülüne hizmet eden bir arınma vesilesi hâline gelir.

¹⁰⁸¹ Gazzâlî, *el-Erba'în*, s. 76.

¹⁰⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. VIII, s. 79; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. XVII, s. 254.

¹⁰⁸³ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 348.

Büyük sûfîlerden Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma* adlı eserinde, zekât ibâdetinin sadece zâhirî hükümlerle sınırlı kalmaması gerektiğini, bâtînî boyutlarıyla birlikte tam bir bütünlük arz ettiğinde gerçek anlamına ulaştığını vurgular. Ona göre, ilâhî hakikatlerle ahlâklanmak isteyen bir sâlik, bu ibâdeti icra ederken dört temel prensibe riayet etmelidir. Birincisi, malın helal yollardan kazanılmasıdır; zira helal kazanç, ibâdetin kabulü için bir ön şarttır. İkincisi, kazanılan malın kibir ve üstünlük vesilesi hâline getirilmemesi gerekir. Üçüncüsü, kişinin ailesine karşı cömert ve güzel ahlâklı davranmasıdır ki bu, sosyal sorumluluğun bir tezahürüdür. Dördüncüsü ise zekât verilen kişiye minnet ederek eziyet edilmemesi, onu rencide edecek tutum ve davranışlardan uzak durulmasıdır.¹⁰⁸⁴ Es-Serrâc'ın bu yaklaşımı, sûfîlerin diğer ahlâkî konularda olduğu gibi, zekât ve sadaka hususunda da hem zâhirî hem bâtînî yönleri esas alan ortak bir yöntem geliştirdiklerini ortaya koymaktadır.

Abdülkerim el-Cîlî'ye göre zekât ibâdeti, ilâhî hakikatlerle ahlâklanmak isteyen kulun Hakk'ı halktan üstün tutarak tezkiye sürecine yönelmesinin bir ifadesidir. Bu yaklaşım, sûfî geleneğin temel ilkelerinden biri olan "Hakk'ın müşâhedesini, hâlkın müşâhedesine tercih etme" düsturuna dayanır.¹⁰⁸⁵ Zekât, bu bağlamda sadece maddî bir yükümlülük değil, aynı zamanda kulun Rabbinden gelen nimetleri paylaşmak suretiyle, o nimetlerin hakiki sahibinin Allah olduğunu idrak etmesidir. Bu idrak, kulun Hakk'ı ancak Hakk ile zikretmesi ve O'na ancak O'nunla şükretmesi bilinciyle gerçekleşir. Böylece zekât vasıtasıyla nefsin arındıran kimse, Rabbi tarafından kendisine verilene razı olur; ruhunu ve bedenini tevazu ile süsler. Bu tevazu ise kulun hem geleceğe dönük mal biriktirme hırsını hem de dünya ile ilgili çoğalan emellerini dizginleyerek, mânevî olgunlaşma sürecine katkı sağlar.

Ancak şu da iyi bilinir ki insan nefsi, malı sevmek ve biriktirmek özelliğinde yaratılmıştır. Dolayısıyla malda cömertlik yaratılıştan gelen bir huy (hulk) değil sonradan kulun ahlâklanması (tahâlluk) ile gerçekleşen bir durumdur. Bu anlamda Zekât/sadaka vererek cömertlikte bulunmak, nefsin fitratına muhâlefet etmek

¹⁰⁸⁴ Tûsî, *el-Lüma*, s. 162.

¹⁰⁸⁵ Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, *el-İnsanü'l-Kâmil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), s. 268.

anlamına geldiği için zor, çetin bir ibâdettir.¹⁰⁸⁶ Bu sebepten kul, sahip olduğu şeylerin zekâtını verirken nefsin tabiatının dışına çıktığından ve sınırlarını zorladığından zekât vermek nefse ağır bir yükümlülük olarak görünür.¹⁰⁸⁷ İşte bu itibarla, maldan Allah'ın hakkı olarak ayrılıp verilen zekât, kulun nefsinin fitrî cimriliğinden kurtularak en nihâyetinde ilâhî bir nitelik olan cömertlikle ahlâklandığına dair apaçık bir burhân olur.

Zekât ibâdetini yalnızca maddî bir yükümlülük olarak değil, nefsi mânevî kirlere arındıran derin bir tasfiye süreci olarak değerlendiren Gazzâlî'ye göre nasıl ki bedenî kirlere suyla temizleniyorsa, nefsin mânevî kirleri de zekâtın hesaplanıp hak sahiplerine verilmesiyle arınır. Bu görüşünü, Kur'an da geçen "*Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.*" (Şems, 91/9-10) âyetlerini dayanak göstermek suretiyle temellendirir. Gazzâlî, bu anlamda nefsin unsuru, insandaki ilâhî hakikatleri yansıtan bir ayna olarak görür ve bu aynanın Allah'a layık hâle gelebilmesi için kötü sıfatlardan temizlenmesi gerektiğini belirtir. O, güzel ahlâkı iman yarısı, peygamberlerin sıfatı ve siddıkların en faziletli ameli olarak tanımlarken; kötü ahlâkı ise mânevî bir felâket ve insanı şeytanın eline düşüren bir sapkınlık olarak niteler.¹⁰⁸⁸ Bu bağlamda sûfiler, gerçek zekâtı yalnızca maldan vermek değil, nefsin isteklerinden vazgeçip varlıktan feda etmek, yani canla tasadduk etmek olarak yorumlarlar. Mevlânâ'nın ifadesiyle bu, âşıkların Allah'a layık bir ayna olabilme gayretidir.¹⁰⁸⁹ Zira kendi benliğini Hak Teâlâ yolunda feda eden kimse, O'ndan sonsuz bir varlık ve ebedî bir hayat kazanır. Ancak bu kemâle erişebilmek, şehvetlerin izâlesi ve nefsin arzularının kontrol altına alınmasıyla mümkündür.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, zekât ve sadaka ibâdetlerini yalnızca toplumsal yardımlaşma bağlamında değil, derin bir ilâhî hakikatin tezahürü olarak yorumlar. Ona göre, sadaka verme eylemi, mutlak mülk ve cömertlik sahibi olan Allah'a yöneltilmiş

¹⁰⁸⁶ "Sadaka" (sadku) kelimesin özellikle kılıç ve ok için katı, sağlam, sert, çetin, eğilmez, salâbet vb. manasına kullanımı hakkında bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 2419.

¹⁰⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 250-251; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 305-308.

¹⁰⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. III, ss. 595-596.

¹⁰⁸⁹ Muammer Cengiz, "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafiziği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2016), c. 16, S. 3, ss. 127-159.

bir ibâdet olup bu durum Kur'ân'da “*De ki: Rabbim, kullarından dilediğine rızık bol verir, dilediğine ise az verir. Şunu bilin ki, hayır yolunda ne harcarsanız, Allah onun yerine yenisini lutfeder. Çünkü O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.*” (Sebe, 34/39) âyetiyle açıklanır. Şeyh-i Ekber, bu âyetten hareketle, sadaka olarak verilen malın bedelinin, tasaddukta bulunan kula hayat veren bir ilâhî isim olduğunu belirtir. Zira O'na göre ilâhî hüvviyet, Zât'ın aynıdır ve verilen sadakanın karşılığı, maddî değil, mânevî bir tecelli olarak ilâhî bir isimdir.¹⁰⁹⁰ Bu düşüncesini Hz. Peygamber'in, “*Sadaka yoksulun eline düşmeden önce Rahmân'ın eline düşer.*”¹⁰⁹¹ hadisiyle ilişkilendiren İbnü'l-Arabî, sadaka alan kimsenin, sadakayı verene değil, asıl sahibi olan Allah'a minnet duyacağını savunur. Böylece sadaka alan kişi, kendisine bir iyilik yapılmış gibi mahcubiyet hissetmez; bilakis bu tasadduk eylemini, Allah'ın kendisine sunduğu bir lütfun tercümesi olarak görür.¹⁰⁹² Bu yaklaşım, zekât ve sadakanın sûfî düşüncede ne denli derin bir ontolojik ve ahlâkî boyuta sahip olduğunu gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî bakış açısından sadaka, yalnızca bir mal transferi değil, derin bir ilâhî hakîkatın tecellîsidir. Ona göre sadakanın hakîkatini idrak eden kimse, bu filin doğrudan Allah'a yönelik bir amel olduğunu kavrar. Bu anlayışa sahip bir kimse, sadakasını alan yoksulun kendisine değil, asıl mutlak mülk ve cömertlik sahibi olan Allah'a minnet duymasını arzu eder. Bu bilinçle infakta bulunan kişi, tasadduk eylemini nefsanî bir üstünlük hissinden arındırır ve yalnızca Hakk'a yönelmiş bir hâl üzere infak eder. Şeyh-i Ekber bu durumu, “Her şey Allah'tandır ve yine Allah'a döner. İşte böylece Allah'ın eli infâk eder, Rahmân'ın eli ise alır” şeklinde özetler.¹⁰⁹³ Bu çerçevede sadaka, veren açısından da ilâhî bir iradenin zuhur mahalli hâline gelir. Sadakanın verileceği kimsenin, Hakk'ın gayretiyle bereket ve artışa mazhar bir yer olarak seçilmesi, cömertliğin nefsin fitrî cimrilğine karşı ilâhî bir terbiye biçimi olduğunu gösterir. Nitekim insandaki kâr ve bereket arayışı dikkate alınarak, Allah tarafından sadakaların bereketleneceği vaadiyle cömertlik sevdilir.

¹⁰⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 285; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 381-382.

¹⁰⁹¹ Buhârî, Zekât, 59; Müslim, Hibât, 1-2.

¹⁰⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 250; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 305-306.

¹⁰⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 295; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 402-403.

Bu durum, İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın kuluna olan şefkatinin bir göstergesidir.¹⁰⁹⁴ Zira Allah, kulunun tabii fitratı üzere cömertlikte bulunmasını murad ederek ona merhamet etmiştir.

Aslında bu durum sadece cömertlikle ilgili değildir. Şeyh-i Ekber'in ahlâk anlayışı içerisinde bütün ahlâkî erdemler için de geçerlidir. Zira o, burada zikri geçtiği üzere cimrilik vasfında olduğu gibi, şehvet ve hırs benzeri nefsin yaratılıştan getirdiği tabii sıfatların da bizzat aynıyle yok edilmesini mümkün görmez. Çünkü ona göre bu sıfatlar, nefsin yaratılışından getirdiği ve bu aslı itibariyle ondan asla bütünüyle ayrılmayan sıfatlardır. Şeyh-i Ekber bu bağlamda kulun, nefsinin yaratılıştan getirdiği hırsından -onu dünya malı ve haramları doğrultusunda kullanmaktan- uzaklaştırarak ilim talebi, hayırlı işler ve sâlih amelleri gerçekleştirmesi doğrultusunda kullanmak sûretiyle ancak temizleyebileceğini ifade eder. O hâlde kul, bu fitrî husûsiyetini kullanım alanına göre erdemli bir sıfata dönüştürebilir. Çünkü hırsın insan nefsinden aynıyle zevali mümkün değildir.¹⁰⁹⁵ Bu yaklaşıma göre sadaka, sadece maddî bir verme fiili değil; aynı zamanda nefsi terbiye eden, ilâhî ihsanla şekillenen bir kemâl yoludur. Böylece kul, infakta bulunurken hem fitrî arzusunu tatmin eder hem de bu eylemle ilâhî rızaya yaklaşır.

Şeyh-i Ekber, Yüce Allah'ın verilen sadakayı kendisine verilmiş güzel bir borç sayacağı, onu kat kat artıracığı bütün bu hakîkatlere rağmen; nefsin malı artırma hususunda doyumsuz hırsı ve sadaka verme husûsundaki cimri davranma hâli, iman azlığının bir göstergesi olarak görür. Ona göre eğer insan, Rabbine karşı kesin; yakînî bir inanç sahibi olsaydı ve kulundan güzel bir borç (karz-ı hasen) alma hususunda Rabbinin verdiği haberi doğrulasaydı dünyada iken peşin ve vadeli kazançlar için koşuşturduğu gibi Allah'tan alacağı o yüksek karşılık doğrultusunda sadaka vermeye daha fazla koşardı.¹⁰⁹⁶ Bu bağlamda, hâlâ zekât vermekten çekinen kişinin temel sebebi, Rabb'inin vaadlerine ilişkin imanındaki zaaf ve acziyettir. Dolayısıyla sadaka vermedeki cimrilik, inanç zayıflığının bir tezahürü olarak yorumlanır.

¹⁰⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 250; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 305-306.

¹⁰⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 541; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 141.

¹⁰⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 250; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 306.

Bu bağlamda kulun edindiği her türlü mal ve mülkün hakîkati itibarıyla Allah’a ait olduğunu; kul ise aslında hiç sahip olmadığı, kendisine ait olmayıp da sadece üzerine vekil/hâlîfe kılındığı bu şeyler husûsunda cimrilik yapmamalıdır. Aslında Yüce Allah’ın kullarını mal-mülkiyet üzerinde bir vekil, bir hâlîfe olarak nitelendirmesi de yine onlara yönelik olan bir merhametinin eseridir. Zira Yüce Allah, insanların nefislerine ait yaratılıştan getirdikleri cimriliğin onlar üzerine fazla etkili olmamasını, nefislerinin cimriliğinden korunarak sadakalarını kolaylıkla vermelerini sağlamak ve dolayısıyla yine onlara merhamet ederekten bu mallar üzerinde aslında vekil olduklarını bildirmiştir. Şu hâlde Şeyh-i Ekber’in ifadesiyle mümin, malı olmayıp da dünyada ve ahirette bütün mallar kendisine emanet edilen kimsedir.¹⁰⁹⁷

Diğer taraftan zekâtı vermekle kul, yukarıda bahsedildiği üzere nefsinin yaratılıştan getirdiği cimriliğinden temizlenir ve artık kendisinden cimri olma sıfatı düşer. Nefsin üstünlük ve minnet bekleme arzularından arınır, tasadduk eylemini sadece Hakk’a izâfe eder. Artık nefsine direnerek, sıkıntı ve zorlukla değil kolayca tasaddukta bulunduğu için onun bu fiili kendisi için bir külfet oluşturmaz. İbnü’l-Arabî’nin “Her şey Allah’tandır ve yine Allah’a döner. Allah’ın eli infâk eder, Rahmân’ın eli ise alır” sözüyle ifade ettiği bu yaklaşım, sadakanın veren ve alan arasında değil, kul ile Allah arasında gerçekleşen bir hakikat olduğunu vurgular. Bu bağlamda sadaka veren kişi, infakını ilâhî gayret ve bereket vesilesi olarak görür. Aynı zamanda nefsin fitrî cimriliğine karşı cömertlikte bulunarak terakki eder.¹⁰⁹⁸ Allah ise bu fitrî eğilimi, insana sadakanın bereketini bildirerek cömertliği sevdirmek suretiyle terbiye eder. Böylece kul, hem cömertliğin ilâhî hakikatine mazhar olur hem de nefsiyle mücadele ederek manevî kemâle yaklaşır.

İslâm ahlâkının temel ilkeleri arasında yer alan itidal prensibini zekât ve infak bağlamında ele alarak, dinin hem israfı hem de cimriliği yasakladığını ve bu iki uç arasında dengeli bir yol tutulmasını emrettiğini belirten Gazzâlî, bu dengenin, Kur’ân’ın ışığında ve Hz. Peygamber’in sünneti doğrultusunda şekillenmesi

¹⁰⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 252-253; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 309-311.

¹⁰⁹⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 252-256; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 309-317.

gerektiğini ifade eder. Gazzâlî'ye göre mümin kişi, sünnete tabi olduğunda sahip olduğu tüm maddî varlıkların aslında Allah'ın iradesinin bir yansıması ve bir imtihan vesilesi olduğunu idrak eder.¹⁰⁹⁹ Bu anlayış, zekât ve sadaka gibi malî ibdetleri sadece sosyal bir yükümlülük olarak değil, ilâhî iradeye teslimiyetin ve şükürün bir ifadesi olarak görmeyi sağlar.

Benzer şekilde Bursevî de marifet ehlinin, "Hakk'ın malından, Hakk'ın emriyle, Hak için" zekât verdiklerini ifade eder. Bu yaklaşım, tasavvufî düşüncede infakın yalnızca bir paylaşım değil, kulun ahlâkî kemâle erişiminde ilâhî bir terbiyeye dönüşmesi gerektiğini ortaya koyar.¹¹⁰⁰ Dolayısıyla ahlâkî tekâmül yolculuğunda olan her bireyin, zekât ve sadakayı bu bilinçle yerine getirmesi, verilen nimetlerin şükürünü eda etmenin en doğru yolu olarak görülmektedir.

Ancak ibâdetlerinde riyakârlık üzere olanlar için daha önce namazın hakikatleri bahsinde de aktardığımız üzere Yüce Rabbimizin, "*Vay hâline o namaz kılanların ki, onlar namazlarında özünden uzaktırlar, onlar ki, riyakârlık (gösteriş için ibâdet) ederler.*" (Mâ'ûn, 107/4-6) âyetlerinde uyardığı kullarındaki bu hastalıklı durum, "...gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak sûretiyle boşa çıkarmayın." (Bakara, 2/264) âyetinde geçtiği üzere zekât ve sadaka ibâdeti için de söz konusudur. İbâdetlerin kabulünde ihlâsın önemi, tasavvufî düşüncede sıkça vurgulanmış; özellikle sûfiler tarafından bu konu detaylı şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda ibâdetlerini riyadan arındırmak isteyenlerin nefislerini tezkiye etmede dikkat etmeleri gereken birtakım ahlâkî prensipler belirlenmiştir. Birincisi, zekât vermede acele edilmesi gerektiğidir; çünkü bu yaklaşım, ibâdet isteğini artırır, muhtaçları sevindirir ve muhtemel belaların savulmasına vesile olur. İkincisi, sevabın artması ümidiyle muharrem, ramazan ve zilhicce gibi mübarek zaman dilimlerinde infakta bulunmak teşvik edilir. Üçüncüsü, riya tehlikesinden korunmak adına kalabalık ortamlarda veya ihtiyaç sahiplerini teşhir edici bir şekilde sadaka verilmemelidir. Dördüncü olarak, eğer kişi kalben riyadan arınmışsa infakını açıktan yapmasında beis yoktur; çünkü böylesi kişilerde halkın

¹⁰⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. III, ss. 613-614.

¹¹⁰⁰ Bursevî, *Şerh-i Şuabi'l-Îmân*, s. 211.

övgüsü ya da yergisi eşit değerdedir. Beşinci ilke, zekât verilen kimselere başa kakmaktan uzak durulmasıdır; zira bu, mal sahibinin değil, fakirin hakkıdır ve fakirin izzeti korunmalıdır. Altıncı olarak, selef-i sâlihîn gibi zekât alanların dualarına bile karşılık vermekten kaçınılmalı, verilen sadakalardan bir karşılık beklenmemelidir. Son olarak, verilen zekât veya sadakanın, malının en güzelinden seçilmeli, şüpheli olanlardan kaçınılmalıdır.¹¹⁰¹ Bu anlayışa göre, kulun malının değersiz veya kuşkulu kısmını infak etmesi, ilâhî huzura sunulan bir takdimin değerini düşürür. Bu nedenle, nefsin cimriliğini yenerek en kıymetli olanı Hak için vermek, kulun ihlâsının ve mânevî olgunluğunun göstergesi olarak değerlendirilir. Zira yalnızca ihlâs ve samimiyetle yapılan ibâdetler, Hak Teâlâ katında makbuldür.

Şeyh-i Ekber, sadaka verme fiilini derin bir tasavvufî bakışla ele alarak, bu ibâdetin hem veren hem de alan açısından ilâhî bir anlam taşıdığını ifade eder. Ona göre, kul Allah'ın kendisine emanet ettiği maldan yine O'na ait olanı tasadduk ettiğinde, bu fiil ilâhî bir eyleme dönüşür ve veren el “Allah'ın eli” hükmüne geçer. Aynı şekilde, sadaka alan kimseye verilen şey de Rahmân isminin tecellisi olarak “Rahmân'ın sağ eli”yle alınmış sayılır. Bu yaklaşımda, Rahmân ismiyle ilişkilendirilen alan el, Allah'ın cömertliğini ve rahmetini temsil ederken; “Allah” ismi-i câmiisiyle ilişkilendirilen veren el, Zât'a daha doğrudan bir delâlet taşıdığı için ontolojik olarak üstündür. İbnü'l-Arabî, bu bağlamda her ibâdeti bir ilâhî isimle ilişkilendirdiği gibi, sadakayı da Rahmân ismiyle bağdaştırır; çünkü sadaka, özünde bir rahmet ve merhamet eylemidir. Bu anlayış doğrultusunda, insanın yaratılışında var olan mal sevgisine rağmen infakta bulunması, onu ilâhî hakîkate yaklaştırır. Nitekim Hz. İsa'ya atfedilen “Kalbiniz malınızın olduğu yerededir; mallarınız gökte olsun ki, kalbiniz de gökte olsun” sözüyle, İbnü'l-Arabî bu fitrî bağı ruhânî bir yönelişe dönüştürmenin mümkün olduğunu vurgular.¹¹⁰²

Zekât ibâdetinin hakikatini, nimetin yine kendi cinsinden olmak üzere şükrünün eda edilmesi olarak yorumlayan Hücvîrî'ye göre her nimet, kendi alanına özgü bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Makam ve mevkinin zekâtı, o konumda

¹¹⁰¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. I, ss. 621-633.

¹¹⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 302; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 416.

adalet ve liyakatle hizmet etmektir; itibârın zekâtı, dürüstlük ve istikametle bu itibarı korumaktır; sağlığın zekâtı, bedenın Allah'ın rızasına uygun kullanmaktır; gönlün zekâtı, kalbi daima güzel hislerle meşgul etmektir; zihnın zekâtı, onu olumlu ve faydalı düşüncelerle terbiye etmektir; ilmin zekâtı ise onu ehil kimselerle Kur'an ve Sünnet ışığında paylaşmaktır.¹¹⁰³ Benzer bir yaklaşımla Kuşeyrî, *Risâle* adlı eserinde Enes b. Mâlik'ten "Evinizin zekâtı, misafir için bir oda bulundurmadır" şeklindeki rivayeti aktarmakta ve bu perspektifi kalp ve fikir düzeyine taşıyarak, kalbin ve düşüncenin zekâtını rikkat sahibi olmak ve ulvî bir hüzn taşımak olarak açıklar. Ayrıca fakr ehlinin zekâtı, kalpten mâsivâyı çıkarmak ve tüm varlığını yalnızca Allah'a tahsis etmek şeklinde ifade edilir.¹¹⁰⁴ Bu anlayışa göre her nimet, ilâhî bir emanet olarak görülmekte ve zekât, bu emanete karşı duyulan ahlâkî bir sorumluluk bilinciyle yerine getirilmektedir. Böylece her bir nimetin zekâtı kendi cinsinden verilmiş olarak kulda, zekât ibâdetinin hakîkati ile ahlâklanma gerçekleşmiş olur.

Diğer yandan her zekâtın kendi cinsinden ehil olan kimselere verilmesi sûfî düşüncede esastır. Bu yaklaşımı savunan Bursevî, "...kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar" (Bakara, 2/3) âyetini referans göstererek, malın zekâtı nasıl kâbiliyetli olanlara verilmesi gerekli ise ilmin zekâtının da ehil olmayanlara verilmemesi gerektiğini söyler.¹¹⁰⁵ Ayrıca ilmin zekâtı, malın zekâtı gibi kırkta bir ya da onda bir de değildir. Ariflerlere göre ilim sahibi kimselerin, ilimlerinin yüzde yüzünü layık olan insanlara zekât olarak vermeleri onlar üzerinde bir mükellefiyettir. Zira hadiste de buyurulduğu üzere, "*Hikmetli ve değerli bilgiler müminin yitik malıdır; onu herkesten ve her şeyden daha çok almaya hak sahibidir.*"¹¹⁰⁶ Bu ilkeler, infakın yalnızca zahirî bir mal paylaşımı değil, aynı zamanda ilâhî rızaya yönelen bir ahlâkî duruş ve nefis terbiyesi olduğuna işaret eder.

İbnü'l-Arabî, zekâtın sadece maddî arınmayı değil, aynı zamanda kulun düşünce, duygu ve bedenî varlığını da kirlerden temizleyerek güzelleştirdiğini

¹¹⁰³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 459

¹¹⁰⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 341-342.

¹¹⁰⁵ Bursevî, *Tercüme-i Hadîs-i Erba'în*, s. 163.

¹¹⁰⁶ Tirmizî, *İlim*, 19; İbni Mâce, *Zühd*, 17.

savunur. Ona göre insanın bedensel uzuvları ilk yaratılışlarındaki fitrî temizlik ve i'tidal (denge) hâlinde var edilmiş olup, bu durum hiçbir zaman zeval bulmaz. Bu nedenle, bedenın uzuvları da zekât ibâdetiyle hem arınma sürecine dâhil olurlar hem de bâtinî boyutta her birinin zekâtı vardır. Şeyh-i Ekber, bu yaklaşımını Kur'ân-ı Kerîm'in “İşlemiş oldukları günahdan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik edecekleri günde onlara çok büyük bir azap vardır” (Nûr, 24/24) ayetiyle temellendirir. Bu ayete göre kıyamet gününde uzuvların şahitliği, onların fitrî temizliği ve doğruluk üzere yaratılmış olmalarına dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre, şahitlikleri kabul edilen bu uzuvlar, yaratılışlarındaki temizlik ve i'tidal üzere kalmış oldukları için Rableri nezdinde güvenilirliklerini korurlar.¹¹⁰⁷ Bu bağlamda eşyada aslanan temizliktir ve bu hakikat, ibâdetlerin bâtinî yönüne dair sûfi perspektifin temel taşlarından biridir.

Vücûdî düzeyde nefsin zekâtından bahseden Şeyh-i Ekber, nefsin zekâtını yalnızca metafizik bir düzeyde değil, insan bedenine ait uzuvlar üzerinden de ele alarak ibâdetin kapsamını vücûdî boyuta taşır. Ona göre, zekât sadece maddi mallarla sınırlı olmayıp, insanın fizikî varlığıyla da doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede, klasik zekât anlayışında farz olan malların sekiz sınıf¹¹⁰⁸ şeklinde tasnif edilmesine karşılık, İbnü'l-Arabî insan bedeninde sekiz temel uzva -göz, kulak, dil, el, mide, cinsel organ, ayak ve kalp- tekabül eden birer “farz zekât” bulunduğunu belirtir. Her bir uzuv için sorumluluk taşıyan kulun, bu uzuvlar vasıtasıyla işlediği fiillerden dolayı ahirette sorguya çekileceğini vurgular. Öte yandan, farz olan bu sorumluluğun ötesinde bir sadaka anlayışı da geliştiren İbnü'l-Arabî, gönüllü sadakanın yalnızca bu sekiz uzuvla sınırlı kalmadığını, insanın her bir damarına, hâline, hareketine ve hatta düşüncesine kadar uzandığını ifade eder. Bu anlayışta tesbih, tehlil, hamd ve tekbir gibi her bir zikir eylemi birer sadaka niteliği taşır.¹¹⁰⁹ Böylece kul, hem fiziksel hem de ruhsal boyutta

¹¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 268; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 344.

¹¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, zekâtı verilmesi gereken malları altın, gümüş; buğday, arpa, hurma, deve, inek ve koyun olmak üzere sekiz sınıf olarak belirler. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 267.

¹¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 268; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 344.

Allah’a ait olan hakları ödemekle yükümlü kılınır ve bu yönüyle ibâdet, bireyin bütün benliğini kapsayan bir tasadduk hâline gelir.

Şeyh-i Ekber, zekâtla ilgili bir hüküm olarak bu meseleyi bâtinî cihetten yorumlarken de sekiz beşerî uzva taallûk eden zekâtta bahseder ve yine kurb-u nevâfil (nâfile ibâdetler ile Allah’a yaklaşma) hadisinde zikri geçen Allah’ın kulunun işitmesi, görmesi vs. olup, kulun her şeyi Rabb’i ile hissedip idrâk eder hâle gelmesiyle açıklar. Ona göre kul, zikri geçen uzuvların fiillerine ilişkin zekâtı verip onları temizlerse her bir uzvunu, aslî mahiyetine döndürmüş olur. Dolayısıyla bu uzuvların fiilleri yönünden zekât bulunduğu gibi a’yânları yönünden de zekât söz konusudur. Bir farkla ki fiiller yönünden beşerî uzuv zekât veren konumunda iken, a’yânı yönünden zekât alan konumundadır. Bir diğer ifadeyle, herhangi bir beşerî uzuv, fiilleri açısından zekâtı verilerek aslî temizliğine kavuşurken, a’yânı bakımından da zekâtı almış ve bir karşılık (sevâb) elde etmiş olur, Â’yân bakımından alınan bu karşılık, diğer her bir ibâdette olduğu gibi nihâî anlamda yine Allah’tır. Zira burada ifade edilen hakîkatî üzere zekâtı verilen her bir beşerîyeti artık Rabb’iyle idrâk etmeye başlar. Öyleyse beşerî uzuvlara dair fiiller söz konusu olduğunda zekât olduğu gibi uzuvların a’yânı söz konusu olduğunda ise zekât bu sekiz uzva verilmek üzere taksim edilir. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber’e göre her kim nazarını nefsiyle arındırırsa gözüne bir zekât, bir karşılık vermiş olur ve “nefsi vasıtasıyla görür” iken “Rabbiyle görür” hâle gelir. Yine her kim kulağını nefsiyle temizlerse o kimse de kulağına zekât vermiş olur ve böylece “Rabbiyle duyar” hâle gelir.¹¹¹⁰

Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’ye göre her uzvun zekâtı, Allah’ın o uzva farz kıldığı yükümlülüklerdir. Meselâ, haramlara bakmamak ve buna mukabil Allah nezdinde kurbiyyete sebep olacak şeylere bakmak gözün zekâtıdır. Şeyh-i Ekber, Kur’ân-Kerîm sayfasına bakmayı, âlimin yüzüne bakmayı, aile, çocuk ve benzerleri gibi kendisine bakmakla mutlu olunan kimselerin yüzüne bakmayı ve yanında bulunduğu zaman Kâbe’ye bakmayı gözlerin zekâtından sayar. Dolayısıyla kulun herhangi bir uzvunu, Allah’ın sınırlarını muhafaza edecek ve O’na yakınlığa sebep olacak şekilde gerektiği yerlerde kullanıp buna mukabil bu sınırları ihlâl edecek ve

¹¹¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 272; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 352-353.

kendisini O’ndan uzaklaştıracak tarzda gerekli olmayan yerlerde de geri çekip tutması o uzvun zekâtı olup ahlâklanmasına vesile olacak amellerdir.¹¹¹¹

Şeyh-i Ekber’e göre bu uzuvların zekâtı söz konusu olduğunda süre ya da nisab miktarı, her bir uzvun, insan iradesi söz konusu olmaksızın zuhûr eden ilk fiilden kasıtlı olan ikinci fiile geçmesi anlamına gelir. İnsanın iradesi dışında, kendiliğinden gerçekleşen ilk hareketlerde herhangi bir mesuliyet bulunmadığından bu tür fiiller zekât kapsamına girmez. Ancak kasıtlı ve bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen ikinci dereceden fiiller, mânevî kirlenmeye sebep olduğundan, bu uzuvların arındırılması farz olur. Bu bağlamda uzuvların zekâtı, işlenen davranışın oluşturduğu içsel kirlenmeden arınmayı, yani samimi bir tevbeyle dönüşü ifade eder.¹¹¹² Dolayısıyla İbnü’l-Arabî, uzuvların fiillerini sadece zahirî eylem olarak değil, niyet ve gaye temelinde değerlendirerek, içsel temizlik ve nefsin tezkiyesiyle ilişkilendirir.

İbnü’l-Arabî’nin nazariyesinde Yüce Allah, insanın nefsinin de malıyla aynı konuma indirerek onlar için de tıpkı mallarda olduğu gibi bir zekât belirlemiştir. Kur’ân’da nefis için zekâtla aynı kökten gelen “tezkiye” kelimesinin kullanılmasından hareketle Yüce Allah’ın kullara mallarının zekâtını vermelerini emrettiği gibi, “*Onu (nefsi) tezkiye eden kurtuluşa ermiştir.*” (Şems, 91/9) âyetini dayanak göstererek nefisler hakkında da zekâtı/tezkiyeyi emretmiş olduğunu söyler.¹¹¹³ Bu bağlamda nefsinin tezkiye ederek malınının zekâtını veren kimse, Allah’ın Rahman ism-i celili ile nefsinin temizlemiş ve ahlâklanma yolculuğunda yüceltmiş olur.

İbnü’l-Arabî, nefsin zekâtına dair yaklaşımında Tevbe Sûresi’nin “*Allah müminlerden nefislerini ve mallarını satın almıştır*” (Tevbe, 9/111) âyetinden hareketle, nefsin de tıpkı mal gibi Allah’a ait bir yönü bulunduğunu vurgular. Ona göre, müminin malında zekât olarak belirlenen miktarın, aslında mal sahibine değil, Allah’a ait olması gibi; nefis için de benzer bir durum söz konusudur. Nefis, zatı itibarıyla “mümkîn”dir, yani varlığı zorunlu olmayıp mümkünât kategorisindedir. Bu

¹¹¹¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 268; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 344

¹¹¹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 271; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 350-351.

¹¹¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 253; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 312.

sebeple nefis, kendisine yüklenen varlık vasfını özünden almaz; bu varlık, ona sonradan ilâhî bir lütufla kazandırılmıştır.¹¹¹⁴ Şeyh-i Ekber burada “Bu vücûdun sahibi kimdir?” sorusunu gündeme getirerek, nefsin sahip olduğu varlığın, tıpkı mallardaki zekât miktarı gibi nefse ait olmayıp Allah’ın mülkü olduğunu ifade eder. Dolayısıyla nefsin varlığı da ona ait olmayıp, Allah’ın ona emanet ettiği bir hakîkattir.¹¹¹⁵ Bu durumda nefsin zekâtı, onun Allah’tan gelen bu varlıkla ilişkisini idrak etmesi ve bu bilince uygun bir şekilde kendisini Hakk’a nispet etmesidir.

Nefsin vücûdî düzeyde zekâtını vermesi gerektiğini ifade ederken, nefse hitaben onun sahip olduğunu zannettiği varlığın (vücûdun) aslında Allah’a ait olduğunu vurgulayan İbnü’l-Arabî’ye göre bu vücûd, zatına ait olmayıp, ilâhî bir lütufla kendisine giydirilmiştir. Bu durumda nefsin sorumluluğu, kendisine izafe edilen bu varlığı sahibine, yani Allah’a nispet etmesi ve asıl aidiyetin bilincine varmasıdır. Şeyh-i Ekber, bu tavrın nefse hiçbir şey kaybettirmeyeceğini, aksine hakiki bekâyı ve ilâhî yakınlığı kazandıracığını ifade eder. Bu yaklaşımda nefis, kendi imkân hâlinde kalmaya devam ederken, Allah’a teslimiyet ile ilâhî marifete erişir ve Allah katında, yalnızca âriflerin ulaşabileceği yüksek bir mertebeye yükselir. Bu mertebe, “bekâ” ile tanımlanan kalıcı bir kurtuluş hâlidir ve bu hâl, Allah’ın kul adına vücûdu bâkî kılmasıyla gerçekleşir.¹¹¹⁶

Şeyh-i Ekber, “*Nefsini maddî ve mânevî kirlerden temizleyen kesinlikle kurtuluşa erecektir.*” (Şems, 91/9) âyetini de bu doğrultuda yorumlar. Buna göre nefsinin vücûdî düzeyde zekâtını verip onu arındıran kurtuluşa ermiştir. Ona göre her kim nefsinin özü gereği mümkin olduğunu idrak ederek ona izafe edilen vücûd vasfını, zekâtını vermek sûretiyle mutlak mânâda Allah’a ait görür ise Allah, o kimseyi kötülükten korunmuş bir vücûd ile bâkî kılar. Başka bir deyişle sürekli olarak nimetlenerek bu elbiseyle süslenir.¹¹¹⁷ Böylece nefis, kendisinde aslî olarak

¹¹¹⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 253; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 312-313.

¹¹¹⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 254; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 314.

¹¹¹⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 254; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 312-313.

¹¹¹⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 255; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 314-315.

bulunmayan bir varlığı, şükranla ve idrakla sahibine teslim ederek hakiki kulluğun idrakine ulaşır ve ahlâklanma gerçekleşmiş olur.

Diğer yandan kulun burada nefsinin zekâtını vererek kurtuluşa ermesi, hem nefsin kötülüklerden arınması hem de kendisinde hiçbir şekilde kötülük bulunmayan mutlak varlığın mukabili olarak mutlak yokluktan kurtulması anlamındadır. İbnü'l-Arabî'ye göre nefsini arındırarak kurtuluşa erenlere mukabil, “onu (nefsi) kötütüklere gömüp kirletmek (dessâhâ) sûretiyle hüsrânâ uğrayan”ların sonsuz oluşlarıyla, Allah'ın bekâsıyla bâkî olanların ebedî oluşu arasında çok fark vardır. Zira nefsini kirletenler, Allah'ın bekâsıyla değil, O'nun bâkî kılmasıyla (ibka) bâkîdirler. Yüce Allah, bu anlamda bir vücûdu, kendisine şirk koşana sürekli vermez. Onlar sadece Allah'ın bâkî kılmasıyla cehennemde sürekli olurlar.¹¹¹⁸ Nitekim Yüce Allah onların bu hâlini, “*Orada ne ölür ne de dirilirler*” (A'lâ, 87/13) şeklinde ifade etmiştir.

Allah'ın bekâsıyla bâkî olma anlamında bir vücûda sahip olanlar ise sürekli hayat içindedirler. Nefsinin Allah'a has görerek onun zekâtını verip varlığını Allah'tan kazanan, dolayısıyla Allah'ın bekâsıyla bekâ bulan ârifler ise bu ebedî hayat mertebesine erişmişlerdir.¹¹¹⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre nefsi Allah'a ait bir emanet olarak gören ve nefsin vücûdunu Allah'tan bilip bu doğrultuda onun zekâtını veren ârif, Allah'ın bekâsıyla bâkî kılınan kimseler arasında yer alır. Bu tür bir arınma, nefsin bizâtihi kendisine ait olmayan sıfatlardan temizlenmesi ve Allah'a özgü olan yönünün teslim edilmesi anlamına gelir. Mallarda zekâtın vâcib oluşu gibi, nefis için de zekât vâciptir; zira hem mal hem de nefis, özünde Allah'a ait olan emanetlerdir. Kulun, nefsinin mümkün bir varlık olarak tanınması ve onun varlığını mutlak Vâcib olan Allah'a ait görmesi, bu farkındalıkla nefsin ilâhî mülkiyetteki payını Hakk'a iade etmesi, onun tezkiyesine ve bekâ sıfatıyla müzeyyen kılınmasına vesile olur.¹¹²⁰ Böylece ârif, Allah'a ait olanı Allah'a teslim ederek ebedî hayata mazhar olur ve ilâhî hayatla kaim bir hâle gelir.

¹¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 78; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, ss. 125-126.

¹¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 254; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, s. 313.

¹¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 256; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 317.

Şeyh-i Ekber, Müslim Ebu Said el-Hudri'den Hz. Peygamber'in şöyle dediğini aktarır: “*Tohum (buğday) ve hurmada beş vesak (birim) ulaşınca kadar sadaka yoktur. Bunların dışındakilerde de beş zevd'e ulaşınca kadar sadaka yoktur. Diğer şeylerde ise beş evaka ulaşmadan sadaka yoktur.*”¹¹²¹ Ona göre bu ölçü, ilâhî isimlerle ahlâklanmanın insanda meydana getirdiği huylardır. Kendisi bir hadise dayanarak Allah'ın üç yüz huyu olduğunu ve onlardan biriyle ahlâklanan kimsenin cennete gireceğini söyler. Bunlar, Allah'ın belirlediği tarzda, insanın yaratılmışlar karşısında herkese layık olduğu şekilde uygulaması gerekli huylardır. Zira en önemli ilâhî huylardan biri olan zekât, insanın Allah karşısında uygulayacağı bir huydur. Çünkü Allah, karşısında ahlâklı olmaya en yaraşır olanıdır.¹¹²² Yine İbnü'l-Arabî'ye göre insan ahlâkıyla âlemi memnun edemez. Bunun yerine, Allah'ın katını tercih etmek daha yerindedir.¹¹²³ Allah'ın katını tercih etmek ise yaratıklardan her sınıf karşısında Allah'ın ona davrandığı huy ile ahlâklanmaktır. Böylece insan Hakk'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olur.

Sonuç olarak zekât ibâdetinin ilâhî hakikatleriyle ahlâklanmak, kulun hem varlık anlayışını hem de Rabbine olan nispetini derinleştiren bir tasavvufî eğitimidir. Zekât, sadece maldan verilen bir pay değil; Allah'ın kul üzerindeki mutlak mülkiyetinin ve tasarrufunun idrakiyle, kulun nefsine ve uzuvlarına ait her şeyin aslında Allah'a ait olduğunu kavramasıdır. Bu idrak, kulda tevazu, cömertlik ve nefis tezkiyesi gibi ahlâkî erdemlerin yerleşmesini sağlar. Zira kul, malındaki ve bedenindeki her nimetin bir emanet olduğunu, bunların üzerindeki hak sahibinin Allah olduğunu ve kulluğun gereği olarak bu hakların edâsının da ibâdet olduğunu fark ettiğinde, Rabbine karşı sorumluluk bilinciyle hareket eder. Böylece zekât, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle hem ilâhî isimlerin yeryüzündeki bir yansıması hem de kulun bu isimlerle ahlâklanarak mâ'rifetullah yolunda ilerlemesine vesile olan derin bir arınma pratiğidir.

¹¹²¹ Buhârî, Zekât, 4, 32, 42, 56; Müslim, Zekât, 1, 3-6; Ebû Dâvûd, Zekât, 2.

¹¹²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 277; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2014, c. IV, s. 361.

¹¹²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 277-278; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. IV, ss. 361-362.

2. Hac ve Umrenin İlâhî Hakikatleri ile Ahlâklanma

İslâm inancına göre hac, Mekke ve civarındaki kutsal mekânlarda icra edilen Arafat ve Müzdelife’de vakfe, Mina’da şeytan taşlama ve kurban kesme, Kâbe’yi tavaf, Safâ ile Merve arasında sa’y gibi çeşitli menâsikleri içeren çok boyutlu ve sembolik bir ibâdetdir. Bu ibâdet, sadece fiziksel bir yolculuktan ibaret olmayıp, aynı zamanda kişinin manevî olarak Allah’a yaklaşmasını ve ruhen yücelmesini amaçlayan derin bir arınma sürecidir. Hac, bu yönüyle Hz. Âdem’in yaratılışındaki ilâhî hikmetin sembolik bir temsili olarak görülmekte ve kulun fitratına dönüşünü simgelemektedir.

Hicretin dokuzuncu yılında nazil olan “*Gitmeye gücü yetenlerin Kâbe’yi ziyaret etmesi, Allah’ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır*” (Âl-i İmrân, 3/97) âyetiyle farz kılınan hac ibâdeti, hem bedensel hem de malî boyutlarıyla diğer temel ibâdetlerin tüm yönlerini bünyesinde barındırır.¹¹²⁴ Namaz ve oruç gibi bedenle; zekât gibi malla yapılan ibâdetlerdeki hikmet ve faydaların hac ibâdetinde birleşmiş olması, onu ibâdetler arasında müstesna bir konuma yerleştirir. Bu yönüyle hac, sadece bir farzın ifası değil, aynı zamanda insanın kulluğunun özünü teşkil eden tevhid ilkesine en kapsamlı ve sembolik biçimde yönelişini temsil eder.¹¹²⁵ Öyleyse hac, İslam ibâdet sisteminde hem zahirî hem de bâtinî anlamda insanın ilâhî hakikatle temas kurduğu en bütüncül ibâdet olarak değerlendirilebilir.

Kâşânî’ye göre, hac ibâdetini ilâhî hakikatleri idrak ederek yerine getiren kimse, tasavvufî anlamda tevhidin en yüksek mertebesi olan “aslı tevhid makamı”na ulaşmış sayılır.¹¹²⁶ Bu yaklaşım, hac yolculuğunu sadece fiziksel bir seyahat değil, aynı zamanda ahirete doğru yapılan mânevî bir yolculuk olarak görür. Bu nedenle hacca niyet eden kimse, dünyaya dair bağlarını kalben terk etmeli ve kendini ahiret yurduna hazırlamalıdır. Sûfî anlayışta bu hazırlık; riyâzet, mücâhede ve nefsin tezkiyesiyle gerçekleşen bir süreci ifade eder. Yolculuk boyunca karşılaşılan zahmet ve meşakkatler ise ilâhî tecellilere mazhar olma fırsatı olarak değerlendirilir. Hac

¹¹²⁴ Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, s. 94.

¹¹²⁵ Demirci, *İbâdetlerin İç Anlamı*, s. 27.

¹¹²⁶ Pierre Lory, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, (İstanbul, İnsan Yay., 2001), s. 106.

sürecindeki her bir menzil ve fiilin, insanın ruhsal tekâmülünde farklı bir makama tekabül etmesi ise bu ibâdeti "kemâliyet" anlamında bütüncül bir ahlâkî ve ruhî dönüşüm yolculuğuna dönüştürür.¹¹²⁷ Dolayısıyla Kâşânî'ye göre hac, sadece beden ve malla yapılan bir ibâdet olmanın ötesinde, insanın kulluğunu derinlemesine idrak etmesini sağlayan, tevhid şuuru ve ilâhî hakikatlerle bütünleşmesini mümkün kılan bir mânevî yolculuktur.

Sûfî düşünceye göre, kulu kemâliyet derecesine ulaştıracak olan ilim ve amel, yani ruh ve bedenin şekil bulmuş hâli, Mekke'de en mükemmel biçimde tezahür eder. Zira Mekke, vahyin nazil olduğu, peygamberlerin ve velîlerin yaşadığı, ilâhî nûrun en yoğun biçimde hissedildiği kutsal bir mekândır. Bu yönüyle, Allah'ın "evim" (Bakara, 2/125) diye nitelendirdiği Kâbe, tüm velî ve enbiyânın himmetlerini yönelttikleri bir tecellî merkezi olarak kabul edilir. Gönüllerin başka yerlerde bulamadığı huzur ve vecdi burada bulması, bu beldenin ruhları secdeye getiren mânevî ağırlığını ortaya koyar.¹¹²⁸ Gazzâlî'ye göre de kişi dünyada iken bu kutsal mekânı ilâhî hakikatleriyle birlikte idrak ederek ziyaret ettiğinde, kalbinde ilâhî isimlerin haccetmesi gerçekleşir. Bu mânevî seyrin neticesinde kul, Allah katında bir mertebeye ulaşır ve kendisine marifet bahşedilir.¹¹²⁹ Böylece hac, sadece zahirî değil, bâtınî bir vuslata dönüşür; kişi, ahirette Allah'ın cemâline kavuşma müjdesine nâil olur.

İbnü'l-Arabî de hac ve umre ibâdetinin ilâhî hakikatlerini anlatırken benzer şekilde hac ve umre ibâdetlerinin yalnızca fiziki yönünü değil, onların derûnî ve bâtınî hakikatlerini de derinlemesine ele alarak bu ibâdetleri kalple özdeşleştirir. Ona göre hac, kelime anlamı itibarıyla belirli zamanlarda kast edilen bir şeye yönelmeyi ifade eder. Bu yönelişin fizikî tezahürü, Kâbe'nin hac ve umre zamanlarında ziyaret edilmesidir.¹¹³⁰ Ancak Şeyh-i Ekber bu kavramsal çerçeveyi genişleterek, ilâhî isimlerin de kulun kalbine yönelişini bir tür "hac" olarak yorumlar. Zira her bir ilâhî ismin kendisine mahsus bir tecelli hâli vardır ve bu hâl müminin kalbinde ortaya

¹¹²⁷ Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. III, s. 449.

¹¹²⁸ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 117.

¹¹²⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. I, s. 688.

¹¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 419; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 236-237.

çıktığında, ilgili ilâhî isim de o kalbe yönelir. Böylece kalp, ilâhî isimlerin tekrar tekrar yöneldiği bir mânevî Kâbe konumuna gelir. Bu yönelişlerin sürekliliği ve çok yönlülüğü, kalbin ilâhî ziyaretgâh olma vasfını pekiştirir. Dahası, İbnü'l-Arabî'ye göre müminin kalbi Hak Teâlâ'yı "sıgdırması" yönüyle öylesine kutsal bir mekândır ki, ilâhî isimler dahi bu kalbi müsemâmâsını arzulayarak ziyaret eder.¹¹³¹ Bu bağlamda, müminin Kâbe'yi haccetmesi ile ilâhî isimlerin kalbi haccetmesi arasında kurulan bu sembolik ilişki, tasavvufî anlayışta insanın kalbinin mânevî merkez oluşunu ve ilâhî hakikatlerle sürekli bir irtibat hâlinde bulunduğunu ortaya koyar.

Bu bağlamda Şeyh-i Ekber, diğer temel ibâdetlerde olduğu gibi hac ibâdetinde de kul ile Allah arasında karşılıklı bir ilişki ve oluş hâlinde söz eder. Ona göre kul, zâhiren ve bâtinen tam bir arınmışlık içerisinde, selîm bir kalple yalnızca Allah'ı kastederek O'nun evini ziyaret eder ve tekrar tekrar tavaf ederken; buna karşılık ilâhî isimler de kendilerine özgü hâllerleriyle veya bizzat müsemâmâlarıyla müminin kalbini ziyaret ederler.¹¹³² Bu karşılıklı yöneliş, Şeyh-i Ekber'e göre haccı, Allah ile kul arasında gerçekleşen bir ahitleşme kılar. Ayrıca bu ahdin mekânı olan Kâbe, sûfî gelenekte müminin kalbiyle karşılaştırılır; çünkü her ikisi de ilâhî tecellinin mahalli olarak görülür. Kalp, Allah'ın tecelli ettiği mânevî mekân, Kâbe ise O'nun huzurunun zâhirî mekânıdır.¹¹³³ Bu anlayış çerçevesinde, hac ibâdetinin hakîkatine inanan ve bu niyetle hareket eden mümin, Allah katında mânevî bir merteye olan ma'rifet ilmine ulaşır. Neticede, zâhiren ve bâtinen arınmış bir kalp ile Kâbe'ye yönelen kişi, Allah ile dostluk kurar ve tasavvufî kemâlin nihaî gayesi olan velâyet makamına erişir. Böylece hac, yalnızca bir ibâdet değil, aynı zamanda rûhânî bir dönüşüm ve mânevî bir yakınlaşma vesilesi olarak değerlendirilir.

İbnü'l-Arabî, ibâdetlerin her birini ilâhî isimlerin tecellî alanları olarak değerlendirdiği yaklaşımını, Kâbe özelinde de sürdürerek onu Allah'ın "el-Evvel" ismiyle ilişkilendirir. Bu yaklaşımını, Kur'ân-ı Kerîm'de Kâbe hakkında geçen "Hiç

¹¹³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 423-424; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 244-245.

¹¹³² Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, s. 315.

¹¹³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 424; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 245.

kuşkusuz bereket ve âlemlere hidâyet kaynağı olmak üzere insanlar için inşa edilen ilk ev Mekke'dedir.” (Âl-i İmrân, 3/96) âyetiyle temellendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre burada Kâbe'ye atfedilen "ilk ev" olma niteliği, Allah'ın "el-Evvel" isminin bir tezahürü olarak yorumlanmalıdır. Ayrıca bu evin yalnızca ilk olma özelliğiyle değil, aynı zamanda bereket ve hidâyet kaynağı olmasıyla da kullar için özel bir mânevî konuma sahip olduğu vurgulanır.¹¹³⁴ Bu çerçevede Şeyh-i Ekber, Kâbe'yi yalnızca fiziksel bir yapı olarak değil, ilâhî hakikatlerin tecelli ettiği sembolik bir merkez olarak görür. Bu anlayış, onun ibâdetleri metafizik düzlemde anlamlandırma çabasının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Kâbe, maddî bir yapı olmanın ötesinde, ilâhî isimlerin zuhur mahalli ve mânevî hakikatlerin menbaıdır.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde Kâbe'yi barındıran ve onunla şereflenen Mekke, tevhid inancının merkezi ve ruhânî hareketlerin menşei olarak görülmektedir. Ona göre Mekke, Allah'ın huzûrunu temsil eden yeryüzündeki müstesna mekândır; dolayısıyla bu şehre girmek, sembolik anlamda Allah'ın huzûruna çıkmak demektir. Bu nedenle mîkât sınırlarında ihrâma giren kişi, gerek zâhiren gerekse bâtinen arınarak bu kutsal mekâna adım atmalıdır. Şeyh-i Ekber, Kâbe'yi tavaf etmenin, meleklerin Rahmân'ın arşı etrafında yaptıkları tesbih ve ibâdete benzetir; bu yönüyle tavaf, kulun ilâhî düzene katılması anlamı taşır. Kâbe'nin ilk ev olması ve hiçbir mahlûkî müdahale ile inşa edilmemiş olması da bu kutsiyetin bir yansımasıdır. İbnü'l-Arabî, Hac sûresi 22/26. âyette geçen “*Evimi temiz tut*” ifadesinden hareketle, Kâbe'nin doğrudan Allah'a izafe edilmesini, bu mekânın ilâhî Zât'a aitliğinin bir delili olarak yorumlar.¹¹³⁵ Bu bağlamda Kâbe, sadece fiziksel bir yapı değil, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisine mazhar olmuş, ruhânî bir merkezdir.

İbnü'l-Arabî, Kâbe'ye “Beytullah” (Allah'ın evi) denilmesini hem dilsel hem de tasavvufî bağlamda derinlemesine yorumlar. Ona göre Kâbe'nin bu şekilde isimlendirilmesi, “gecelemek” anlamındaki “bâte” fiiliyle aynı kökten gelen “beyt”

¹¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 543; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 149-150.

¹¹³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 419-420; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 235-238.

kelimesiyle bağlantılıdır. Çünkü “ev” olma işlevi en çok gece belirginleşir; zira insan, gündüz kendini ve malını koruyabilirken, geceleyin bu koruma ancak bir ev aracılığıyla sağlanabilir. Bu bağlamda gece, İbnü’l-Arabî’ye göre ilâhî tecellîlerin en yoğun yaşandığı zaman dilimidir. Kur’ân’da da ilâhî tecellîlerin ve özel lütufların genellikle geceyle ilişkilendirilmesi, Hz. Peygamber’in mi’râcının gece gerçekleşmesi ve ruhların mânevî yükselişlerinin geceyle sınırlı olması, bu anlayışı destekler.¹¹³⁶

Kâbe’nin “Beytullah” olarak adlandırılması ayrıca onun Allah’a ibâdet için inşa edilmiş ilk mâbed olmasından kaynaklanır. Bu isim, yapının fizikî varlığından çok, temsil ettiği mânevî hakîkate vurgu yapar. Nitekim sûfiler, Kâbe’yi aynı zamanda kalbin sembolü olarak görürler. Kalbin günahlardan ve şüpheden arındırılması, tıpkı Kâbe’ye gösterilen saygı gibi, Allah’a yönelişin en saf hâlidir. Bu nedenle kalp kırmak, sûfî literatürde Kâbe’yi yıkmaktan daha ağır bir davranış olarak değerlendirilir. Bâyezîd-i Bistâmî’nin, “Kâbe’yi ararken onu tavaf ettim; ama eriştiğimde gördüm ki Kâbe benim etrafımda tavaf ediyor” sözü, kalbin ilâhî merkez oluşunu vurgular.¹¹³⁷ Bu perspektiften bakıldığında Kâbe’yi hakkıyla tavaf eden kul, Allah’ın arşını tavaf eden meleklerle benzer bir mânevî yolculuk içinde olduğu kabul edilir.

Şeyh-i Ekber İbnü’l-Arabî, Kâbe ile müminin kalbi arasında yalnızca sembolik bir benzerlik kurmakla kalmaz; kalbin, Allah’ın tecellî mahalli olması yönüyle Beytullah’tan daha üstün bir konumda olduğunu ileri sürer. Ona göre Kâbe, fiziksel bir yapı olarak Allah’ın evi sıfatını taşıırken, müminin kalbi ise ilâhî marifetin ve sırların doğrudan zuhur ettiği mânevî bir merkezdir. Bu bağlamda kalp ile Kâbe arasında kurulan tekâbüliyet, sûfî düşüncede kalbin kutsallığını ve sorumluluğunu daha da derinleştirir. Şeyh-i Ekber, Kâbe’yi tavaf eden insanların, kalbe gelen çeşitli düşünceleri (havâtır) temsil ettiğini söyler. Tıpkı Kâbe’yi ziyaret edenler arasında oranın hakîkatine vâkıf olup saygıyla hareket edenlerin yanı sıra, bu kutsallığın farkında olmadan orada bulunan kimseler olduğu gibi; kalbe gelen düşünceler de bazen hikmetli, ilham verici ve ilâhî olabilirken, bazen de gaflet ve dünyevîlik

¹¹³⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 463; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 332-333

¹¹³⁷ Ebu’l-Fadl Muhammed b. Ali es-Sehlegî, *Kitabu’n-Nûr min Kelimâti Ebi’t-Tayfûr*, tah. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1978) s. 100.

içerebilir. Bu yaklaşım, kalbi temiz tutmanın, yalnızca bedensel ibâdetlerle değil, içsel arınmayla da mümkün olduğunu ve bunun da kulluğun en yüce mertebelerinden biri sayıldığını ortaya koyar.¹¹³⁸

Kâbe ile kalp arasındaki bu benzerlik ve tekâbüliyet, *Fütûhât*’ta başka açılardan da ele alınmaktadır. Meselâ günahların bağışlanması noktasında da bu tarz bir benzerlik söz konusudur. Tıpkı tavaf eden kul hangi hâl ve durumda olursa olsun, îfa edilen her tavaf Allah tarafından onun lehine kayda geçirilip, kendisinden zuhûr eden hatalar silinip bağışlanacağı gibi kalbe gelen kötü düşünceler de zâhiren duyular âleminde görülecek şekilde beşerî uzuvlarla eyleme dönüştürülmediği sürece Allah tarafından bağışlanıp silinirler. Yine Kâbe’de, Allah’ın celâline yaraşır bir şekilde, ilâhî bir mübâyaa (bağlılık yemini) gerçekleşmesi için kendisine biat edilen “*Allah’ın sağ eli*” (haceru’l-esved) bulunduğu gibi, mümin kulun kalbinde de yine O’nun celâline yaraşır bir şekilde, herhangi bir teşbîh ve keyfiyet söz konusu olmaksızın Hakk’ın kendisi bulunur. İşte bu noktada Şeyh-i Ekber, Allah’ı sığdırabilme vüs’atine sahip ve bu anlamda da yine bir “arş” ve “beyt” konumunda olan ma’rifet ehli kulunun kalbinin kuşatıcılığına dikkat çeker. Hak Teâlâ, kendisi hakkındaki ma’rifeti yerleştirdiğinde ise bu kalp, Allah katındaki manevî mertebesi kemâl derecesine yükselir.¹¹³⁹ Bu sebeptendir ki tasavvufta mertebesi kemâl derecesine yükselmiş olan kalbe, Beytullah veya Arş-ı Samedanî de denilmiştir. Zira bütün âlemleri içine alacak kadar geniş bir cevher-i mücerret olan bu kalp, bir nüsha-i kübra (fenafillah mertebesi) hükmündedir.

Şeyh-i Ekber’e göre Kâbe’nin bir diğer niteliğide taşıdığı hidâyet ve berekettir. O, bu kutsal mekândaki bereketin ve ziyadeleşmenin ilâhî olduğunu düşünür ve bunu şu şekilde ifade eder: “Her kim evi görür de kendisinde rûhânî bir ziyadeleşme hâsıl olmazsa, o kimse evin bereketinden hiçbir şey elde edememiştir.”¹¹⁴⁰ Bu anlamda Allah’ın evini ziyaret etse de ruhânî bakımdan herhangi bir ziyadelik elde edemeyen

¹¹³⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 420; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 324-325.

¹¹³⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 420; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 325.

¹¹⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 143-544; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 148-150.

bir insan, Şeyh-i Ekber'e göre Hak Teâlâ'nın ağırladığı bir misafir, bir konuk olamamıştır.¹¹⁴¹

Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh* adlı eserinde Kâbe'nin hakikatini, Hakk'ın vahyine mazhar olan peygamberler ve velîlerin gönlüyle özdeşleştirir. Ona göre Kâbe, bu mânevî gönül hakikatinin bir fer'idir; dolayısıyla gönül olmadan Kâbe'nin anlamı da kalmaz. Bu düşünce, Kâbe'nin sadece fiziksel bir yapıdan ibaret olmadığı, aksine onun asıl değerinin, içinde barındırdığı ilâhî tecellînin ve gönülde karşılık bulan hakîkatin fark edilmesiyle ortaya çıktığı anlayışına dayanır. Mevlânâ'nın bu yaklaşımı, sûfî gelenekte sıkça vurgulanan gönül-Kâbe benzetmesini destekler.¹¹⁴² Ankaravî de benzer şekilde, sâlikin tavafın hakikatini kavrayabilmesinin ancak Kâbe'nin bâtinî yönünü idrak etmesiyle mümkün olacağını belirtir. Ona göre Kâbe'nin zâhirî yönü “*mahall-i rızâ-yı Hakk*”, bâtinî yönü ise “*mazhar-ı nûr-i mutlak*”tır. Zâhirde Kâbe'yi ziyaretin şartı olan ihram, fiziksel elbiseden soyunmak iken; bâtında ise nefsin iki dünyadan da kurtulması anlamına gelir.¹¹⁴³ Bu doğrultuda Kâbe, zâhirî olarak şer'î hükümlerin yönü olan bir kible, bâtinî olarak ise Hakk'ın müşâhedesinin vukû bulduğu mânevî bir mekân olarak değerlendirilir.

İbnü'l-Arabî, hac ibâdetine dair ilâhî hakikatleri ele aldığı bu müstakil bölümde, Kâbe'yi sadece maddî bir yapı olarak değil, ilâhî tecellîlerin taşıyıcısı olan hakikî bir varlık olarak görür. Şeyh-i Ekber, Kâbe ile arasında yaşandığını belirttiği derin ve sarsıcı bir tecrübe üzerinden, bu kutsal mekânın sıradan bir yapı olmadığını vurgular. Ona göre Kâbe, sadece taş ve topraktan ibaret bir yapının ötesinde, hakikat itibarıyla tecessüm eden, konuşan ve ilâhî tecellîlere mazhar bir varlıktır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, yaşadığı bir hâl durumunda Kâbe'nin dilinden kendisine yönelen celâlî bir hitapla karşılaşır. Kâbe, âriflerin kendisinden üstün tutulmasından, beşerin değerinin haddinden fazla yüceltilmesinden ve bizzat kendisinin hak ettiği tazimin yeterince gösterilmemesinden şikâyet eder.¹¹⁴⁴ Bu ilâhî hitap ve tecellî, İbnü'l-

¹¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 544; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 150.

¹¹⁴² Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 150.

¹¹⁴³ Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 213

¹¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 470; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 349-350.

Arabî'yi derin bir korkuya ve sekr (kendinden geçme) hâline sürükler. Ancak bu tecrübe sayesinde kendisini terbiye etmek isteyen Yüce Allah'ın muradını fark ederek şükreder; böylelikle yaşadığı korku yerini sükûna bırakır.

Diğer yandan Kâbe'yi, tasavvur edebileceği en yüksek güzellikte bir temessül olarak görmesi, onun gözünde Kâbe'nin cemâl ve celâl yönlerinin birleştiği kudsî bir hakikat olduğunun işaretidir. Nihayetinde irticâlen söylediği övgü dolu mısralar üzerine Kâbe'nin celâlî hâli ortadan kalkar ve İbnü'l-Arabî'ye yeniden tavaf izni verilir.¹¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, Kâbe'yi o zamana kadar kendisinden daha güzelini görmediği ya da hayâl etmediği eşsiz bir güzellikte gördüğünden de bahseder. İbnü'l-Arabî için Kâbe artık salt bir taş veya kayadan müteşekkil cemâdât hükmünde değildir. Kâbe'nin de taşahhus ve tecessüm edebilen bir hakîkatı vardır. İbnü'l-Arabî, Kâbe'nin bu hakîkatini, yukarıda bahsi geçen tecrübesinde Kâbe'ye yönelik yazdığı şu mısralarda ifade eder:

“Ey Allah'ın kullarına rahmeti! Allah seni cemâdâta tevdî etti.
 Ey Rabbimin evi! Ey kalbimin nûru! Ey gözümün nûru! Ey gönlüm!
 Ey varlık kalbinin gerçek sırrı! Ey haremim! Ey sevgimin Safâsı!
 Ey her bölgeden ve her vadiden Kendisine yönelinen kible!
 Gökteki bâkî olanlar da Yerdeki fânî olanlar da sana yönelir.
 Ey Allah'ın Kâbe'si! Ey hayatım! Ey mutluluk yolum! Ey doğruluğum!
 Sende yüce makâm mı vardır, Kulların mutluluğu sende çiçeklenir.
 O mübarek sağ el sendedir, Hatalarımın siyah bir elbise giydirdiği el.”¹¹⁴⁶

Bu şiirsel ifadelerinde Kâbe; rahmetin vesilesi, kalbin ve gözün nuru, varlık kalbinin sırrı, kiblelerin merkezi, mutluluğun menbaı ve doğruluğun yolu olarak tasvir edilir. Böylece Kâbe, onun nezdinde hem ilâhî aşkın tezahürü hem de metafizik bir mertebenin zuhur mahalli olarak kutsal bir varlık hâline gelir.

¹¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 470-471; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 349-351.

¹¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s.471; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 350-351

Bütün bu rûhânî tecrübeler ve hikmetli muhabbetler neticesinde İbnü'l-Arabî, Kâbe'nin sırrını ve hakikatini kendisine nidâ olunduğu şekliyle hicâbsız bir şekilde müşâhede eder. Kâbe'nin akledemeyen, görmeyen, dinleyemeyen kayadan ibaret cemâdî, zâhirî bir yönü olduğu gibi, bir de onu yaratan ve kendine “*Ev/Beyt*” olarak seçen Hakîm'e yönelik bir hakikati ve sırrı vardır. Kâbe'nin İlâhî isimlerden tecelli eden bu hakikatini müşâhede eden İbnü'l-Arabî, Kâbe'nin bir nûr gibi parladığını ifade eder. Ona göre bu sır, cilalanmış, maddî âleme yönelik pas ve kirlere arındırılmış kalplerden ve yine maddî âleme yönelik hicâbları aralayabilen, hikmetle bakabilen gözlerden gizli kalmaz.¹¹⁴⁷ Bu sebepten sûfî düşüncede Kâbe, Allah'ın rahmet ve cemâlinin bir mazharı, kalbin ise yeryüzündeki karşılığıdır. Dolayısıyla Kâbe'ye gösterilen hürmet, aynı zamanda arınmış bir kalbe gösterilen hürmettir.

İbnü'l-Arabî'nin hac esnasında Kâbe çevresinde yaşadığı bu derin tecrübeler, onun Mekke'yi tasavvufî anlamda bir “bereketler diyarı” ve “rûhânî harekât ve sekenâtın membarı” olarak nitelendirmesini somutlaştıran örneklerdir. Şeyh-i Ekber'in bu bağlamda aktardığı müşâhede ve tecelliler, onun sadece teorik değil aynı zamanda deneyimsel bir irfan yolculuğu içerisinde olduğunu gösterir. Nitekim bu tecrübeler, onun en önemli eserlerinden olan *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin ilham kaynağını oluşturmuş; yine *Tercümânü'l-Eşvâk* gibi derin mânâlar taşıyan şiirlerinin doğmasına zemin hazırlamıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu eserlerin telifi, Mekke'de yaşanan rûhânî inkişâfın ve kalbinde meydana gelen icmâlî ma'rifetlerin bir sonucu olup, doğrudan ilâhî feyz ile irtibatlıdır. Bu bağlamda Kâbe, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, Allah'a kulluğun en üst mertebesi olan velâyetin sembolü hâline gelir. Dolayısıyla onun Mekke'de yaşadığı bu hakikat tecrübeleri, hem bireysel bir mânevî kemâl sürecini hem de tasavvuf düşüncesi açısından evrensel ölçekte bir tefekkür mirasını temsil eder.

Bu bağlamda Kâbe merkezli husûsî bir ibâdet olan hac, İbnü'l-Arabî için ilâhî hakikatlerle ahlâklanmanın en somut biçimlerinden biri olup, ihlâs ile Allah'a yönelmeyi ifade eder. Bu yöneliş, sûfî anlayışta bizzat Kâbe'ye değil, kulları kendisine davet eden ilâhî sıfata yönelmek ve onu içselleştirmek anlamına gelir. Hac ibâdeti bu bağlamda, Yüce Allah'ın kullarına evini ziyaret etmeleri için yaptığı ilâhî çağrıya bir

¹¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 80; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, ss. 32-33.

cevap niteliğindedir. Hacıların telbiye getirerek “Lebbeyk!/Buyur, geldim yâ Rabbi!” demeleri, bu çağrıya bilinçli bir icabeti ifade eder. İbnü’l-Arabî’ye göre bu çağrı, sadece hac yolculuğunun başında değil, ihram, sa’y, tavaf ve vakfe gibi tüm menâsik boyunca tekrarlanarak, kulun ilâhî davete verdiği süreklilik arz eden cevabı temsil eder. Hacılar, bu çağrıya cevap vererek her türlü mânevî uzaklığı terk eder ve ilâhî kurbîyetle şereflenir.¹¹⁴⁸Böylece hac, sadece şekilsel bir ibâdet değil, aynı zamanda kulun ilâhî hakîkatlere yaklaşıp onlarla ahlâklanma sürecine dönüşür.

Kulun ilâhî kurbîyetle şereflenmesini sağlayan bu ahlâklanma sürecinde hacın önemli bir rûknü olan ihram, tasavvufî düşüncede dünya ziynetlerinden yüz çevirmek, nefse ait elbiseleri çıkarmak ve kendi varlığını terk etmek gibi manaları da ifade eder.¹¹⁴⁹İhramın bireye yüklediği bu manaları idrak eden kimse, yaratıldığı anda nasıl tertemiz bir mânevî kıyafetle Rabbinin huzurundan dünya sahnesine çıkıyorsa ahirette de aynı huzura temiz mânevî hâllerle çıkabilme duygusunu yaşar.¹¹⁵⁰Bu düşünceyle dikişsiz ihramı giyen kişi için ihram, dünyadan ilgiyi kesip her türlü mal ve mülkiyet iddiasını terk ederek tam bir fakr ve ihtiyaç hâliyle Allah’a sığınmanın sembolü sayılır.¹¹⁵¹

Sûfiler, Harem ile ihram arasında derin bir mânevî bağ kurarak bu ilişkiyi bir anlamda Hz. İbrâhim’in (a.s.) makâmıyla temellendirirler. Onlara göre Allah’ın güvenli bir bölge kıldığı Harem, sadece coğrafi bir alan değil, aynı zamanda bir mânevî hâlin de sembolüdür. Hz. İbrâhim’in zahirî makâmı Mekke’deki Kâbe iken, bâtinî makâmı ise kalpte yer almaktadır. Bu nedenle, onun zahirî makâmını ziyaret etmek isteyen kişinin ihrama bürünmesi gerektiği gibi, bâtinî makâmına ulaşmak isteyen kişinin de nefse hoş gelen zevklerden, alışkanlıklardan ve mâsivâdan yüz çevirmesi, sadece Allah’ı zikretmeye yönelmesi gerekmektedir. Bu bağlamda ihram, yalnızca bedenî belirli fiillerden uzak durması değil, aynı zamanda mâsivâyı (Allah dışındaki her şeyi) terk ederek bâtinî arınmayı gerçekleştirmektir. İhramın bu derûnî anlamını

¹¹⁴⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. II, s. 461; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, ss. 329-330.

¹¹⁴⁹ Câhidî, *Kitâbu’n-Nasîha*, vr. 38a.

¹¹⁵⁰ Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, s. 159.

¹¹⁵¹ Demirci, *İbâdetlerin İç Anlamı*, s. 28.

idrak eden sūfî, artık müşâhedeye talip olmuş demektir. Böyle bir kimse için temaşa ve mûkaşefe makâmı, Harem'in sınırlarını aşar; artık onun için bütün âlem, Allah'ın tecellîlerine açık olan bir Harem, yani mânevî bir Kâbe hükmüne gelir.¹¹⁵²

İbnü'l-Arabî, hac ibâdetinin zahirî uygulamaları ile bâtinî boyutları arasında da derin bir ilişki kurar ve özellikle ihramla başlayan süreçte hem zahirî hem de bâtinî temizlik üzerinde önemle durur. Ona göre, mikat yerlerinde gusûl abdesti alarak ihrama giren bir kimse, yalnızca zahiren temizlenmekle yetinip bu hâliyle Kâbe'yi tavaf ederse, bâtinî arınmayı ihmal etmiş olur. Bu durum, ilâhî huzura eksik bir hazırlıkla çıkmak anlamına gelir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, ihramın sadece dışsal bir ritüel olmadığını; onunla, kalbin ve nefsin de her türlü kirden arındırılması gerektiğini vurgular.¹¹⁵³ Bu anlayışa göre Kâbe, sadece yönelinen fiziksel bir yapı değil, mâ'rifetullâhın, ilâhî tecellîlerin ve ruhânî bereketlerin merkezi olan kutsal bir mekândır. Kur'ân'da "bereket ve hidâyet kaynağı" olarak nitelenen bu ev, tasavvufî anlayışta da mânevî dönüşümün ve Allah'a yakınlaşmanın mekânı olarak görülür. Dolayısıyla hac yolculuğunun sembolik her aşaması gibi ihram da, hem beden hem kalp düzeyinde bir arınmayı ve ilâhî huzura lâayk hâle gelmeyi gerektirir.

Hac ibâdetinin sembolik boyutlarından biri olan ihrâm giymenin yalnızca dışsal bir ibâdet pratiği olmadığını, aynı zamanda ilâhî sıfatlarla bir tür özdeşleşme anlamı taşıdığını ifade eden İbnü'l-Arabî'ye göre müminin ihrâma girmesi, dünya hayatına ait bağılıklarını sembolize eden elbiselerinden tamamen sıyrılarak ilâhî hakîkatlere yönelişini temsil eder. Bu yönelişin en belirgin göstergesi, Yüce Allah'ın "Büyüklük benim ridâm, azamet ise izârımdır"¹¹⁵⁴ anlamındaki hadîs-i kudsîsidir. İbnü'l-Arabî, bu hadisten hareketle ihrâmın, Allah'ın kibriyâ ve azamet sıfatlarının insan üzerindeki bir tezahürü olduğunu vurgular.¹¹⁵⁵ Dikişsiz ve mürekkebe olmayan izâr ve ridâ, insanın kemâl sıfatlarıyla nitelendirilmesini sağlayan bir sembol hâline gelir. Bu durumda, hac yolculuğuna çıkan ve ihrâma bürünen kul, kendi varlığının

¹¹⁵² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 469-471.

¹¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 544; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 153.

¹¹⁵⁴ İbn Mâce, Zühed, 16; Ebû Dâvûd, Libâs, 25; Müslim, Birr, 136.

¹¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 514; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II s. 438.

bileşikliğinden arınarak ilâhî sıfatların tecellîlerine mazhar olur.¹¹⁵⁶ Böylece, Şeyh-i Ekber'e göre ihrâm, sadece bir giysi değil, kulun zâhiren ve bâtinen ilâhî ahlâkla ahlâklanma yolculuğuna attığı ilk adım olur. Bu sebepten ihramlı kul, henüz hac ibâdetine başlarken kemâl sıfatlarıyla sıfatlanır.

Yine Şeyh-i Ekber'e göre ihrâma girme bir başka cihetten tıpkı oruçta olduğu gibi kulun tenzîhiyyet sıfatını tahakkuk ettirmesi anlamına gelir. Bu yönüyle de ihrama giren kulda tıpkı oruç tutan kimsede olduğu gibi selbî bir sıfat zuhûr eder. Çünkü ihrâm, cinsel münasebetten veya İslâm fıkına göre belirlenen bazı fiillerden ve yiyeceklerden uzak durma ve “münezzeh” olma anlamını ifade eder.¹¹⁵⁷

Diğer taraftan, ihrama girerken alınan gusûl abdesti dolayısıyla da kulda el-Kuddûs sıfatı tecellî eder. Zira Şeyh-i Ekber'in ifade ettiği üzere, bir kere ihrama girerken alınan bu gusûl abdesti sadece fiziksel temizlik değil, aynı zamanda mânevî kirlerden arınmayı ifade eder ve bu yönüyle Allah'ın “el-Kuddûs” isminin kulda tecellî etmesine vesile olur. Çünkü ihrâma girmeye niyetlenen kul artık, hac ya da umre diye isimlendirilen bu ibâdetlere yakışmayan, onlar için gerekli olmayan bazı fiilleri kendine yasaklamak, onlardan berî olmak niyetindedir.¹¹⁵⁸ Böyle bir niyetle ihrâma giren kul, kendisinde bazı fiiller yasaklanmış olan haccıyla ya da umresiyle, her türlü eksiklikten, kötülükten arınmış, berî anlamına gelen el-Kuddûs isminin tecellileri ile Rabb'inden ahlâklanmayı diler.

Haccın temel rükünlerinden biri olan Arafat vakfesi ise hacca giden kişilerin kurban bayramı arefesinde Arafat'ta belirli bir süre bulunmalarıyla gerçekleşir. Hz. Peygamber'in “*Hac Arafattır*”¹¹⁵⁹ hadisine atıfla bu vakfenin önemine dikkat çeken Bursevî, Arafat'ta durmanın haccın özü olduğunu belirtir. Ona göre Arafat, Rahmet Dağı'nı kuşatmakta ve hacıların içsel benliklerinde taşıdıkları gizli ve açık tüm putlardan arındıkları, ilâhî rahmetin kendilerini kuşattığı bir mekân olarak tecelli

¹¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 441; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 284.

¹¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 441-442; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 284-287.

¹¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 461; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 328-329.

¹¹⁵⁹ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3; İbn Mâce, *Menâsik*, 57.

eder.¹¹⁶⁰ Bu bağlamda Arafat, sadece fiziksel bir duruşu değil, aynı zamanda metafizik bir teslimiyet ve arınmayı da ifade eder. Nasîrüddîn et-Tûsî de bu düşüncüyü destekler biçimde, kulun Arafat'ta vakfeye duruşunu, efendisinin huzurunda saygıyla bekleyen bir kimse gibi gerçekleştirmesi gerektiğini vurgular. Ona göre asıl kemâl, bu duruşun süreklilik kazanması, yani vakfe sona erdiğinde dahi kulun yönünü Allah'tan çevirmemesiyle mümkündür.¹¹⁶¹ Bu anlayış, Arafat vakfesini şekilsel bir vecibe olmanın ötesine taşıyarak sadece bir ibâdet eylemi değil, derin bir manevî farkındalık ve kulluk bilinciyle bütünleşmesi gerektiğini ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî ise hacıların Arafat'ta vakfeye durmalarını, hac ibâdetinin en derin sembollerinden biri olarak değerlendirir ve bu vakfeyi, kulların Yüce Yaratıcı karşısındaki acziyet ve fakirliklerini idrak etmeleri açısından özel bir konuma yerleştirir. Ona göre hacılar, Arafat'ta Hak Teâlâ'nın huzurunda mutlak muhtaçlık, zillet, horluk ve güçsüzlük içerisinde dua ve niyazda bulunurlar. Bu hal, kulun benliğinden ve nefsanî iddialarından sıyrılarak tamamen Rabbine yönelmesini temsil eder. İbnü'l-Arabî, bu manevî durumu tevhidî farkındalığın ve kulluk bilincinin zirveye ulaştığı bir manevî makam olarak görür.¹¹⁶²

Hâl böyle olunca hacıların Arafat'ta dikişsiz ihramlarını giymiş bir vaziyette vakfeye durmaları sürekli ma'rifetullah ile ilişkilendirilerek açıklanır. Şöyle ki; Şeyh-i Ekber'e göre Arafata çıkmadan önce dikişli elbiselerden soyunmak aslında, birtakım öncüllerden hareket ederek bazı deliller hazırlayıp terkip etmek sûretiyle Allah hakkında fikir ve nazar yoluyla teorik bir şekilde ve dolaylı olarak bilgi elde etmekten soyutlanmaktan ibarettir. Çünkü ona göre bu şekilde birtakım kanıtlara ve fikre dayalı nazarî bilgi tipki terzinin parçaları bir araya getirip birbirine ekleyerek bir gömlek ortaya çıkarmasında olduğu gibi dolaylı ve parçalı bir yoldan bilgiye ulaşmaktır.¹¹⁶³ Dolayısıyla Arafat'ta vakfeye durmadan önce hacı adayının ihrâm giymek üzere dikişli ve parçalı elbiselerinden soyunması, aslında fikir yetisi yoluyla teorik olarak

¹¹⁶⁰ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 118.

¹¹⁶¹ Tûsî, *el-Lüma*, s. 178.

¹¹⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 542; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 142-143.

¹¹⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 542; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 143.

elde ettiği dolaylı ve parçalı bilgilerden¹¹⁶⁴uzaklaşp soyutlanması anlamına gelmektedir. Bu sebeple İbnü'l-Arabînin ifade ettiği üzere dikişli elbiselerden soyutlanmasıyla kula şöyle seslenilir:

Şeyh-i Ekber, Arafat'ta vakfeye durmayı “Rabb'in hakkındaki ma'rifeti ya da Allah hakkındaki bilgiyi, ilâhî ya da rabbânî tecelliden elde et ve artık bugün, bu durakta öncüller oluşturmaya dayalı olan aklî düşünceyi bir kenara at! Bugün Rabb'in hakkındaki ma'rifeti, kulunu nimetlendirmek için lütufta bulunan el-Vâhib'in vereceği Rabbânî bağıştan ve ilâhî ihsândan kazan!”¹¹⁶⁵ diyerek kendi ma'rifet anlayışı doğrultusunda yorumlar. Zira o, Arafat'ı sonsuz ihsân ve lütuf sahibi Yüce Yaratıcı'nın kulun nefsine attığı ilhâmlar vasıtasıyla doğrudan bilen âriflerin makâmı olarak görür.

Haccın bir diğerk rüknü ise Hacerü'l-Esved'in hizasından başlayarak, Kâbe'yi sola almak sûretiyle, yedi defa Kâbe'nin etrafında yürümekle gerçekleştirilen “Tavaf” tır. Kâbe'nin etrafında dönerek gerçekleştirilen ve şavt olarak isimlendirilen bu ritüel, kulun yürekten bağlanılan yaratıcısına canını vermeye hazır olduğunu bildirmek anlamını taşır.¹¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre bu bağlamda Kâbe'yi tavaf etmenin çok katmanlı ve derin tasavvufî hikmetleri vardır. Bu hikmetler, hem zahirî ibadet boyutunu hem de bâtınî hakîkatleri kuşatır. Ona göre tavaf, âşığın maşukunun etrafında dönmesi gibi, kulun ilâhî hakîkatin sembolü olan Kâbe etrafında dönerek Allah'a aşk ve bağlılığını göstermesidir. Bu hareket, kalbin sürekli Allah'a yönelmesini sağlayarak kulun, arşın etrafında dönüp zikreden meleklerin hareketine benzer bir hâl içinde olmasını sağlar. Bu da kulun kozmik düzene iştirak ettiğini gösterir. Diğerk yandan ilâhî sırların tecelligâhı olan Kâbe'yi tavaf etmek, zahirde bir kalbin tezkiye edilip Allah'ın nûruna mazhar olunmasını sağlar. Ayrıca Kâbe, müminin kalbi gibi Allah'ın tecelli ettiği bir merkezdir; bu nedenle tavaf, kalbin etrafında dönen ilâhî sırların farkına varma anlamı taşır ki bu da tevhid hakîkatinin

¹¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 472; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 352-353.

¹¹⁶⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi* (İnsan Yay., 2007), s. 109.

¹¹⁶⁶ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, ss. 17-18.

idrakini sağlar.¹¹⁶⁷ İbnü'l-Arabî bu bağlamda tavafı, bir tür ilâhî ahitleşme olarak görür. Bu yaklaşım, Kâbe'yi ziyaret eden sâlikin, Allah'a verdiği kulluk sözünü yeniden tasdik etmesini ifade eder.

İbnü'l-Arabî, sâlik tarafından yedi kez yapılan tavafı ise nefisteki yedi temel mertebenin (nefsi emmâreden nefis-i sâfiyeye kadar) aşılması neticesinde kulun tevhid hakikatine ulaşması olarak yorumlar. Böylece tavaf sırasında yön, zaman ve mekân kavramları aşılr; kul yalnızca Allah'a yönelir. Bu, fânî olana değil, bâkî olana yönelmenin fiilî bir ifadesidir. Hac ibâdetinin hakikatlerinin anlatıldığı “Kâbe'nin ve Tavafin Vücûddaki Sırları” başlığı altında şekillerin en mükemmeli olarak gördüğü tavafin, yedi şavtındaki vücûdi sırları Allah'ın 7 kemâl ismi ile mütekâbiliyet kurmak sûretiyle açıklar.¹¹⁶⁸

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendi tecrübe ettiği şekliyle tavaf, her şeyden önce Allah'ın Kudret Eli'nin (Zümer, 39/67; Hâkka, 69/45) öpülmesiyle başlar ki İbnü'l-Arabî'nin ilgili metnin devamında beyân edeceği üzere bu, tavaf esnasında Haceru'l-Esved'in öpülmesine ve selâmlanmasına tekabül eder. Dolayısıyla tavafa başlarken ya da daha sonra her şavta başlarken Haceru'l-Esved'in öpülerek selâmlanması, Allah'ın Zât'ını temsil eden Beytullah'ta O'nun “Sağ Eli”nin öpülmesi anlamına gelmektedir.¹¹⁶⁹ Tavafa bu şekilde Haceru'l-Esved'i öpmek ya da selâmlamak sûretiyle başlanması ve bunun her şavtta tekrarlanması bir müjde ve rıza üzere gerçekleşen bir biat (Rıdvan Biatı) olarak görülür. Kul her bir şavtta yaptığı amellerin kabul edilmesi ve eksikliklerinin de affedilmesi sebebiyle sevinçle ve razı olarak O'nun “Sağ Eli”ne biat eder.¹¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımına göre tavaf, sıradan bir fiziksel ritüel değil; kulun kalbiyle, aklıyla ve varoluşuyla ilâhî hakikate yönelmesini sağlayan derin bir manevî yolculuktur.

¹¹⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 472; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 352-353.

¹¹⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 556; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 177-179.

¹¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 82-83; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 131-134.

¹¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 472; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 353.

Yine Şeyh-i Ekber'e göre tavafin her bir şavtında Allah'ın kemâl sıfatlarından biri tecrübe edileceği için burada Sağ El'in/ Haceru'l-Esved'in öpülmesini, henüz tavafin başında Kudret sıfatının tecrübe edilmesi anlamında yorumlamak mümkündür. Hâl böyle olunca, tavafin başlangıcında ve sonunda Allah'ın Kudret sıfatıyla tecelli etmesine mukabil; kulun Hak Teâlâ karşısında kendi acziyet ve zayıflığını idrâk etmesi, ibâdetlerini hakîkati üzere idrâk ve îfâ ederken, şu hadis-i şerifi hatırlatmaktadır: “*Sana lâyıkiyla ibâdet edemedik ya Ma'bûd!*”¹¹⁷¹ Kuşkusuz bu söz, Şeyh-i Ekber'in de her bir vesileyle dile getirdiği insanın mutlak kulluğunun ve acziyetinin en güzel ifadesidir.

İbnü'l-Arabî, Kâbe'yi tavafin her bir şavtında Allah'a ait ilâhî kemâl sıfatlarından birinin görüldüğünü ve buna mukabil şahadet âleminde beşerî yokluk ve acziyet sıfatları olarak müşahade edildiğini söyler. Ona göre mümin kul, tavafin ilk şavtına başlamadan önce bâtinî boyutta kendisinde kudret sıfatı tecelli eder buna mukabil şahadet âleminde kulun aslî acizliğini idrâk etmesi söz konusudur. Ardından ilâhî sûret ona görme sûretinde gözüktür, buna mukabil kendisi körlük sûretine bürünür. Yine burada da bu beşerî acziyet sûreti ilâhî kemâl sıfatına biat etmek ister ve ilâhî sûret ona yukarıdaki mezkûr sözü tekrarlar.¹¹⁷² Dolayısıyla ilk üç tavaf sonrasında fitrî acziyet, ölüm, körlük ve cehâlet sûretinde tecelli eden beşerî sûret, mukabili ilâhî kemâl sıfatlarına biat etmek istediğinde, “gidişatının (sûret) güzel olmadığı” yönünde bir hitap vâki olmuş ve ardından her üç şavtin sonunda da ondan “Sağ El” çekilmiştir. Ayrıca müşâhede âleminde “Sağ El'in künhüne vâkıf olunamayacağı uyarısı her seferde tekrarlanmıştır. Sonra Hitâb sûretindeki tecellîye karşılık beşerî dilsizlik sûreti tecelli eder ve bu kez de Levh-i Mahfûz'un yazı ve satırları iki sûret arasına perde olur. Altıncı şavta gelindiğinde Yüce Allah İrade sıfatıyla tecelli eder; buna mukabil mümin kul, âdetindeki ve hakîkatindeki kusur sûretine bürünür. Nihâyet yedinci şavtta Allah, kudret ve tâkât sûretinde tecellî eder; buna mukabil mümin kul ise acziyet ve zayıflık sûretine bürünür. Böylece Hak Teâlâ kuluna bizzat noksanlığını göstermiş olur. Anlatımının devamında İbnü'l-Arabî, kulun

¹¹⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I. s. 83; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 133-134.

¹¹⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 82; (a. mlf.) ; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, s. 132.

yedi acziyet sûretinden uzaklaşıp yedi kemâl sıfatıyla muttasıf olma yönündeki talebine karşılık her defasında bir perde ile karşılaşınca kulun Rabb'iyle şöyle muhâvereye girdiğini aktarır: “Bu yüz çevirmeyi gördüğümde ve bütün arzularım ve gayelerim gerçekleşmeyince, ‘Neden bana karşı çıktın ve ahdimi yerine getirmedin?’ dedim. O da bana şöyle cevap verdi: “Ey kulum! Bizzat kendi nefesine direnen sensin! Ey tavaf eden kulum! Şâyet her şavtta Haceru'l-Esved'i öpmüş olsaydın, burada bu latif sûretlerde ‘Sağ Elimi’ öpmüş olurdun.”¹¹⁷³ Bu anlayışa göre ibâdetlerin hakîkati bağlamında hac ibâdeti de manevî bir mi'râc olarak görülebilir.

İbnü'l-Arabî, burada tavafin yedi şavtına karşılık gelen yedi kemâl sıfatlar olduğunu ve kulun bu kemâl sıfatlarıyla muttasıf olma yönündeki talebine karşılık her bir şavtta zuhûr eden perdeler olduğunu ifade ederek aslında bize tavafin bir “urûc” hareketi olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönüyle düşünüldüğünde, hac ibâdetinin hakîkatte velilerin rûhânî mi'râcına tekabül ettiği söylenebilir.¹¹⁷⁴ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin anlayışında tavaf, kulluk yolunun kalbî, ruhî ve metafizik boyutlarını içeren bir kemâl yolculuğudur denilebilir. Nitekim her detayında ilâhî tecellilerin yaşandığı tavaf esnasında kendisi de rûhânî bir mi'râc yaşamıştır.

Şeyh-i Ekber Kâbe'de, çoğu zaman da tavaf esnasında yaşadığı bütün bu manevî tecrübelerini bize özellikle *Fütûhât*'ta ve *Tercümânü'l-Eşvâk*'ta zengin bir biçimde sunar. İbnü'l-Arabî, diğer yandan tavaf esnasında rûhânî bir mi'râc yaşadığını söyleyerek, namaz ile tavaf arasında bir paralellik kurar. Böylece tavaflı, namazdaki mi'râc ile aynileştirir. Ona göre tavaf, her ne kadar rükû ve secdesi olmasa da içerisinde kelâmın mübah olduğu bir namazdır. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber'e göre yedi şavtıyla teklik hakîkati üzere îfâ edilen tavaf, yine bu hakîkat üzere farzı üç rekât kılınan akşam namazına benzemektedir.¹¹⁷⁵

¹¹⁷³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 82-83; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 131-132.

¹¹⁷⁴ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri”, *Tasavvuf, İlmi-Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı I*, (2008), S: 21, s. 233.

¹¹⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 475; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 359.

İbnü'l-Arabî, yedi feleğin dairesel dönüşüyle ilişkilendirdiği yedi şavtı da aynı şekilde namazın hareketleriyle irtibatlandırır. Buna göre namazın bedensel hareketleri de yedi tanedir: 1- İlk kıyâm. 2- Rükû'. 3- Rükû'dan kalkış ve ikinci kıyâm. 4- Secde. 5- İki secde arasında oturuş. 6- İkinci secde. 7- Teşehhüd için oturuş. Bu yedi bedenî hareket esnasında yapılan yedi âdet de zikir vardır ki bunlar da namazın yedi rûhânî etkisidir.¹¹⁷⁶ Dolayısıyla tavafiyla âdetâ rükûsuz, secdesiz namaz kılan kul, bu sefer de namazında yedi âyetten müteşekkil Fâtîha Sûresi'ni okuduğunda yedi kez tavaf etmiş gibi hüküm sahibi olur.

Kâbe'nin hemen yanında yer alan Makâm-ı İbrâhim, zahiren tavaf sonrasında namaz kılmanın müstehap olduğu bir mekân olarak görülse de, sûfî yorumda bu mekânın anlamı çok daha derindir. İbnü'l-Arabî ve onun tasavvufî geleneğini takip eden sûfilere göre Makâm-ı İbrâhim, Hz. İbrâhim'in (a.s.) Allah'a olan teslimiyeti, yumuşak huyluluğu ve derin pişmanlık duygusunun sembolik bir temsili olarak değerlendirilir. Bu makamda bulunan ayak izi, İbrâhim'in Hak yolunda verdiği kıyamın ve tevhid mücadelesinin izidir.¹¹⁷⁷ Bu yönüyle, burada namaza duran sûfî için esas olan, sadece zahirî bir namaz edası değil, Hz. İbrâhim'in hâliyle ruhen bütünleşmek ve onun tevhidî kıyamını kendi iç dünyasında yeniden yaşamaktır. Namazın kıyamı, şehâdet âlemindeki bir duruşu temsil ederken; rükûu ise kalbin arınmasıyla kulun Rabbinin huzurunda tevazu göstermesini ve verilen ahdi yerine getirmesini simgeler.¹¹⁷⁸ Bu içsel boyutuyla Makâm-ı İbrâhim, sûfî açısından hac ve umre ibâdetinin ilâhî hakikatleriyle ahlâklanmaya vesile olur ve kulun kalbine doğru yönelen bir arınma yolculuğunun sembolü hâline gelir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, Kâbe'yi ziyaret ederek tavaf ibâdetini tamamlayan bir kimse, bu ibâdetin hakikî meyvesini kalbinde aramalıdır. Tavaf sonrası kişi, Allah hakkında sahip olduğu marifette bir artış ve daha önce ulaşamadığı bir açıklık veya derinlik hissederse, bu durum onun Mekke'ye girerken aldığı guslün ve

¹¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 476-477; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 362-363.

¹¹⁷⁷ Bursevî, *Şerhu Şuabi'l-İman*, s. 119.

¹¹⁷⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 150.

gerçekleştirdiği zâhirî-bâtınî temizliğin kabul edildiğine delalet etmiş olur. Buna karşın eğer kalbinde böyle bir mânevî değişim, bilgi artışı ya da tefekkür derinliği meydana gelmemişse, bu kişi henüz gerektiği şekilde arınmamış ve ibâdetinin bâtınî boyutunu tam mânâsıyla gerçekleştirememiş demektir.¹¹⁷⁹ Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin ibâdetlerde şekilden ziyade mânâyâ, sûretten ziyade hakîkate verdiği önemi yansıtır.

Hac ibâdetinin rükünlerinden bir diğeri olan Safâ ile Merve tepeleri arasındaki sa'y ritüeline İbnü'l-Arabî, zahirî boyutunun ötesinde derûnî ve metafizik anlamlar yükler. Ona göre bu mekânda gerçekleşen hareketler, sadece fiziksel bir yürüyüş değil, aynı zamanda sâlikin manevî yolculuğunu, yani seyr u sülûkünü temsil eder. Yokuştan aşağı inmek, düz yolda yürümek ve yokuş yukarı çıkmak şeklinde tasnif edilen bu üç farklı hareket tarzı, kulun Allah'tan gelişini (minallah), Allah ile beraberliğini (maallah) ve Allah'a dönüşünü (ilallah) sembolize eder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu yönleriyle sa'y, kulun bâtınî yolculuğunun bedensel tezahürüdür. Dolayısıyla sa'y eden kişi, her bir adımında hem Allah'tan gelen, hem O'nunla yürüyen, hem de tekrar O'na yönelen bir yolcudur. Kısaca hac ya da umre esnasında sa'y eden bir kul, bu üç hareketi ve hâli üzere sâliktir.¹¹⁸⁰ Bu yönüyle sa'y, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde, kulun hakîkate dönüşünü ifade eden sembolik bir ibâdet hâline gelir. Dolayısıyla sa'y eden kulun bütün bu hareketleri, bâtın cihetinden Allah'tan (minallah) yine Allah'a (ilallah) doğru olup onun rûhânî sülûkünü ifade eder.

Aynı şekilde hac ibâdetinin rükünlerinden olan "sa'y"ın sembolik anlamlarına dikkat çeken Gazzâlî, Safâ ile Merve tepeleri arasında gerçekleştirilen bu ritüelin, kıyamette kişinin hayır ve şer amellerini tartacak olan mizanın iki kefesi arasında gidip gelmeyi hatırlatması gerektiğini belirtir. Ona göre Safâ, sevapların; Merve ise günahların temsilcisi olan kefedir. Bu anlam çerçevesinde sa'y, müminin hayatı boyunca havf (korku) ve reca (ümit) arasında bir denge gözetmesi gerektiğini öğütleyen derin bir tefekkür zemini sunar. Gazzâlî bu sembolik yorumu, amellerinde

¹¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 542-543; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. III, ss. 147-148.

¹¹⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 483; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 374-375.

samimiyet ve ihlâs arayışında olan bireyin, her adımda kalbinin ve nefsinin muhasebesini yapması gerektiği yönünde bir ahlâkî çağrıya dönüştürür. Bu bağlamda, Safâ kalbi ve iyiliği; Merve ise nefsi ve günah eğilimlerini simgeler.¹¹⁸¹ İbnü'l-Arabî'ye göre hac ya da umrenin bir menâsiki olarak sa'y'ın ifa edildiği bu mekânlarda mânen arınmış saf bir kulluk ve ma'rifet niteliğinde cemâdiyyet sıfatı tezahür eder.¹¹⁸² Dolayısıyla sa'y, sadece fiziksel bir ibâdet değil, bireyin içsel dünyasında da arınma ve denge arayışı ile ilâhî hakîkatlere yönelmesini sağlayan sembolik bir yolculuktur. Bu bakış açısı ile Merve'nin, günahları telkin eden nefse; Safâ'nın ise iyiliğin kaynağı olan kalbe tekabül ettiği söylenebilir.¹¹⁸³

Haccın vacip rükünlerinden biri olan şeytan taşlama, taabbüdî yönü ağır basan ritüellerden biridir ve sûfî yorumlarda derin sembolik anlamlarla açıklanır. Bu ibâdet, Hz. İbrâhim, Hz. Hacer ve Hz. İsmail'in Mina'da yaşadığı büyük ilâhî imtihanla ilişkilendirilir. Rivayete göre şeytan, bu imtihanın seyrini bozmak amacıyla önce Hz. İbrâhim'e, ardından Hz. Hacer'e ve son olarak Hz. İsmail'e vesvese vermeye çalışmış, ancak her biri tarafından reddedilerek kovulmuştur. Bu tarihi hadiseye atıfla, şeytan taşlama eylemi sûfilerce, nefsin ve şeytanî dürtülerin reddi anlamında sembolik bir kararlılık beyanı olarak değerlendirilir. Bu yönüyle şeytan taşlama, sadece bedensel bir ibâdet değil, aynı zamanda kalbin ve ruhun istikameti açısından da bir tezkiye hareketidir.¹¹⁸⁴ Şeytan taşlamanın hakîkatini idrak eden kul, bu davranışıyla, artık zikrullah ile meşgul olacağını; şeriat, tarîkat ve hakîkat mertebelerini söz ve hâl ile yaşayacağını ifade etmektedir.¹¹⁸⁵ Bu ibâdetin hakîkatini idrak eden bir kul, şeytanı kovmakla nefsin tuzaklarından uzak duracağını, zikrullah ile meşgul olacağını ve şeriat, tarîkat ve hakîkat mertebelerini hem söz hem de hâl ile yaşayacağını ilan etmiş olur.

¹¹⁸¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. I, ss. 694–695.

¹¹⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 484; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, s. 377.

¹¹⁸³ Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 106.

¹¹⁸⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. İbrahim Arif Koytak (v.d.), (İstanbul: Beyan Yay., 2019), s. 96.

¹¹⁸⁵ Câhidî, *Kitâbu'n-Nasîha*, vr. 40b-41a.

İbnü'l-Arabî, şeytan taşlama menâsikini sadece zahirî bir ibadet olarak değil, kulun mânevî arınma ve ahlâkî tekâmül sürecinin bir parçası olarak değerlendirir. Ona göre, bu ibadet, ulûhiyyet mertebesinin zât, sıfat ve fiil boyutlarına karşılık gelen üç cemre üzerinden tefekkür edilmelidir. İlk cemreye yedi taş atılması, kulun ilâhî zâta dair kalbinde oluşabilecek yedi temel şüphenin selbî bir yolla izalesine yöneliktir. İkinci cemrede atılan yedi taş ise, Allah'ın hayat, kudret, irade, ilim, sem', basar ve kelâm gibi yedi kemâl sıfatı hakkındaki şüpheleri gidermeye matuftur. Bu mertebede kul, sıfatların mâ'rifetine engel olan düşünce ve vesveselerle yüzleşir. Üçüncü cemreye atılan yedi taş ise ilâhî fiillere dair zihin ve kalpte oluşan şüphelerin bertaraf edilmesini temsil eder.¹¹⁸⁶ Özellikle Allah'ın fiillerine dair sebepler dairesine takılıp kalmak ve olayların arkasındaki kudretin ilâhî irade olduğunu idrak edememek, İbnü'l-Arabî'nin bu bağlamda dikkat çektiği temel şüphelerdendir. Bu yönüyle şeytan taşlama, sûfî anlayışta kulun mâ'rifet yolunda karşılaştığı her türlü bâtinî perdeyi yırtarak tevhid şuuru ile ahlâklanmasının bir vesilesi olarak görülür.

Haccın vaciplerinden biri olan kurban kesme ibâdeti de şeytan taşlama gibi doğrudan Hz. İbrâhim (a.s.)'in tecrübesine dayanan sembolik bir anlam taşır. Bu ibâdet, yalnızca maddî bir uygulama değil, aynı zamanda derin bir teslimiyetin, fedakârlığın ve ilâhî buyruklara mutlak itaate dayalı bir şuurun tezahürüdür. Kurban kesmek, Hz. İbrâhim (a.s.), oğlu Hz. İsmail (a.s.) ve Hz. Hacer'in sergilediği tam teslimiyetin hatırlanması ve bu ahlâkî duruşla özdeşleşmeyi hedefler. Özellikle “en çok sevilen şeyi Allah yolunda feda edebilme” ve “ölmeden önce ölme” anlayışıyla, bu ibadet tasavvufî açıdan kişinin nefesine ve dünyevî bağılılıklarına karşı bir arınma ve manevî hazırlık olarak görülür.¹¹⁸⁷ Bu yönüyle kurban ibâdeti, sadece fiziki bir fiil değil, aynı zamanda hac yolculuğunun tevhidî hakikatleriyle derinleşen, ahlâkî ve ruhanî bir hâlin tezahürü olarak anlam kazanır.

Bu bağlamda hemen bütün semavî dinlerde Yaratıcı'nın emrine kuşkusuz bir teslimiyetle bağlanma ifadesi olan kurban kesmek, insanı Allah'a yaklaştıran bir ibâdet

¹¹⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 498-499; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 405-408.

¹¹⁸⁷ Michaela Mihriban Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, çev. Seda Çiftçi, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2003), s. 151.

olarak ilâhî bir emirdir. Nitekim İslâm'da da “*Rabbın için namaz kıl ve kurban kes*” (Kevser, 108/2) mealindeki âyete göre fikhî boyutuyla vacip bir ibâdetdir. Ancak sûfiler, diğer ibâdetlerde olduğu gibi, kurbanın da fikhî boyutundan daha çok taabbudî yönüyle ilgilenmişlerdir. Bu anlayışa göre bir müslümanın kurban kesmesi, içindeki kötü duygularını ve alçaltan nefsin fena arzularını öldürmesi, yani nefsi istek ve arzularını dizginlemesi anlamına gelir.¹¹⁸⁸

Sûfî düşüncede kurban ibâdeti, zahirî bir hayvan kesiminin ötesinde, derin bir manevî anlam taşır. Bu bağlamda sûfiler, kurban edilen hayvanı mümin kulların nefislerinin bir vekili ya da bedeli olarak görürler. Esasen kurban edilmesi gerekenin, kişinin kendi nefsi olduğu vurgulanır. Gerçekte bir koç, insanın yerini tutamaz; ancak ilâhî hikmet ve sünnet böyle bir sembolizmi gerekli kılmıştır. “Bir koça karşılık biz!” anlayışıyla sûfî muhakkikler, Allah yolunda canı feda etmeyi sıkça dile getirmişlerdir. Bu fedakârlığın temelinde ise kelime-i tevhidde yer alan teslimiyet gerçeği yatar. İnsan, bu sözü söylerken bütün varlığını Allah’a teslim ettiğini beyan eder; ancak zamanla dünyevî güç ve mülk iddiasıyla bu bağlılığı unuttur. Kurban ibâdeti, bu sözü ve bağlılığı tekrar hatırlatma işlevi görür. Kurban kesmek, canın da bir emanet olduğunu yeniden idrak etmektir. Sûfiler açısından asıl mesele, kurbanın kesilmesinden çok, o bıçağın nefse, arzuya ve dünyevî bağımlılıklara çevrilip çevrilemediğidir. Bu nedenle kurban ibâdeti, sûfî muhakkikler için dünyevî arzuların terk edilip ilâhî hakikatlerle ahlâklanma yoluyla kemâle ermenin sembolik ve pratik bir aracıdır.

Tasavvuf büyüklerinden Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, sûfilerin hac âdâbı çerçevesinde kurban kesme ibadetini, kulun ahlâkî arınması bağlamında “hayvanı kesmeden önce nefsinin kurban etmesi” olarak yorumlar.¹¹⁸⁹ Bu anlayışa paralel olarak Cüneyd-i Bağdâdî, kurban kesme mahallinde nefsinin bütün arzularını kurban etmeyen kimsenin gerçek anlamda kurban kesmiş sayılmayacağını vurgular.¹¹⁹⁰ Ankaravî ise bu görüşü destekler nitelikte, “Nefislerinizi, o’na muhâlefet kılıcıyla

¹¹⁸⁸ Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 91.

¹¹⁸⁹ Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, s. 151.

¹¹⁹⁰ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 473.

boğazlayınız” ifadesiyle nefsin disiplin altına alınmasının, muhabbet Mina’sında nefsin kurban edilmesiyle hakiki haccın gerçekleşmesini ve vuslat Kâbe’sinin harîmine ulaşmayı mümkün kıldığını ifade eder.¹¹⁹¹ Böylece kurban kesme, sadece fiziksel bir ibâdet olmanın ötesinde, tasavvufî literatürde nefsin terbiye edilmesi ve manevî yükselişin sembolü olarak değerlendirilir.

Kurban ibâdeti, toplumsal dayanışmanın bir ifadesi olarak İslam ahlâkının temel değerlerinden olan cömertliğin, özellikle fakirlerin doyurulması suretiyle uygulanmasını sağlar. Bununla birlikte, kurbanın bâtinî anlamı, “*Kestiğiniz kurbanların eti ve kanı değil, sizin takvanız Allah’a ulaşır*” (Hacc, 22/37) ayetinden hareketle, mânevî dönüşümün ve aşkınlığın sembolü olarak görülür. Tasavvufî perspektife göre burada kastedilen takva, nefsin etkisinden arındırılmış samimi bir ibâdeti ifade eder; zira nefsin payı olmadan yapılan ibâdet, ihlâsın korunmasını ve ilâhî yakınlığın artırılmasını mümkün kılar. Böylece kurban, hem toplumsal hem de bireysel boyutlarıyla inananın nefsin terbiye etme ve Allah’a ulaşma sürecinde önemli bir mânevî araç işlevi görür.¹¹⁹² Sûfî anlayışa göre bu âyette, takvadan kastedilen şey, nefsin payı olmaksızın, kurban kesmektir. Zira nefsin payı olmadan yapılan ibâdetle ihlâsı koruma ve mâ’rifet elbiselerini giyme imkânı daha yüksektir.¹¹⁹³

İbnü’l-Arabî’ye göre takva sahiplerine giydirilen bu mâ’rifet elbiseleri, Hakk’ın ilâhî lütfunun bir tezahürüdür ve bu mâ’rifet, kul adına tüm verme biçimlerinin Allah’tan meydana gelmiş olmasıyla karakterize edilir. Bu mâ’rifet elbisesini alan kimseler, ilâhî sıfatların farklı tecellîlerinden nasiplenir; kimi cömertlik, kimi karşılıksız cud, kimi de minnet ve ihsan eliyle bu bilgiye ulaşır. Hacda kesilen kurbanlar, bu bağlamda ilâhî bir mertebenin sembolüdür. Burada ihlâsını koruyarak kurbanını kesen sâlik, Hakk’a özgü efendilik sıfatıyla ahlâklanarak kulluk hakikatine geri dönerek Rabbânî bir nitelik kazanır ve Hakk’ın el-Mumît isminin tecellîsine nail

¹¹⁹¹ İsmail Rasûhî Ankaravî, *Minhâcû’l-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, (İstanbul: Vefa Yay., 2008), ss. 208-209.

¹¹⁹² Michaela Mihriban Özelsel, *Hâlvette 40 Gün (Psikolog Bir Dervişe’nin Hâlvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi)*, çev. Petek Budanur Ateş, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2019), s. 137.

¹¹⁹³ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, s. 148.

olur.¹¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre bu yönelim, sadece kurban, taşlama ve tavafla sınırlı kalmayıp reml, sa'y gibi tüm hac menâsikinde ulûhiyete dönük sembolik ve ahlâkî boyutlarıyla belirgin bir şekilde tezahür eder.

İbnü'l-Arabî, umre ile haccın tek ihram altında birleştirilmesini ifade eden “kıran haccı”nı, “nûr üstüne nûr” olarak nitelendirir ve bu ibâdeti gerçekleştiren kulların ilâhî isimlerin çeşitli tecellilerine mazhar olacağını belirtir. Bu tecellîler arasında el-Mu'izz, el-Muğnî, ed-Dârr, en-Nâfi, el-Mutî ve el-Mâni gibi isimler öne çıkar. Şeyh-i Ekber'e göre bu hâl, ibâdetteki en yüce mertebe olan ihlâs makâmına işaret eder. Umre ve haccın ilâhî hakikatlerini idrak ederek bu iki ibâdeti birleşik biçimde eda eden kul, hem bu fiillerdeki tüm güzelliklerin Allah'a ait olduğunu kavrar hem de bu fiillerin zuhur mahalli olarak kendisinin bir vasıta olduğunun bilincine varır.¹¹⁹⁵ Bu anlayış, hem kulluk şuurunun derinliğini hem de tevhidî bakış açısını yansıtan tasavvufî bir perspektifi ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hac ve umre ibâdetleri, zahirî formların ötesine geçerek kulun ilâhî hakikatlerle yüzleşmesini ve bu hakikatlerle ahlâklanmasını sağlayan derin bir mânevî yolculuktur. Hac menâsikinin her biri -tavafl, vakfe, sa'y, şeytan taşlama ve kurban- kulun kendi nefsinden arınarak Hakk'a yönelmesini, ilâhî sıfatlarla hâllenmesini ve kulluğun aslî mahiyetine rücû etmesini temin eden semboller olarak değerlendirilir. Bu ibâdetler, İbnü'l-Arabî'ye göre sadece ritüel değil, kulun iç dünyasında gerçekleşen bir tefekkür, tezkiye ve tahalluk sürecidir. Onun metinlerinde Kâbe'nin hakikati ile kalbin hakikati arasında kurduğu benzerlik, Allah'ın tecellî mahalli olan kalbi arındırmanın hacla mümkün olabileceğini gösterir. Böylece hac ve umre, hem şeriâtın zahirine bağlılığı hem de hakikatin bâtınında fânî olmayı gerektirir. Sonuç olarak, bu ibâdetler İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde kulun mâ'rifet, takva ve teslimiyet temelinde Allah'a yaklaşmasının, O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlâklanmasının en kapsamlı yollarından biri olarak temellendirilir.

¹¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 456; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 316-317.

¹¹⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, ss. 459-460; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. V, ss. 322-324.

SONUÇ

Ahlâkı tasavvufun ayrılmaz bir unsuru olarak kabul eden sûfiler, kalbin ilâhî ahlâkla süslenmesini kemâle erme yolculuğunun temel hedefi olarak görmüşlerdir. Bu anlayışın güçlü bir temsilcisi olan İbnü'l-Arabî, insân-ı kâmil mertebesine ulaşmayı insanın en yüce ideali olarak telakki eder ve bu mertebeye ancak kalbin nefsanî kötülüklerden arındırılarak ilâhî isimlerin tezahür ettiği bir hakikat merkezi haline getirilmesiyle erişilebileceğini ifade eder. Ona göre kalpler, Hakk'ın hakikatlerini yansıtan ve hükmün doğrudan öğrenilebildiği birer ilâhî kitap mahiyetindedir. Bu bağlamda, gerçek bir kul, şüphe uyandıran geçici yönelimlerden sıyrılarak, kalbini Hakk'ın güzel isimlerinden neşet eden anlamlarla donatmalı ve bu suretle her ânını ilâhî bir farkındalıkla değerlendirmelidir. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, ahlâkın yalnızca bireysel davranışları düzenleyen normatif bir alan değil, aynı zamanda insanın ontolojik ve ruhsal dönüşümünü sağlayan metafizik sürecin vazgeçilmez bir parçası olduğunu ortaya koyar. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de ahlâk anlayışı için şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

1. Hakk'ı varlığın kendisi, insanı ise sadece bu varlığın ilâhî isim ve sûretlerinden bir sûret olarak görür. Ona göre her bir şeyde ortaya çıkan sadece Allah'tır. Dolayısıyla dış dünyada ortaya çıkan varlığın kendisi hakikatte birdir; Allah'ın bilgisinde bulunan “a'yân-ı sâbite”si itibariyle insan, “varlık”tan yaratılmıştır ve bu şekilde yaratılmış olmasının bir gereği olarak da “güzel ahlâk” aslında onun doğasında bulunmaktadır. Bu anlamda ahlâklanma, insanın bütün niteliklerinin gerçekte Allah'a ait olduğunu idrak etmesi demektir. Başka bir ifadeyle kulun bütün davranışlarının ilâhî isimlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı gerçeğinin farkına varmasıdır. Kulun kemâle olan yolculuğunda ulaşacağı mertebe de bu gerçeğin farkına varma düzeyi ile ilgilidir.

1. İlâhî isimler ve sıfatlar, hem kozmolojik düzenin hem de insanın mânevî tekâmülünün temel referanslarıdır. Ona göre bütün varlık, Allah'ın esmâ ve sıfatlarının tecellî mahallidir; her bir mahlûk, belirli bir ismin zuhuruna ayna olur. Bu bağlamda insan, özellikle de insân-ı kâmil, tüm isimlerin en mükemmel şekilde tecellî ettiği varlık olması hasebiyle özel bir konuma sahiptir. Kul, ilâhî isimlerle ahlâklanarak bu

tecellîleri kendinde gerçekleştirme sorumluluğunu taşır. Bu ahlâklanma süreci, yalnızca bireysel bir etik tutum değil, aynı zamanda varlıkla uyumlu yaşama, Hakk'ın muradına uygun bir ontolojik konumlanma anlamına gelir. Zira İbnü'l-Arabî için ilâhî isimlerin bilgisi, kuru bir teorik bilgi değil; dönüşüm, ahlâk ve mâ'rifet yolculuğunun en temel yapı taşlarından biridir. Dolayısıyla onun düşüncesinde esmâ ve sıfatlar, hem varlığın yapısını hem de kulun Hakk'a yaklaşma sürecini belirleyen ilâhî hakikatlerdir.

2. İnsan, yalnızca fizikî ve aklî bir varlık değil; aynı zamanda ilâhî hakikatleri taşıyan, esmâ-i hüsnâya mazhar ve ahlâkî sorumluluğa sahip ontolojik bir merkezdir. Ona göre insan, yaratılış itibarıyla ilâhî isimlerin en kapsamlı mazharıdır. Ve tabii olarak bu mazhar, aynı zamanda bir ahlâkî yükümlülük doğurmaktadır. İnsanın bu mazharla yüklendiği yeryüzündeki hilâfet görevi, yalnızca bir temsil yetkisi değil, aynı zamanda ilâhî isimlerin ahlâkıyla ahlâklanma zorunluluğudur. Bu çerçevede insanın kemâli, ahlâkî kemâlle özdeştir; çünkü hakiki kemâl, ilâhî ahlâkın fiilde zuhur etmesiyle mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışı, ahlâkı yalnızca bireysel faziletler düzeyinde değil, varoluşsal ve kozmik bir sorumluluk alanı olarak tanımlar. Dolayısıyla insan, kendi benliğinde kuvve halinde yani ilâhî hakikatlerin aynası olmakla kalmaz; aynı zamanda bu hakikatleri ahlâkî eylemlerle fiile dönüştüren bir varlık olarak kâinattaki en şerefli konumunu kazanır.

3. Kuvve ile fiil arasındaki ilişki, insanın ahlâkî tekâmül sürecini açıklayan temel bir zemindir. Ona göre her insan, fitratında ilâhî isim ve sıfatların mazharı olma potansiyelini taşır; bu potansiyel, yani kuvve hâli, insanın ahlâkî bir varlık olarak yaratıldığının göstergesidir. Ancak bu potansiyelin anlam kazanabilmesi için fiile dönüşmesi, yani tahalluk sürecinde aktif hâle gelmesi gerekir. İbnü'l-Arabî, ahlâkı yalnızca edinilen davranış biçimleri olarak değil, ilâhî hakikatlerin eylem düzeyinde açığa çıkması olarak değerlendirir. Bu bağlamda ahlâk, kuvve hâlindeki isim mazhariyetinin fiile dönüşerek varoluşta tezahür etmesidir. İnsan, bu fiilî gerçekleşme sürecinde hem kemâle ulaşır hem de ilâhî isimlerin yeryüzündeki en bilinçli temsilcisi hâline gelir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre ahlâk, mutlak hayır olan kuvveden insanın sınırlı bakışıyla iyilik ve kötülük diye ayrılan fiile geçişin metafizik ve

ontolojik boyut kazandığı bir dönüşüm sürecidir ve insanın hakîkatle uyumlu yaşamasını sağlayan temel ilkedir.

4. Ahlâkî kötülük, varlığın zıtlıklar sistemi içerisinde anlam kazanan bir olgusu olarak ele alınmaktadır. Allah'ın zatî bir sıfatı olmayan kötülük, yaratılmışların sınırlılığı ve ilâhî hikmetin gereği olarak duyularla algılanan bir eksiklik ya da sapma biçiminde ortaya çıkar. Bu bağlamda özgür irade, insanın ahlâkî sorumluluğunun temelini teşkil eder; zira kul, yaratılışında kendisine verilen irade gücü sayesinde iyilik ile kötülük arasında bilinçli tercihlerde bulunabilme kabiliyetine sahiptir. İbnü'l-Arabî, özgür iradeyi insanın kemâle erişme sürecinde etkin bir unsur olarak görür ve bu tercihler, ahlâkî sorumluluğun ve nihayetinde ahlâkî tekâmülün zeminini oluşturur. Kötülük, iradenin ilâhî hikmete aykırı biçimde kullanılmasının bir sonucu olarak değerlendirilirken, insanın iradesi aynı zamanda ilâhî isimlerin ahlâkî tezahürü olan iyiliğe yönelme potansiyelini de taşır. Nefsânî arzularla şekillenmiş olumsuz ahlâkî eğilimler ise, insanı hakîkatten uzaklaştırarak esfel-i sâfilîn mertebesine doğru yönlendirir. Bu bağlamda ahlâkî arınma, yalnızca bireysel bir gelişim süreci değil, aynı zamanda ontolojik bir zorunluluk ve varlık düzeniyle uyum içerisinde bir yaşam tarzı olarak telakki edilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de ahlâkî kötülük, özgür iradenin varlığıyla birlikte hem ontolojik hem de epistemolojik bir sınama niteliği taşır ve insanın varoluşsal imtihanının ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilir.

5. İnsanın ahlâkî sorumluluğu, ilâhî isimlerin tecellisine uygun bir yaşam sürmekle belirlenir. İnsan ile ilâhî isimler arasındaki bu etkileşimi kuran vahiy, insanın akıl ve duyularıyla kavrayamayacağı ahlâkî değerleri destekleyerek, doğru ile yanlış ayırt etme yetisini pekiştirir. Ancak insan, sosyal hayatta karşılaştığı çeşitli durumlar nedeniyle aklî kararlar vermekte zorlanabilir. Allah, farklı durumlar için peygamberler ve veliler aracılığıyla insanlara doğruyu ve yanlış öğretmiş böylece ahlâkî bir rehberlik sunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın irade hürriyeti, onun ezeli ilâhî ilimdeki mahiyetine, yani a'yân-ı sâbitesine bağlıdır; bu da insanı "hür görünümlü mecbur varlık" olarak tanımlar.¹¹⁹⁶ Bu anlayış, insanın fiillerinin, kendi mahiyetinin değişmez kurallarının etkisi altında olduğunu ve bu nedenle özgürlüğünün sınırlı

¹¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 368; (a. mlf.), *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. II, ss. 45-46.

olduğunu ifade eder. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ahlâk, ontolojik bir zorunluluk olup, insanın ilâhî isimlerle uyum içinde yaşaması ve bu uyumu vahiy aracılığıyla pekiştirmesiyle mümkün kılınır.

6. Ahlâkî bir varlık olan insan, irâde hürriyetini kullanarak fiillerini ya faydalanmak ya da zarardan sakınmak için gerçekleştirir. Sorumluluk olarak nitelediğimiz insanın bu durumu, onun daima kudret sahibi olmasını gerektirmiştir. Kuşkusuz Allah'ın insana bu kudreti vermesi, onu faydalandırmak istemesi üzerine kuruludur. Diğer yandan insanın kendi iradesiyle iyilik veya kötülük olarak yaptığı fiillerin hayır ya da şer olarak sonuçlarından sorumlu tutulması, Yaratıcı tarafından insana verilen irade hürriyeti ve sorumluluğu göstermektedir. Ancak şu da bilinmelidir ki Hak Teâlâ, özgürlük ve iradeyi her insana aynı ölçüde bahşetmemiştir. Başka bir ifadeyle her insan aynı derece ve ölçüde özgür değildir. Aksi takdirde insanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan tüm başarılar, rastlantı ya da tesadüf olurdu.

7. Yaratma süreci ve insanın hayatına dair her şey, bütünüyle gayesel bir yoruma tabi tutulur. Onun bu gayesel yaklaşımı, teolojik problemlerin çözümü noktasında bir bakış açısı oluşturur. İbnü'l-Arabî, Allah'ın "*Ben cinleri ve insanları yalnızca bana ibâdet etsinler diye yarattım*" (Zâriyât, 51/56) âyetine dair yorumda bulunurken Allah'ın insana bir gaye ile yarattığını ve bu nedenle insana ma'rifet ve temyiz vasıtalarını vererek iyi ve kötüyü, yapması gerekenler ile sakınması gerekenleri öğrettiğini ifade eder.¹¹⁹⁷

8. Ahlâk ve mutluluk, varoluşsal bir bütünlük içinde birbirine bağlı iki temel kavramdır. Ona göre gerçek mutluluk, insanın ilâhî isimlerle ahlâklanması ve bu ahlâkî dönüşüm süreciyle varlıkla uyumlu hale gelmesiyle mümkündür. Ahlâk, yalnızca sosyal normların ya da bireysel erdemlerin toplamı değil, insanın ontolojik derinliklerinde Allah'a yaklaşmayı sağlayan bir yol olarak tanımlanır. Bu bağlamda mutluluk, cismanî hazzardan öte, kalbin ve ruhun Allah'ın varlığıyla uyum içinde olması, yani mânevî huzur ve sükûnet durumudur. İbnü'l-Arabî'ye göre insan, ancak ilâhî hakîkatlere uygun ahlâkî hayatı benimseyip yaşadığında, gerçek anlamda kâmil

¹¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr (Nûrlar Risâlesi)*, s. 143.

bir varlık hâline gelir ve böylece hakiki mutluluğa ulaşır. Dolayısıyla ahlâk, insanın mutluluk yolundaki ontolojik köprüsünü teşkil eder; insanın içsel denge ve nefis terbiyesi, bu iki kavramın birbirini tamamlayan boyutlarıdır.

9. İnsân-ı kâmil, ahlâkî olgunluğun ve ilâhî sıfatların en mükemmel tezahürü olarak tanımlanır. Bu ideal insan tipi, ilâhî isimlerin eksiksiz bir şekilde yansıtıldığı ve içselleştirildiği bir varlık mertebesidir. İnsân-ı kâmil'in ahlâkî durumu, salt dışsal davranışların ötesinde, ontolojik bir dönüşüm ve varlıkla uyum hali olarak ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu durum, kulun ilâhî sıfatlarla ahlâklanması ve bu sıfatların fiilen hayatında tecelli etmesiyle mümkün olur. Böylece insan, yaratılış gayesine uygun olarak ilâhî hakikatleri kendi varlığında temsil eder ve kâinatın aynası olur. İnsân-ı kâmil, hem kendi nefisini terbiye eden hem de evrensel ahlâkî düzenle uyumlu yaşayan, ilâhî sıfatların insan boyutundaki mükemmel yansımasıdır. Bu nedenle onun ahlâkî durumu, hem bireysel kemâl hem de kozmik denge açısından merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın ahlâken olgunlaşması, en temel mesele olarak görülmüştür. Onun tasavvufî yaklaşımında bu ahlâkî olgunluk durumu, kemâl mertebesine ulaşma derecesine tekabül eder. Bu mertebeye nail olanların en başında ise en yüce insân-ı kâmil tipi konumunda olan Hz. Muhammed (s.a.v.) gelir. Diğer kâmil kimseler ise bu kaynaktan beslenen; varlık, bilgi ve ahlâk bakımından onun mana ikliminde var olan insân-ı kâmillerdir.

10. İnsân-ı kâmil mertebeleri, insanın ilâhî hakikatlerle ahlâklanma ve varlıkla uyum içinde olma sürecinin aşamalarını temsil eder. Bu mertebeler, insanın sıradan varlıktan hakîkatte Allah'a en yakın ve en mükemmel varlık konumuna yükselmesini gösterir. İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil, yalnızca ilâhî isimlerin mazharı olmakla kalmaz; aynı zamanda bu isimlerin ahlâkî ve ontolojik boyutlarda tecellî ettiği farklı düzeylerde bulunur. Her mertebe, kulun mânevî gelişimi ve iradesiyle kazanılır; böylece insan, hem kendi nefisini terbiye eder hem de kâinatın anlam ve düzenine hizmet eder. Bu mertebeler, mutlak hakîkatin farklı görünüşleri olarak, insanın hem bireysel hem de kozmik sorumluluklarının farkına varmasını sağlar. Öyleyse denilebilir ki insân-ı kâmil mertebeleri, İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil idealini hem dinamik bir süreç hem de çok katmanlı bir gerçeklik olarak ortaya koyar.

11. İbnü'l-Arabî düşüncesinde harfler, ilâhî isimlerin kaynağı ve ahlâkın temel unsurları olarak özel bir öneme sahiptir. Ona göre harfler, varlığın en küçük yapı taşları olarak, ilâhî isimlerin tecellî ettiği sembolik ve ontolojik gerçekliklerdir. Her harf, bir ilâhî ismin hakîkatine işaret eder ve bu hakikatler aracılığıyla ahlâkî oluşum ve dönüşüm mümkün olur. Harflerin ahlâkı, sadece dilsel bir işlevin ötesinde, insanın ilâhî isimlerle ahlâklanma sürecinde içsel bir rehberlik ve yapılandırma sağlar. Bu bağlamda, harfler insanın ruhî dünyasında ilâhî isimlerin varoluşsal tezahürleri olarak kulun ahlâkî gelişiminde bir köprü vazifesi görür. İbnü'l-Arabî için harflerin ahlâkî boyutu, insanın hakîkati kavrayışı ve ilâhî hakikatlerle uyumu açısından belirleyici olup, varlık düzleminde ilâhî sıfatların bilinçli ve fiilî gerçekleşmesini mümkün kılar. Böylece harfler, ilâhî isimlerin kaynağı olarak ahlâkın metafizik temelini teşkil eder.

12. Ahlâklanmanın ontolojik olarak baskın geldiği harfler, varlığın derinliklerinde ilâhî isimlerin tecelli ettiği temel unsurlar olarak kabul edilir. Bu harfler, sadece dilsel semboller değil; aynı zamanda ilâhî hakikatlerin ve ahlâkî niteliklerin varoluş düzeyinde belirginleştiği ontolojik gerçekliklerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın ahlâklanma süreci bu harflerin taşıdığı ilâhî enerjinin kalbe ve ruha nüfuz etmesiyle gerçekleşir; böylece ahlâk, soyut bir kavram olmaktan çıkarak varlıkta fiili ve sürekli bir durum hâline gelir. Ontolojik baskınlık gösteren bu harfler, insanın ilâhî isimlerle özdeşleşmesini kolaylaştırır ve ahlâkî dönüşümün derinlemesine yaşanmasını sağlar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de ahlâklanma, harfler aracılığıyla varlık düzeyinde şekillenen ve insanın ilâhî hakikatlerle bütünleşmesini mümkün kılan ontolojik bir süreçtir. Bu bağlamda, harfler hem yaratılışın temel yapıtaşları hem de ahlâkın metafizik kaynakları olarak merkezi bir rol üstlenir.

13. Ahlâklanma sürecinde nefis ve riyâzet, birbirini tamamlayan iki temel unsurdur. Nefis, insanın içsel dünyasındaki egemen güç olarak çeşitli arzular ve benlik tutkularını temsil ederken, riyâzet (nefs terbiyesi) bu arzuların disipline edilmesi ve kontrol altına alınması yoludur. İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek ahlâkî olgunluk, nefsi tamamen yok etmek değil, onun meşru ve ilâhî isimlerle uyumlu hale getirilmesi, ahlâklı bir varlığa dönüştürülmesidir. Riyâzet, kulun iradesiyle nefsi arındırma ve kalbini ilâhî hakikatlere açma pratiğidir; bu süreç, insanın ahlâklı davranışlar

sergilemesinin ve insân-ı kâmil mertebesine yükselmesinin ön şartıdır. Böylece nefis ve riyazet, ahlâklanmanın ontolojik temellerini oluşturur; riyazet aracılığıyla nefis arındıkça insan ilâhî isimlerle ahlâklanır ve varlıkla uyumlu, kemâl düzeyinde bir hayat sürer. İbnü'l-Arabî'de bu ilişki, ahlâkî dönüşümün hem içsel hem de metafizik boyutunu açıklayan merkezi bir kavramdır.

14. Ma'rifet ve ahlâklanma birbirini tamamlayan ve iç içe geçen iki kavramdır. Ma'rifet, sadece teorik bilgi değil, aynı zamanda insanın ilâhî hakikatleri doğrudan tecrübe ederek kalbinde ve ruhunda bu gerçekliği yaşamasıdır. Bu derin anlayış, ahlâklanmanın ontolojik temelini oluşturur; çünkü gerçek ahlâk, bilginin fiiliyata ve kalbin dönüşümüne yansımalarıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre, ma'rifet insanın kendisini ve yaratılışın sırrını idrak etmesini sağlar, böylece kul, ilâhî isimlerin yansıması olarak ahlâkî davranışları içselleştirir ve yaşar. Ma'rifet olmadan ahlâk, yüzeysel kalır; ahlâk olmadan ma'rifet ise eksik ve tamamlanmamış olur. Bu nedenle ma'rifet ve ahlâklanma, insân-ı kâmil yolunda bir arada yürüyen, birbirini besleyen süreçlerdir ve İbnü'l-Arabî'de insanın hakikatte kemâl ve olgunluğa ulaşmasının temel koşullarındandır.

15. İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modelinde makâmlar, kulun iradî çabası ve sürekli ameliyle inşa ettiği kalıcı ruhsal mertebeleri temsil ederken; hâller, Allah'ın lütfuyla anlık olarak kalbe inen ve sûfinin mânevî yolculuğunda derin tecrübeler yaşamasına vesile olan geçici durumları ifade eder. Bu iki kavram, sûfinin ilâhî hakikatle kurduğu ilişkinin farklı boyutlarını yansıtır. Ahlâklanma ise, hem makâm hem de hâl tecrübelerinin merkezinde yer alan, kulun ilâhî isimlerle ve sıfatlarla şekillenmesini sağlayan ontolojik bir dönüşüm sürecidir. İbnü'l-Arabî'ye göre kul, ahlâkî kemâle ancak ilâhî isimlerin mazharı hâline gelerek ve seyr u sülûk sürecinde bu isimlerle ahlâklanmaya çalışarak ulaşabilir. Bu bağlamda, makâmlar ve hâller sadece psikolojik ya da deneyimsel değil, aynı zamanda ontolojik ve ahlâkî bir inşa sürecinin yapı taşlarıdır. Böylece İbnü'l-Arabî'de ahlâk, insanın mânevî hâller ve makâmlar aracılığıyla Hakk'a yaklaşmasını mümkün kılan asli bir ilke hâline gelir.

16. Makâmlar, hâller ve ahlâklanma, tasavvufî yolculuğun ayrılmaz unsurları olarak birbirleriyle sıkı bir ilişki içindedir. Makâmlar, müminin iradesiyle kazandığı

kalıcı mânevî mertebeler iken; hâller, Allah'ın insana verdiği gelip geçici manevî durumlar olarak tanımlanır. Ahlâklanma süreci ise, bu makâm ve hâllerin ontolojik ve fiilî tezahürü olarak insanın ilâhî isimlerle uyumlu bir varlık haline gelmesini sağlar. İbnü'l-Arabî'ye göre, gerçek ahlâk, yalnızca dışsal davranışlar değil, makâmların ve hâllerin içselleştirilmesi ve insanın özünde kalıcı bir dönüşüm yaratılmasıdır. Bu dönüşüm, kulun ilâhî hakikatlerle bütünleşmesini ve insân-ı kâmil mertebesine yükselmesini mümkün kılar. Dolayısıyla makâmlar ve hâller, ahlâklanmanın hem araçları hem de sonuçları olarak işlev görür; ahlâk ise bu mânevî yolculuğun ontolojik ve epistemolojik temelidir. Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî'de ahlâklanma, makâm ve hâllerin dinamik etkileşimiyle şekillenen, varlığın derinliklerine nüfuz eden çok katmanlı bir süreçtir.

17. İbnü'l-Arabî'de ibâdetler, sadece dışsal ritüeller olmaktan öte, ilâhî hakikatlerin insan varlığında tecelli etme vesilesi olarak görülür. İbâdetlerin gerçek anlamı, kulun kalbinde ve ruhunda ilâhî isimlerin ve sıfatların yansımalarıyla ahlâklanma sürecine katkıda bulunmasıdır. Bu bağlamda ibâdet, insanı varlıkla uyumlu hale getiren, nefsin arınmasına ve hakikî ahlâkî dönüşüme zemin hazırlayan ontolojik bir eylemdir. İbnü'l-Arabî, ibâdetlerin hakikat boyutunun idrak edilmesiyle, insanın sıradan fiillerin ötesinde, ilâhî sırlarla dolu bir varlık haline yükseldiğini ifade eder. Böylece ibâdet, ahlâklanmanın hem kaynağı hem de sonucu olarak işlev görür ve kulun insân-ı kâmil mertebesine ulaşmasında merkezi bir rol oynar.

18. Bedeni ve mâlî ibâdetler, sadece şekli vecibeler olarak değil, tıpkı kalbî ibâdetler gibi ilâhî hakikatlerin insan varlığında tecelli ettiği ve ahlâklanmayı mümkün kılan kutsal pratikler olarak değerlendirilir. Bedeni ibâdetler, nefsin disiplinini sağlarken, mâlî ibâdetler, kalbin arınması ve toplumla uyumun tesisinde belirleyici rol oynar. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ibâdetlerin gerçek anlamı, kulun ilâhî isimlerle ahlâkî olarak özdeşleşmesini ve varlıkla bütünleşmesini sağlamaktır. Bedeni ibâdetler, insanın maddi dünyadaki sınırlarını aşarak ruhun hakikatle buluşmasına aracılık ederken; mâlî ibâdetler, maddi dünyaya dair sorumluluk ve paylaşma bilinciyle insanı ahlâkî olarak yükseltir. Böylece bedeni ve mâlî ibâdetler, insanın içsel dönüşümünü

ve toplumsal düzenini aynı anda sağlayan, ahlâklanmanın çok boyutlu bir tezahürü olarak İbnü'l-Arabî'nin ontolojik tasavvurunda merkezi bir konuma sahiptir.

19. Hac ve umre ibâdetleri, sadece fizikî ritüeller olmayıp, insanın ilâhî hakikatlerle buluştuğu derin mânevî tecrübeler olarak ahlâklanmanın temel basamaklarını oluşturur. Bu ibâdetler, kulun nefsini arındırarak ilâhî isimlerin tecellisine zemin hazırlar ve varlıkla uyumlu, ahlâkî bir kimliğe ulaşmasını sağlar. Hac ve umre, mânevî bir yolculuk olarak insanın dünyevi bağlarından kopuşunu simgelerken; aynı zamanda ilâhî sırların ve hakikatlerin kalpte yaşanması ve yaşatılması sürecidir. İbnü'l-Arabî'de bu ibâdetler, bireyin hem kendi varoluşunu hem de evrensel bütünlük içindeki yerini fark ederek, ahlâkî olgunluğa erişmesinin ontolojik ve fiilî aşamalarıdır. Dolayısıyla hac ve umre, ilâhî hakikatlerle ahlâklanmanın somutlaşmış ritüelleri olarak, insanın ruhî ve ahlâkî gelişiminde merkezi bir rol üstlenir. İşte bu bakış açısından hareketle İbnü'l-Arabî, tasavvufî açıdan ibâdetlerin hakikatleri ile ahlâklanmayı her bir vesileyle seyr u sülûke yani kulun mânevî yolculuğuna benzetir. Zira bu ibâdetlerin her biri bir yöneliş, yükseliş, inşâ ve tekâmül ifade eder. O hâlde bu perspektiften diyebiliriz ki genelde sûfîlerin özelde Şeyh-i Ekber'in ibâdetlere getirdikleri bütün bu mânevî yorumlar, önce kendi şahıslarında ruhlarına sonra da bu metinleri okuyan bizlere ve tüm insanlara mânevî pencereler açma gayretini göstermektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de ibâdetler ve ahlâklanma, ilâhî hakikatlerin yaşanması ve tecrübe edilmesi yolunda iç içe geçmiş, metafiziksel derinliği olan süreçlerdir.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modeli, bilimsel çalışmalara çok boyutlu katkılar sağlayabilecek niteliktedir:

1. İbnü'l-Arabî'nin ahlâkî epistemolojik boyutundan ziyade, ontolojik bir zeminde temellendirmesi, geleneksel ahlâk anlayışlarının ötesine geçilmesini sağlar. Bu, İslam ahlâk anlayışının daha derin, bütüncül ve varlık merkezli bir bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına imkân verir.

2. Tasavvufun ahlâkî boyutunun gündeme taşınıp bu ahlâkın bireysel kemâl, ruh terbiyesi ve ilâhî hakikatlerle uyum çabası çerçevesinde ele alınması, tasavvufun modern ahlâkî krizler karşısındaki çözüm potansiyelini ortaya koyar.

3. Bireysel sorumluluk, özgür irade, erdem etiği gibi güncel meseleler, İbnü'l-Arabî'nin ahlâk ve ahlâklanma anlayışıyla yeni ve özgün bir şekilde tartışılabilir.

4. Ahlâklanma sürecinde nefis terbiyesi, riyâzet, hâl ve makâmalar gibi unsurlar psikolojik dönüşüm süreçleriyle bire bir örtüşür. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin modeli, mânevîyat temelli psikoloji ve karakter eğitimi alanlarında teorik bir çerçeve oluşturabilir.

5. İbnü'l-Arabî'nin ahlâk anlayışı, ontolojik ahlâk modeliyle, modern bilimdeki davranış odaklı yaklaşımlar yerine varlık temelli ahlâkî modellerin geliştirilmesinde önemli bir epistemolojik ve metodolojik zenginlik kazandırabilir, yeni paradigmlar sunabilir.

İbnü'l-Arabî'de ahlâk ve ahlâklanma üzerine bilimsel çalışma yapacaklara aşağıda önereceğimiz konu başlıklarının, hem klasik İslam düşüncesine hem de çağdaş etik ve din felsefesi tartışmalarına çok yönlü katkılar sunacağını düşünüyoruz. İbnü'l-Arabî'de ahlâk ve ahlâklanma konusunda akademik çalışma yapmak isteyenlere şahsen şu başlıkları önerebiliriz:

1. İbnü'l-Arabî'nin Ahlâk Anlayışının Metafizik Kökenleri ve İnsan-ı Kâmil Modelinin Ahlâkî Boyutları.

2. İnsanın Ahlâklanma Sürecinde İlâhî İsimlerin Rolü.

3. Makâm ve Hâllerin İbnü'l-Arabî'nin Ahlâk Anlayışındaki Önemi.

4. İbnü'l-Arabî'de Nefs Terbiyesi ve Ahlâkî Olgunluk: Riyazet ve Ma'rifet İlişkisi.

5. İbnü'l-Arabî Perspektifinden Bedeni ve Mâlî İbâdetlerin Ahlâklanma Üzerindeki Etkisi.

6. İbnü'l-Arabî'de Ahlâk ve Mutluluk İlişkisi.

7. İbnü'l-Arabî'de Ontolojik Bir Dil ve Ahlâk İlişkisi: İlâhî Harflerin Ahlâklanma Sürecindeki Etkisi.

Elebetteki bu konu başlıkları, bizim şahsi önerilerimizdir. İbnü'l-Arabî üzerine çok daha zengin bir perspektif, disiplin ve bakış açısıyla daha farklı başlıklar altında çalışmalar yapılabilir. Zira bu alanda yapılacak her bir çalışma, hem İslam felsefesi ve tasavvuf literatürüne yeni bir perspektif kazandırabilir hem de çağdaş düşünsel dünyaya ontolojik derinliği olan bir ahlâk model sunabilir.

Özetle İbnü'l-Arabî'nin ahlâklanma modeli, bilimsel çalışmalara disiplinler arası düzeyde derin katkılar sağlayabilecek ontolojik temellere sahiptir. Onun ahlâk anlayışı, davranışsal normların ötesinde; insanın varlık yapısı, nefis terbiyesi ve ilâhî isimlerle uyum süreci çerçevesinde çok katmanlı bir dönüşüm modeli sunmaktadır. Bu yönüyle, özellikle din psikolojisi, ahlâk felsefesi, tasavvuf araştırmaları ve manevî rehberlik alanlarında yeni paradigma arayışlarına güçlü bir teorik zemin hazırlamaktadır. Ahlâkın bilgi, varlık ve ruh terbiyesiyle ilişkilendirilmesi; bireysel kemâlin, sadece dışsal eylemlerle değil, kalbî ve ontolojik bir ahlâkî seyr u sülûk ile mümkün olabileceğini ortaya koyar. Nitekim *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Anlayışı* başlıklı bu tezimizde de da görülmüştür ki İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimlerle ahlâklanma ilkesi, etik teorilerle teolojik metafizik arasında kurulan köprüyü güçlendirerek özgün bir katkı sunmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma; İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ahlâkın metafizik bir gerçekleşme olduğunu, kişinin ahlâklanarak kemâle ermesinin ise ilâhî hakikat tecellilerinin tezahür etmesiyle mümkün olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede ahlâk, yalnızca yaşanan bir değer değil; bizzat varlığın ilâhî yönelimine eşlik eden metafizik bir boyuttur.

Bütün eksiklikler bizden, bütün güzellik ve kemâlât O'ndandır.

KAYNAKÇA

- Acar, Yunus. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eğitim Anlayışı*, Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs Amme'stehere mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, nşr. Ahmed el-Kalâş, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, 1997.
- Adam, Hüdaverdi. *İbn Arabi (Kaza ve Kader)*, İstanbul: Eser Kitap Yayınları, 2009.
- Addas, Claude. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Sûfî Yayınları, 2020.
- Affî, Ebü'l- Alâ. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnu'l 'Arabî*, Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- _____. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları, 1975.
- _____. *Tasavvufî İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- _____. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- _____. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- _____. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Akar, Ayşe Mine. *Müeyyed Cendi'ye Göre Varlık ve Bilgi*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İnkılâp Yayınları, 1987,
- Akdemir, Ferhat. “Ahlâki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Tanrı-Ahlâk İlişkisi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 20, (2009), 35-53.
- Akpınar, Ali. “Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6, (2001). 61-80.
- _____. “İnsan'ın Yeryüzü Hâlifeliği”, *Ribat Dergisi*, 426, (2018), 23-27.
- Aksu, Hüsamettin. “Hurûfilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XVIII, (1998), 408-412.

- Aktürk, Eyüp. “Ahlâkî Bir Varlık Olarak İnsan”, *Artuklu Akademi Dergisi*, 2, (2022), 207-222.
- Algar, Hamid. “İmâm-ı Rabbânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXII, (2000). 194-199.
- Altıntaş, Hayrani. *Akl ve Vahiy İlişkisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-Fukarâ*, haz. Safi Arpaguş, İstanbul: Vefa Yayınları. 2008.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Arpaguş, Safi. *Mevlânâ ve İslâm*, İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.
- Arslan, Hulusi. “Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Fayda Teorisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2, (2016). 343-360.
- Aslan, İbrâhim. *Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu*, Ankara: Oto Yayınları. 2014.
- Aştıyani, Seyyid Celaledin. *Dâvûd-i Kayserî'nin Fusûsu'l-Hikem Mukaddimeleri Şerhi*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1974.
- _____. “İhlâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXI, (2000). 535-537
- _____. “Kutup”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXVI, (2002). 498-499.
- Attâr, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî. *Mantık Al-tayr*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1962.
- Avdeh, Emin Yûsuf. *Tecelliyatü's-şî'ri's-sûfî kırâât fî'l-ahvâl ve'l-makâmât*, Beyrut: Dâru'l-Fâris, 2001.
- Aydın, Abdurrahman. “İbnü'l-Arâbî'de Nefis Güçlerinin Kur'ân Açısından Analizi”, *Tokat İlmiyat Dergisi*, 2/2, (2020). 351-379.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu (İbn Acîbe Örneği)*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Aydın, Fatih. “Mutluluğa Ulaşmada Ahlâkî Değerlerin Yeri”, *Asian Journal Of Instruction (Asya Öğretim Dergisi)*, 2/2, (2014). 52-59
- Aydın, Mehmet S. *İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı*, Ankara: TTK Yayınları, 1984.

- _____. (2022). *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 115-116.
- _____. “İnsân-ı Kâmil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXII, (2000). 330-331.
- Aytemiz, Faik. “İbnü’l-Arabî’de İnsanın Fiilleri” *Electronic Turkish Studies*, 13, (2018). 63-89.
- Başer, Hacı Bayram. “Sûfiler ve Kur’ân Okuyucuları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/1, (2021). 27-55.
- Bayrakçı, Sami. “İlk Dönem Sûfilerin Vahyi Anlama Usûlleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58, (2023). 169-191.
- Bayrakdar, Mehmet. *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. “Hakîm et-Tirmizî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XV, (1997). 196-199.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul: Atlas Kitap Yayınları, 2018.
- Bosnevi, Abdullah. *Tecelliyatı Arâisi’n-Nüsûs fî Manassâtı Hikemi’l-Fusûs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, I, h. 1290.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. “İlm-i Hurûf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİA Yayınları, XVIII, (1998). 397-401.
- Bulut, Hasan. “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/1, (2020). 165 – 188.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Esrârü’l-hurûf*, İstanbul: SYEK Yayınları (Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı), nr. 2537.
- _____. *Namazın Hakîkati (Ecvibetü’l-Hakk’ıyye)*, çev. Mehmet Demirci, İzmir: H Yayınları, 2019.
- _____. *Rûhu’l-Beyân Tefsîri*, iht: Muhammed Ali Sabûnî, terc. Abdullah Öz (v.d.), Ankara: Damla Yayınları, I, 2019.
- _____. *Şerhu Şuabi’l-İman (İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış)*, haz. Yakup Çiçek, İstanbul: Dârul Hadis Yayınları, 2000.
- Büyüközkara, Ender. *Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî Ekseninde Ahlâkın Ontik Temeli Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Can, Seyithan. *Kudret-Fiil İlişkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

- Cebeci, Lütfüllah. “Kur’ân Açısından Kötülük Sorunu”, *İslâm düşüncesinde kötülük sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemşinli-Yunus Kaplan, Ankara: Elis Yayınları, I, (2021). 93-128.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1997.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsi’l-hikem*, thk. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2008.
- Cengiz, Muammer. “İsmail Hakkı Bursevî’de İbâdetler Metafizigi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3, (2016). 127-159.
- Ceyhan, Semih. “İstiğrak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XLII, (2012). 583-584.
- _____. “Vecd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XLII, (2012). 583-584.
- Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge (Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination)*, New York: State University of New York Press, 1989; (a. mlf.), *Sufî’nin Bilgi Yolu (İbnü’l-Arabî’nin Metafiziginde Hayal)*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan Yayınları, 2016.
- _____. *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- _____. *Hayal Âlemleri (İbnü’l-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi)*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Cîlî, Abdü’l-kerîm b. İbrâhim. *İnsân-ı Kâmil*, çev. Seyyid Hüseyin Fevzî Paşa, İstanbul: Kitsan Yayınları, 1947.
- _____. Abdü’l-kerîm b. İbrâhim, *el-İnsanü’l-Kâmil*, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997.
- Cobb. John vd. *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazzoğlu, İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabü’t-Ta’rifât*, İstanbul: KLM Yayınları, 2022.
- Çağrııcı, Mustafa. “Müdâhene” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, XXXI, (2020). 458-459.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “İbnü’l-Arabî’ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi”, *Tasavvuf Dergisi*, 31, (2013). 1-32.

- _____. *İbnü'l-Arabî'ye Göre İbâdetlerin Mânevî Yorumları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- _____. *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- _____. "İbnü'l-Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyâu's-Saâde", *Modern Çağ ve İbnü'l-Arabî Sempozyumu*, İstanbul: İBB Yayınları, 2008.
- Çelik, İsa. *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.
- Çetin, Rabiye. "Gazzâlî'de İnsan Özgürlüğü", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara: Motif Yayınları, 14/39, (2011). 70-86.
- Çınar, Bayram. "İslâm Kültür Geleneğinde İlâhî Sıfatlar Kuramı", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2022). 416-447.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Dâvûd-i Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Âyetullah Hasanzâde Amûlî, Tahran: Bustâne Kitap, 2000; (a. mlf.), "el-Mukaddemât" *er-Resâil* içinde, nşr. Bayraktar, Mehmet. Kayseri: Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 1997.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XV, (1997). 179-180.
- _____. "Hâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Yayınları, XV, (1997). 216-218.
- _____. "Hazret", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XVII, (1998). 146-147.
- _____. "İbadetlerin İç Anlamı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergisi*, Ankara, 3, (2000). 9-31.
- _____. "Kur'ân-ı Kerim Işığında Sabır Kavramı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1.12 (2002). 263-285.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- _____. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- _____. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- _____. *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- _____. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahman. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yayınları, I, 2002.

- Ebü'l-Atâhiye, Ebû İshâk İsmâil el-Kâsım b. Süveyd. *Ebü'l-Atâhiye (Eş-şâ'irü'l-âlemî)*, thk. Şukrî Faysal, Dimeşk: Matbaatu Dimeşk, 1965.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâsetün fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Beyrut: Darü't-Tenvîr, 1993.
- _____. *Sufî Hermenötik: İbnü'l-Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Efil, Şahin. "İbnü'l-Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 53, (2011). 92-110.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İfav Yayınları, 1994.
- Eren, Fatma. *Aristoteles'in Fizik Felsefesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Erginli, Zafer. "İbnü'l-Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul: İSZÜ Yayınları, 21, (2008). 161-197.
- Erzurumî, Osman Bedrüddin. *Gülzâr-ı Sâminî Sohbetler*, İstanbul: Ma'rifet Yayınları, 1993.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *el-Medinetü'l-Fâzıla*, thk. A. Nasri Nadir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991.
- Feridüddin Attar. *Tezkiretü'l-evliya*, I-II, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Galloway, George. *The Philosophy of Religion*, New York: Charles Scribner's Sons, 1914.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Beyrut. 1975; (a.mlf.), *Me'âricü'l-Kuds (Hakikat Bilgisine Yükseliş)*, çev. Serkan Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- _____. *El-Erbaûn fî Usûli'd-Dîn fî'l-Akâid ve Esrâri'l-İbâdât ve'l-Ahlâk*, thk. Abdullah Abdulhamid Arvânî, Dimeşk: Dâru'l-Kâlem, 2003.
- _____. *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

- _____. “*Bidâyetü'l-Hidâye*”, *Mecmûatü Resâili'l-İmami'l-Gazzâlî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- _____. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, thk. Sa'bu'l-Mehâsinî Ali Muhammed Mustafa, Dimeşk: Dâru'l-Feyhâ-Dâru'l-Menhel Nâşirûn, III, 2010.
- _____. *El-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'i'llâhi'l-Hüsnâ*, nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003.
- _____. *El-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Kahire: el-Matbaatü'l-Emiriyye, c. I, 1905.
- _____. *Mükâşefetü'l-Kulûb el-Mukallebi ilâ Hazreti Allaâmi'l-Guyûb*, thk. Ahmed Câv, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- _____. *Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, nşr. Ammâr Tâlibî, Kahire: Dâru'l-Hüseyn el-İslâmî, 2008.
- _____. *Medhâlû's-Sülûk ila Menâzili'l-Mülûk*, ed. Muhammed Riyad Mâlih, Şam: Mektebetü'l-Evzaî, 1965.
- _____. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, III, 2005.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ. *Sırru'l-Esrâr*, çev. Mehmet Eren, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2006.
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Görkaş, İrfan. “Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 50, (2013). 291-305.
- Güçlü, Betül. “Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü”, *Ma'rife*, 14/3, (2014). 128-133.
- Güler, İlhamî. *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Gündüzöz, Güldane (v.d.). “Divan-ı Gül Baba'da Hurûfilik Bağlamında Vahdet-i Vücûd Nazariyesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 54, (2020). 355-378.
- Gürer, Betül. *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- _____. *Gönül Gözüyle Kur'an: İbn Atâ Tefsiri*, İstanbul: H Yayınları, 2018.
- Gürer, Dilaver. *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifn*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2012.
- _____. *Abdulkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- _____. *Fusûsü'l-Hikem ve Mesnevi'de Peygamber Kıssaları*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- _____. “El-Hurûf inde Sadriddîn el-Konevî ve Maânîha'l-İşâriyye”, *el-Hakîme es-Sûfiyye (Dirâsât)*, Beyrut: Kenz Nâşirûn, 2023.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*, çev. İbrahim Arif Koytak (v.d.), İstanbul: Beyan Yay., 2019.
- Hâkim et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Kitabu Hatmi'l-Evliyâ*, nşr. Osman İsmâil Yahyâ, Beyrut: Ma'hedü'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, 1965.
- Hakîm, Suâd. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hâllâc-ı Mansûr, Ebû'l-Mugîs el-Hüseyn el-Beyzâvî. *Kitâbu't-Tavâsîn*, çev. Yaşar Nûri Öztürk, İstanbul: Fatih Yayınları, 1976.
- Hemşinli, Hakan (v.d.). *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise - I*, Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Herevî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Şerhu'ş-Şifâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, XIII, (1996). 47-48.
- Hücvirî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknûs Yayınları, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Medâricü's-sâlikîn*, nşr. Abdülazîm Şerefeddîn, Kahire: Matba'atü'l-Hancı, I, 1983.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, VI, 1999.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hâzin. *Ahlâkı Olgunlaştırma*, trc. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- _____. *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener (v.d.), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- _____. *Tertîbu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm*, nş. Hümeysra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- İbn Hâldûn, Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, thk. Muhammed Abdullah ed-Dervîş, Dimaşk: Daru'l-belhî, 2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endülüî. *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2019.
- İbn Sinâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu's-Şifâ el-İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, II, 2004.
- _____. *Oluş ve Bozuluş-Kevn ve Fesâd*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- _____. *Dânişnâme-i Alâî (Alâî Hikmet Kitabı)*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- _____. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli, İstanbul: SYEK Yayınları, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî et-Tâî. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk: Osman Yahya-İbrâhim Medkur, Kahire: El-Mektebetü'l-Arabiyye, I-XIV, 1986; (a. mlf.), *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IX, 2011; (a. mlf.), *Fütûhât-i Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, I-XVIII, 2014.
- _____. *Kitabu'l-Menzili'l-Kutb ve Makâlihî ve Hâlihî*, Haydarabad: Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1948.
- _____. *Kitâbü't-Tecelliyât*, tah. Muhammed Şehâbeddîn el-Arabî, Beyrut, 1997.
- _____. *Harflerin İlmi*, çev. Mahmut Kanık, Bursa, Asa Kitapevi, 2000.
- _____. *Risâletü'l-Envâr*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınları, II, 2004.
- _____. *Kitâbu't-Terâcim (Resâil)*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul. Kitsan Yayınları, 2005.
- _____. *Füsûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- _____. *Ankâu Mağrib fi Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- _____. *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsna*, trc. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2018.
- _____. *İnşâu'd-Devâir*, çev. Ali Selâhaddin Yiğitoğlu, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

- _____. *Mir'atü'l-İrfan (İrfan Aynası)*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Rahmet Yayınları, 1969.
- _____. *Ahadiyet/Tehzibü'l-Ahlâk/Mev'ize-i Hasene Risâleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınları, 2006.
- _____. *Fusûsu'l-Hikem*, ed. Ebu'l-Âlâ Afifi, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l Arabiyye, 1946; (a. mlf.), *Füsûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- _____. *Mevakiü'n-Nücûm*, tsh. Seyyid Muhammed Bedretin, Kahire: Âlemü'l-Fikr, 1998; (a. mlf.), *Mevakiun Nucum*, çev. Abdullah Taha Feraizoğlu, İstanbul: Kitsan Yayınevi, 1999.
- _____. *Tenezzülü'l-Emlak*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbrâhim Hakkı Erzurûmî. *İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: Hisar Yayınları, 2015.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Çelik Yayınları, II, 2011.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân (el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân)*, Beyrut: Darü'l-Mârifet, 1991.
- İskenderî, Ebü'l-Abbâs (Ebü'l-Fazl) Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh eş-Şâzelî. *Hikem-i Ataiyye (Tasavvufî Hikmetler)*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- İsen, Mustafa. *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, Ankara: AKM Yayınları, 1994.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Karabâş-ı Velî, *Kâşifü Esrâri'l-Fusûs*, İstanbul: SYEK Yayınları (Hacı Mahmud Efendi Kitaplığı), nr. 2225.
- Karaman, Hayreddin (v.d.). *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Ankara: DİB Yayınları, 5, (2020). 429-430.
- Karataş, Nizamettin. “Kadı Burhaneddin’in İksîrî’s-Seâdât Adlı Eserinde İbadetlerin Sırları” *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 4/1, (2018). 123-165.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *İstılâhâtü's-Sûfiyye (Sufilerin Kavramları)*, çev. Abdürrezzâk Tek, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.

- Kaya, Mahmut. “Sudûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİA Yayınları, XXXVII, (2009). 467-468.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Kılıç, Emrullah. “Değerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade ve Eylem”, *Eskiye Araştırma Dergisi*, 46, (2022). 89-114.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- _____. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XX, (1999). 501-503.
- _____. *İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- _____. *Şeyh-i Ekber: İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sûfi Yayınları, 2017.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Koloğlu, Orhan Ş. “Esmâ-i Hüsnâ'da Tevkîfilik–Kıyâsîlik Problemi: Fahreddîn er-Râzî Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, (2004). 231-251.
- Konevî, Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf. *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- _____. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayınları, 2012.
- _____. *Miftâhü'l-Gayb*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- _____. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- _____. *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: MÜİF Yayınları, I-IV, 2011.
- _____. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konur, Himmet. “Hâller ve Makâmlar”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995). 319-328.

- Kösen, *İbnü'l-Arabî'nin Düşünce Sisteminde İrade Hürriyeti ve İnsanın Sorumluluğu* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kutluer, İlhan. "İnsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXII, (2000). 320-323.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Ma'rûf Zerrik- Ali Abdülhamîd Baltacı, Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- _____. *İlm-i Hurûfla İlgili Üç Risâle*, İstanbul: Litera Yayınları, 2020.
- Lory, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Maraz, Hüseyin. "Kâdî Abdulcebbar'ın Düşüncesinde Teklifin Gayesel Yorumu", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (2015). 239-275.
- _____. *İslâm Düşüncesinde Mükâfat ve Cezayı Temellendirilme Yöntemi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2009.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, Beyrut, Daru İhyâ-i Ulûm, 1988.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Hârisî. *Kûtu'l-kulûb fî muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî tarîki'l-murîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, thk. Asım İbrâhim el-Keyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Merter, Mustafa. *Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Mevlânâ Celâleddi-î Rûmî. *Fîhi Mâ Fîh*, ed. Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- _____. *Mesnevî-yi Ma'nevî*, thk. Derya Örs-Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, V-VI, b. 2324-2325, 2007; (a. mlf.), *Mesnevî-yi Ma'nevî*, thk. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, I, b. 3157-3210, 2015; (a. mlf.), *Mesnevî-yi Ma'nevî ve Şerhi*, thk. Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara: İnkılâp Kitabevi, III, (1998). b. 2214-2216; (a. mlf.), *Mesnevî-yi Ma'nevî*, çev. Şefik Can, (İstanbul: Ötüken Yay., 2003), c.VI, b.1420-1422.

- _____. *Divân-ı Kebîr*, ed. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Yayınları, II, 2015.
- Miftâh, Abdülbâkî. *Kitâbu'l-İsmi'l- A'zam*, çev. Ali Vasfi Kurt, İstanbul: Kitsan Yayınları, 2010.
- Misâlî Gül Baba, *Dîvân-ı Gül Baba*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, (16. yy. 1510-1540). 2636, vr. 88a; 5b.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Anezî. *er-Riâye li Hukûkillâh*. thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Birr, Kahire: Daru'l-Yakîn, 1999; (a. mlf.), *Er-Riâye li Hukûkillâh (Kalp Hayatı)*, haz. Abdülhakim Yüce, İstanbul: Işık Yayınları, 2013.
- _____. *El-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân (Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması)*, çev. Veysel Akdoğan, İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Molla Câmi, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Câmi âlâ Fusûsi'l-Hikem*, ed. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Nûreddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- _____. *Nefâhâtü'l-Üns*, thk. S. Uludağ-M. Kara, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2011.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran: İntişârâtı Mevlâ Yayınları, 1384.
- Müstemlî, Muhammed Buhârî. *Şerhi Ta'arruf li Mezhebi ehli Tasavvuf*, thk. Muhammed Rûşen, Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, c. I-IV, 1944.
- Nûru'l-Arabî, Muhammed. *Noktatü'l-Beyân (Noktanın Sırları)*, haz. Tahir Hafızalioğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Ögke, Ahmet. *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İstanbul: İnsan Yayınları, (1997).
- _____. “Bir Tasavvuf Terimi olarak Ricâlü'l-Gayb, İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri”, *Tasavvuf Dergisi*, 5, (2001). 161-201.
- Öğük, Emine. “Mâtürîdî'nin Hikmet Merkezli Kötülük Analizi”, *İslâm düşüncesinde kötülük sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemşinli-Yunus Kaplan, Ankara: Elis Yayınları, (2021). 213-217.
- Özdeş, Talip. “Ahlâk-Vahiy İlişkisi ve Kur'ân'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, (2006). 5-21.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Kalbe Yolculuk*, çev. Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003; (a. mlf.), *Hâlvette 40 Gün (Psikolog Bir Derviş'in Hâlvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi)*, çev. Petek Budanur Ateş, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2019.

- Öztürk, Özkan. “İbnü’l-Arabî’de İlahî İsimlerin Dercelenmesi ve Muhyî-yi Gülşenî’nin Konuya Dair İki Risâlesi”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2/2, (2023). 230-231.
- Öztürk, Yaşar Nûri. *Tarih Boyunca Bektâşilik*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1992.
- Palacios, Miguel Asin Palacios. *El Islam Cristianizado Estudio Del “Sufismo” A Través De Las Obras De Aben Arabi De Murcia*, Madrid, 1930; (a. mlf.), Abdurrahman Bedevî, *İbnü’l-Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû*, Kahire: Mektebetü Ancelu’l-Mısriyye, 1965.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu’l-Gayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, I, 1992.
- Reis, Bedriye. “Gazzâlî’ye Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Ma’rifet”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (2017). 1-40.
- Sarı Abdullah Efendi. *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul: Tasfir-i Efkâr Matbaası, I, 1870.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975.
- _____. *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- _____. *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, çev. Senâil Özkan, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005.
- Sehlegî, Ebu’l-Fadl Muhammed b. Ali. *Kitabu’n-Nûr min Kelimâti Ebi’t-Tayfûr*, tah. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1978.
- Selvi, Dilaver. “Tasavvufta Ma’rifetin Meyvesi Rahmet Ahlâkı ve Hizmet”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (2017). 85-155.
- Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma*, nşr. Abdülhâlîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Kahire: Dâru’l-Kütübi’l Hadîs, 1960; (a.mlf.), *el-Lüma* (İslâm Tasavvufu: Tasavvufla ilgili sorular-cevaplar), çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996; (a. mlf.), *el-Lümâ fi Tarihi’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, thk. Kamil Mustafa Hindavi, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l İlmiyye, 2007.
- Sezgin, Abdülkadir. *Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşilik*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Sicilmâsî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdilazîz b. Reşîd el-Hilâlî. *el-İbrîz fî kelâmi Sîdî Abdulazîz ed-Debbâğ*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002.
- Sirhindî, Ebü’l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî. *Mebde ve Mead*, haz. Mustafa Özgen, Konya: Yasin Yayınları, 2012.

Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, İstanbul: Dersaâdet, 1309.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Te'yîdu'l-Hakîkati'l-Aliyye ve Teşyîdu't-Tarîkati's-Şâzuliyye*, Kahire: el-Matbaatu'l-İslâmiyye, 1934.

_____. *El-Câmiu's-Sağîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 1425/2004; (a. mlf.), el-Camiu's-Sağîr, çev. Seyit Avcı, İstanbul: Serhat Kitabevi, I, 2020.

Sühreverdî el-Maktûl, Ebû'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek. *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. A. Kâmil Cihan (v.d.), (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017.

_____. *Kitâbü Heyâkili'n-Nûr(Nûr Heykelleri)*, Çev. Ahmet Kâmil Cihan (v.d.), İstanbul: Litera Yayınları, 2017.

_____. *Hikmetu'l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami, İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.

_____. “Anka Kuşunun Sesi”, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran, İstanbul: Sûfî Yayınları, 2016.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Habîb. *Tabakiitu's-Sûfiyye*, thk: Nûreddin Şedibe, Kahire: Matba'atü'l-Hanci, 1986.

_____. *Kitâbü'l-Fütüvve*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: AÜİF Yayınları, 1977.

Süt, Abdunnasır. “*Mu'tezile ve Ahlâk*”, İstanbul: İz Yayınları, 2016.

Sviri, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysiticism*, London: Routledge, 2020.

Şehâbeddîn es-Sühreverdî, Ebû'n-Necîb Ziyâüddîn Abdülkâhir b. Abdillâh b. Muhammed b. Ammûye el-Bekrî. *Avârifü'l-Maarif*, nşr. Kâsım Ensârî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1983.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Rafîk el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikir, I, 1997.

Şernubî, Ebû Muhammed Abdülmecîd b. İbrâhîm el-Ezherî. *Şerhu Hikemi'l-İmam İbn Atâullah el-İskenderî*, Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 1999.

_____. *Hikem-i Ataiyye, tercüme ve şerhi*, çev. Abdülaziz Hatip, İstanbul: Nesil Yayınları, 2009.

Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib (Ebû Abdurrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî. *El-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyani Akâidi'l-Ekâbir*, Kahire: El-Matba'atü'l-Ezheriyyeti'l-Mısriyye, II, 1904.

_____. *El-Ahlâk el-Metbûliyye*, Kahire: Matbaatü'l-Hasan, I, 1975.

- Şarkâvî, Hasan. *Mu'cemü Elfâzi's-Sûfiyye*, Kâhire: Müessesetü'l-Muhtar, 1987.
- Şekeroğlu, Sami. "İnsanın Ahlâkî Ontolojisine Matüridi Bir Bakış", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, (2013). 129-130.
- Şentürk, Habil. *İbâdet Psikolojisi (Hz. Peygamber Örneği)*, İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Şeyh Mekki Efendi. *İbnü'l-Arabî Müdafaası*, haz. Hâil Baltacı, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Tatlısu, Ali Osman. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, Ankara: TTK Yayınları, 1963.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı*, Ankara: TOBB Yayınları, I-II, 1997.
- Tekin, Özkan. "Allah'ın İsimlerinin Tevkîfilîği ve Kemâlpâşazâde'nin Tartışmadaki Konumu", *Şarkiyat Dergisi*, 14/1, (2022). 260-277.
- Tevfik et-Tavîl, *İbnü'l-Arabî'de Ahlâk Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Tevbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XLI, (2012). 279-283.
- Topbaş, Osman Nûri. *İmandan İhsana Tasavvuf*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2002.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hasen. *Seyru Sülûk/Yolculuk ve İntisap*, çev. Murat Demirkol, Diyarbakır: Şarkiyat İlmi Araştırma Yayınları, 2011.
- Turhan, Kasım. "Kuvve", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, XXVI, (2022). 504-506.
- Tüfenkci, Semra. *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Sena Yayınları, 1995.
- Türker, Ömer. "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXII, (2006). 529-531.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Bedreddîn Hâlebî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1908.
- Uludağ, Süleyman. *İbnü'l-Arabî*, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- _____. "Ma'rifet", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalca Yayınları, 2002.
- _____. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2003.

- _____. “Abd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, I, (1988). 57-58.
- _____. “Tefekkür”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, X, (1994). 53-57.
- _____. “Fütüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XIII, (1996). 259-261.
- _____. “Makâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, XXVII, (2003). 409-410.
- _____. “Müşâhede”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXII, (2006). 152-153.
- _____. “Nâsût”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, XXXII, (2006). 431-432.
- _____. “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXII, (2006). 526-529.
- _____. “Riyâzet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXV, (2008). 143-144.
- _____. “Rü'yet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİA Yayınları, XXXV, (2008). 310-311.
- _____. “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXVIII, (2010). 127-128.
- _____. “Şathiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: DİA Yayınları, XXXVIII, (2010). 370-371.
- _____. “Tevbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XLI, (2012). 284-285.
- _____. “Keşf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXV, (2022). 315-317.
- Uysal, Enver. “İhvânü's-Safâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXII, (2000). 1- 6.
- Yahyâ b. Adî. *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Yar, Erkan. “Kur’ân’ın İnsan Öğretisi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, ,1, (2007). 21-43.
- Yavuz, Ömer. Faruk. “Gazzâlî’de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4, (2006). 49-95.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV. Yayınları, XXV, (2002). 393-394.
- _____. “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XLII, (2012). 440-443.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Fiil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XIII, (1996). 59-64.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, I, 1979; (a.mlf.), *Hak Dini Kur’ân Dili*, Ankara: Akçağ Yayınları, IV, 1995.
- Yeniterzi, Emine. *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*, Ankara: T.D.V. Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. *Sözün Anlamı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Yetik, Erhan. “Hayret”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XVII, (1998). 60-61.
- Yiğit, Fevzi. “İbn Sînâ’da Kuvve-Fiil Teorisi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yozgat: BÜİF Yayınları, XXVI, (2024). 43-66.
- Yusuf b. Ahmed el-Mevlevî, *el-Menhecu'l-Kavî fî Şerhi'l-Mesnevî*, Kahire: Vehbiyye Matbaası Yayınları, I, 1872.
- Yücel, İrfan. “Hac ve Umre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İlmihâli*, İstanbul: T.D.V. Yayınları, I, 2005.