

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ
EKSENİNDE AHLAKIN ONTİK TEMELİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME**

DOKTORA TEZİ

Ender BÜYÜKÖZKARA

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

TEMMUZ-2018

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

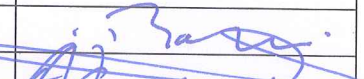
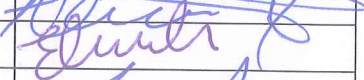

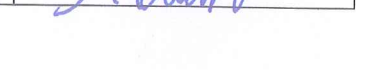

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE SADREDDİN KONEVÎ
EKSENİNDE AHLAKIN ONTİK TEMELİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Ender BÜYÜKÖZKARA

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe

“Bu tez 17/07/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından ~~Oybirliği~~ / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Rahmi Karakuş	Bazırık	
Prof. Dr. Adnan Önerustaoglu	Bazırık	
Prof. Dr. Ekrem Demirel	Bazırık	
Prof. Dr. Levent Bayraktar	Bazırık	
Prof. Dr. İtaker Payraz	Bazırık	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Ender Büyüközkara
Öğrenci Numarası	:	0960D19001
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe
Enstitü Bilim Dalı	:	Felsefe
Programı	:	<input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî Ekseninde Ahlakın Ontik Temeli Üzerine Bir İnceleme
Benzerlik Oranı	:	%10

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.


17.07.2018
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

Tarih: 17.07.2018

İmza: 

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
SUMMARY	v
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İNSAN DOĞASI VE AHLAK	15
1.1. Hakikat ve İfade	16
1.1.1. Hakikat: Hakikat Allah'tır.....	19
1.1.1.1. Allah'ın Öğreticiliği	24
1.1.1.2. Akıl-Keşif İlişkisi.....	33
1.1.2. Hakikatin İfadesi	40
1.1.3. Hakikati İfade ve Ahlak	45
1.2. Tanrı ve İnsan: İnsan Hakikati	56
1.2.1. Tanrı-İnsan İlişkisi: Allah'ın Yeryüzündeki Halifesi Olarak İnsan	56
1.2.2. İnsan ve Kemali: İnsanın Ereği	64
1.2.3. Memleket-i İnsaniyye: Ahlakî Varlık Olarak İnsan	72
1.3. Ahlak, Ahlaklanma ve Ahlakın Ontik Temeli	78
1.3.1. Akıl Merkezli Etiğin Ötesinde	78
1.3.2. Ahlak ve Ahlaklanma: Kuvve ve Fiil.....	82
1.3.3. Ahlakın Ontik Temeli: İlahî İsimler ve İnsan	88
BÖLÜM 2: AHLAKLANMA: TASAVVUF YOLU	100
2.1. Ahlaklanma: Nefs Terbiyesi	101
2.1.1. Makamlar ve Hâller.....	101
2.1.2. Makamlar ve Hâller ile İlahî İsimler Arasındaki İlişki	109
2.2. Riyazet ve Ahlaklanma	111
2.2.1. Hevayla Mücadele: Ruh ve Aklın Vazifeleri	111
2.2.2. Bilgi ve Eylem.....	116
2.2.3. İnanç ve Kader	128
2.2.3.1. İnanç.....	128
2.2.3.1. Kader, İrade ve Hürriyet	133

2.3. Ahlaklanma ve Marifet	138
2.4. Ahlaklanmanın Ontik Temeli: İlahî İsimler ve Halk-ı Cedit	153
BÖLÜM 3: AHLAKLILIK: İNSAN-I KÂMİL TEORİSİ.....	159
3.1. İnsana Ait Kemal Mertbesi	159
3.1.1. Mutluluk.....	159
3.1.2. Kemal ve Ferdîyet	166
3.1.3. Âlemin Bütünü Olarak İnsan: Küllî İnsan	176
3.1.4. Tanrı'nın Maksudı Olarak İnsan: İnsan-ı Kâmil Aynası.....	179
3.2. Kemalin İdeal Örneği: Hz. Muhammed.....	182
3.2.1. Varlık Dairesinin Başlangıcı ve Sonu Olarak Hz. Muhammed	182
3.2.2. Allah'ı En İyi Bilen Kimse Olarak Hz. Muhammed.....	188
3.2.3. Üstün Ahlak Sahibi Kimse Olarak Hz. Muhammed.....	191
3.2.3.1. Hz. Muhammed'in En Güzel Örnek Olması.....	192
3.2.3.2. Hz. Muhammed'in Ahlakı Tamamlayıcılığı	194
3.2.3.3. Hz. Muhammed'in Ahlakı: Kur'ân-ı Kerîm	196
3.3. Velayet	198
3.3.1. Nübüvvetin ve Velayetin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed	198
3.3.2. Nübüvvet-Velayet İlişkisi	204
3.3.3. Velînin Özellikleri.....	212
3.3.3.1. Keramet.....	213
3.3.3.2. Şatahat.....	215
3.3.3.3. Edep	216
3.3.3.4. Aşk	218
3.4. İnsan-ı Kâmilin Epistemik ve Ahlakî Durumu	219
3.4.1. İnsan-ı Kâmilin Bilgi Bakımından Seviyesi.....	221
3.4.2. İnsan-ı Kâmilin Ahlak Bakımından Seviyesi.....	232
3.5. İnsan-ı Kâmilin Eğiticiliği ve Siyasal İşlevi	237
3.5.1. Mürşit-Mürît İlişkisi ve Tarikat Meselesi	237
3.5.2. İnsan-ı Kâmilin Siyasal İşlevi	241
3.5.2.1. Manevî Hilafet-Devlet Başkanlığı İlişkisi	241
3.5.2.2. Kutup ve İlgili Kavramlar Bağlamında İnsan-ı Kâmilin İşlevi.....	245

3.6. Ahlaklılığın Ontik Temeli	248
SONUÇ.....	251
KAYNAKÇA	256
ÖZGEÇMİŞ.....	265

Tezin Başlığı: Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî Ekseninde Ahlakın Ontik Temeli Üzerine Bir İnceleme

Tezin Yazarı: Ender BÜYÜKÖZKARA **Danışman:** Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

Kabul Tarihi: 17 Temmuz 2018

Sayfa Sayısı: v (ön kısım) + 265 (tez)

Anabilimdalı: Felsefe

Bu çalışmanın temel problemi “ahlakın ontik temeli” meselesi olup bu mesele 13.yy.’ın önde gelen sufilerinden olan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin görüşleri ekseninde incelenmektedir. Çalışmanın amacı, bu iki sufînin temel eserlerinin felsefeye okunması ve bu okuma ekseninde ahlakın ontik temeli üzerine felsefî bir metnin kaleme alınmasından ibarettir. Çalışmada izlenen yöntem şu şekilde ifade edilebilir: Hem tarih odaklı inceleme tarzından hem problem odaklı inceleme tarzından istifade edilerek bir analiz faaliyetinde bulunulmuş ve elde edilen sonuçlardan hareketle, mümkün mertebe rasyonel gerekçelendirmelere dayalı bir sentezleme işlemi yapılmıştır.

Ahlak zorunlu olarak insanı gerektirir. Binaenaleyh, bir ahlak anlayışının temelinde bir insan tasavvuru yatar. Söz konusu tasavvur ise bir ontolojiyi zorunlu kılar. Şu hâlde ahlak hakkındaki sorgulama varlığa dair bakış açısı üzerinde temellenir. Başka bir deyişle ahlak olgusunun varlık alanında dayanak noktalarının bulunması icap eder. Söz konusu ontik dayanaklar ahlakın temellendirilmesi, ahlaklanma ve ahlaklılık bakımından çeşitlenirler. Diğer taraftan “ahlakın ontik temeli” nosyonu başka bir zorunluluğu da ihtiva eder. Ahlak insanın ontik yapısının zorunlu bir sonucu, tercih konusu olmayan bir gerçeklik görünümüdür; ahlakın insana dayanması, onun insanın ontik yapısından zarurî bir şekilde hâsıl olması anlamını taşır. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin görüşleri bu kabuller doğrultusunda incelenmiş olup ahlakın ontik temeline ilişkin olarak elde edilen başlıca veriler aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Ahlakın temelinde insanın yaratılışı ve ilahî isimlerle irtibatı yatar: Allah insanı kendi suretine göre yaratmış olup insanda esmanın tümü mündemictir ve her birinden ahlaklanabileceği bir pay mevcuttur. Ahlaklanma bakımından güzel-iyi ahlak ile çirkin ahlak birbirlerinden ayrılır. Bu ayrım ise insan nefsinin içinde bulunduğu ikircikli durumdan kaynaklanır. Öte yandan Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlaklanmak söz konusu olduğu için ahlaklanmanın da temelinde ilahî isimler bulunur. Ahlaklanmanın ontik temeliyle ilgili bir diğer husus, yaratmanın yenilenmesidir; zira ahlaklanma yani sahip olunan huyların fiiliyata aktarılması süreklilik arz etmekte olup dinamik bir işleyişe tekabül eder. Bu çerçevede hem halk hem hulk bakımından yenilenme vuku bulur. Bu namütenahi ilerleyiş insanın mümkün bir varlık olmasıyla da irtibatlıdır. Mümkün bir varlık olan insanın Tanrı'nın mertebesine yükselmesi imkânsız olup O'na benzeme gayesiyle nihayetsiz bir yolculukta bulunması söz konusudur. Ahlaklılık yani insanın kemali ise Hakk'ın kemalinden kaynaklanır. Hakk'ın “ekmellik” vasfının en yetkin surette zuhur ettiği yer, “insan-ı kâmil” mertebesidir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Ahlaklanma, İlahî İsimler, Yaratmanın Yenilenmesi, İnsan-ı Kamil

Title of the Thesis: An Enquiry Concerning the Ontic Foundation of Morals In the Line of Muhyiddin Ibn al-Arabi and Sadr al-Din al-Qunawi

Author: Ender BÜYÜKÖZKARA **Supervisor:** Professor Rahmi KARAKUŞ

Date: 17 July 2018 **Nu. of pages:** v (pre text) + 265 (main body)

Department: Philosophy

The main problem of this research is the problem of the ontic foundation of morals, and it is examined in the line of views of Ibn al-Arabi and al-Qunawi, who are the two of prominent sufis of the 13th century. The aim of the research is to read the basic works of these two sufis in a philosophical way and to write a philosophical text on the ontic foundation of morals in line of this reading. The method followed in the research can be stated as follows: An analysis is made by taking advantage of both history-focused way of examination and problem-focused way of examination, and from the results obtained, a synthesising process which is based upon rational grounds as much as possible is realised.

Morals necessarily require human being. Therefore, a thought of human being underlies an understanding of morals. As to the aforesaid understanding, it necessitates an ontology. Now then, the investigation of morals grounds on the viewpoint about being. In other words, it requires that the fact of morals has anchor points in the field of being. The aforesaid anchor points become varied in terms of the justification of morals, gaining habits, and morality. On the other hand, the notion of the ontic foundation of morals involves another necessity. Morals seem as a necessary result of ontic structure of human being, a reality which is not subject of preference; that morals depend on human being means that it necessarily originates from the ontic structure of human being. The views of Ibn al-Arabi and al-Qunawi are examined in accordance with these acceptances and the primary data obtained concerning the ontic foundation of morals can be summed up as follows:

The creation of human being and its relation to divine names underlies morals: God created human being in accordance with His form and thus all names are inherent in human being and there is a share of each of them by which he can gain habit. In terms of gaining habit, beautiful-good morals and bad morals differ from each other and this differentiation derives from the hesitant situation of human soul. On the other hand, since gaining habit by means of the names and attributes of God is mentioned divine names underlies also gaining habit. Another point about the ontic foundation of gaining habit is the renewal of creation; for gaining habit, that is, putting the possessed habits into action is continuous and corresponds to a dynamic functioning. Within this framework, renewal occurs in terms of both creation and morality. This endless progress is also connected with the fact that humanbeing is a possible being. As a possible being, it is not possible for human being to rise to the degree of God and he is on an endless journey for the purpose of resembling Him. As to morality, that is, the perfection of human being it derives from the perfection of God. The perfect place of the appearance of God's quality of the most perfectness is the degree of perfect human being.

Keywords: Morals (Akhlaq), Gaining Habit (Takhalluq), Divine Names, Renewal of Creation, Perfect Human Being

GİRİŞ

Ahlak yaşanan bir olgudur. Başka bir deyişle ‐ahlak‐ adı verilen değer, norm, kural ve gelenekler bütünü eylemlerle örölü yaşantılarda gerçeklik kazanır. şu hâlde en sıradan sorgulamalardan en derinlikli bilimsel ve felsefi incelemelere kadar ahlâk üzerine düşünmenin tüm biçimleri, yaşam üzerine düşünme anlamına gelmekte ve birer meta-yaşamsal etkinlik şeklinde görünmektedir. Bu bağlamda şayet felsefenin hâlâ en temel disiplin ve bu veçheyle küllî bilgi peşinde koşan bir bilim olduğu kabul edilecek olursa ‐ahlak alanına ilişkin felsefi soruşturma‐ şeklinde tanımlanabilecek olan etik yani ahlak felsefesi bu tarz düşünsel etkinliklerin en önde geleni olacaktır.

‐Felsefenin neliği‐ problemi başta olmak üzere felsefi sorunlar hakkında birbirlerinden farklı görüşlerin beyan edilmesi durumu, bittabi etik alanı için de geçerlidir. Bir taraftan benimsenen bakış açısına göre değişkenlik gösteren etik kavram ve problemlere ilişkin muhtelif görüşler ileri sürülürken diğer taraftan nasıl bir bakış açısının benimsenmesi gerektiği konusuna açıklık kazandırmak üzere, ‐tarz-ı etik‐ veya ‐usul-ü etik‐ diye adlandırabilecek olan farklı soruşturma biçimleri ortaya konur. Bu çerçevede ‐normatif etik, betimleyici etik ve metaetik‐ olmak üzere üç ana soruşturma biçiminden bahsedilir.¹

Normatif etiğin temelinde iyi ile kötünün, olması gereken ile olmaması gerekenin tefriki yer alır. Bu bağlamda ahlak filozofu eylem ve ahlak alanına rehberlik edecek genel ilkeleri vazetmeye, yaşamın hangi erek veya erekler doğrultusunda sürdürülmesi gerektiğine dair belirlemelerde bulunmaya çalışır. Normatif etiğin tam tersine betimleyici etikte esas olan, olması gerekene dair normların teşkil edilmesi değil; olanın, olguların incelenip tasvir edilmesidir. Dolayısıyla bu soruşturma biçiminde kendileri aracılığıyla ahlak hakkında veri elde edilebilecek olan; güdüler, duygular, motive edici etmenler gibi psikolojik olgular ile toplumların yerleşik inanç ve değer dünyası, yürürlükte olan ahlak kuralları gibi sosyolojik olguların araştırılması söz konusudur. Bu bakımdan betimleyici etiğin daha ziyade modern bilim anlayışına paralel

¹ Harald Delius normatif kuramlar ve betimleyici veya çözümleyici kuramlar olmak üzere ikili bir tasnif yapar (Delius, 1997: 355-356). İkinci grubun hangi ölçüte göre tesis edildiğine dair şu açıklamada bulunur: ‐(...) Betimleyici veya çözümleyici kuramlar, yöntemlerine göre şöyle ayrılırlar: (a) Ahlâksal yaşamın fenomenlerini betimlemek ve bunları çözümlenmek, (b) bu yaşam içinde dile getirilen *dilsel formülleştirmeleri* çözümlenmek. Her iki tutum da, bilimsellik ölçütü içinde, kendilerini, genel olarak gözlemlenebilir olgularla sınırlamak isterler. (...)‐ (Delius, 1997: 357).

bir inceleme türü olduğu düşünülebilir. Metaetiğe gelince bu etik tarzında da olması gerekene dair saptamalarda bulunan normatif bakış açısına muhalif bir tutum sergilenir. Ancak betimleyici etiğin temelinde yer alan “olguların tasviri” yöntemi yerine ahlakla alakalı kavramlar, yargı biçimleri ve akılyürütme tarzları gibi etik söylemleri teşkil eden öğelerin dilsel analizi ve kritiği esas alınır (Delius, 1997: 355-357; Cevizci, 2002: 6-11; Özlem, 2004: 140-143; Poyraz, 1996: 22-24; Pieper, 1999: 204-208; Tepe, 1992: 19-20, 30-31, 79-83).

Yukarıdaki genel izahat ışığında mezkûr etik türlerine ilişkin öncelikle iki temel noktanın altının çizilmesi yerinde olacaktır. Bunlardan ilki şu şekilde ifade edilebilir: a) Gerek betimleyici etiğin gerek metaetiğin bakış açısına göre, olan ve olması gereken ayrımı yapılır ve olması gerekene dair normatif bir sorgulamanın karşısında bir tavır takınılır. Oysa normatif etik açısından, olması gerekeni ifade eden değerler olgulara muttasıl bir niteliğe sahiptir ve ahlâk filozofunun birincil vazifesi, olması gerekene ilişkin bir ölçüt belirleyebilmektir.

b) Normatif ve betimleyici etiğin her ikisi de yaşantılarla varlık kazanan ahlakın üzerine bir düşünsel etkinliktir. Metaetik ise “(...) ahlâk hakkında konuşma, yani ahlâkî hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkararak, onun üzerine bir söylem olmak durumundadır. Başka bir deyişle, metaetik üçüncü dereceden bir faaliyet ya da söylem (...)” (Cevizci, 2002: 10) görünümündedir. Daha önce zikredilen “meta-yaşamsal etkinlik” ibaresi hatırlanacak olursa metaetiğin aslında bir meta-meta-yaşamsal etkinliğe tekabül ettiği söylenebilir.

Bu noktada ise şöyle bir sorunun ileri sürülmesi isabetli olacaktır: Aralarındaki tüm farklara rağmen her üç etik tarzı için müşterek bir zeminden bahsedilebilir mi? Bu sorunun “Her üçü de bir insan anlayışına ve buna bağlı olarak bir varlık tasavvuruna dayanmaktadır.” şeklinde yanıtlanması mümkün görünmektedir. Bununla ne kastedildiğine gelince kısaca şöyle bir izahta bulunulabilir:

Daha önce de belirtildiği üzere ahlak yaşantılarda gerçeklik kazanır. Bu durum şu anlama gelir: İyi ya da kötü olarak nitelendirilen vasıflar ile bu vasıfların mazharı konumunda olan eylemler için dayanak vazifesi gören bir şey gerekir. Bu dayanak ise insandır. Dolayısıyla nasıl ki ahlakın dayanağı insansa ahlak üzerine düşünmenin

dayanağı da insan üzerine düşünme, bir insan tasavvuruna sahip olmadır. Öte yandan bir insan tasavvuruna sahip olmak, insanın ontik yapısı ve statüsü hakkında bir anlayışa sahip olmak manasına geldiği için ahlâk üzerine düşünme bir varlık tasavvurunu da iktiza eder.

Etik için böyle bir dayanağın gerekliliğine dair söz konusu iddianın tafsilatlı bir biçimde ele alınması gerekirse David R. Koepsell'in *Ethics and Ontology: A New Synthesis* adlı makalesine kısaca temas etmek bir başlangıç noktası temin etmek açısından faydalı olacaktır.

Koepsell makalesine şöyle bir saptamayla başlar: “Eğer etik biliminin gerçek bir nesnesi varsa, o zaman her etik sorusu hakikaten bir ontolojik sorudur” (Koepsell, 2007: 123). Akabinde bu şartlı önermenin mukaddemine ilişkin iki farklı bakış açısından bahseder. Bunlardan ilki mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, olması gerekenle alakalı sorular bilimsel bir araştırmanın kapsamına girmezler; çünkü inceledikleri nesnelere empirik ve doğrulanabilir nitelikte değildir. Etik yargılar bilimsel bir içerik taşımayıp hâlihazırdaki kültürel bağlama ve keyfi olarak seçilen değerlere dayalı yargılardır. Diğer bakış açısı ise etik veya ahlakî soruların gerçek bir şeyin incelenmesini içerdiğini ve olması gerekenle alakalı sorulara verilecek test edilmesi mümkün ve doğrulanabilir yanıtların bulunduğunu savunur (Koepsell, 2007: 123).

Koepsell mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımından hareketle gerçek anlamda bir etikten bahsedilemeyeceği ve gerçekten bir etik biliminden bahsedilebilecekse bunun belirli bir etik teoriyi merkeze alarak değil, olması gereken ve olmaması gerekene ilişkin yargılar için empirik ve objektif bir temelin tesis edilmesiyle sağlanabileceği kanaatini taşır (Koepsell, 2007: 124). Ne tür bir temel önerdiğine gelince şu şekilde özetlenebilir:

Bazı şeylerin yapılması gerektiği veya yapılmasına izin verilmesine ve bazılarının yapılmaması gerektiği veya yapılmasının yasaklanmasına yönelik bir ayrımın bulunmak, özünde ontolojik bir etkinliktir. Zira böyle bir tasnifle eylem ve niyetlerin “iyi” ve “kötü” kategorilerine ayrılması söz konusudur ki nesne ve ilişkilerin kategorileştirilmesi ontolojinin kapsamındadır. Bu kavrayıştan hareketle etik araştırmalar için bilimsel temel sağlanabilir. Bunun için öncelikle belirli bir etik teorisinin benimsediği nihaî değere bağlanmaktan kurtularak tüm etik araştırmaların

dayanabileceği ontolojik bir temele yönelmek gerekir. Bu ontolojik temel ise “empirik olarak olgusal durumlarda doğrulanabilirlik” şeklindedir. Yani önce tüm yargıların bir kenara bırakılarak nesnelere, edimler, failerin niyetsel durumları gibi olgusal durumların bir temele dayananlarının tespiti ve sonrasında bunlar üzerine yargıların tesis edilmesi şeklinde bir yöntem benimsenmelidir. Örneğin cinayetin neliğiyle ilgili sorular ontolojik nitelikte sorular olup bu soruların yanıtlanması için öldürme, savaş gibi ontolojik olarak belirlenen sosyal nesnelere incelenmesi gerekir. Böylece bir temele dayanan ve hangi etik gelenekten yaklaşırsa yaklaşılsın kabul edilebilir olan kararlar ortaya koyulabilir (Koepsell, 2007: 124-126).

Yukarıda dile getirilenler ışığında, Koepsell’in olguların incelenmesi anlamında ontolojik bir temele dayalı bir normatif etik anlayışına sahip olduğu ve mantıkçı pozitivistlerin böyle bir temelden yoksun etik anlayışlarının karşısında yer aldığı görülmektedir. Bu eksende kalındığı takdirde mantıkçı pozitivistlerin örneğini teşkil ettikleri metaetik yaklaşımın ontolojik bir temele dayanmadığı söylenebilir. Ancak böyle bir etik tarzının ortaya çıkışı ve benimsenişi açısından konuya yaklaşıldığında metaetiğin de bir tür ontolojik temele dayandığı, arka planında bir varlık ve insan tasavvurunun yer aldığı dile getirilebilir. Çok genel bir şekilde belirtilecek olursa, kastettiğimiz varlık ve insan tasavvuru, değerlere ontik bir statünün verilmediği fiziksel olgular dünyası ile bu dünyanın bir parçası olması cihetiyle olgusal olanı biliciliği ön planda tutulan epistemik özne hüviyetindeki insan modeline karşılık gelir.

Yukarıda işaret edilen varlık ve insan anlayışının, betimleyici etiğin de temelinde yer aldığı söylemek mümkündür. Şu farkla ki varlık ve bilgi açısından olgusal olanın ön planda tutulması; betimleyici etikte sosyolojik ve psikolojik gözlem ve betimleme, metaetikte ise dilsel analiz şeklinde tezahür etmiştir.

Bununla birlikte “ahlakın ontik temeli” problemi birincil olarak normatif etik açısından büyük bir önem taşır. Bu bağlamda Koepsell’in gerçek anlamda bir etik için ontolojik bir temelin tesis edilmesi gerektiğine dair kanaati dikkate değerdir. Diğer taraftan bu temelin “olgusal durumlarda temellendirilmiş olma” ilkesinde aranması, her ne kadar olması gerekene ilişkin bir inceleme açısından önemli ve gerekli olsa da “ahlakın ontik temeli” problemiyle ilgili hayli sınırlı bir yaklaşımı ifade etmektedir. Mezkûr problem çok yönlü bir mesele olup ahlâkın temellendirilmesi için daha derinlikli bir ontik

anlayışa ihtiyaç vardır.

Konuya normatif etik cephesinden yaklaşıldığında ahlakın temellendirilmesiyle ilgili bakış açılarının öncelikli bir önemi haiz oldukları görülmektedir. Kozmolojik, dinsel/teolojik ve antropolojik temellendirme olmak üzere üç ana temellendirme tarzı söz konusu olup¹ bunların tümünde belirli bir insan ve varlık anlayışından hareketle ahlak için bir kaynak teşkil etmeye çalışılır.

Kozmolojik temellendirmenin özünde “makrokozmos” diye tabir edilen evren ile “mikrokozmos” olarak görülen insan arasındaki “birlik ve uyum” fikri yer alır. İnsan “büyük evren resminin bir numunesi” şeklinde telakki edilip ahlak nizamı evrensel işleyişin model alınması suretiyle tesis edilir. Evren yerine Tanrı’nın ikame edildiği dinsel/teolojik temellendirmelerde ahlakın kaynağı, Tanrı’nın iradesi ve -belli bir dinî perspektiften hareketle ortaya konan bakış açılarında- tanrısal buyruklara dayanan dinî ilke ve kurallarda aranır. Mutlak Varlık’ın halk ettiği insan, Yaratıcı’sının iradesini göz önünde bulundurarak bir ahlak tesis etmeye çalışır. Antropolojik temellendirme ise insan merkezli bir anlayışı ifade eder. Bu anlayışa göre ahlakın temeli insanın doğal ve toplumsal bir varlık olmasından hareketle (doğalcı antropolojik temellendirme) ele alınabildiği gibi, onun tinsel yönü merkeze alınarak da (tinselci antropolojik temellendirme) ortaya konur (Özlem, 2004: 24-29; Heinemann, 1997: 369-372).²

Öte yandan normatif etiğin, genel ahlak ilkeleri ve bunlara bağlı bir yaşam tarzı belirleme vazifesi göz önünde bulundurulduğunda konunun farklı bir boyutuyla karşılaşılır. Şöyle ki ahlakî normların tespiti; nelerin peşine gidilmesi, nelerden kaçınılması gerektiğine dair bir ayrımı ihtiva eder ve doğal olarak peşine gidilmesi gereken şeyler insana bir ahlaklılık ideali sunarken kaçınılması gereken şeyler ahlaksızlığın ana çerçevesini belirler. Ahlaklılık idealinin gerçeklik kazanabilmesi veya en azından bu ideale mümkün olduğu kadar yaklaşılabilmesi için bir ahlaklanma

¹ Cevizci “sosyolojik temellendirme” adı altında dördüncü bir temellendirme tarzından da bahseder (Cevizci, 2002: 20). Bu temellendirme türü doğalcı antropolojik temellendirme biçimlerine dâhil edilebilir.

² Cevizci antropolojik temellendirme tarzları açısından şöyle bir ikili tasnif yapar: “(...) Bunlardan birincisi, düalist bir anlayış bağlamında, insanı bütünlüklü bir varlık biçiminde görmek, ahlakta en yüksek iyiyi *eudaimonia*, yani insan varlığının gerçekte olması gereken hâli olarak, ruh ve beden düzenli ve ahenkli birliği şeklinde tanımlamaktır. (...) Buna karşın, antropolojik temellendirmenin diğer türünde, insan bütünlüklü bir varlık olarak değil de, ya bir akıl varlığı ya da doğal bir varlık olarak değerlendirilir (...)” (Cevizci, 2002: 18-19).

sürecinden geçilmesi gerekir. Dolayısıyla ahlakın temellendirilmesi için ihtiyaç duyulan dayanak noktası yani insan ve varlık tasavvuru, bir normatif teorinin ana ilkelerini serimlemesi gereken ahlaklanma süreci ile ahlaklılık idealinin de temelini teşkil etmek durumundadır.

Başka bir açıdan belirtilecek olursa ahlaklılık hâli insanın genel anlamda iyilik bakımından fiilen-öyle-olmama-hâlinden fiilen-öyle-olma-hâline ulaşmış olması anlamını taşır. Bundan ötürü ahlaklanma da hâl değiştirme sürecine karşılık gelir. Öyle ki burada söz konusu edilen değişiklik; yeni bir öz-bilincin zuhur etmesi neticesinde insanın bilkuvve bulunduğu ontik statünün ayırdına varmasına ve kendi potansiyelini gerçekleştirmesine imkân sağlar. Bu bağlamda, varoluşçuluğun adeta sloganı hâline gelmiş olan “Varoluş özden önce gelir.” ifadesini anımsamak faydalı olacaktır.

Varoluşçuluğun en önde gelen isimlerinden Jean-Paul Sartre, bir konferans metni olan *Existentialisme Est Un Humanisme* adlı metninde yukarıdaki ifadeye ilişkin şu açıklamada bulunur:

“Varoluş özden önce gelir. İyi ama, ne demektir bu? Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.

(...)

Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. (...)” (Sartre, 1981: 61).

Yine bir başka varoluşçu düşünür Emmanuel Mounier *Introduktion aux Existentialismes* adlı kitabında aynı anlama gelmek üzere şöyle der: “(...) İnsan varlığı, bir özün sonsuz ve kalıcı kararının insanı olmaya zorladığı şey değildir; (...) insan, soyut bir tanımla, varoluşundan önce gelen bir özle donanmış olamaz; o kendi *varoluşudur*, o kendini yaptığı şeydir” (Mounier, 1986: 80).

Elbette yukarıdaki ifadelerdeki “öz” terimini bir insanın bir hayvan, bir bitki veya bir taşın ayırt edilmesini sağlayan türsel özü şeklinde anlamamak gerekir. Zira bir insanın,

varoluşu yani özgür edimleri¹ aracılığıyla bir kedi veya papatya olmayı seçmesi, diğer bir deyişle kedi veya papatya olmayı sağlayan özlerden birine sahip olmayı tercih etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Paul Faulquie'nin de belirttiği gibi, “Elbetteki biz, bizi insan türüne bağlayan, evrensel ya da türsel özümüzü yaratamayız; ancak, bize özgü olan, başka hiçbir kimsede bulunmayan bireysel özümüzü seçebiliriz. (...)” (Foulquie, 1998: 61). Yani doğuştan insan olarak dünyaya gelmiş olan bireyler, sahip oldukları imkânları fiiliyata geçirmek suretiyle ahlakî özlerini seçerek nasıl bir insan olacaklarını belirlerler.²

Ancak bu noktada şöyle bir soru yanıtlanmayı bekler: Nasıl bir insan olmalı? Topyekûn söz birliği edip “Ahlaklı bir insan olmalı.” şeklinde bir yanıt verildiği farz edilsin. Soru bu sefer şöyle bir surete bürünür: Hangi ahlakla ahlaklanmalı? Ahlakın temelinde bir insan ve varlık tasavvurunun yer alması gerektiği yönündeki tespit göz önünde bulundurulduğunda ise soru şu hâle gelir: Hangi insan ve varlık anlayışına dayalı bir ahlakla ahlaklanmalı? Açıktır ki bu soruya verilecek yanıt, benimsenen insan ve varlık anlayışına bağlı olacak ve dolayısıyla konuya ilişkin muhtelif bakış açıları sergilenebilecektir.

Bu çalışmanın başat problemini “ahlakın ontik temeli” meselesi teşkil eder. Buraya kadar olan kısımda dile getirilen hususlar çerçevesinde, ahlakın ontik temeliyle ne kastedildiği şu şekilde ifade edilebilir: Ahlak zorunlu olarak insanı gerektirdiği gibi, bir ahlak anlayışının temelinde bir insan tasavvuru yatar. Söz konusu tasavvur ise bir ontolojiyi zorunlu kılar. Şu hâlde ahlak hakkındaki sorgulama varlığa dair bakış açısı üzerinde temellenir. Bu çerçevede ahlak olgusunun varlık alanında dayanak noktalarının bulunması icap eder ki söz konusu ontik dayanaklar ahlakın temellendirilmesi,

¹ Faulquie *L'existentialisme* adlı kitabında varoluşa ilişkin şöyle bir izahta bulunur: “Varoluş bir durum değil, bir edimdir; olabilirten gerçeğe geçiş etkenliğidir. Sözcüğün kendi yapısının da gösterdiği gibi, varolmak ‘exister’ bir andaki durumumuzun dışında (ex), daha önce sadece olabilir olanın bulunduğu alana geçip yerleşmek (sistere) demektir. (...) Ancak, varolmak için bir durumdan ötekine geçmek yetmez. (...) Maddenin değişimleri, önceden, nedenlerle bağlı olur; oluş deneni o taptaze çıkışa, fizik olaylarında rastlanılmaz. Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü gerektirir. Öyleyse, varoluş, insanoğlunun bir ayrıcalığıdır” (Foulquie, 1998: 44-45).

² Söz konusu seçim ve belirlemeyi nihayete eren bir fiil olarak değil, her dem yenilenen bir varoluş biçiminde düşünmek gerekir: “(...) Varoluş (*existence*) sözcüğüne varlığın (*etre*) eşanlamı yapan konuşma dilindeki anlamı verilerek, bir kez doğduktan sonra, insanın hep var olup gideceğini; (...) sanmamalıdır. Seçtiği tipte çakılıp kalmış bir varolan (*existant*), varlık içinde katılışır ve varoluş olmaktan çıkar. (...) Kesin bir duruma girmiş bir evredeymiş gibi varlıkla kendimizi saptayamayız, durduramayız. Varoluş erişilemez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır; ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan varolabilir” (Foulquie, 1998: 45-46).

ahlaklanma ve ahlaklılık bakımından incelenmek durumundadır.

Diğer taraftan “ahlakın ontik temeli” nosyonu başka bir zorunluluğu da ihtiva eder. Şöyle ki ahlak için insanın zorunlu olması durumu, olmasa da olan türden bir şeyin insana dayanması anlamını taşımaz. Ahlak insanın ontik yapısının zorunlu bir sonucu, tercih konusu olmayan bir gerçeklik görünümüdür. Örneğin, pasta yapımı mecburen insanın mevcudiyetini gerektirse de bu faaliyet insanın ontik yapısından ayrılmaz bir karakterde değildir. Yani insanın pasta yapıp yapması tercihine bağlı bir etkinliktir. Oysa ahlakın insana dayanması, onun insanın ontik yapısından zarurî bir şekilde hâsıl olması anlamını taşır.

Çalışmanın Konusu

Hiç şüphesiz bir problemi düşünce tarihindeki tüm görünümleri itibarıyla ele almak hayli güç ve bir doktora tezinin hacmini ziyadesiyle aşar niteliktedir. Bundan ötürü çalışmanın konusu; “ahlakın ontik temeli” probleminin, 13.yy.’ın en önde gelen suffilerinden olan Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî’nin görüşleri ekseninde incelenmesiyle sınırlanmıştır. Bu noktada ise niçin böyle bir konunun seçildiği sorusunun yanıtlanması gerekli görünür.

“Ahlakın ontik temeli” meselesi cephesinden soru ele alındığında şöyle bir açıklamada bulunulabilir: Muhtelif ilgilere hareketle çeşitli felsefe yapma biçimleri bulunsa da felsefe özünde insanı tanıma gayretinin yer aldığı ya da son noktada ilgilerin böyle bir saîge irca edilebileceği bir disiplin görünümündedir. İnsanı tanıma gayreti açısından ise ahlak soruşturması çok büyük bir önemi haizdir. Bununla birlikte yukarıda belirtildiği üzere bir ahlak anlayışının bir insan anlayışı ve bunun temelinde yer alan varlık tasavvuruna dayanması söz konusudur ki bu çerçevede “ahlakın ontik temeli” meselesi çalışma konusu edilmeye değer bulunmuştur.

Bahsi geçen problemin, 13.yy.’ın en önde gelen suffilerinden olan İbnü’l-Arabî ve Konevî’nin görüşleri ekseninde incelenmesine gelince evvela tasavvuf alanından iki ismin seçilmesinin gerekçeleri belirtilmelidir. Başka bir deyişle “Niçin bir filozoftan veya felsefe ekolünden değil de, bir tasavvufî gelenekten hareketle bir inceleme yapılmak isteniyor?” sorusuna yanıt aranmalıdır.

Belirtmek gerekir ki insanlığın huzurunu kaçıran türlü sorunlar karşısında felsefenin evrenselliğinden ve bu alanda ortaya koyulan ürünlerden de istifade etmek lazım gelir. Bundan ötürü örneğin, Alman İdealizmi'nden veya Spinoza'dan hareketle bir incelemede bulunma da aynı şekilde çalışılmaya değerdir. Ne var ki evrensel felsefeye, mensup olunan kültürel coğrafyaların düşünsel ürünleri kanalıyla daha büyük bir katkı sağlanması mümkün görünmektedir. Dolayısıyla çalışmada İslâm coğrafyasının düşünce ikliminin taşıyıcı unsurlarından biri olan tasavvuf alanı ekseninde bir inceleme yapılmıştır. Bu noktada ise şöyle bir soru ileri sürülebilir: Niçin felsefe veya kelam gibi başka bir taşıyıcı unsur değil de tasavvuf?

Öyle görünmektedir ki bütün içtimaî ve siyasî sorunların temelinde servet, iktidar, şan gibi fani olan şeylere haddinden fazla itibar edilmesi yer alır. Fani olana itibar ise “benlik” duygusundan kaynaklanır. Bu duygunun kesafet derecesine göre, gösterilen itibar artmakta ve bencil çıkarlar uğruna kötülüğün dipsiz kuyusuna doğru yol alınmaktadır. Oysa “benlik” denilen şeyin kendisi bir yanılsamadan başka bir şey gibi durmaz. Hâl böyle olunca “ben”lerin saadeti için, fani şeyleri merkeze alan ahlak anlayışlarından medet ummak -yararları inkâr edilemese de- nafiye olacaktır. “Ben” yanılgısından ve yol açtığı bencillikten kurtulmanın yolu, insanın Mutlak Varlık'la olan münasebetinden hareketle bir ahlak anlayışının tesis edilmesidir. Tasavvuf tam da böyle bir zeminden hareket eder. Öte yandan elbette tasavvufun haricinde böyle bir zeminden hareket eden başka anlayışlar da mevcuttur. Ne var ki Mutlak Varlık'la olan münasebet ve buradan hareketle bir ahlak anlayışının tesis edilmesi, tasavvufun adeta can damarları mesabesinde ki söz konusu ahlak anlayışı tasavvuf sahasında hayli derinlikli bir biçimde ele alınmaktadır. Tasavvuf tarihi içerisinden İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tercih edilmesine gelince tasavvufun tarihsel seyrine bir göz atış söz konusu tercihin gerekçesini ortaya koyma açısından faydalı olacaktır.

Tasavvuf her şeyden önce bir ahlak modeli, bir yaşam tarzı sunar. Nitekim ilk tasavvufî hareketlerin züht ve ibadete dayalı amelî bir hareket niteliğini taşımaları malumdur. Bu dönemde zühdün üç temel görünümü söz konusudur: (1) İdari görevlerde bulunmaktan kaçınmak, (2) zenginlik ve dünyevî şeylere itibar etmemek ve (3) teorik meselelere karşı ilgisiz kalmak. Son maddede belirtilen husus tasavvufun tarihsel seyri açısından büyük bir önemi haizdir. Zira köken itibariyle naklî ve aklî bilimler karşısında kendine

has bir yönteme sahip alternatif bir bilim konumunda olmayan tasavvuf, zaman içerisinde ahlak ilgilerine ilaveten ilmî bir kimliğe de bürünerek hakikat konusunda müstakil bir otorite mertebesine ulaşmıştır. Bu başkalaşım sürecindeki ilk önemli aşama; İslâm coğrafyasında ortaya çıkan şeriat-hakikat tartışmaları ile başını Batınlik-Snnlik atışmasının çektiği mezhepsel ayrılıkların neticesinde, tasavvufa İslam bilimler içerisinde yer aabilmek adına Snn karakterli bir ilmî tasavvufun teşekkül evresidir. Bu yeni tasavvufun merkezinde, nefsin arındırılması ve olgunlaştırılması sayesinde hâsıl olan kalbî keşifler vasıtasıyla edinilen işar yorum niteliğindeki bilgilerden oluşan bir bilim anlayışı yer alır. İkinci önemli aşama ise, 13.yy. tasavvufunun iki önemli ismi olan İbnü'l-Arabî ile Konevî'nin eliyle tasavvufun bir temel bilim olarak yeniden inşası ve tasavvufa sistematik bir yapı kazandırılmasıdır. Bu iki büyük sufînin çalışmaları neticesinde tasavvuf genel ilkelere sahip bir metafizik hüviyeti kazanmış; "tasavvufi metafizik" diye tabir edilebilecek, yöntemi, konusu ve problemleri belli bir müstakil bilim hüviyetine bürünmüştür (Demirli, 2009a: 61-123).¹

Yukarıdaki açıklama ışığında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin görüşleri ekseninde bir incelemede bulunulmasının gerekçesi şu şekilde ifade edilebilir: Bu iki büyük sufînin vasıtasıyla tasavvufun kazandığı metafiziksel yapı; gerek muhteva açısından sahip olduğu derinlik vasfı gerek biçim bakımından taşıdığı felsefilik karakteri veçhiyle "ahlakın ontik temeli" probleminin felsefece bir incelemeye tabi tutulmasına diğer tasavvuf anlayışlarına nazaran bir hayli elverişli ve bir o kadar da fayda sağlar görünmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki İbnü'l-Arabî ve Konevî çizgisinde şekillenen varlığın birliği merkezli tasavvuf anlayışı, toplumun her kesimi için bir ortak söylem biçimi hâline bürünmüştür. Bu durum söz konusu anlayışın önemini gösteren bir diğer unsurdur.

Çalışmanın nemi

Bu alışma bir felsefe probleminin iki sufînin görüşleri doğrultusunda felsefece incelenmesi bakımından bir önemi haizdir. Bu yönüyle alışma İslam coğrafyasının düşünce ikliminin başat öğelerinden biri olan tasavvuf ekseninde felsefi bir soruşturma yürütme gayretinde olup etiğin evrensel düzeydeki kavram, konu ve meselelerine yönelik bir katkı sağlama girişimindedir.

¹ Konuyla ilgili olarak bkz.: (Demirli, 2010b: 49-78; Demirli, 2011: 29-60; Demirli, 2015: 23-40).

Çalışmanın Amacı

Evrensel nitelikte mesajlar içerenleri dahi tüm metinler tarihseldir. Bu iddia hiçbir şekilde evrensel ölçekli bir metnin belli bir zaman, belli bir mekân, belli bir dil ve belli bir okuyucu kitlesiyle mukayyit olduğu manasına gelmez. Bahis konusu edilen “tarihsel olma” hâli, yazar ve okurun birtakım şartlara tabi olmalarından ziyade bizzat metne ait şu iki nitelikle ilişkilidir: (1) Bir metin belli bir zaman ve mekândaki dilsel ve düşünsel sınırlarla muhaddet bir dilde varlığa gelir, ömrü vefa ettiği ölçüde başka zaman ve mekândaki dillerde varlığını sürdürür. (2) Bu yolculuk süresince, maddesi niteliğinde olan lâfzî öğeler bilkuvve sahip oldukları çeşitli manaları bilfiil yüklenerek yeni formlara bürünür. Bu iki vasıftan ötürü bir metin tarih içerisinde değişikliğe uğrayarak farklı görünümler arz eder.

Öte yandan tüm bu değişimler bir erek uğruna gerçekleşir. Söz konusu erek, metnin hakikati dile getirmesidir. Bu ereğe ulaşabilme serüveninde fail sebep vazifesi gören şey ise, başta yazar olmak üzere metnin tüm okurlarıdır. Bu çerçevede bir metnin her yeniden okunuşunun, o metnin yeni bir anlam libasını giyinmesine tekabül ettiği söylenebilir.

Çalışmanın öncelikli amacı; İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye ait temel metinlerin yeni bir okumasının yapılması, 20.yy.'ın son çeyreği içerisinde doğmuş ve 21.yy.'ın ilk yıllarında felsefe tahsiline başlamış bir kişinin gözünden ilgili metinlerin felsefeye okunmasıdır. Diğer taraftan yöntemle ilgili kısımda açıklanacağı üzere bu çalışmayla sadece bir anlamlandırma faaliyeti hedeflenmemektedir. Metinlerin yeniden okunmasından hareketle “ahlakın ontik temeli” problemi hakkında yazarın dilinin hudutları dâhilinde felsefî bir metin kaleme alınmaya da çalışılacaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Geçmişten günümüze tevarüs eden metinlerin ve bu metinlerde varlık bulan fikirlerin incelenmesi tarih odaklı ve problem odaklı olmak üzere iki temel biçimde gerçekleşir. Felsefenin yanı sıra kimi bilim sahalarında da kullanılmakta olan bu iki temel inceleme biçiminin alt dalları, şu şekilde kısımlara ayrılabilir:

1- Tarih odaklı inceleme

- a) Belirli bir dönemde¹ yer alan belli başlı düşünürlerin metinlerinden hareketle ilgili dönem hakkında bir düşünce tarihinin kurgulanması
- b) Belirli bir dönemde -veya farklı dönemlerde- yer alan belirli düşünürlerin metinlerinden hareketle ilgili düşünürlerin görüşleri hakkında monografik nitelikte bir inceleme
- c) Belirli bir dönemde yer alan belirli bir düşünürün metinlerinden hareketle ilgili düşünür hakkında monografik nitelikte bir inceleme
- d) Belirli bir dönemde yer alan belirli bir düşünürün belirli bir metni üzerine tahlil ve tenkitli bir inceleme

2- Problem odaklı inceleme

- a) Belirli bir problem veya birbirleriyle bağlantılı bazı problemler hakkında belirli bir dönemde ortaya konan belli başlı -veya sadece belirli akımlara ait belli başlı- görüşlerin, aralarındaki ilişkilerin gösterilmesi ve farklı akımlara dâhil edilenlerin karşılaştırılması suretiyle incelenmesi
- b) Belirli bir problem veya birbirleriyle bağlantılı bazı problemler hakkında belirli bir dönemde ortaya konan, belirli bir akıma dâhil edilen belli başlı görüşlerin aralarındaki ilişkilerin gösterilmesi suretiyle incelenmesi
- c) Belirli bir problem veya birbirleriyle bağlantılı bazı problemler hakkında, belirli bir dönemde -veya farklı dönemlerde- yer alan belirli düşünürler tarafından ortaya konan görüşlerin karşılaştırılmak suretiyle incelenmesi
- d) Belirli bir problem veya birbirleriyle bağlantılı bazı problemler hakkında, belirli bir dönemde yer alan belirli bir düşünür tarafından ortaya konan görüşlerin incelenmesi
- e) Belirli bir problem veya birbirleriyle bağlantılı bazı problemler açısından, belirli bir

¹ “Belirli bir dönemde” ibaresiyle sadece “17.yy. Felsefesi”, “Antik Yunan Felsefesi” veya “Alman Aydınlanması” gibi görece dar ölçekli dönemsal adlandırmalar değil; “Batı Felsefesi”, “Türk-İslâm Düşüncesi” veya “Felsefe Tarihi” gibi başlangıcından günümüze değin uzanan bir süreci işaret eden geniş ölçekli adlandırmalar da kastedilmektedir.

dönemde yer alan belirli bir düşünürün belirli bir -veya birkaç- metninin incelenmesi¹

Yukarıdaki tasnif çerçevesinde çalışmanın yöntemine dair şu tespitte bulunulabilir: “Ahlakın ontik temeli” probleminin merkezinde yer aldığı bu çalışma, problem odaklı bir inceleme hüviyetinde olup (2b) yahut (2c) maddesinde belirtilen inceleme biçimine yakın görünür. Ne var ki çalışmanın konu ve amacı daha dikkatli bir biçimde tetkik edildiğinde bu tarz bir inceleme biçimiyle iktifa etmenin iki temel sebepten ötürü uygun olmadığı görülür. Birincisi, bu çalışmanın konusunu “ahlakın ontik temeli” probleminin İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin görüşleri ekseninde incelenmesi teşkil etmekte ve bu çerçevede öncelikle ilgili metinlerin yeniden okunması amaçlanmaktadır. Böyle bir yeniden okuma, eşdeyişle yeniden anlamlandırma faaliyeti için ise, tarih odaklı bir inceleme biçiminin ne kadar gerekli olduğu aşikârdır. Zira bir metindeki bilkuvve manaların fiiliyata geçirilebilmesi için o metne nüfuz edebilmek; bunu başarabilmek için de evvela metnin tarihsel arka planı, başka metinlerle ilişkisi, içinde ortaya çıktığı kültürel ortam² ve kendisine yönelik kaleme alınan izah ve yorumlar gibi türlü etmenler hakkında incelemede bulunmak gerekir. Bu tür bir inceleme ise doğal olarak tarih odaklı bir bakış açısını şart kılar ki bu çalışmaya (1b) maddesinde belirtilen biçim uygun düşer gibidir.

İkinci sebebe gelince şöyle izah edilebilir: Hem tarih odaklı hem de problem odaklı inceleme biçimleri, esasında metinlerin yeniden okunuşlarının yazıya aktarılması amacına hizmet etmektedir. Bu çerçevede belirli bir problem hakkında tarihsel bir hareket noktasını merkeze alarak felsefeye bir metin kaleme almayı da amaçlayan bu çalışma açısından ne salt tarih odaklı ne de salt problem odaklı bir inceleme tarzı uygun görünür. Binaenaleyh, her iki inceleme tarzından istifade edilerek bir analiz faaliyetinde bulunmaya ve elde edilen sonuçlardan hareketle mümkün mertebe rasyonel gerekçelendirmelere dayalı bir sentezleme işleminin gerçekleştirilmesine imkân sağlayan bir yöntemin uygulanmasına çalışılacaktır.

Diğer taraftan daha önce de belirtildiği üzere gerek yeniden okuma gerek bu okumaya

¹ Rahmi Karakuş *Türkçe Felsefe Tarihleri* adlı makalesinde farklı bir sınıflandırma ölçütünden hareketle değişik bir tasnif yapar. Monografik eserleri ayrı bir kategoride mütalaa ederek (Karakuş, 1993: 46) “bilgi verici felsefe tarihleri, sistematik felsefe tarihleri, problem tarihleri ve tin tarihleri” olmak üzere felsefe tarihleri için dört temel tip ortaya koyar (Karakuş, 1993: 43).

² Bu kültürel ortamın merkezinde dilsel, düşünsel, dinsel, sosyal ve siyasal yapı yer alır.

dayalı bir metin inşa edebilme amaçlarının her ikisi de felsefe zemininde yer alan, felsefeye taleplerdir. Çalışmanın ana problemi göz önünde bulundurulduğu takdirde büyük ölçüde bu zeminin etik topraklarında dolaşılacağı aşikârdır. Bu noktada ise etiğin hangi tarzının, hangi usulünün benimsendiğine ilişkin bir tespitte bulunmak icap eder. Hiç şüphesiz ahlaka dair hem olgusal betimlemeler hem de dilsel analizler ahlak felsefesi açısından büyük bir önemi haizdir. Bu tarz incelemeler bir yandan normatif etiğin sıkıntılı noktalarının iyi bir eleştirisini sunarken öte yandan normatif teorilerin geliştirilmesine katkıda bulunacak malzemeleri tedarik eder. Bununla birlikte ahlakın özü, nasıl eylemek gerektiğine dair normların belirlenmesinde ve bu normların yaşama sirayet ettirilmesinde yatmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, “nasıl bir yaşam sürdürülmesi gerektiği” problemini merkeze alan normatif etiğin ahlakı inceleme tarzına ve üzerinde durduğu problem ve kavram dünyasına yakın bir duruş sergilenmeye çalışılacaktır.

BÖLÜM 1: İNSAN DOĞASI VE AHLAK

İslam Düşüncesi'nde Tanrı ve yaratılanlar arasındaki farkı ortaya koymak açısından sıkça başvurulan iki varlık kipi, zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımında ifadesini bulur. Bu kavramsallaştırmanın ne derece uygun olduğu tartışma götürse de genel anlamda söz konusu farkı isabetli bir biçimde belirlediği söylenebilir: “Zorunlu varlık” biçiminde tavsif edilen Tanrı hep vardır, mümkün varlıklar ise Tanrı tarafından varlığa getirilmiş olup O dilediği takdirde yok olurlar. Bu oluş ve bozuluş tablosu, sayısız kez müşahede edilen çok yalın bir olgusal durumda yani ölümden kaynağını bulur. Örneğin, üç aylıkken hayata gözlerini yummuş olan bir bebekten geriye boş bir beşik kalmıştır; rengârenk kanatlarıyla fotoğrafçıları cezbeden bir kelebek, karıncaların kışlık erzak deposuna taşınıvermiştir; milyonlarca yıldır gökyüzünde parıldayan bir yıldız, enerjisini tüketerek karanlığa karışmıştır.

Bir kültür dünyasında “mezarlık” veya “kabristan” kavramını karşılamak üzere “vadi-i hamuşan (susmuşların, sessizlerin yeri)” tabirinin de kullanılabilmesi (Devellioğlu, 2003: 323, 1132), ölümün o kültürde materyalist bir düzlemde yorumlanışının bir göstergesi olarak okunabilir. Nitekim toprağa döndürülen cansız bedenler artık konuşamazlar. Ne var ki bilhassa mutasavvıflar tarafından sıkça rivayet edilen “Ölmeden önce ölünüz.” hadisiyle¹ birlikte mütalaa edildiğinde, biyolojik ölümün yol açtığı suskunluk durumu farklı bir anlam derinliği kazanır. “Ölmek” ile “susmak” kelimeleri arasındaki yer değişikliğine dayalı bir dönüştürme işlemi neticesinde mezkûr hadisin yeni ifade ediliş biçimi “Susmadan önce susunuz.” şeklinde olacaktır ki burada cansız beden konuşamaması olgusunun ötesinde bir suskunluk durumu söz konusudur. İmdi, bu suskunluk durumu nasıl izah edilebilir?

Ölmeden önce ölmek yani biyolojik ölümden (cansız beden suskunluk hâlinde) önce mecazî bir ölümü tatmak (mecazî suskunluğa bürünmek); ezelf-ebedî Mutlak Bir'den, Mutlak Bir'de ve Mutlak Bir'le olunduğunu müşahede etmeye ve bu ontik bilinçle ahlaklanmaya tekabül eder. Bu ahlaklanma süreci ise beraberinde hem biyolojik ölüme hem de biyolojik yaşama dair yeni bir okuma imkânı getirir ki bu okuma ezelf-ebedî

¹ İsmail ibn Muhammed el-Aclunî el-Cerrahî'nin *Keşfu'l-Hafâi ve Muzîlu'l-İlbâsi Amme'stehere mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'-Nâs* adlı eserinde İbn Hacer'in bu hadisi gayr-i sabit kabul ettiği ve el-Kârî'nin onu sufi kelamından saydığı belirtilir. Anlamına gelince “hakikî ölümle idtiraren ölmeden önce şehvetlerin terkiyle ihtiyaren ölme” şeklinde bir mana taşıdığı ifade edilir (el-Aclunî el-Cerrahî, 1351 H.: 291).

dilde yazılmış bilgiyle murabıt bir şekilde gerçekleşir.

Yukarıda muhtasaran açıklanmaya çalışılan “mecazî ölüm (suskunluğa bürünme)” nosyonu, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin de aralarında yer aldığı mutasavvıfların görüşlerinin merkezinde bulunur. Bu bağlamda tasavvufu tanımlama girişimleri¹ arasında karşılaşılan “Tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir.” ifadesi² büyük bir önemi haizdir. Her ne kadar bu cümle; efradını cami, ağyarını mâni bir tarif mesabesinde değilse de tasavvufun özüne ilişkin temel bir niteliği gözler önüne serer: Tasavvuf; kavramlara, söze, sözcüklere dayalı zihinsel işlemler vasıtasıyla üretilen bilgiler toplamı değildir; güzel-iyi huylarla hâllenmeyle varit bilgileri ve bu bilgilerle yaşamayı ve yaşatmayı ihtiva eden bir bilgeliktir. Bu noktadan hareketle mevzubahis mecazî ölümün (suskunluk durumunun) tasavvufun tam da özünden kaynaklandığı dile getirilebilir.

İlginçtir ki sözsüzlüğe, sessizliğe karşı bu özsel meyle rağmen mutasavvıflar kaleme aldıkları sayısız eserle yazın dünyasına niceliksel açıdan çok büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu çalışmanın merkezinde yer alan İbnü'l-Arabî ve Konevî de velut yazarlar listesinin başlarında gelen isimlerdir.³ Hâl böyle olunca bu iki sufînin sistemlerinde söze dökmenin, dile getirmenin ne ifade ettiğine dair bir incelemeye koyulmak elzem görünür.

1.1. Hakikat ve İfade

Ferdinand de Saussure dilbilimi alanında hayli meşhur olan *Cours de Linguistique Générale* adlı eserinde dili dilyetisinin en önemli bölümü şeklinde ele alır ve onun, dilyetisinin toplumsal ürünü olduğunu ve toplumun benimsediği zorunlu bir uzlaşımın bütününe karşılık geldiğini belirtir (De Saussure, 2001: 38). İlerleyen sayfalarda ise dile ilişkin şöyle bir tanım verir: “Dil, kavramları belirten bir göstergeler dizgesidir. (...)” (De Saussure, 2001: 45). Dil göstergesi bir kavram (gösterilen) ile bir işitimi imgesini

¹ Felsefe, bilim, sanat gibi birçok alanda karşılaşılan tanımlama problemi, tasavvuf alanında da mevcuttur. “Tasavvuf nedir?” sorusuna her yerde, her zaman ve herkes için geçerli olacak bir yanıtın verilmesi mümkün değildir. Konuyla ilgili nispeten geniş perspektifli bir inceleme için Annemarie Schimmel'in *Mystical Dimensions of Islam*'ından istifade edilebilir (Schimmel, 2012: 21-41). Yine bu konuda bkz.: (Öngören, 2011: 119-120).

² Söz konusu ifadeyle ilgili olarak bkz.: (Uludağ, 2002: 7; Demirci, 1997: 217).

³ İbnü'l-Arabî Konevî'ye kıyasla çok daha velut bir yazardır. İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında bilgi için bkz.: (Kılıç, 2011: 47-76; Uludağ, 1995: 61-91; Tahir, 2011: 39-57; Nasr, 1985: 109-112; Kılıç, 1999: 514-515; Yahya, 1964). Konevî'nin eserleri hakkında bilgi için bkz.: (Bayram, 2012: 111-121; Demirli, 2010b: 25-46; Demirli, 2015: 103-110; Olguner, 2001: 288-289).

(gösteren) birleştirmekte olup bu türden göstergelerden oluşan dil yazı, sağır-dilsiz alfabesi veya simgesel nitelikli kutsal törenler gibi dizgelerden ayrılmaktadır (De Saussure, 2001: 107-109, 45-46). Bununla birlikte dilin daha geniş kapsamlı bir biçimde ele alınması da söz konusudur. Bu anlayışa göre dil “(...) Bildirişim sağlama aracı olarak kullanılan ve doğal diller dışında kalan her türlü göstergeler dizgesi, anlatım yöntemi (örn. sinema dili, arıların dili)¹” (Vardar ve diğerleri, 1998: 75) biçiminde tarif edilir. Başka bir ifadeyle dil en geniş manada her tür iletişim dizgesini karşılamakta ve bu çerçevede mors alfabesi, trafik işaretleri, matematiksel ve mantıksal simgeler, jest ve mimikler veya hayvanların haberleşme biçimleri de dilin kapsamına girmektedir (Altınörs, 2003: 16-17).

Dilin taşıdığı işleve gelince birkaç işlevden söz edildiği görülmektedir. Bunların başında dilin bildirici işlevi gelir ki haber verme anlamını taşır. Anlatıcı işlev ise bir öykü veya romanda gerçekleştirildiği üzere öyküleme işine karşılık gelir. Bir diğer işlev buyurucu olarak adlandırılır. Bu işlev emir, komut veya yasaklar gibi dilsel ifadelerle yerine getirilir. Dilin edimsel işlevi ise kendileri vasıtasıyla söz verme, yemin etme, bir bebeğe ad verme gibi edimler gerçekleştirilen sözcelemlerle alakalıdır. Şöyle ki kişi bu türden bir sözce ürettiği vakit aynı anda bir edimde bulunur (Altınörs, 2003: 18-19).

Yukarıda zikrolunan işlevlere bakıldığında bu işlevlerin dilin zahirî yönüne yani dile getirilen ifadelerin içeriğine göre belirlendiği görülmektedir. Bu çerçevede dil daha ziyade bir aktarım aracı olarak ele alınmaktadır. Nitekim haber verme, öyküleme ve buyurma faaliyetlerinde muhataba bir aktarımda bulunulduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bir sözce üretirken aynı anda bir edimin gerçekleştirildiği durumlara gelince her ne kadar dile getiren kişi ayrıca bir edimde bulunuyorsa da muhatabına bir şeyler aktarmaktan beri değildir. Örneğin, “Vallahi parayı ben çalmadım!” ifadesiyle kişi muhatabına parayı çalmanın kendisi olmadığını ve bu konuda Allah’ın adı üstüne yemin ettiğini aktarmaktadır.

Ne var ki dilin zahirî yönüne ait bu aktarım olgusundan hareketle onu salt bir aktarım aracı konumuna indirgemek, onun batını itibarıyla sahip olduğu, bir şey meydana getirme talebini göz ardı etmek demektir. Örneğin, bir alışveriş listesini ele alalım.

¹ Birebir alıntılardaki araç içinde yer alan ifadeler tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metinlere aittirler.

Açıktır ki listeyi yazan kişi kendisine veya bir başkasına, alınması gerekli olan/görülen malzemeleri bildirir, aktarır. Ancak bu aktarım özünde bir şey meydana getirmeye yönelik bir faaliyettir; söze dökülen harfler, alışveriş eyleminin listede yer alan bildirim doğrultusunda meydana gelmesini talep eylemektedir. Keza, “Vallahi parayı ben çalmadım!” ifadesiyle dinleyende inanmanın vuku bulması talep edilirken bir buyruk ise ifade edilenin yapılması veya yapılmamasını talep etmeye tekabül eder. Haber verme ve öyküleme faaliyetleri neticesinde dile getirilenlere gelince bunların muhatabın düşünce, duygu ve eylemlerinde bir değişiklik oluşturma talebinin dışavurumları olarak mütalaa edilmeleri mümkündür.

Bu noktada birkaç hususa dikkat etmek gerekir: Dile getirişlerdeki meydana getirme talebi, matlubun tezahür etmesiyle doğru orantılı değildir; sözün meydana getirmek istediği gerçekleşsin ya da -hiçbir surette veya tam olarak istendiği biçimde gerçekleşmesin özündeki meydana getirme talebi ortadan kalkmaz. Keza, matlub eylemin müspet veya menfî olması da sözün bu yönünü etkilemez: “Vur şunun ağzının ortasına!” demek ile “Bir bardak su alabilir miyim?” demek arasında bu açıdan bir fark yoktur. Başka bir ifadeyle savaşı kesen söz ile başı kestiren söz arasındaki farklılık; zahirî aktarımların içeriğinde yatar, batınî meydana getirme arzularında değil. Öte yandan meydana getirilmek istenenler sadece duyusal olarak idrak edilebilir nitelikte fiillerden ibaret değildir, bir duygu uyandırmak veya bir hatırayı canlandırmak da talep eylenebilir meydana getirmeler arasındadır.

Tüm dile getirmelerin sahip olduğu bu meydana getirme talebi şöyle bir soruyu akla getirir: Talepteki ortaklığa rağmen tesirdeki farklılık nereden gelir? Bu sorunun yanıtı, mecazî ölüm bahsinde dile getirilen “ezelî-ebedî dilde yazılmış bilgi” tabiriyle yakından alakalı olup ilahî kelamın çok özel statüsünü gözler önüne sermeye kaynaklık eder. İlahî kelam konusuna daha sonra geri dönmek üzere mezkûr soruya şöyle bir yanıt verilebilir: Dile getirenin kim, dile getirilenin ne, dile getirmenin nasıl, meydana getirilmek istenenin ne, dile getirilenin kim, dile getirmenin ne zaman ve nerede olduğuna göre sözün tesiri değişkenlik gösterir.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sistemlerinde söze dökmenin, dile getirmenin ne ifade ettiğine dair bir incelemeye girişileceği vadedilmişti. Şayet dile getirmeyle ilgili yukarıda söylenenlerde bir isabet payı mevcutsa bu incelemeyi şöyle bir genel plan

dâhilinde yürütmek yerinde olacaktır: Dile getirenlerin ismen kimler oldukları bilindiği için ne dile getirdikleriyle başlanacak, akabinde nasıl dile getirdikleri konusuna geçilecek ve nihayetinde neyi meydana getirmeye talip oldukları irdelenecektir.¹ Böylelikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin fikren kimler olduklarını görme fırsatı da elde edilecektir.

1.1.1. Hakikat: Hakikat Allah'tır

Gerek kelam gerek felsefe gerekse tasavvuf söz konusu olsun, hak olanın peşine düşen herkes alanına ilişkin bir söz söylediği veya kaleme aldığı vakit hakikati dile getirme iddiasında bulunur. Hâl böyle olunca İbnü'l-Arabî ve Konevî de hakikat bildikleri şeyi dile getirmek durumundadırlar. Bununla birlikte “hakikati dile getirme” nosyonu hayli genel olup daha belirgin olarak ifade edilmeyi gerekli kılar. Başka bir deyişle hakikat iddiasında bulunan kail ve kâtiplerin hakikat bildikleri şeyler muhtelifdir ve dolayısıyla hakikati dile getirme iddiasında bulunan bir kişinin düşünce dünyasında hakikat olarak bilinen şeyin hasseten neye tekabül ettiği belirlenmelidir.

Varlık alanına çıkmış şeyler türlü niteliklere bürünmüş hâldedir. Ne var ki söz konusu nitelikleri şeylere atfetmek hakikate tekabül etmez. Hakikat her şeyin Allah'a ait olduğunun bilinmesini gerektirir. İbnü'l-Arabî bu çerçevede hakikati şöyle tarif eder: “Hakikat, niteliklerinin eserlerini kendinden olumsuzlamandır. Bu ise, seninle, senden ve sendeki failin -sen değil- O olmasını bilmekle gerçekleşir. (...)” (İbn Arabî, 2008c: 423). Niteliklerin eserlerinin kişiden olumsuzlanması gerekir; zira kulun niteliği Hakk'ın aynıdır. Böyle olunca fail de O'ndan başkası değildir; çünkü varlıktaki her hareket ve sükûnet ilahî kaynaklı olup her bir hareket Hakk'ın elinde bulunur (İbn Arabî, 2008c: 424).

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî hakikati varlıktaki birlik yönünden ele alır. Bu birinci bakış açısının bir başka ifadesi şu satırlarda ifade olunur: “Hakikatin bir yönü de, Hakkın varlığın kendisi olmasıdır. O, var olanların niteliği olduğu için, niteliklere sahip

¹ “Dile getirilenlerin kimler olduğu” konusuna söz konusu irdeleme içerisinde değinilecektir. Dile getirmenin ne zaman ve nerede olmasına gelince şunlar söylenebilir: İbnü'l-Arabî ve Konevî yaşadıkları dönemde dersler, sohbetler gibi buldukları çeşitli ortamlarda ve dahi kaleme aldıkları eserlerinde sözlerini söylemişlerdir. Öte yandan eserleri aracılığıyla ve görüşlerinin insanlar arasında yayılması sayesinde kelimaları yaşadıkları dönemin çok ötesine de sirayet etmiş ve sözlerini söylemeye devam etmişlerdir.

olmakla nitelenendir. (...)" (İbn Arabî, 2008c: 425). Buna göre hakikatin, Hakk'ın varlığın kendisi olması hasebiyle, her niteliğin ardında bulunan Hakk'a tekabül ettiği söylenebilir. Ne var ki bu durum bir şeyin hakikatinden ve hakikatlerden bahsedilmesi açısından bir engel teşkil etmez. Başka bir deyişle çokluk reddedilmez, çokluktaki birlik anlaşılmaya çalışılır:

(...) Hakikat, ilahlığın mutlak birliğini verse bile, ilahlıkta nispetleri de verir. Öyleyse sen, Bir'in birliğini değil, çokluğun birliğini ispat edebilirsin. Çünkü Bir'in birliği, kendiliğiyle açıktır. Çokluğun birliği ise, ulaşılması güç bir şeydir ve her teorik güç sahibi kendisini algılayamaz. Öyleyse hakikati -ki çokluğun birliğidir- herkes anlayamaz. (İbn Arabî, 2008c: 424)

İster kişinin niteliklerin eserlerinden olumsuzlanması ister Hakk'ın varlığın kendisi olması isterse çokluğun birliği olarak ifade edilsin hakikate ilişkin bilgidan bahsedildiği açıktır. Diğer bir deyişle hakikate ilişkin bilgi dile getirilir. Bu noktada ise şöyle bir soruya yanıt aramak gerekir: Hakikate ilişkin bilgi ne tür bir bilgidir?

İbnü'l-Arabî *Risâletü'l-Futûhâti'l-Mekkiyyeti fî Marifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyyeti ve'l-Memlukiyye (Mulkiyye)* adını verdiği eserinin başlangıç kısmında, bu kitabını "velî/dost" (ولي) tabiriyle andığı şahıs¹ ile arkadaşı, yoldaşı (رفیق) Abdullah Bedr El-Habeşî el-Yemenî başta olmak üzere tüm samimî dost, muhakkik sufilere (لكل صاحب) elde ettiği bilgileri bildirmek maksadıyla yazdığını belirtir. İlerleyen satırlarda ise bu bilgileri ilahî-sırrî bilgiler (العلوم الإلهية الأسرارية) olarak niteler (İbn Arabî, 2006a: 34-36; İbn Arabî, 1985a: 70-74) ve eserinin dördüncü kısmının başlarında, kitapta yazılanları Kâbe'de bulunduğu sırada karşılaştığı, bir genç suretine bürünmüş olan ruhanî bir varlığın yaratılışından aldığını işaret eder (İbn Arabî, 2006a: 125-129). En meşhur eserlerinden biri olan *Fusûsu'l-Hikem*'in yazılış öyküsünde ise eserinin aslında kendisine ait olmadığını çok daha vazih bir biçimde dile getirir. Eserin giriş kısmında, Şam'da kendisine gösterilen bir rüyada Hz. Muhammed'in -kitabın adını dahi bildirerek- bu kitabı kendisine insanlara ulaştırması için verdiğini ve hiçbir ekleme ve çıkarma yapmamak için tüm nefsanî amaçlardan niyetini temizleyerek verileni kaleme aldığını belirtir (İbnü'l-Arabî, 2008: 19).

Konevî'nin eserlerine göz atıldığında benzer ifadelerle karşılaşılır. Örneğin, "(...) Hz. Peygamber (a.s) Efendimizin 'Allah'ı bilmek' hakkındaki zevkinin özünü içeren ve

¹ Claude Addas'nın da belirttiği üzere "velî/dost" tabiriyle anılan kişi Şeyh Ebu Muhammed Abdülaziz el-Mehdevî'dir (Addas, 2010: 152, 157; İbn Arabî, 2006a: 274).

içinde zikredilen büyük veli ve nebilerin zevklerinin kaynağına işâret eden bir kitap olarak (...)” (Konevî, 2003a: 11) nitelediği *Fusûsu'l-Hikem*'i konu edindiği eseri *el-Fukûku fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*'un girişinde, şeyhi ve kendisinin sırlara muttali olmalarını şu şekilde ifade eder:

Kuşkusuz, bu özellikteki bir kitabın [*Fusûsu'l-Hikem*'in]¹ sırlarına muttali olmak ve bu mesâbedeki bir ilmin kaynağını öğrenmek, “tahakkuk” etmeye bağlıdır; bu tahakkuk, bütün bu sırları tadan, bu sırların kendisine açıldığı ve keşf edildiği ve bu sırları getiren kimselere vâris kılar.

Hak, bu biçareye, sonunculuk sırrına kendisinin tahsis edildiğini ve -Rabbinden başka- İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sırlara vâris olamayacağını bildirmiştir. (...) (Konevî, 2003a: 11)

İlerleyen satırlarda ise “ilahî kaynaktan bilgi alma” rızkıyla rızıklandırıldığını belirtmek suretiyle sırların kaynağını açıkça ortaya koyar: “Bu rızık, İbnü'l-Arabî'nin muttali olduğu şeyi bilmede ortaklık, ona açıklanan şey ile müşerref olmak ve sebep ve vâsıta olmaksızın, ilâhî inâyet ve zâtî rabîta ile Allah'tan bilgi almaktır. (...)” (Konevî, 2003a: 14). Keza, Konevî *Fâtiha Süresi*'nin kapsamlı bir işârî tefsiri mesabesinde olan geniş hacimli eseri *İcâzu'l-Beyâni fî Tevîli Ummi'l-Kur'ân*'ın; Hakk'ın, kendisine ikram ettiği sırların bazılarını ilahî yolda yürüyen kardeşlerine ve Ebrar'a açıklamak üzere kalbinde uyandırdığı niyetin semeresi olduğunu belirtir (Konevî, 2009a: 26, 30). *Miftâhu Gaybi'l-Cemi ve'l-Vucûd* adlı eserinde ise kitabı yazan kalemi ilahî meşiyet ve irade Kalem'iyle âdetâ özdeşleştirir: “(...) bu kaide ve esaslar vb. şeyler, (: kitabın) yazım esnasında ilâhî meşiyetin takdirine ve (: ilâhî irâde Kalem'i anlamındaki) Kalem'in hükmüne göre yazılacaktır. (...)” (Konevî, 2009b: 11). Öyle ki kitabın tertibi dahi müellifin gayretiyle değildir (Konevî, 2009b: 41).²

Yukarıda dile getirilenler çerçevesinde, İbnü'l-Arabî ve Konevî'de hakikate ilişkin bilginin neye tekabül ettiği sorusu için “ilahî sırların bilgisi” şeklinde bir yanıt verilebilir. Zikredilen ilahîlik vasfı ise kesbî bilgi-vehbî bilgi ayrımında kaynağını

¹ Birebir alıntılardaki köşeli ayraç içinde yer alan ifadeler tarafımdan eklenmiştir. Aksi durumlar yeri geldikçe belirtilecektir.

² Konevî'nin başka eserlerinde de benzer açıklamalara yer verilmektedir. Örneğin, *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*'ya (Konevî, 2011: 10), *Şerhu'l-Hadisi'l-Erbâin*'e (Konevî, 2003b: 9), *en-Nusûsu fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*'a (Konevî, 2008: 19), *en-Nefehâtu'l-İlâhiyye*'ye (Konevî, 2004: 12) ve *Tebziratu'l-Mubtedî ve Tezkiretu'l-Muntehî*'ye (Konevî, 2010a: 25) bakılabilir. Mikâil Bayram'ın belirttiği üzere *Tebziratu'l-Mubtedî*'nin muhtelif kişilere maledilmesi söz konusudur. Bayram'a göre eser yaygın olarak kabul edildiği gibi Konevî'ye ait olmayıp Ahi Evren Şeyh Nasiruddin Ebu'l-Hakayik Mahmud bin Ahmed el-Hoyî'nin telif ettiği bir eserdir. Bayram'ın konuyla ilgili detaylı analizi için bkz.: (Bayram, 2008: 67-80, 97-101).

bulur. Şöyle ki kesbî bilgi kişinin kendi çabasıyla ürettiği bilgiye karşılık gelirken vebî bilgi Allah tarafından verilen bilgidir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ilahîlikle vasıflandırdığı bilgi ise ikinci türe girer. Zira “(...) Sahih ilim, Hakkın gaybına mahsûs ‘feyz-i akdes’i ve imdadı olmaksızın beşerî kuvvetler/melekeler tarafından elde edilemez; (...)” (Konevî, 2007: 44). Buna mukabil ilahî sırlara ilişkin bilgi, Allah’ın insanlara ilham ettiği (الهم), -ilham ederek- öğrettiği (عَلَّمَ) bilgidir (İbn Arabî, 2006a: 140, 264; İbn Arabî, 1985a: 235; İbn Arabî, 1985b: 103). Başka bir deyişle ledünnî bilgidir (العلم اللدني) (İbn Arabî, 2006a: 221; İbn Arabî, 1985a: 352).

Bu noktada bir hususa dikkat etmek gerekir. Ledünnî bilgi vebî bilgilerin en üstünüdür. Ancak ilahî sırlara ilişkin bilgi ledünnî bilgiyle nihayete ermez. Zira ondan ve dolayısıyla vebî bilgiden daha üstün bir bilgi söz konusu edilir. Bu bilgi türü hakkında Konevî şöyle der:

Böylelikle bu insan, mutlak nûr hâline gelir, imkân karanlıklarından ve onların sınırlı ve cüzî hükümlerinden soyutlanır; böylece, ezeli ve ilahî ‘irtisam’ın bizzat kendisi için bir ‘ayna’ hâline gelir. Bunun neticesinde de Hakkın mertebesi ve eşya hakkında bilmiş olduğu miktarı, vebî ve müktesep bir ilim ile değil, Hakkın zâtî ilmi ile bildiği tarzda bilir. (Konevî, 2007: 177)

Başka bir yerde Konevî doğrudan kendisi üzerinden konuyu ele alır. Şöyle ki aktardığına göre Hak onu ezeli-zatî bilgisinin hakikati için bir ayna olarak yine onda yerleştirir. Bunun neticesinde kendisine Hakk’ın bilgisi yansır ve yansıyan bilgi ne müktesep ne vebî ne ledünnî ne de tenezzül eden bir bilgidir (Konevî, 2004: 54). Öte yandan başka bir yerde, ledünnî bilgidен üstün olan iki tür bilgidен bahsedilir. Bunlardan biri yukarıda değinilen zatî bilgi, diğeri ise ondan da üstün olan ilahî bilgidir. Bu ikinci türdeki bilgi Hakk’ın halifeleri olan kâmil kimselere aittir ve bu bilgiyle kader sırrına muttali olan kullar vardır (Konevî, 2004: 42, 214). Konevî söz konusu ilahî bilgi hakkında yine kendi tecrübesi üzerinden şöyle bir açıklamada bulunur:

Mutlak-küllî ilmin zâtımın aynı olduğunu gördüm.

Gördüm ki: Herkes, benden kendi katında bulunan şey oranında bir şey bilmektedir. Eşya arasında müşterek birliğim, onlara sirâyet etmiştir; ilim, bu birliğin temel özelliğidir.

Bütün idrâk sahipleri, bilmediği şeyleri benim vasıtamla idrâk eder. Benden herkesin katında bulunan şey ise, onun benim ile birleşmesinin gereğine göredir; bu, onun benden ve *manevî-itidâl* vechinden perdelenmesini gerektirmez. Fakat o kişinin mahallinde, bana ait hakikî ilmin hükümlerinden birisi zuhûr eder. (Konevî, 2004: 41-42)

“İlahî sırların bilgisi” tabirinde yer alan “sırlar” kelimesine gelince bahsi geçen sırların

Allah'ın kelime ve hikmetlerine müteallik olduğu görülür. Şöyle ki Allah, kelimelerinin ve hikmetlerinin görünmez sırlarını açıklar, öğretir (İbn Arabî, 2006a: 214, 233). Buradan hareketle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin düşünce dünyasında hakikate ilişkin bilgilerin, ilahî kelime ve hikmetlerin sırlarına dair bilgilere karşılık geldiği ifade edilebilir. Bu bilgileri sır kılan görünmezlik vasfı ise ilahî bilgilerin O'nun gaybına müteallik tecelliler olmasından kaynaklanır:

(...) Bu (ilâhî) ilimler [هذه علوم], fikir ve nazar [فكر ونظر]¹ ürünü olsaydı, hiç kuşkusuz insan en kısa sürede onları öğrenirdi. Fakat onlar, kulun kalbine peş peşe gelen Hakkın tecellileri [موارد الحق] ve onun saygın ruhlarıdır [أرواحه البررة]². Bunlar Hakkın gaybının âleminden 'Kendi katından bir rahmet ile' ve 'Kendi katından olan bilgi [علمه الذى من لدنه]' ile kula iner. (İbn Arabî, 2006a: 153; İbn Arabî, 1985a: 255-256)

Yukarıdaki pasajda zikredilen, fikir ve nazar ürünleri ile kalbe gelen mevarit yani tecelliler arasındaki farklılık durumu ilahî-sırrî bilginin mahiyetini anlama açısından büyük katkı sağlar. Açıktır ki mezkûr tecelliler fikir ve nazar ürünü değildir. Akıl ile bu sonuncular arasındaki bağ göz önünde bulundurulduğunda ilahî bilgilerin aklın haricinde bir kaynağa ihtiyaç duyduğu sonucu elde edilir. Başka bir deyişle bu bilgiler kişinin aklı aracılığıyla öğrenebileceği türden kesbî bilgiler değildir. Bu bilgiler için gerekli kaynak kalptir, daha doğrusu kalbi besleyen keşiftir. Tasavvufî literatürde önemli bir yer işgal eden akıl-kalp veya akıl-keşif mukayesesinin İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sistemindeki görünümüne dair bir irdeleme, dile getirmeye çalıştıkları ilahî-sırrî bilginin mahiyetinin daha detaylı bir izahını verecektir.

Öte yandan gerçek kaynak kalp veya keşif de değildir. Zira gerçek kaynak; ilham ederek

¹ Ekrem Demirli "فكر ونظر" tabirini "teorik düşünce ve tefekkür" ile karşılamaktadır.

² Kalbe varit olan ilahî bilgilerin ruhlar olarak ifade edilmesi, şu şekilde açıklanabilir: Rızıklar maddî ve ruhî olmak üzere iki kısma ayrılır. Besin maddeleri ilkinin, bilgiler ise ikincisinin örnekleridir (İbnü'l-Arabî, 2008: 145). Dolayısıyla bilgilerin ruhî yani ruha ilişkin oldukları aşikârdır. Bu çerçevede bilgiler ruhların gıdaları şeklinde ele alınır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 344, 350, 352-353). Başka bir ifadeyle ruhların nimeti bilgiler ve mükâşefattır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 183). Açıktır ki bu durum kalbe varit olan ilahî bilgilerin ruhlar olarak ifade edilmesinden başka bir şeydir. Bununla birlikte aralarında bir ilgi kurmak mümkündür. Şöyle ki gıdanın gıdalanana tesir edebilmesi için benzerlik gerekir ve dolayısıyla ruhların gıdası olan bilgiler de ruhlara tekabül eder. Şu hâlde ruhların ruhlarla gıdalanması gibi bir netice hâsıl olmaktadır. Ancak burada anlamsız bir durumun varolduğu düşünülmemelidir. Zira gıdalanen ruhlar ile gıdaları konumunda olan ruhlar benzer olmakla birlikte aynı değildirler. Nitekim bir yerde hayvanî, hayalî, fikrî, aklî ve kutsî olmak üzere beş ruhtan bahsedilir (İbn Arabî, 2006a: 218). Başka bir deyişle ruhun farklı mertebelerdeki görünümleri söz konusudur. Öte yandan muhtelif yerlerde Allah'ın insanları yani onların kalplerini kendi katından bir ruhla, ruhlarla veya Ruhü'l-Kuds'le desteklemesine yönelik ifadeler de mevcuttur (İbnü'l-Arabî, 2008: 171; İbn Arabî, 2006a: 183, 188-190, 197). Bu çerçevede gıdalanen ruhlar ile gıdaları olan ruhlar arasında vasıta olan ruhların da varolduğu düşünülebilir. Nitekim nübüvvetin izahı bağlamında vahiy ve ulvî bilgileri ilka eden ruhlardan bahsedilmesi, buna kaynaklık eder niteliktedir. İlgili yerde "vahiy ve ilka melekleri" tabirinin de kullanılması (Konevî, 2009a: 381), söz konusu aracı ruhların meleklere karşılık geldiği yönünde bir tespitte imkân tanır.

kullarına sırları öğreten, onların kalplerine gaybından tecellileri indiren Allah'tır. Bu bağlamda nüzul mahalli olan insanın hiçbir fonksiyonu olmadığı, sadece Allah katından ineni almakla yükümlü olduğu düşünülebilir. Ne var ki böyle bir düşünce, bilgilerin kime ve niçin indiklerini açıklayabilmekten uzaktır. Binaenaleyh, Allah'ın öğreticiliği konusunun bu hususlar gözetilerek daha yakından incelenmesi de gerekli görünür. Akıl-keşif ilişkisine geçmeden evvel bu konuya açıklık getirmek uygun olacaktır.

1.1.1.1. Allah'ın Öğreticiliği

Allah'ın bilgi bakımından hem özne hem de nesne konumunda olması söz konusudur. O'nun özne olmaklığı iki anlama gelir: Birincisi, O bilen, bilgi sahibi bir öznedir. Öte yandan o bildiren, başkasını bilgi sahibi kılan yani öğreten bir öznedir. Allah'ın nesne konumunda bulunması ise bilgi konusu edinilmesine, hakkında bilgi sahibi olunmaya çalışılmasına delalet eder. Şöyle ki çalışmanın üçüncü bölümünde daha yakından inceleneceği üzere ana olarak iki bilgi nesnesi mevcuttur. Bunlardan ilki Hak, diğeri ise O'ndan gayrısıdır. Konusu Hak olan bilgi ya mutlaklığı itibarıyla Hakk'ı bilmeye ya da âlemle münasebet içerisinde Hakk'ı bilmeye karşılık gelir ki bu ikincisi âlemin Hak'la irtibatı ya da Hakk'ın âlemle irtibatı açısından O'nu bilmekten ibarettir (Konevî, 2009b: 119).

Mutlaklığı itibarıyla Hakk'ı bilmekten bahsedilse de Hak münezzeh ve mutlak olması bakımından bilinemez olup birçok yerde Hakk'ın zatının bilinemez olduğu vurgulanır (İbn Arabî, 2006a: 16, 166, 172, 322, 342; Konevî, 2009a: 64, 206). Binaenaleyh Hak haricindeki herhangi bir mevcudun O'nu batınî hüviyeti, zatı yönünden bilmesi mümkün değildir. Konusu Hak olan bilginin ikinci kısmı yani âlemin Hak ile irtibatı ya da Hakk'ın âlem ile irtibatı açısından bilinmesine gelince bu kısım insanın bilgi alanında yer alır. Hakk'ın bu açıdan bilinmesi ise O'nun tezahür ve taayyünün etmesine bağlıdır (Konevî, 2009a: 486).

Hakk'a dair bilginin kaynağı bağlamında söz konusu bilgi iki alt türe ayrılarak kaynak meselesi ele alınır. Şöyle ki bilginin Allah'a taallukunun ilk kısmı, ilahî Zat'ı ihata olmaksızın bilmektir ki bu bilme müşahede ve görme kaynaklıdır. Diğeri ise O'nun ilah olduğunun bilinmesine tekabül eder. Bu ise ya Hakk'ın bilgi vermesine ya da araştırma ve tümevarıma dayanır (İbn Arabî, 2006b: 17). Belirtmek gerekir ki ne duyu gücü ne

hayal gücü ne müfekkire gücü ne akıl kuvveti ve ne de hatırlama gücünün Allah'ın bilgisine ulaşması imkânsızdır. Bununla birlikte Allah'ın akla bilgi ihsan etmesi ve aklın akletme suretiyle mezkûr bilgiyi kabul etmesi mümkündür. Dolayısıyla aklın vazifesi Hakk'ın ihsanını kabul için hazırlanmak biçimindedir. Nitekim akıl kendi başına sadece O'nun varlığının bilgisini ve de bir ve ibadet edilen olduğunun bilgisini bilebilir, yoksa delil yönünden aklın Allah'ı bilmesi imkânsızdır. Zira insanın idrak etmesi idrak ettiği şeyle arasındaki benzerliğe bağlı olup Allah'la arasında bir benzerlik bulunmaz. Hâl böyle olunca insan kendi nefsi ve düşüncesi vasıtasıyla Allah'ı bilemez (İbn Arabî, 2006a: 261-264). Bu çerçevede Allah'ın ilah olduğuna dair bilgi araştırma ve tümevarımla elde edilebilirken ilahî Zat'ın ihata olmaksızın bilinmesi kısmında aklın kabul edicilikten başka bir rolü yoktur. Diğer bir deyişle akıl istidlal vasıtasıyla ve teorik düşüncesi cihetinden Allah'ı bilemez olup tevhit hakikatlerini öğrenmek isteyen kimse için gerekli olan şey, Hakk'ın ayetlerini bildirmesi ve öğretmesidir (İbn Arabî, 2006a: 253-254). Şu hâlde ilahî Zat'ı ihata olmaksızın bilme kesbî değil, vehbî bilgi edinilmesine tekabül ederken O'nun ilah olduğuna müteallik bilgi hem vehbî hem kesbî nitelikli olabilir.

Allah'ın bilgi bakımından özne olmasına gelince çalışmanın muhtelif yerlerinde O'nun bilen özne olmasına temas edilecektir. Başka bir deyişle "ilim" sıfatına sahip olmasına değinilecektir. Bu kısımda ise O'nun bildiren, bilgi veren özne olarak taşıdığı "öğreticilik" vasfı merkezinde bir inceleme yapılacaktır.

Daha önce değinildiği üzere vehbî bilgi açısından esas kaynak Allah'tır. Zira "Hak daima vehhâb (veren) ve feyyaz'dır (feyiz veren). Mahal de sürekli kabul edicidir: (...)" (İbn Arabî, 2006a: 153). Ancak bu kabul edicilik insanı pasif bir iletilen konumuna indirgemez. Bilakis bu kabul edici mahallin ilahî feyizden nasıl nasipleneceği, kendi gayretiyle alakalıdır. İnsan bilgiyi ya da bilgisizliği (جهل) kabul edici nitelikte olup (İbn Arabî, 2006a: 153; İbn Arabî, 1985a: 256) ilahî bilgilerin nüzulü için kalbini arındırmakla mükelleftir: "(...) Mahal yatkinlik kazanır, hazırlanır, kalbinin aynasını temizler ve cilâlar [صفاى مرآة قلبه وجلاها] ¹ onun için sürekli ilâhî vergiler [وهب] meydana gelir, o anda her hangi bir zamanda sınırlanması mümkün olmayan şeyler kalp için

¹ Ayna yapımında camın kullanımından ve bu tarz üretimin yaygınlaşmasından önce, gümüş vb. metal yüzeyleri cilalayarak parlatmak şeklinde bir teknikle aynalar imal edilmekteydi. Doğal olarak bu tarz aynaların görüntü kalitesi, metal yüzeylerin iyi bir biçimde cilalanmasıyla doğru orantılı olmaktadır.

gerçekleşir. (...)" (İbn Arabî, 2006a: 153; İbn Arabî, 1985a: 256). Bu noktada doğal olarak şöyle bir soru akla gelir: Söz konusu saflaştırma faaliyeti ne anlama gelir? Sorunun yanıtına ilişkin incelemeye, yukarıda geçen "ayna" metaforuna dair bazı tespitlerle başlamak yerinde olacaktır.

"Ayna" metaforunun üç temel kullanımından bahsetmek mümkündür: (1) Bunlardan ilki cilasız bir ayna gibi tasavvur edilen âleme ilişkin olanıdır: "(...) Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere]¹ bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem tıpkı cilasız bir ayna gibi oldu" (İbnü'l-Arabî, 2008: 25). Böyle bir yerin yaratılması onun düzenlenmesini, bu ise Hakk'ın ona bir ruh üflemesini gerektirir. Zira bu yaratılan surette Hakk'ın varlık tecellisinin devamı için, sürekli ve daimî tecelliyi kabul edecek bir istidat yani ruhun bulunması şarttır. Nitekim aksi hâlde âlemin bir cansız beden gibi olması söz konudur ki bu durum, diriliğin yani varolmanın tam da zıddıdır. Bu nedenle âlem aynasının cilalanması, başka deyişle cansız beden gibi olan bu suretin canlanması gerekir. Bu cila yani âlemin ruhu ise Âdem'dir, insandır. Şu hâlde âlem ve insan birlikteliği ayna konumundadır. Bu aynada kendini seyreden ise isimlerini ve kendi sırrını görmek isteyen Hak'tır (İbnü'l-Arabî, 2008: 25). (2) Metaforun bir diğer kullanımına göre, yukarıda vehbî bilgi-kalp ilişkisi bağlamında da karşılaşıldığı üzere, kalp ayna olarak ele alınmaktadır: "(...) Kalp cilâlanmış bir aynadır (...)" (İbn Arabî, 2006a: 251). Bu çerçevede kalp ve dolayısıyla bütünüyle insan bizatihi -âlemin cilası olmak cihetiyle değil- Hak için bir ayna vazifesi görür: "(...) isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin -ki isimler O'nun aynasıdır- ortaya çıkışında Hakkın aynasının" (İbnü'l-Arabî, 2008: 48). (3) Metaforun temel kullanım biçimlerinden üçüncüsüne gelince farklı bir durum söz konusudur. Şöyle ki ilk iki benzetmede Hak, aynaya bakan olarak teşbih edilmektedir. Oysa bu kullanımda, aynada suretine bakan kişi insandır. Şöyle ki Hak yine tecelli etmekte; fakat tecelli ettiği kişi kendi suretini Hak aynasında görmektedir. Zira tecelli tecelligâhın istidadı kabilince gerçekleşir. Bu çerçevede ilahî bilgilerin aktarıldığı kişi, bu bilgileri kendi suretince kabul ettiği içindir ki aslında kendi suretini tecelli kaynağı olan Hak'ta görür. Ancak bu durum kesinlikle Hakk'ın zatını görmek anlamına gelmez. Aynaya bakan kişi aynayı değil, kendi suretini görür (İbnü'l-Arabî, 2008: 48, 52-53). Zira mazhar, taayyün ve nispetlerinden soyutlanmış bir şekilde Hakk'ın zatını bilmek imkânsızdır (Konevî, 2009b: 45).

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

Yukarıda muhtasaran ele alınan, Hak ve yarattıkları arasındaki ilişkiyi ortaya koyma açısından hayli fonksiyonel olan “ayna” metaforunun farklı kullanımları; birbirleriyle bağlantılı olup mezkûr ilişkiyle alakalı meselelerin ontik ve epistemik açıdan mülâhazalarının birbirleriyle bağlantısını gözler önüne serer niteliktedir. (Varlık ve bilgi arasındaki bu ilişkiye ahlakın da dâhil olacağını şimdiden belirtmekte fayda var.) Tekrar asıl konuya yani “kalp aynasının nasıl saflaştırıldığı” meselesine dönülecek olursa “ayna” metaforuyla ilgili dile getirilen hususları da hatırdâ tutmak suretiyle şöyle bir yanıt verilebilir:

Bu işlem ikili bir yapı arz eder. Bir taraftan sadece Allah’a yönelerek kalbi fikir (فكر) ve nazardan (نظر) boşaltma; her tür araştırmayı (بحث) ve akıl ürününü (نتيجة العقل) kalpten atma biçiminde bir tür epistemik arınma gerekir (İbn Arabî, 2006a: 245-246; İbn Arabî, 1985b: 73-74). Diğer taraftan -bu ilkinе paralel olarak- halvet, zikir, edep, murakabe ve huzur gibi öğelerden müteşekkil bir ahlakî hazırlanma süreci söz konusudur (İbn Arabî, 2006a: 212, 245). Tüm bunların neticesinde ise aklın selim (سليم), kalbin temiz (مطهر) hâle ulaşmasına mukabil bir istidat hâsıl olur ve Hakk’ın bir öğretmen (معلم) olarak tecelli etmesiyle (تجلى) hakikatler müşahede edilir (İbn Arabî, 2006a: 246; İbn Arabî, 1985b: 74). Başka bir deyişle mürşit, gerçek mürşit olan Allah’ın (Konevî, 2008: 26, 32, 39, 55, 61, 68, 106)¹, sadece kendisine yönelen müridini irşat etmesiyle kalp aynasında hakikatler tezahür eder. Tam da mevzubahis istidat nedeniyledir ki hem Hak, kişinin temiz kalp aynasında tezahür eden surette kendini görür hem de kişi bu surette beliren bilgide Hakk’ı ve Hak aynasında kendinin suretini görür.

Öte yandan böyle bir istidadın hâsıl olmadığı kalp ise bu türden bir tecellinin mazharı olamaz. Ancak kalbin -iyi veya kötü- cilâlanmış bir ayna olması nedeniyle bu kalpte de tecelli kesilmez; zira tecelli süreklidir. Burada söz konusu olan, Hakk’ın ilahî mertebe cihetinden yetkin tecellisinin perdelenmesidir; sadece bu anlamıyla kalbin paslanması veya kirlenmesinden söz edilebilir. Bunun sebebi ise kişinin Allah’a yönelememesi, kalbini Allah’tan gayrısıyla meşgul etmesidir (İbn Arabî, 2006a: 251-252). Böylece kişinin payına bilgi değil, bilgisizlik düşer.

Burada düşünce tarihinde pek sık rastlanılmayan bir epistemolojik yaklaşımla

¹ Pek çok yerde Allah “mürşitlik” vasfıyla nitelenir (Konevî, 2009: 213, 227, 264, 282, 295, 300, 361, 373, 388, 398, 434, 454; Konevî, 2009b: 20, 181; Konevî, 2003a: 26, 76, 81, 111, 140, 145; Konevî, 2004: 29, 50, 84, 102, 105, 143, 153, 166, 182, 195, 230, 243; Konevî, 2003b: 37, 53, 90, 177).

karşılaşmaktadır. Zira İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ortaya koydukları epistemolojinin temelinde, “bilgi için ahlak” biçiminde formüle edilebilecek bir ilke yer alır. Bu ilkeye hem sistem dışından hem içinden eleştiriler yöneltmek mümkündür ki bu eleştiriler ışığında söz konusu epistemolojik yaklaşımı daha yakından tanıma fırsatı elde edilir.

Dışarıdan bakıldığında şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Ahlakî bir hazırlık veya ahlakî vasıflar mevcut olmaksızın pek çok kişi çeşitli alanlarda bilgi sahibidir. Şu hâlde niçin bilgi sahibi olabilmek için ahlakî bir hazırlık gereksin? Cevaben şöyle denilebilir: Bu kişiler aklî araştırma ve inceleme neticesinde bazı bilgilere ulaşabilirler de Allah tarafından bahşedilen gaybî sırları bu şekilde asla müşahede edemezler. Böyle bir yanıt ise vehbî bilginin imkânına dair bir eleştiriyle karşı çıkılabilir: Yukarıda bahsedilen türden bir istidada sahip olursa da insana Allah katından bilgi inebilmesinin dayanağı nedir? İbnü'l-Arabî böyle bir karşı çıkış ihtimalini göz önünde bulundurmuşçasına Allah'ın öğreticilik vasfını bizzat Allah'ın ayetleriyle temellendirir:

(...) Böylece Hak, keşif [كشف] ve tahkik [تحقیف]¹ üzere, bizim öğretim işimizi [تعليمنا] üstlenir. Çünkü onlar [sufî arkadaşlarımız], Allah'ın şöyle buyurduğunu işitmiştir: ‘Allah’tan korkunuz, O size öğretir.’² Başka bir ayette ise ‘Allah’tan korkarsanız, size furkan verir’³ buyurur. Başka bir ayette ise ‘Rabbim ilmimi artur’⁴, ‘Ona kendi katımızdan bilgi verdik’⁵ buyrulur. (İbn Arabî, 2006a: 245-246; İbn Arabî, 1985b: 74)

Hiç şüphesiz bu ayetler onları muhatap kabul edenler için bir anlam ifade ederler. Dolayısıyla bir ateist veya deist açısından vehbî bilginin imkânı kabul edilemez niteliktedir. Öyle görünmektedir ki İbnü'l-Arabî ve Konevî bu tarz kimseleri ikna etme çabasında değillerdir; zira bu iş, aklın vazifesidir. Şöyle ki “(...) akıl, Allah'ın mevcut, âlemin ise özü gereği Allah'a muhtaç olduğunu ve O'ndan asla müstağni kalamayacağını bilir (...)” (İbn Arabî, 2006a: 254) ve ilahî lafızlar da dâhil olmak üzere her şeyin Allah tarafından yaratılmış olduğu gerçeği aklî burhanla, aklın kesin kanıtıyla (بليبرهان العقلي) sabittir (İbn Arabî, 2006a: 244; İbn Arabî, 1985b: 71). Dolayısıyla Allah'ın varlığını veya bilgi vericiliğini inkâr eden bir kimsenin ikna edilebilmesinin yolu, aklın kanıtlayıcılığından geçer. Elbette böyle bir ikna girişiminin başarıya ulaşip ulaşamayacağı meselesi tartışma götürür. Ancak konumuz açısından bu durum bir

¹ Demirli “تحقیف” sözcüğünü “kesinlik” ile karşılamaktadır.

² Ayetin tamamı için bkz.: (Bakara, 2/282).

³ Ayetin tamamı için bkz.: (Enfâl, 8/29).

⁴ Ayetin tamamı için bkz.: (Tâ-Hâ, 20/114).

⁵ Ayetin tamamı için bkz.: (Kehf, 18/65).

ehemmiyeti haiz değildir. Zira belirtildiği üzere sufilerin, temel esasları inkâr edenleri ikna etme gibi bir gayretleri yoktur; onların hedefledikleri, kendilerini muhatap kabul edenlere edindikleri ilahî bilgileri sunmak ve bu kişilerin henüz bilmedikleri sırlardan yüz çevirmelerini engelleyebilmektir. İbnü'l-Arabî *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de harflerle alakalı bilgi verdiği kısımda bu duruma ilişkin şu satırları kaleme alır:

Her harften sonra zikrettiğimiz bazı ifadelerimizi size açıklamak istiyoruz. Böylece bilmediğiniz [لا تعلمون] şeylerden kaçmanızı gideren hususları öğrenirsiniz [تعرفوا]. Çünkü yolun en basit derecesi, bilmediği konuda teslim olmak, en üstü ise onun doğru olduğuna kesin kanaat getirmektir. Bu iki makamın dışında ise sadece mahrumiyet bulunduğu gibi bu iki makamla nitelenmiş kişi de mutludur. (...) (İbn Arabî, 2006a: 214-215; İbn Arabî, 1985a: 341)

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse İbnü'l-Arabî okuyucuya âdeta şöyle seslenmektedir: Ey biz sufilere kulak veren okuyucu! Ben veya dostlarımın aktardığı bilgileri anlamayabilirsin. Bunun için elden geldiği kadar sana izahatta bulunuyoruz. Sakın ola bildiklerimizi bilmiyorsun diye bu bilgilerden şüpheye düşme! Yolun başındaysan bize güven, teslim ol! İlerledikçe anlattıklarımızın doğru olduğuna kesin kanaat getireceksin. Eğer bu yoldan sapıp bilmediğin şeylerden yüz çevirirsen mutluluktan mahrum kalırsın.

Bu teslimiyet çağrısına kulak verildiğinde artık sistemin içine girilmiş olunur. Yine de bu durum bazı soruların dillendirilmesine mâni değildir. Bunların başında, tasavvuf tarihinde zaman zaman rastlanan hak ve batıl ayırımına yönelik sorgulamayla ilişkili şu sorular yer alır: Allah katından kendisine bilgi indiğini belirten bir kimsenin söylediklerinin doğruluğundan nasıl emin olunabilir? Yüzlerce suffinin adının zikredildiği bir alanda gerçek ile sahteyi veya yanılısamayı birbirlerinden ayırabilmenin ölçütü nedir? Bu sorulara verilebilecek yanıtların temelinde “sistem içi denetim” şeklinde adlandırılabilen bir anlayış yer alır.

Bu anlayışa göre ilkin, aktarılan bilgilerin doğruluğu başka sufilerin dile getirdikleriyle mukayese yoluyla gösterilebilir. Zira sufilerin izlediği yolda görüş ayrılığı bulunamaz; en fazla, dile getirilen hakikatlerin açıklık derecesinde bir farklılık söz konusu olabilir ki bu durum görüşlerin uzlaşması açısından bir engel teşkil etmez (İbn Arabî, 2006a: 239). Dolayısıyla diğer görüşlerle sağlaması yapılabilen görüşlerin doğruluğu tespit edilebilecek ve böylelikle hakikat ile sahtekârlık veya yanılısma arasında bir ayırım yapılabilecektir.

Ne var ki görüşlerin tutarlılığına dayalı bu ölçüt tek başına yeterli değildir: Söylenenin doğruluğu ile söyleyenin Allah katından bilgi alması arasında müsavat ilişkisi bulunmaz; bir kişi gerçek bir sufi olmadığı hâlde, çeşitli menfaatler elde etmek ümidiyle kitaplarda yazılanları veya sohbetlerde söylenenleri kendisine varit olmuş hakikatler gibi sunmak suretiyle sahtekârlık yolunu tutabilir. Öte yandan bir sağlama yapmak üzere görüşlerine müracaat edilecek isimlerin nasıl belirleneceği hususu da bir sorun teşkil eder. Hiç şüphesiz bu kişilerin taklitçi sahtekârlar değil, gerçek sufler olmaları gerekir; fakat onların birer gerçek sufi olduklarının dayanağı nedir? Şayet -yukarıda zikredilen sahtekârlık ihtimali göz ardı edilip- görüşlerin tutarlılığından hareket edilirse bu kişilerin görüşlerinin sıhhatini tespit için de başka gerçek suflere müracaat etmek gerekir ki bu durumun sonsuz bir teselsüle yol açmaması için bir başlangıç noktasının belirlenebilmesi zaruret arz eder. Oysa tutarlılık temelinde bir ilk gerçek suftan bahsedilebilmesi mantıken imkânsızdır. Belki ilk sufi için istisnâ bir “kendinden menkullük” vasfı tasavvur edilebilir; fakat bu durumda da kimin böyle bir özelliklerle tavsif edileceği sorunu ortaya çıkar. İmdi, bir kişinin vehbî bilgiye sahip gerçek bir sufi olduğunun teminatı nasıl izah edilebilir?

Her ne kadar görüşlerin tutarlılığı kriteri sistem içi denetim açısından ehemmiyeti haiz bir öge konumunda ise de söz konusu denetim anlayışı sadece bundan ibaret sayıldığında yukarıdaki sorunun yanıtsız kalacağı aşîkârdır. Hâlbuki bu anlayış görüşlerin tutarlılığından daha fazlasını imler. Bu daha fazlanın ne olduğuna gelince, “Tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir.” cümlesini hatırlamak gerekli görünür.

Görüşlerin beyan edilmesi, “kâl ilmi” tabiri çerçevesinde değerlendirilmesi lazım gelen bir olgudur. Dolayısıyla bir sufinin dile getirdiği görüşlerin başka suflerin dile getirdikleriyle mukayese edilmek suretiyle sağlamasının yapılması, bu bağlamda kıymeti haizdir. Ancak evveleminde bir suffiyi sufi kılan şey onun ahvalidir ki dile getirdiği görüşlerin arkasında da bu hâller yatar. Başka bir ifadeyle Allah katından nüzul eden bilgiler sufinin içinde bulunduğu hâllerdir, yaşadığı bilgilerdir. Bundan ötürü sözlerin hakikîliğinden öte, hâllerin hakikîliği asıl belirleyici ögedir.¹ Şu hâlde yanıtlanması gereken, ahvalin hakikîliğinin nasıl tespit edilebileceği sorusudur.

¹ Dolayısıyla taklitçi bir sahtekârın sözü doğru olmakla birlikte özü riyayla dolu olabileceği gibi kasten yanlış bir laf eden bir sufinin hâli hak üzere olabilir.

Bu soruyla birlikte, mürit-mürşit ilişkisi üzerinden okunan tasavvufî eğitim mekanizmasına kapı aralanmış bulunuyor. Söz konusu eğitim alanına ilişkin açıklama, çalışmanın üçüncü bölümünde yapılmaya çalışılacaktır. Şu an için mevzuyla alakalı bir ön belirlemede bulunmak yeterli olacaktır: Görüşlerin tutarlılığı bahsinde olduğu gibi, hâllerin sıhhati bakımından da gereken mizan diğer sufilerde aranmalıdır; belli hâlleri tecrübe etmiş kişilerin onayı, kendilerinden sonra bu hâllere bürünen kişilerin müşahedelerinin teminatı konumundadır.

Mamafih sonsuz teselsüle alakalı sorun burada da karşımıza çıkar: İcazetlerine başvurulmuş sufilerin ahvalinin hakikîliğinin tespiti için başka sufilerin onayına ihtiyaç duyulur. Keza, bu sonuncular için de aynı durum söz konusudur ki bu şekilde sonsuz bir teselsüle gidilmemesi için “zincirin başında yer alan, icazeti kendinden menkul bir ilk sufi” *ad hoc* hipotezi dahi vaziyeti kurtarmaya yetmeyecektir.

Gerek görüşlerin tutarlılığı gerek hâllerin onaylanması bağlamında karşılaşılan bu sonsuz teselsül probleminin çözümü, nübüvvet-velayet ilişkisinde kaynağını bulur. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin konuyla ilgili açıklamalarına ileride yer verileceğinden ötürü şimdilik sadece genel çerçeveyi çizmekle iktifa edilebilir: Nübüvvet sadece sahibini hükmü altına alan şariat içeren vahiy sahibi olmaya tekabül ederken risalet başkaları (ümme) için de geçerli olan şariat içeren vahiy sahibi olmak anlamını taşır. Velayet ise genel nübüvvet karşılık gelip şariat içermeyen vahyin muhatabı olmayı imler. Bu yönüyle velayet risalet ve -ilk anlamıyla- nübüvvetten aşağı derecededir. Zira velîler şariat bakımından nebi ve resullere tabilerdir ve onların varisleridirler. Ancak, bu üç makamın Allah'ın isimleriyle irtibatı bakımından tam tersi bir durum söz konusudur. Şöyle ki ne nübüvvet ne risaletin kendisinden doğrudan kaynaklandığı bir ilahî isim mevcuttur, oysa velayet makamı Allah'ın el-Velî ismine dayanır. Binaenaleyh, nübüvvet ve risalet sadece bu dünyada geçerli olup Hz. Muhammed'le son bulurken velayet makamı, Allah'ın isimlerinin ezeli ve ebedî olmaları nedeniyle ahirette de hükmünü korur. Bu çerçevede üstün olan velayettir. Bununla birlikte söz konusu durum, sadece velayet makamında bulunan velîlerin nebi ve resullerden üstün oldukları anlamına gelmez; çünkü nebi ve resuller aynı zamanda velayet sahibidirler. Dolayısıyla velayet makamının el-Velî ismi açısından diğer iki makamdaki üstün olması gerçeği; nebi, resul ve velî olan bir kimsenin şahsında geçerlidir. Doğal olarak sadece velayet

sahibi kimselerin nebi ve resullere tabi ve onların varisleri olmaları cihetinden bir değişiklik iktiza etmez. Bu tabiiyet ve veraset durumu ise konumuz açısından büyük bir önemi haizdir. Zira bu belirleme ışığında, sonsuz teselsül problemini bertaraf edecek nitelikte bir başlangıç noktası tespit edilebilir: Nübüvvet ve risalet aynı zamanda velî olmayı içerdiği için aranılan başlangıç nebi ve resullerde, başka bir deyişle şeriat içeren vahiydedir. Bu çerçevede icazeti kendinden, daha doğrusu vahiyden menkul bir ilk velî arayışı Hz. Âdem’le sonlandırılabilir. Ne var ki Hz. Âdem cismanî varoluşu bakımından önce gelse de ruhanî varoluşu itibariyle Hz. Muhammed tüm nebi, resul ve velîleri önceler. Bu bağlamda hem nübüvvetin hem velayetin başlangıç noktası ve teminatı Hz. Muhammed’in ruhu yani Hakikat-i Muhammediyye’dir.

Epistemik ve ahlakî arınma neticesinde vehbî bilgiye tecelligâh olma fikri temelinde inşa edilen epistemolojik yaklaşıma yönelik başka bir sistem içi eleştiri, bilgi-ahlak ilişkisi bağlamında ortaya çıkan şu iki soru aracılığıyla yapılabilir: (1) Allah katından nüzul eden bilgiler, sufînin içinde bulunduğu hâllere yani yaşadığı bilgilere karşılık geldiğine göre arınma neticesinde tecelli eden bilgiler ahlakî hazırlanma aşamasındakinden farklı bir ahlakî durumun ortaya çıkması anlamına gelmez mi? (2) Herhangi bir ahlakî hazırlığın en azından iyi ve kötü şeylerin bilincinde olmayı gerektirmesi sebebiyle söz konusu ahlakî hazırlanma süreci için de bir tür bilgi sahibi olmak iktiza etmez mi?

Birinci soruya müspet yanıt verildiğinde hem bilgi için ahlakın hem de ahlak için bilginin gerekli olduğu yönünde bir sonuç elde edilecektir. Ne var ki bu çıkarımın bir belirsizlik ve karışıklık meydana getirdiği düşünülmemedir: Ahlakî hazırlanma aşamasındaki ahval ile Hakk’ın gaybından sırların inmesiyle ortaya çıkan ahval aynı değildir; fakat bu farklılık, sonra gelenin öncekinin ahlakîlik vasfını nefyetmesi anlamına gelmez. Söz konusu olan, daha iyi, daha yetkin olma yolunda bir yenilenmedir. Dahası, bu yenilenme faaliyeti, hazırlık süreci sonunda nüzul eden bilginin tekabül ettiği ahvalle de kesintiye uğramaz. Zira “(...) ilâhî mertebe [الْحَضْرَةُ الإِلَهِيَّة], sürekli tecelli etmektedir. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 251; İbn Arabî, 1985b: 83) ve dolayısıyla “(...) hitap edilenin varlığı [عَيْن] her nefeste yenilenir [تَتَجَدَّد]. (...)” (İbn

Arabî, 2006a: 213; İbn Arabî, 1985a: 338).¹ Buna göre ne statik bir bilgi ne de statik bir ahlaktan bahsedilebilir, epistemik ve moral açıdan kişi her daim yenilenmektedir. Gerekli arınmayı gerçekleştiremeyen kalplerin bilgi yerine bilgisizliği kabul etmeleri hususuna dair söylenenler hatırlanacak olursa aynı dinamik yapının bilgisizlik ve dolayısıyla ahlaksızlık için de geçerli olduğu ifade edilebilir.

İkinci soruya gelince ilkinde benzer bir durumla karşılaşılır: Ahlakî hazırlanma aşaması için bir tür bilgiye sahip olma ihtiyacı, yine hem bilgi için ahlakın hem de ahlak için bilginin gerekli olduğu sonucuna varılmasına yol açar. Şu farkla ki burada “ahlak için bilgi” tabiri, “vehbî bilgilerin yeni bir ahlak tesis etmesi” değil, “bazı ön bilgilerin ahlakî hazırlığa kaynaklık etmesi” anlamını taşır. Başka bir deyişle söz konusu hazırlığın şartları ve pratiklerine dair malumat sahibi olunmasını işaret eder. Bilgi ile ahlak arasındaki bu karşılıklı bağımlılık durumu da herhangi bir belirsizlik ve karışıklığa yol açmaz. Zira hazırlık neticesinde kalbe intikal eden ilahî-sırrî bilgiler ile bu hazırlık için lazım olan bilgiler birbirlerinden farklıdır. Bu ikincilerin keşfe dayalı olmayacakları aşikârdır. Nereden kaynaklandıklarına gelince akıl-kalp veya akıl-keşif ilişkisine dair inceleme eşliğinde bu soruya yanıt aramak daha isabetli olacaktır.

1.1.1.2. Akıl-Keşif İlişkisi

Hücvirî *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinin marifetullahla alakalı kısmında, marifetin ilhamla özdeşleştirilmesine karşı çıkar. Ona göre ilham ehli için doğru ile yanlış ayrımı açısından bir delil yoktur; zira ilham ehli ilham iddiasıyla birbirlerine aykırı görüşleri sürerek birbirleriyle çelişmektedirler (Hücvirî, 2010: 335-336). Hücvirî'nin bu tespiti keşfin anlaşılması bakımından büyük bir önemi haizdir. Buna göre Allah'ın ilhamıyla bağlantılı olan keşif, herkesin dilediği şekilde bir iddiada bulunabileceği bir serbestlik alanına kapı açar nitelikte değildir; ilham ve keşif için bir ölçüt gerekir. Söz konusu ölçüt ise önceki kısımda temas edildiği ve Hücvirî'nin de belirttiği üzere şeriattır (Hücvirî, 2010: 336).

Keşfin anlaşılması açısından dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, aklın keşfin ve kalbin karşıtı olarak ele alınması hatasıdır. Öyle ki akıl-keşif ilişkisinin karşıtlık biçiminde ortaya konması, sufilerce kalp ve keşif temelli bir akılsızlık veya akıl dışılığın

¹ Yenilenme olgusu *Ahlaklanmanın Ontik Temeli: İlahî İsimler ve Halk-ı Cedit* başlıklı kısımda ele alınacaktır.

savunulduğu izlenimine yol açar niteliktedir. Oysa böyle durum söz konusu değildir. Belirtmek gerekir ki suffiler teorik akıllı yani sınırlı bir biçimde fikir ve nazarla iş görmeye çalışan akıllı yetersiz bulurlar ve bu seviyedeki akıllı eleştirirler. Ancak, üst seviyeye ulaşan akıl söz konusu eleştirilerden beridir. Bu akıl ise önceki kısımda zikredildiği üzere selim hâle gelen akla yani selim akla tekabül eder. Bu çerçevede akıl-keşif ilişkisinin karşıtlık biçiminde okunması imkânsız olur. Konunun başka bir izahı, kalp ile akıl arasındaki ilişki üzerinden yapılabilir.

Hakim Tirmizî “kalp” lafzının, insanın içinin ve derinlerinin tüm derecelerini ihtiva eden genel anlamlı bir isme tekabül ettiği görüşündedir. Bu çerçevede iç içe geçmiş yani bir önceki bir sonrakini içeren dört dereceden bahseder. Söz konusu dereceler en dıştan en içteğine doğru sadr, kalp, fuad ve lüb şeklinde sıralanır. Bunlardan ilki nefis ve şeytan kaynaklı kuruntu ve tehlikelerin kalbe giriş yeri olduğu gibi hem İslam nurunun hem de işitilmiş bilginin yani duyma ve bildirme yolundan öğrenme ve ezberleme vasıtasıyla edinilen bilginin korunmasının yeridir. Sadrın içi olan kalp ise iman nurunun bulunduğu yere tekabül eder ve takvanın kökü onda mündemiçtir. Kalp bilginin esaslarının kaynağı olup kesin inanç, bilgi ve niyet ondan taşar. Bu haliyle kalp nefis ülkesinin yöneticisi konumundadır. Fuada gelince kalbin içinde bulunur ve bilgi ve düşüncelerin yeri olmakla birlikte görme ve öğrenmenin cereyan ettiği yerdir. Fuadın içinde bulunan lüb ise tevhit ve tenzih nurunun yeri olup en yetkin nur ve en yüce otorite sahibidir. O, bitişmiş bir nur, dikili bir ekin ve doğa hâline gelmiş akıldır (Tirmizî, 2009: 15-21, 27, 34-35, 46-48, 59, 71).

Görüldüğü üzere Tirmizî kalbin en üst derecesi olan lübbün akla karşılık geldiğini belirtir. Bu bağlamda akıl ile kalp veya keşif arasında bir karşıtlık ilişkisi olmadığı gerçeğiyle bir kez daha karşılaşılır. Nitekim benzer şekilde İbnü'l-Arabî beden reisi olan kalbin Allah'tan akleden akıl olduğunu açıkça ifade eder (İbnü'l-Arabî, 1907: 144). Ancak dikkat etmek gerekir ki ne bu tespit ne de Tirmizî'nin tespitinde söz konusu edilen akıl, teorik akıldır. Şöyle ki Tirmizî akla karşılık geldiğini belirttiği lübbün sadece iman sahiplerinde bulunduğunu dile getirir (Tirmizî, 2009: 73), oysa teorik akıl ile iman arasında böyle bir bağlantı söz konusu değildir. Başka bir deyişle iman sahibi olmayan pek çok kimse teorik akıl vasıtasıyla iş görür; fakat bu durum onların lüb sahibi oldukları anlamına gelmez. İbnü'l-Arabî'nin tespitine gelince kalbin Allah'tan

akleden akıl olarak ele alınması suretiyle akıl mana bakımından sınırlandırılmış olup teorik akıldan çok daha dar, çok daha özel türde bir akıl söz konusu edilir. Bu aklın ise selim akla karşılık geldiği söylenebilir.

Keşif ve aklın nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin yukarıda yer verilen temel saptamalardan sonra İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin akıl-keşif ilişkisi hakkındaki görüşlerinin yakından ele alınması yerinde olacaktır ki bunların başında teorik akıl ve keşif mukayesesi gelir. Söz konusu mukayesede aklın ve bağlı yetilerin acziyeti, keşfin ise üstünlüğü olgusu ön plandadır. Bu çerçevede teorik aklın ve düşüncenin fikir gücü ve araştırma yoluyla keşfe mahsus sır ve bilgilere ulaşamayacağı sıklıkla ifade edilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 26; İbn Arabî, 2006a: 131, 149, 277, 93, 154-155; Konevî, 2009a: 39, 188, 382, 460; Konevî, 2009b: 19, 273). Doğal olarak keşif ehli ile akıl ehli arasında da aynı durum geçerlidir: Kendilerine mahsus bilgileri haiz keşif sahibi arifler üstünken keşiften yoksun akılcılar ve kanıttan hareket edenler teorik aklın ötesindeki bilgilere vasil olamazlar (İbn Arabî, 2006a: 141-142, 157, 212, 73-74, 248, 240, 159-160, 252, 245; Konevî, 2009b: 85-86, 210).

Görülmektedir ki keşfe dayalı bilginin kapsamı teorik akıl kaynaklı bilgininkinden daha geniştir. Bununla birlikte teorik akıl ile keşif arasında öze müteallik çok daha önemli bir fark mevcuttur ki aklî bilginin bilgilik vasfına gölge düşürür niteliktedir: Keşif gerçeğin bilgisini verirken akıl kendi düşünceleriyle perdelenmiş olduğundan gerçeği idrak edemez (İbn Arabî, 2006a: 124, 150, 152). Şöyle ki bilgi bilinene tabidir (İbn Arabî, 2006a: 253; İbnü'l-Arabî, 2008: 82, 99, 101; Konevî, 2009a: 134, 258; Konevî, 2004: 107, 218)¹ ve kalbin bir şeyi o şeyin kendiliğinde bulunduğu hâl üzere elde etmesi, idrak etmesi anlamına gelir (İbn Arabî, 2006a: 251-252). Kendi düşünceleriyle perdelenmiş akıl ise bilgi konusunu ona uygun olarak idrak edemez ve dolayısıyla gerçek manada bilgiye ulaşamaz (İbnü'l-Arabî, 2008: 189). Aklın bu şekilde noksan oluşu bizzat özündeki “sınırlama” niteliğinden kaynaklanır. Şöyle ki “(...) kalp, türlü suret ve niteliklerde şekilden şekle girer [تقلب]. (...) akıl, sınırlamadır ve işi tek bir nitelikte sınırlar. Hâlbuki hakikat, kendiliğinde sınırlanmaya direnir. (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 131; İbn Arabî, 1946: 122).

¹ Bilginin bilinene tabi olması ve buna binaen hükümün, hakkında hüküm verilene tabi olması konusunda bkz.: (Konevî, 2008: 16-18).

Bu noktada iki hususu dile getirmekte fayda var. Birincisi, sınırlayıcı aklın gerçeği idrak edemeyişiyle bağlantılı “görüş ayrılıkları” olgusudur. Hiçbir şüphe götürmeyecek şekilde akli delillerle ispatta bulunmak mümkün değildir; çünkü nazari hükümler, uzmanlarının idrak araçlarına göre değişmektedir. Buna bağlı olarak teorik akıl mensupları gerek kullandıkları delillerde gerek vardıkları neticelerde görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir (Konevî, 2009a: 46-47). Hâlbuki bir önceki kısımda belirtildiği üzere bilgileri keşfe dayalı sufiler arasında görüş ayrılığı yoktur. İkinci husus ise sufilerin bu durumuyla ilgilidir: Kalp şekilden şekle giriyorsa tecelliyle, keşifle gelen bilgiler nasıl ve hangi gerçeği yansıtacak ve bu değişim ikliminde iki kalp (sufi) nasıl görüş birliğinde olacak?

Tecellinin sürekliliği ve bilginin yenilenmesi hatırlandığında kalbin yeni şekillere bürünmesi makul görünür. Varit olan bilgiler ile gerçek arasındaki ilişkiye gelince bilginin yetkinleşmesini göz önünde bulundurmak gerekir. Şöyle ki bilgi yetkinleştiği nispette gerçeğe taalluk eder (Konevî, 2008: 62-63). Nitekim en yetkin konumda olan, peygamberlere ait bilgi eşyanın bizzat bulunduğu hâle göre idrak edilmesine tekabül eder:

Peygamberler bilgilerini özel-ilahi vahiy yoluyla aldıkları için, kalpleri teorik düşünceden arınmıştır; çünkü onlar, aklın fikir gücü bakımından gerçekleri buldukları hallerine göre algılamadaki eksikliğini bilir. Dolayısıyla [onlar bilir ki]¹ yetkin bilgi, yalnızca Hakkın tecelli edip kalp ve baş gözlerinden örtüyü kaldırmasına bağlıdır. Bu durumda kişi, kadim-hâdis, yokluk-varlık, imkânsız-zorunlu ve mümkünleriyle şeyleri kendiliklerinde ve hakikatlerinde buldukları hale göre algılar. (İbnü'l-Arabî, 2008: 145)

Sorunun görüş birliğiyle alakalı kısmı da yine bilginin yetkinliğiyle bağlantılı bir şekilde yanıtlanabilir: Belli makamdaki sufiler birbirleriyle mutabık olup daha yetkin bilgiye sahip olanları ise birbirleriyle mutabıktır. Zira yetkinlik arttıkça seviye farkının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Dolayısıyla aynı seviyedeki sufilerin görüşlerinin uyuşmasından bahsetmek makul görünmektedir. Bu çerçevede peygamberlerin eşyayı buldukları hâle göre bilmede birbirleriyle örtüşükleri ve Hz. Peygamber'in varisleri olan kâmil kimselerin (Konevî, 2009a: 254) ise onun izinden gittikleri söylenebilir.

Buraya kadar dile getirilenler çerçevesinde İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin teorik akli menfi bir biçimde değerlendirdikleri görülmektedir. Ne var ki böyle bir tablo aklın, dinamik

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

bilgi tasavvurundaki gerçek yeri ve değerini yansıtmaktan uzaktır. Söz konusu yer ve değeri gösterebilmek için aklın müspet açılardan ele alındığı bağlamların incelenmesi lazım gelir. Bu bağlamların başında İbnü'l-Arabî'nin bilgi sınıflandırması gelir.

İbnü'l Arabî'ye göre bilgiler (1) akıl bilgisi, (2) hâller bilgisi ve (3) sır bilgisi olmak üzere üçe ayrılır. (1) Akıl bilgisi “(...) insanda zorunluluk hükmüyle gerçekleşen veya delilin yönünü öğrenmek tarzıyla delili incelemekle geçen ilimlerdir. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 74). (2) Hâller bilgisi ise zevk vasıtasıyla elde edilebilen bilgidir. Bu bilgi akılcı kişi tarafından tanımlanamaz ve öğrenilmesi için delil ortaya konamaz niteliktedir. (3) Sır bilgisine gelince bu bilgi ikiye ayrılır: (a) Birincisi akılla idrak edilen türdür. (b) İkincisi ise kendi içinde ikiye ayrılır: (b1) Birinci kısım hâller bilgisine benzer; fakat daha kıymetli hâlleri içerir. (b2) İkinci kısım ise rivayet bilgileri sınıfındadır. Sırlar bilgisi en kuşatıcı ve en değerli bilgidir (İbn Arabî, 2006a: 74-75).

Akıl-keşif mukayesesi göz önünde bulundurulduğunda sır bilgisinin en kuşatıcı ve en değerli bilgi olarak tavsif edilmesi gayet tabiidir. Buna karşın gerçeği idrak edemeyen aklın, sır bilgisinin bir türüyle bağlantılı kılınması tutarsız görünmektedir. Ne var ki burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Sır bilgisi teorik aklın ötesinde, aklın gücünün üstündedir. Teorik aklın tek başına öğrenebileceği bilgi teorik bilgidir (İbn Arabî, 2006a: 74, 78). Sır bilgisinin akılla idrak edilen kısmına gelince bu tür “(...) sır ilmini bilen, onu teorik düşünce yoluyla elde etmiş değildir, aksine o ilmin mertebesi kendisine onu vermiştir” (İbn Arabî, 2006a: 74). Başka bir pasajda ise aklın sır bilgisini idrak etmesi nebevî bildirimle izah edilir:

(...) Sır ilimlerinin güzellik değeri taşıdığını görüp onları kabul ederek inandığında, müjdeler olsun sana! Çünkü bu durumda, farkında olmasan bile, sır ilminde zorunlu bir keşfe sahipsin. Bundan başkası da olamaz. Çünkü gönül ancak doğruluğuna kesin olarak inandığı şeyle serinler. Akıl buraya giremez, çünkü akıl Masum (peygamber) bildirmedeği sürece, sır ilmini algılayamaz. Masum bildirdiğinde ise akıllının gönlü serinler. Masum olmayan böyle bir bilgiyi getirdiğinde ise onun sözünden sade zevk sahibi haz alabilir. (İbn Arabî, 2006a: 79)

Benzer bir şekilde *Fususul-Hikem*'de aklın bilgi yönünden yetkinleşmesinden bahsedilir; fakat burada akıl ile tecelli arasında irtibat kurulur. Şöyle ki salt düşünce yeteneği ve teorik araştırma açısından akıl zayıftır (İbnü'l-Arabî, 2008: 200, 203), “(...) Allah akla tecelli ederek tam bilgi verdiği için ise bilgi yetkinleşir (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 200).

Bu noktada iki hususun altının çizilmesi isabetli olacaktır. (1) İster nebevî bildirim sayesinde sır bilgisini idrak etme, ister Allah'ın tecellisiyle bilginin yetkinleşmesi söz konusu olsun teorik akıl hiyerarşik olarak keşiften düşük seviyede kalacaktır. Zira akıl kendi başına eksik ve yetersizdir, başka şeyler vasıtasıyla yetkinleşir. Öte yandan bu durum aklın epistemik yönden taşıdığı değeri ortadan kaldırmaz. Nitekim ne şekilde olursa olsun akıl bilgi sahibi olmak bakımından yetkinleşebilir ve böylelikle gerçeği idrak etmedeki aciziyetten kurtulabilir. Aklın özündeki yetersizlik ile potansiyel yetkinliği aşağıdaki satırlarda net bir biçimde ifadesini bulur:

(...) Peygamberlerden daha akıllı kimse yoktur. Onlar, ilahi mertebe hakkında bunu bildirmişlerdir. Böylece onlar, aklın kabul ettiğini kabul etmiş, aklın tek başına algılayamayacağı ve aklın kesin bir şekilde imkânsız görmeyerek, Haktan gelen bir tecelli [sayesinde]¹ onayladığı şeyleri buna eklemişlerdir. Akıl tecelliden mahrum kalarak kendisiyle baş başa kaldığında, gördüğü şeyde hayrete düşer. Böyle bir kişi rabbine kul ise akıl rabbe döndürülür; teorik düşüncenin kulu ise Hakkı aklın hükmüne döndürür. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 204)

(2) İkinci husus ise şu şekilde ifade edilebilir: Sınırlayıcı, aciz akıl ile yetkin bilgiye sahip aklın birbirlerinden farklı olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda akılda bir tür dönüşüm söz konusu olacaktır ki ikinci hâldeki akıl “selim akıl” olarak adlandırmak mümkündür. Şöyle ki selim akıl sahibi ya doğal tecelligâhta bir tecelli sahibidir ya da mümin ve Müslüman'dır. İlk durumda bilgi, ikinci durumda inanç sahibidir (İbnü'l-Arabî, 2008: 202). İlk durumun yukarıda dile getirilen tecelliyle bilginin yetkinleşmesine, ikinci durumun ise nebevî bildirimle sır ilmini idrak etmeye tekabül ettiği düşünüldüğünde yetkinleşmiş aklın selim akıla karşılık geldiği söylenebilir.

Konevî'nin *İcazu'l-Beyan*'ındaki, doğru bilginin kaynağıyla ilgili şu pasajda mezkûr dönüşüm aklın kevnî ilgilerden boşaltılması şeklinde ifadesini bulur:

Basîret ve selim akıl sahipleri için, doğru bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır: Birisi, nazar ve istidlal ile burhan yolu; diğeri ise, keşf sahibi için batinını arındırma ve Hakka iltica ile gerçekleşen müşâhede yolu. Nazarî yöntemin durumu, önceki ifâdelerle netleşmiş, ardından ikinci yol da belli olmuştur. Bu yol, soyutlanma ve tam muhtaçlık, akli kevnî ilgilerden, ilimlerden ve kanunlardan bütünüyle boşaltarak Hakka yönelmekten ibârettir. (Konevî, 2009a: 51-52)

Konevî'ye göre birinci yolla bilgiye ulaşmak neredeyse imkânsızdır. Zira “(...) Eşyayı, sadece kanıt yoluyla bilebilmek, ya mutlak anlamda veya pek çok durumda imkânsızdır” (Konevî, 2009a: 51). Böylece asıl yol müşâhede yolu olmaktadır. Bu yolla

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

akıl kevnî ilgilerden arındırılabilir ve doğru bilgi elde edilebilecektir. Böylece arındırılmış akıl, kevnî ilgilerle perdelenmiş akıldan farklı bir hâlde olacaktır.

Görülmektedir ki bir önceki kısımda değinilen, kalbin arındırılması ve bilgi almasıyla alakalı hususlarla burada da karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede sınırlayıcı ve düşüncelerle perdelenmiş aklın acziyetine rağmen, selim aklın arınmış bir kalbe tekabül ettiği düşünülebilir. Hatırlanacağı üzere İbnü'l-Arabî kalbin Allah'tan akleden akıl olduğu görüşündedir ki aklın böyle bir seviyeye ulaşması için arınma şarttır.

Aklın müspet bir şekilde ele alındığı bağlamlardan bir diğeriyle *et-Tedbirâtu'l-İlahiyyetu fî İslâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye* adlı eserde karşılaşılr. Eserde akıl insan memleketindeki vezir olarak telakki edilir. Şöyle ki bedendeki halife ruhtur, veziri ise akıldır. Öte yandan insan memleketinde halifeye karşıt başka bir emîr daha vardır. Bu emîr hevadır, veziri ise şehvettir. Hem akıl hem heva insan mülkünde riyaset talep eder ve bundan ötürü savaşırlar. Her ikisi de nefsi kendi tarafına çekmeye çalışır. Şayet nefis hevaya uyarsa tagyir gerçekleşir ve bundan ötürü “sûyla emmare” adıyla anılır. Akla icabet ettiği takdirde ise tathir gerçekleşir ve “mutmainne” olarak tavsif olunur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 7, 67, 113, 118, 144).

Görüldüğü üzere akla hayli büyük bir rol biçilmektedir. Zira nefsin temizlenmesi akılla bağlantılıdır. Açıktır ki burada söz konusu edilen akıl, gerçeği kavramaktan aciz hâldeki akıl olamaz. Temizlenmeyi gerçekleştiren akıl, yetkin hâlde gelmiş selim akıl olmalıdır. Nitekim akıl vezirinin vasıfları arasında “firaset” özelliği bulunup “(...) vezîr-i mezkûrun ilmi ve mümkinât-ı havâtır ve muğayyebât-ı umûra onun ıttılâ'ı ve onun mahall-i keşfi (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 211) biçiminde betimlenir ve firaset-i hikemiyye ve firaset-i şeriyeye olmak üzere iki kısma ayrılır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 211).

Bu noktada bir önceki kısmın sonunda ortaya konan soruyu yanıtlama işine girişmek, yerinde görünmektedir. Mevzubahis soru şu şekilde idi: Vehbî bilgiler için gerekli olan ahlakî hazırlığa kaynaklık eden bilgilerin kaynağı nedir? Açıktır ki sorunun yanıtı keşif olamaz. Zira keşif sahibi kimse zaten ahlakî hazırlık sonrasında buna nail olmuştur. Başka bir deyişle henüz hazırlık aşamasında olan, keşif sahibi olamaz. Bununla birlikte keşif sahibi olanın ortaya koyduğu bilgilerin, henüz keşif sahibi olmayan kimsenin

hazırlığında katkısı olduğu pekâlâ düşünülebilir. Nitekim daha önce de temas edildiği üzere İbnü'l-Arabî ve Konevî, bilmeyenlerin kendileri bilene dek suffilerin dediklerine teslim olmaları gerektiği görüşündedirler. Benzer bir yanıt akıl açısından da verilebilir. Şöyle ki akıl-ı selim sahiplerinin aktardıkları bilgiler, akıl henüz yetkinlik kazanmamış kimselere yardımcı olacak niteliktedir.

Salt teorik aklın ahlakî hazırlığa kaynaklık eden bilgiler ile irtibatına gelince teorik aklın gerçekliğe ulaşmadaki acziyetinden ötürü mezkûr bilgilere kaynaklık edemeyeceği düşünülebilir. Ne var ki bu durum, teorik aklın ve ürünlerinin tamamen faydasız olduğu anlamına gelmemektedir. Zira akıl genelin vahiyle irtibat kurmasını sağlar. İbnü'l-Arabî bu durumu şu cümlelerle işaret eder: “Tanrı’nın hitabı, muhatapların yatkın olduğu hale ve teorik düşüncenin verisine göre gelmiştir, keşfin verisine göre değil. Bu nedenle müminler çok, keşif sahibi arifler azdır” (İbnü'l-Arabî, 2008: 82). Hâl böyle olunca ahlakî hazırlık için lazım gelen bilgiler ile teorik akıl arasında bir bağ kurulabilir. Zira Tanrı’nın hitabı yani vahyin katkısı olmayan bir ahlakî hazırlık süreci düşünülemez ve akıl yani teorik akıl gelen vahyi -tabiri caizse- okumayı sağlayan araçtır.

1.1.2. Hakikatin İfadesi

İbnü'l-Arabî ve Konevî’nin neyi dile getirdiklerine ilişkin incelemelerden sonra, başlarda belirtilen genel plan mucibince, dile getirdikleri hakikati nasıl dile getirdikleri sorusu yanıtlanmayı beklemektedir.

Hatırlanacağı üzere gerek İbnü'l-Arabî gerek Konevî yazdıklarının ilahî kaynaklı olduğuna dair ifadelerle eserlerinde yer verirler. İbnü'l Arabî aşağıdaki satırlarda bu telif tarzını çok açık biçimde gözler önüne serer:

(...) Bütün bunları söz verdiğim Rabbimin emriyle yaptım. Dolayısıyla, sadece izinle konuştuğum gibi benim için belirlenmiş sınırdan da duracağım.

Bu ve diğer eserlerimiz, başka teliflere benzemediği gibi biz de onları yazarken başka yazarlar gibi hareket etmeyiz. Her yazar, seçiminde zorunlu olsa bile, kendi seçimine göre veya özellikle kendisini teşvik eden ve yönlendiren bilginin etkisi altında yazar. Böylece dilediğini yazar dilemediğini yazmaz. Ya da bilginin verdiği şeyi veya hakikatini ortaya koyuncaya kadar incelemiş olduğu bahsin kendisini zorunlu kıldığı şeyi yazar.

Biz ise kitaplarımızı yazarken böyle değiliz. Bizim eserlerimiz, ilâhî mertebenin kapısına bağlanmış kalplerdir. Kapının açılmasını gözetler ve her türlü bilgidan soyutlanmış muhtaç bir halde bekler. Bilincini yitirdiği için, o makamda iken bir şeyden sorulsa soruları duymaz. Perdenin ardından bir şey kendisine parıldarsa süratle ona bağlanmaya

koşar ve kendisine tanımlandığı duruma göre onu algılar. Binaenaleyh bazen bir şey, adette, düşüncede, teorik akılda ve zâhir bilgi ve bilginlerin kabul ettiği ilişkinin gerektirmediği kendi türdeşi olmayan bir şeye bağlanır. Hâlbuki bunun nedeni sadece keşif ehlinin farkına vardığı gizli bir ilişkidir. (...)

Artık bana aktarılan şeyi yazma izni verilmiştir. Emre uymaktan başka çare yok. (İbn Arabî, 2006a: 159-160)

Konevî de benzer şekilde ilm-i ilahî hakkında yazmanın önceden bir düşünme ve sonradan tefekkür ve uğraşma ile gerçekleşmediğini, bundan ötürü ilahî meşiyetin takdirine ve Kalem'in hükmüne göre yazdığını belirtir (Konevî, 2009b: 11). Bunlardan hareketle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin telif biçiminin yapı taşları şu şekilde sıralanabilir:

a) Yazar pasif konumda olup emir sahibinin yani Allah'ın kalemi mesabesindedir. Bu bağlamda Allah'ın emriyle, izniyle veya bereketiyle konuşmadan bahsedilir (İbn Arabî, 2006a: 161; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 67; Konevî, 2009b: 88). Sadece kalbin her tür bilgiden soyutlanması aşamasında yazar etkin olur.

b) Yazma işi emre binaen gerçekleştirilir. Başka bir deyişle neden yazıldığı sorusunun yanıtı "Allah emrettiği için" şeklinde olacaktır.

c) Neyin yazılacağını Allah belirler.

d) Yazılacakların nasıl yazılacağını Allah belirler.

Yukarıda yer alan dört maddede belirtilen hususlar, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin dile getirdiklerini nasıl dile getirdikleri sorusunu genel manada yanıtlar: Tüm yönleriyle Allah'ın belirlediği bir yazım tarzı söz konusu olup İbnü'l-Arabî ve Konevî adeta Allah'ın birer kâtibi mesabesindedirler. Bu durum ise söz konusu kişilerin yazdıklarına kendilerinden bir şey katmadıkları anlamına gelir. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'i rüyasında Hz. Peygamber'den aldığını ve onu nefesine ait hiçbir şey katmayarak yazdığını açıkça belirtir. Bu ise özelinde İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ve genelinde böyle bir telif metoduna sahip sufilerin Hz. Muhammed'e benzerliği anlamını taşır. Şöyle ki Allah mealen Hz. Peygamber'in hevedan konuşmadığını ve söylediklerinin vahyolunan bir vahiy olduğunu buyurur (Necm, 53/3-4). Şu hâlde sufilerin söylediklerinin statüsü ne olacaktır? Onların aktardıkları da vahyolunan vahiy midir?

Yaygın kanaate göre, vahiy almak peygamberlere has bir özellik olarak telakki edilir.

Dolayısıyla ne kadar ilahî kaynaklı olsa ve nefsanîlikten ne kadar uzak olsa da suffilerin sözleri vahiy statüsünde değildir. Bununla birlikte şeriat içeren vahiy ile şeriat içermeyen vahiy ayrımı hatırlanacak olursa peygamberler haricindeki velîler için de bir tür vahiyden bahsedilebilecektir. Bununla birlikte dikkat etmek gerekir ki suffilerin dile getirdikleri şeyler, şeriat içeren vahye alternatif konumunda değildir. Zira velîler peygamberlere tabidirler.

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yukarıdaki ana hatlarıyla ele alınana telif metodunun yakından incelenmesi için onlar tarafından yazıya dökülenlerin nasıl bir üslupla kaleme alındığı konusuna dair belirlemeler yapmak gerekir. İbnü'l-Arabî ve Konevî pek çok yerde meseleleri kısaca izah ettiklerini ve özetlemede bulduklarını dile getirirler.¹ Buna paralel olarak işaret, örnekleme, ikaz ve tenbih yolunu tutarlar.² Bu noktada ise şöyle bir soruya yanıt aranması lazım gelir: İbnü'l-Arabî ve Konevî neden böyle bir üslup benimsemişlerdir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki kısaca izah ve özetleme sayfa sayısı ile doğru orantılı bir işlem değildir. Bazı yerlerde sayfa sayısı bakımından hacimli olsa bile tafsilatlı açıklama yapılmaması söz konusudur. Bunun nedeni konu hakkında söylenebileceklerin söylenenlerden daha fazla olmasıdır. Hâl böyle olunca şöyle bir soruya yanıt aramak yerinde olacaktır: İbnü'l-Arabî ve Konevî neden bir konu veya mesele hakkındaki her şeyi söylememişlerdir? Başka bir deyişle neden hakikati ifade ederlerken bazı şeyleri saklamışlardır?

Soru farklı açılardan yanıtlanabilir. Bunlardan ilki başka bir esere atıf ile alakalıdır. Şöyle ki konuyla ilgili tafsilatlı açıklamanın yapıldığı eserin adı zikredilerek okuyucu ona yönlendirilip söz kısa kesilir (İbn Arabî, 2006a: 241; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 59, 358). Ancak bu durum tali nitelikte olup sorunun asıl yanıtları şu gerekçeleri ihtiva eder:

Birincisi, söylenecek şeylerin çokluğu nedeniyle sözün kısa tutulma zaruretidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 95, 302, 325-326; Konevî, 2009b: 17, 139, 148, 162; Konevî,

¹ Çeşitli örnekler için bkz.: (İbn Arabî, 2006a: 177, 207, 227, 241, 285; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 36, 45, 236-237, 370; Konevî, 2009b: 78, 156, 195; Konevî, 2009a: 33, 303, 373, 375, 388).

² Çeşitli örnekler için bkz.: (İbn Arabî, 2006a: 153, 203, 227, 239, 295, 301, 312, 149; Konevî, 2009b: 37, 56, 156, 185, 195; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 154, 289, 326, 363, 365; Konevî, 2009a: 33, 189, 193, 209, 261, 303, 388, 431, 479).

2009a: 227, 421; İbn Arabî, 2006a: 397). Dahası Allah'tan bilgi alan sufînin sözü tükenmez niteliktedir (İbn Arabî, 2006a: 154). Dolayısıyla konunun tüm tafsilatıyla izahı imkân dışıdır. İbnü'l-Arabî bu durumu çarpıcı biçimde dile getirir: “Bu kitabın gayesi, varlığın sırlarından işaret ve parıltıları ortaya çıkartmaktır. Bu harflerin sırlarından ve hakikatlerinin gereklerinden söz açmış olsaydık, el yorulur, kalem yaya kalır, mürekkep kurur, Levh-i mahfuz bile olsa kâğıt ve levhalar yetişmezdi. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 153).

İkinci olarak sırları izah etmede dilin yetersiz oluşu yani ibarenin gerçeği tam olarak ifade edemeyişi (İbn Arabî, 2006a: 173; Konevî, 2009b: 72), yazım üslubuna etkide bulunur. “(...) sır ilmi açıklanmak istenirse çirkinleşir, akıllar tarafından algılanmaya direnir ve belirsizleşir. Muhtemelen tutucu-zayıf akıllar onu anlamsız diye bir kenara atar. Bu nedenle bu ilim sahibi bilgisini çoğunlukla örnekler vererek ve şairane söyleyişlerle aktarır” (İbn Arabî, 2006a: 78-79).

Diğer bir neden kimi sır ve hakikatlerin açıklanamaz nitelikte olmalarında yatar. Bu çerçevede bazı sırların açıklanmaları yasak ve haramken bazıları hakkında susulması, onların gizlenmesi daha faydalıdır. Yine bazı sırlar bazı kimselere açıklanamazken üst mertebede olan kimselere kısaca izah edilebilir (İbn Arabî, 2006a: 144, 149, 207, 335-337; İbnü'l-Arabî, 2008: 172; Konevî, 2009b: 20, 64-65, 72, 86, 104-105, 107, 154, 161, 172-173, 205; Konevî, 2009a: 29-30, 189, 255, 261, 416; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 80, 166).

Son olarak okuyuculara her şeyi sunmayı onların kendi başlarına bilgilere ulaşmalarına fırsat tanıma gayesi gelir (İbn Arabî, 2006a: 73). Buna göre okuyucuyu sınırlamamak için kısa açıklama ve sırlara dikkat çekmekle yetinilir (Konevî, 2009b: 138) ve okuyucunun anlatılanlardan hareketle başka sır ve bilgileri öğrenmesi beklenir. Ne var ki burada aklın salt düşünme gücüyle bir şeylere ulaşması değil, yine Allah'ın öğreticiliği söz konusudur (İbn Arabî, 2006a: 144, 159, 166, 337; Konevî, 2009b: 45, 47, 49, 64, 77-79, 83, 138; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 91, 221, 302).

Sonuncu maddede yer alan gerekçedeki gaye, dile getirmenin ereğiyle bağlantılı olup ayrı bir önemi haizdir. Bu gayenin, başlangıçta ortaya konan genel planın son sorusu olan, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin neyi meydana getirmeye talip olduklarına ilişkin soru

çerçevesinde ele alınması yerinde olacaktır. Ancak buna geçmeden evvel hakikat ifade edilirken kimi sırların saklanıp ifade edilmemesi hususunda bazı açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır.

Çok sayıda sır vardır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 382) ve dolayısıyla sırların tümünün tüketilmesi ve hakikatin tamamıyla ifade edilmesi imkân dışıdır. Bu durum nicelik yönünden bir imkânsızlığa karşılık gelir. Dilin ifade etmedeki yetersizliği de benzer bir şekilde teknik anlamda bir imkânsızlığı ortaya koyar. Şu hâlde hakikatin eksiksiz bir biçimde bir eser veya muhtelif eserlerde ifade edilebilmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte bazı şeyler açıklanırken kimi sırların gizli tutulması ise söz konusu imkânsızlıkların ötesinde bir durumu işaret eder.

Yukarıda belirtilmişti: Bazı sırların açıklanmaları yasak ve haramken bazıları hakkında susulması, onların gizlenmesi daha faydalıdır. Yine bazı sırlar bazı kimselere açıklanamazken üst mertebede olan kimselere kısaca izah edilebilir niteliktedir. Bu ise şu anlama gelir: Mezkûr sırları birileri bilmekte olup bazı başka kimselere açıklamamaktadırlar. Dolayısıyla insanlar hakikati bilme konusu eşit konumda değildirler. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî sadece dostlarının bildiği, başkaları için ise sır olarak kalmaya devam edecek olan kimi hususlardan bahseder (İbn Arabî, 2011d: 27). Yine benzer şekilde Allah ehlinin bildiği bazı sırların olduğunu belirtir (İbn Arabî, 2006a: 419). Başka bir yerde ise sıradan insanların yanı sıra seçkinlerin çoğunun da bilemeyeceği sırların mevcut bulunduğunu zikreder (İbn Arabî, 2006b: 118). Konevî de benzer biçimde sadece marifet ehline keşf olunan bir sırdan; sınırlı bir bilgi ve hâl sahibi olan kimseye söylenmeyen sırlardan; mukayyet zevk ve belirli makam ve hâl sahibi kişilere anlatılmayacak ve açıklanmayacak kimi sırlardan; kâmillerden gayrısının muttali olamayacağı ilahî sırlardan; huzur, müşahede ve kâmil marifet sahibi olan büyüklerden başkasının müşahede edemeyeceği ilahî ve kevnî sırlardan ve nadir insanların keşfen bilebildiği sırlardan bahseder (Konevî, 2011: 192; Konevî, 2004: 211, 219, 239; Konevî, 2009a: 287, 474).

Görüldüğü üzere bazı insanlar bazı sırları bilebilecek durumda değildirler. Nitekim herkes istidatı nispetince ilahî tecelliden pay alır. Dolayısıyla bir kişiye istidatına uygun olmayan bir bilginin aktarımı hiç uygun değildir. Belli bir seviyenin altında olan kimselere tüm sırların ifade edilmesi, bilmedikleri şeyleri bilmelerini sağlamayacağı

gibi onlar açısından zararlıdır da. Örneğin, bilgileri küçümseyen kimseye açıklanmaması gereken bir sırrın açıklanması, o kişinin şakiliğe düşmesine sebep olur (Konevî, 2009a: 478). Bu bağlamda kimi sırrların gizli tutulması lazım gelmektedir. Öte yandan hakikatin muhafazası amacının da güdülmesi söz konusudur. Zira sırrın saklanmasıyla o sırrın hikmet ehli olmayanın eline düşmesinin önüne geçilir (Konevî, 2011: 202). Bu durumun ise elitist bir tavra veya bir ruhban sınıfı teşkil etme maksadını güden bir anlayışa karşılık gelmediği aşikârdır. Esas olan, muhatabın anlayacağı kadarını yazmak, söylemektir.

1.1.3. Hakikati İfade ve Ahlak

Hakikatin ifade edilmesi bahsinde temas edildiği üzere dilin yetersiz oluşu söz konusudur. Bu durum dilin mana ve hakikat karşısında değersiz olmasını da imler. Örneğin ifadenin lafzına iman etmek ile manasına iman etmek arasındaki değer farkı veya salt dilsel zikir ile kulun bütün parçalarına yayılan gerçek zikir arasındaki ayrım, dilsel olanın değersizliğini gözler önüne sermektedir (İbn Arabî, 2006a: 311; İbnü'l-Arabî, 2008: 184). Allah'ı bilme söz konusu olduğunda ise dilin düştüğü acziyet ziyadesiyle kendini belli eder. İbnü'l-Arabî veciz bir ifadeyle bu durumu ortaya koyar: “(...) Allah, hakkında susulandır. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 311). İzahına gelince Allah'ı bilmeye ilgili şu satırlarda açıkça ifadesini bulur:

(...) Bir kısmımız, bilgisinin mahiyeti hakkında bilgisiz kalmış ve şöyle demiştir: ‘İdrake ulaşmaktan acizlik, idraktır.’ Bir kısmımız [neyi bildiğini]¹ anlamış ve böyle bir şey söylememiştir. Bu, sözün en üstünüdür. Bilgisi bu kişiye [ilk ifade olduğu gibi]² acizliği değil, susmayı vermiştir. Böyle bir kişi ise Allah'ı bilen en üstün insandır. (İbnü'l-Arabî, 2008: 48)

Mezkûr kişi varisler makamında yer alır. Bu makam, ehli ve suskunluk durumları şu şekilde izah edilir:

İşte bu, varislerin makamıdır ve ondan daha üstün makam yoktur. Bu makam, karşısında dilin dönmediği ve gönlün mustarip olmadığı bir makamdır. Bu makam ehli, hallerinde fâni olmuş, (müşahedelerini anlatmada) ağızları kapanmıştır. Zat nurları onlara egemen olmuş, sıfatların belirtileri, üzerlerinde gözükmiştir. Söz konusu insanlar, Allah katında bekleyen ve onun katında gizlenmiş Allah'ın gelinleridir (arâisü'l-hak). Onlar, Allah'tan başkasını bilmediği gibi, kendilerini de Allah'tan başkası bilemez. (...) (İbn Arabî, 2006a: 290)

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

Bu özel durumun yanı sıra genel anlamda da sükût kelimadan daha üstün kabul edilir. Uzun süre sükût eden ve hikmetli söz söylese bile az konuşan kimseden daha itibarlı, daha yüksek bir kimse yoktur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 189-190).

Gerek dilin yetersizliği gerek suskunluk vurgusuyla ilgili tüm söylenenler göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir sorunun sorulması kaçınılmaz olacaktır: İbnü'l-Arabî ve Konevî niye söz söylemişlerdir?

Soru bir önceki kısımda kısmen cevaplanmıştı: Allah emrettiği için söz söylerler. Fail nedeni belirten bu yanıt doğru olmakla birlikte yetersizdir. Zira bu soru fail nedenin yanı sıra ereksel neden açısından da yanıtlanmayı gerektirir. Bu yönde bir girişimden önce susma üzerine bir şeyler söylenmesi faydalı olacaktır.

İbnü'l-Arabî kişinin abdal olmasını sağlayan dört unsurdan biri olduğunu belirtmek suretiyle susmanın önemini vurgular (İbn Arabî, 2008a: 206). Mahiyetine gelince susmanın makamı ve hâli üzerinden konuyu ele alır. “(...) Makamı, sâlikin varlıklarda konuşmayı yaratan Hak'tan başka konuşan görmemesidir. (...)” (İbn Arabî, 2008a: 206). Zira Allah her şeyi yaratandır. Böyle olunca kul dolaylı olarak konuşandır, özü gereği ise susan olur (İbn Arabî, 2008a: 206). Başka bir deyişle kul konuşuranın varlığı karşısında susandır. Bu durum aşağıdaki şiirde etkili bir şekilde ifade edilir:

Allah kulcağzın diliyle dedi ki

Varlıklara susmak lazımdır

Sadece kendisini konuşuran vardır

O kendi sözünü duyar ve bilir

O varlıktır, sadece O vardır

İşte O açık ve hikmetli Hak'tır (İbn Arabî, 2008a: 205)

Bu dizeler açıkça vahdetçi bir varlık anlayışı ortaya koyar. Buna göre konuşuranın varlığı konuşuranın huzurunda silinir ve geriye bir tek konuşuranın yani Hakk'ın varlığı kalır. Bununla birlikte susma hâli kapsamında konuşanın varlığı da göz önüne alınır: “(...) Susmanın hali ise şunu görmektir: Hak kendisinde konuşmayı yaratmış olsa bile, kul da konuşandır. Nitekim kul kendisinde yaratılan hareket ile hareket eder. (...)”

(İbn Arabî, 2008a: 206). Hâl böyle olunca kul özü gereği susan olmakla birlikte mutlak anlamda susan değildir. Zira belirli hâllerde Allah'ı zikretmekle emredilmiş olup zahiren konuşmasa da batınen Allah'ı tespih eder (İbn Arabî, 2008a: 206). Bununla birlikte asıl susmama durumu mezkûr zikir ve tespihin haricindeki konuşmaları imler niteliktedir: “(...) Farz ya da Allah'ın zikri olmaksızın, susmasına konuşmanın girdiği kimse ‘susmamıştır’” (İbn Arabî, 2008a: 206).

Susma hakkında yukarıda dile getirilenler ışığında şu tespitlerde bulunulabilir: Bir taraftan İbnü'l-Arabî ve Konevî gerçekte konuşan değildirler, asıl konuşan Hak'tır. Öte taraftan Hak'ın konuşmayı yaratmasına rağmen onlar da konuşandılar. Öyle ki Allah'ı zikir ve tespihin ötesinde konuşmuşlar, susmamışlardır. Bu saptamalar çerçevesinde, Allah'ın belirleyiciliğine dayalı yazım tarzına dair söylenenlerin daha anlaşılır kılınması mümkündür: İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin Allah'ın emriyle yazması, hem dolaylı olarak yazanlara yazdıran Allah'ın asıl yazan olmasını hem de O'nun yazmayı yaratmasına rağmen yazanların da yazmakta olmalarını ifade eder.

Diğer yandan yukarıdaki açıklamalarda söz söylemenin ereksel nedenine ilişkin de bir veri bulunur: Allah'ı zikretmek, tespih etmek için konuşmak... Ne var ki burada İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin zikir veya tespihlerinden öte bir konuşma söz konusudur, onların yazarak konuşmalarının veya yazdırılarak konuşturulmalarının erek veya erekleri aranmaktadır.

Konevî mutlaklığı ve asaleti yönünden kelamı “(...) kendi kendisiyle ya da başkası ile konuşanın ilminin sûretidir; (...)” (Konevî, 2009b: 128) şeklinde tanımlar. Bilgi konuşanın bilgisi, bilen konuşandır. Bilinene gelince bilinen şeyler her biri manevî mertebelere sahip harfler ve kelimelerdir. Bunlar kelam öncesi ilmî varlığa sahipken konuşmayla birlikte aynî varlık kazanır, bir madde ve surette zuhur ederler. Maddeden kasıt, suretin kendisi aracılığıyla zuhur ederek haricî varlık kazandığı şeydir ki bu, nefese tekabül eder (Konevî, 2009b: 128-129). Suret ise “(...) her hangi bir malûm hakîkatin zuhûrunun kendisiyle kemâle erdiği şey (...)” (Konevî, 2009b: 128) olarak ifade edilir.

Bilinenler farklı görünümler arz eder: Bir bilinen hakikat sadece bilenin nefsinde şekillenmesi bakımından ve tekil olarak değerlendirildiğinde batın harf olur. Şayet bu

hakikat sıfat ve lazımları ile birlikte ele alınırsa batın kelime olur. Öte yandan bir hakikat harici varlıkta da taayyün edebilir. Şayet bu taayyün sıfat ve lazımlar ile terkip olmaksızın gerçekleşirse zahir harf ortaya çıkar. Telif ve terkip söz konusu ise bilinen hakikat zahir kelime olarak zuhur eder (Konevî, 2009b: 128-129).

Görüldüğü üzere kelimada farklı mertebelerde olmakla birlikte batından zahire doğru bir gidiş söz konusudur. Bu durum Konevî'nin kelamın taayyünleriyle ilgili şu sözlerinde açıkça belirtilir:

Kelâm, mertebeleri ve sûretleri farklı olsa bile, iki asla racidir: ilâhî ve kevnî kelâm. Her birisine göre de kelâm, mutlaklığı açısından bilinemez.

Bu bilinmeyen kelâm, konuşanın bâtınından öncelikle taakkul edilen harfler ile taayyün eder; bunun ardından ise, tahayyül edilen harfler ile, sonra da şehâdet âleminde zuhûr eden hissî harfler ile taayyün eder. (Konevî, 2009b: 129)

Konevî'ye göre harflerin harf olmağı, gayeleri aracılığıyla zuhur etmelerine bağlıdır. Harflerin gayeleri hadleridir yani mahreçlerdeki boğumlardır. Mahreçler ise hakikatte makul mertebeler olup gaybî-ilmî ve ezelî taayyüne göre varlık suretlerini belirler. Harfler bu mertebeler aracılığıyla taayyün eder (Konevî, 2009b: 129).

Buraya kadar mutlaklığı bakımından kelam üzerine bazı tespitlerde bulunuldu. Bu demektir ki yukarıda anlatılan esaslar, konuşanı kim olursa olsun tüm konuşmalar için geçerlidir. Bununla birlikte konumuz gereği, kelamın insanda nasıl bir görünüm arz ettiğinin hassaten ele alınması lazım gelir.

“(…) Nefesin insanın konuşmasındaki genel sûreti, sestir; mertebelerin hükümlerinin gerektirdiği ilmî-bâtın ayrımı ortaya çıkartan zâhir ayraç ise, dildir” (Konevî, 2009b: 129). Mahreçlerin insan bedenindeki karşılıkları ise harflerin çıkış yerleri olan göğüs, boğaz ve dişler gibi mahallerdir (Konevî, 2009b: 129). Bu çerçevede insanın konuşması nefes ve sesin, mahreçler ve dil aracılığıyla harflere dönüşmesi şeklinde cereyan eder. Konevî bu dönüşüm sürecini şu şekilde betimler:

Nutuk kuvveti, irâde ile kalbin¹ bânından nefes ve onun sûreti olan ses vasıtasıyla ortaya çıkarak, daha önce işâret ettiğimiz mahreçlere uğrar ve lisan ve onların her birisindeki boğumlar ile taayyün eder; buna, konuşanın içindeki bazı şeyleri muhataba ulaştırmayı temin etmek için bazı harfleri tekil ve birleşik olarak ortaya çıkartmaya dair ‘irâde’ hükmü de eşlik eder. Çünkü muhatap, bu şekilde bir kelâmı bilmeden ya da onun yerini alan şekiller, hareket ve işâretler olmaksızın konuşanın içindekini anlayamaz.

¹ Kalp kelamın mahalli olup dil de kalbin tercümanıdır (İbn Arabî, 2006a: 296).

Buna göre konuşan, ses çıkartacak şekilde, teneffüs eder: Kuşkusuz ki dil de, ilmî tasavvura tabi zihni düşüncenin gereğine göre, ayırım ve temyiz için hazırdır. Her hangi bir mahreçte nefes alış-verişleri sona erdiğinde -ki, bitiş mahreçtedir- sonunda nefesin ses ile amaçlı ve ayırt edici belirlenmesi ortaya çıkar.

Bu belirlenen nefes, 'harf' diye isimlendirilir ve bu belirlenme de, söz konusu ilmî belirlenmenin mazhârıdır. (Konevî, 2009b: 129-130)

Yukarıdaki betimlemenin merkezinde konuşma olgusunun fizyolojik tahlili yer alır. Bununla birlikte konuşmanın ruhsal ve toplumsal boyutlarına ilişkin verilere de rastlanılmaktadır. Nutuk kuvvetinin kalbin batınından ortaya çıkışı, iradenin eşliği ve dil ile ilmî tasavvur arasındaki bağ; birinci alana ilişkin nitelikte hususlar olup konuşmanın iradî ve ilmî bir faaliyet olduğunu gözler önüne sererler. Toplumsal boyuta gelince bu, konuşanın içindeki bazı şeyleri muhataba ulaştırma iradesinde görülmektedir ki bu iletişimsel yön aynı zamanda söz söylemenin ereksel nedeniyle de yakından ilişkilidir. Bu sebeple biraz daha yakından incelenmesi yerinde olacaktır.

Konevî'ye göre konuşmanın altında muhataplar arasındaki zıtlık yatar. Şöyle ki bu zıtlık muhatapların birbirlerinin içerdikleri şeyleri görmelerine engel olur ve konuşma sayesinde, konuşan kişi nefsinde bulunan şeyleri muhatabına ulaştırma imkânı bulur. Bunun için de bir takım araçlar kullanır ki bunlar vasıtasıyla ifade ve anlama gerçekleşir, muhataplar arasında müştereklik ve birleşme hâkim olur (Konevî, 2009b: 131). Bu çerçevede konuşmanın ereği, muhataba nefiste bulunan şeyleri ulaştırma ve zıtlığı ortadan kaldırma şeklinde ifade edilebilir. Ne var ki söz söylemeyi salt bir aktarım ve iletişim faaliyetine indirgemek yanlış olacaktır. Yazma ve söyleme ile yaratma arasındaki benzerlik böyle bir indirgemede bulunmanın yanlışlığını gözler önüne serer. Konevî söz konusu benzerliği şu şekilde ifade eder:

Sayfa ve ondaki yazı, nefes ve ses, Genel Varlık nûrunun zikredilen Nefes-i Rahmânî ile yayılmasının benzeridir; var olan, başka bir ifâdeyle varlığa giren malûmların sûretleri, bu Nefes-i Rahmânî'de taayyün etmiştir.

Yazmak ve söylemek, yaratmak ve izhâr etmenin benzeridir; yaratma ise, ya taayyünleri 'Kün/Ol' ile zuhûr eden Nefes-i Rahmânî vasıtasıyla ya da Kalem-i a'lâ vasıtasıyla gerçekleşir. Yazının ve söylemenin yaratmanın ve izharın benzeri olması, Hakkın yazan, gerektiren, yaratan, tasvir eden, işini tedbir eden; isim ve sıfatlarına göre taayyün eden zâtının âyetlerini açıklayan olması cihetinden sâbit olan benzerliktir. (Konevî, 2009b: 132).

Görüldüğü üzere yaratma suretlerin taayyünü ve tezahürü bağlamında ele alınmaktadır. Bu açıdan yazmak ve söylemek ile yaratma arasında benzerlik söz konusudur. Zira

hatırlanacağı üzere kelimeler, konuşanın bilgisinin sureti olup bilinenlerin batından zahire çıkışını imler. Bu çerçevede yazı ve söz vasıtasıyla zahirî harf ve kelimelerin bir nevi yaratıldıkları söylenebilir. Öte yandan yaratmanın kendisi de sözel bir mahiyete sahiptir. Şöyle ki “Ol!” emri ve Nefes-i Rahmanî yaratmadaki söyleme tarafına, Kalem-i Alâ ise yazma cihetine tekabül eder. Böylece Hakk’ın bir nevi söylemek ve yazmak aracılığıyla yarattığı dile getirilebilir. Öyle ki bütün varlıklar yaratıcı “Ol!” sözünden varlığa gelmiş olup Allah’ın tükenmez kelimeleridirler.¹ Bu söz olmadan varolamazlar (İbnü'l-Arabî, 2008: 154, 123).² Konevî’nin belirttiği üzere tüm meydana gelenler, mevcutlar Hakk’ın kelimeleridir ve bu yönden asılları Nefes-i Rahmanî olup “Ol!” emriyle tezahür ederler (Konevî, 2009b: 51). Kelam-varlık arasındaki söz konusu ilişki şu satırlarda daha sarıh biçimde ifadesini bulur:

Kelam (söz), etkili, nefsi ve Rahmanî bir şeydir ve ‘yara’ anlamındaki *kelem*’den türetilmiştir. (...) Buna göre mümkünlerin kulaklarını ‘yaralayan’ ilk kelam, ‘ol’ sözü idi. Âlem (Hakk’ın) kelam niteliğinden ortaya çıktı. Bu ise Rahman’ın nefesinin herhangi bir (sâbit) ayn’a yönelmesiyle gerçekleşir. Bu sayede kendisine yönelen şeyin bireyselliği o nefeste açılır. Bu oluş kelam diye ifade edilirken oluşun gerçekleştiği yere de nefes denir. Bir harfin var edilmesini isteyen nefes de (o harfin var olmasıyla) sona erer. Böylelikle ses diye isimlendirilen nefes ortaya çıkar. Yönelişin boyutu hangi yerde sona ererse, eğer harfin dış varlığı özel olarak amaçlanmış ise, o esnada amaçlanan harfin dış varlığı ortaya çıkar. Böylelikle Hemze’den Vav’a kadar ve aralarında bulunan harf mahreçleri ortaya çıkar. Bu oluşan harfler, tekvîn miraçları diye isimlendirilir. Rahman’ın nefesi onlarda yükselir. Böylelikle a’yân-ı sâbite’den hangi ayn’ı belirlerse, varlık ile nitelenir. (İbn Arabî, 2008a: 207-208)

Yazmak bağlamında ise âlem Büyük Mushaf olarak tasvir edilir. Nasıl ki Kur’ân Hakk’ın sözlü okumasıysa bu Mushaf da hâl okumasıdır ve varlık sayfasında yazılmış ve rakamlanmış harflere karşılık gelir ve yazmak sonsuza dek sürmektedir (İbn Arabî, 2006a: 283).

Yukarıda dile getirilenler ışığında söz söylemenin salt aktarım ve iletişim faaliyeti olmadığı, özünde bir tür yaratma etkinliği olduğu ileri sürülebilir. Bu çerçevede aranan

¹ Aynı zamanda konuşma niteliğini de haizdirler: “Hak kandilleri yakarak varlık evini aydınlatıp, kendisinin ise bilinmezlik karanlıklarında kalmasından sonra, gayret ve izzet perdesinin ardından âlemin suretleri ezeli ilimden ebedî dış varlığa çıkmıştır. Böylece suretler, hareket edici ve farklı dillerde konuşucu olarak görülmüştür. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 332). Başka bir ifadeyle Hakk’ın mazharları O’nun dilleridir; bir dili olmayan hiç bir şey yoktur (İbnü'l-Arabî, 2008: 75, 112).

² “Ol!” emrinin muhatabı emir âlemi ile ona bağlı halk âleminin arasındaki ilişki şu şekilde izah edilir: “(...) Ve âlem-i emr ile Allah Teâlâ’dan bilâ-vâsıta ancak emr-i Azîz’in müşâfhesiyle sâdır olan her bir şeyi murâd ettiler. Ve o vücûd-i mutlaka izâfe ile sebep-i sânidir; sebep-i evvel mevcûd-i mukayyede izâfe ile; o da mübtede’âttır. Ve âlem-i halk sebep-i mütekaddimden min-gayr-i müşâfheti’l-emr sudür eden her bir mevcûddur ki, o da ‘kelime’dir. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 73-74).

ereksel neden de “bir şeyin meydana getirilmesi” şeklinde ifade edilebilecektir. Şayet bu tespit yerindeyse o zaman “Meydana getirilecek şey nedir?” sorusunun sorulması kaçınılmazdır. Açıktır ki insan kelamının Allah kelamında olduğu gibi varlıkları yaratması söz konusu değildir. Şu hâlde söz söylemedeki meydana getiriciliği başka yerlerde aramak icap eder.

Kelamın konuşanın bilgisinin sureti olması ve bilinen hakikatlerin ilmî varlıktan aynı varlığa çıkmaları durumu hatırlandığında söz söylemeyle meydana getirilmek istenen şeyin bilgi olduğu ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle, konuşan, nefsindeki bilgiyi ona yeni bir form kazandırmak vasıtasıyla izhar eder. Ancak dikkat etmek gerekir ki bilginin meydana getirilmesi ile bilginin aktarılması aynı şey değildir. Şüphesiz konuşma ve yazma vasıtasıyla bilginin açığa çıkarılması ve muhataba aktarılması vakidir; bu çerçevede meydana getirilen bilgi aktarılır denebilir. Ne var ki nefisteki keşfi bilgi tam olarak dile dökülemez, muhataba aktarılamaz (Konevî, 2009b: 49). Bundan ötürü meydana getirilen bilgi muhatapta tam karşılığını bulamaz. Karşılık bulması için bilginin muhatabın nefsinde meydana getirilmesi gerekir. Bu noktada söz söylemenin ikinci bir meydana getirici yönü ortaya çıkar: Dinleyicide bilginin meydana getirilmesine tesirde bulunmak. Konevî'nin deyimiyle idrake yakınlaştırmak ve tenbih söz konusudur. Ancak muhataplar eşit ölçüde fayda görmezler, perdeli kimseler ile zevk sahiplerinin göreceği fayda farklıdır (Konevî, 2009b: 49).

Bu noktada bir önceki kısmın sonunda ortaya konan bir hususu hatırlamak yerinde olacaktır: Konevî ve İbnü'l-Arabî okuyuculara her şeyi sunmayarak onların kendi başlarına bilgilere ulaşmalarına fırsat tanıma gayesindedirler. Buna mukabil okuyucuyu sınırlamamak adına kısa açıklama ve sırlara dikkat çekmekle yetinirler ve okuyucunun anlatılanlardan hareketle başka sır ve bilgileri öğrenmesini beklerler. Ne var ki burada aklın salt düşünme gücüyle bir şeylere ulaşması değil, yine Allah'ın öğreticiliği söz konusudur. Konevî bunu “(...) tefekkür sahiplerinin ibret alması için bu ifâdelere dercedilmiş gizli sırları incele ki, -Allah'ın izni ile- bu işâretin içerdiği şeyleri öğrensin!” (Konevî, 2009b: 71) demek suretiyle ifade etmektedir. Görüldüğü üzere bu açıklamalar ile dilin ikinci meydana getirici yönüyle ilgili yukarıda söylenenler paralellik arz etmektedir. Konevî ve İbnü'l-Arabî bizzat kaleme aldıkları vasıtasıyla muhataplarında bilgi meydana getirme talebindedirler. Daha doğrusu esas olan Allah'ın

öğreticiliği olduğu için bilginin meydana getirilmesinde birer vesile olma konumundadırlar. *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'den alıntılanan aşağıdaki satırlarda söz konusu durum açıkça belirtilmektedir:

(...) Bunun nedeni, sûfinin ve tahkikin ilk derecelerine ulaşan insanın kalbini ıslah etme arzumuzdur. Çünkü onların meşrepleri budur. Allah ellerinden tutup bize gösterdiğini onlara gösterinceye kadar, üzerlerinde olan şeyi bilemez ve ima ettiğimiz meseleyi anlayamazlar. (...) (İbn Arabî, 2006a: 206)

Öte yandan daha önce bilgi ve ahlak arasındaki ilişki hakkında dile getirilenler hatırlandığında bilginin meydana getirilmesinin yanı sıra ahlakın meydana getirilmesinden de bahsedilebilecektir. Şöyle ki hem keşfi bilgi için ahlakî hazırlık gerekmekte hem de keşfi bilgi beraberinde yeni bir ahlakî hâl hâsıl olmaktadır. Bundan ötürü bilgi ile ahlak arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Dolayısıyla söz söyleyerek muhatapta meydana getirilen, daha doğrusu meydana getirilmesine vesile olunan şey bilgi ve ahlak olacaktır.

Bilgi ve ahlak arasındaki ilişki başka açılardan da ele alınabilir. Bunlardan biri bilgi-eylem ilişkisinde karşımıza çıkar. Konevî bilgileri gayelerine göre iki gruba ayırır. İlkinin gayesi eylem değil, bilgidir. Bununla birlikte bu bilgiler eylemi gerekli kılar; çünkü bu kısımdaki bilginin hükmü kapsayıcı ve tesiri yaygındır. Örneğin, Allah'ı, birliğini, âlemin özellikleri gibi şeyleri bilmek bu türden bilgilerdir. Diğerine gelince bu gruptaki bilgilerin gayesi eylemdir. İlahî hükümleri, şerî amelleri ve ahlakı bilmek bu türden bilgilerdir. Bu gruptaki bilgiler eyleme götürmeleri bakımından istenirken birinci türdekiler bizatihi ve konularından ötürü istenirler (Konevî, 2009b: 123-124). Ancak aralarındaki farklara rağmen bilgilerin tümü eylemi gerektirir, dolayısıyla ahlakı da gerekli kılarlar. Böylece bilginin meydana getirilmesine vesile olduğu her durumda eylem ve ahlak da devreye girer.

Diğer bir açıdan bilgi ile mutluluk arasında bir bağ söz konusu edilmektedir. İbnü'l-Arabî ortaya koyduğu bilgilerin mutlulukla ilişkisini *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de şu şekilde ifade eder: “(...) Orada sayıların sırlarını ve ilâhî mertebede, âlemde ve (ilâhî mertebe ile âlem arasındaki) rabitalarda sayıların hakikatlerinin verdiği şeyleri ortaya koyacağız. Bunlarla sırlar sevinir, ahiret hayatında mutluluğa ulaşılır” (İbn Arabî, 2006a: 220). Niçin dünya hayatının göz ardı edildiğine gelince *et-Tedbirâtu'l-İlahiyye*'de şöyle bir açıklama bulunur: “(...) Halbuki bizim garazımız ulûmdan ahrette

necâta îsâl eden şeydir. Zîrâ dünyâ fânî ve mûnderistir. Böyle olunca biz kendisinde necât olan emre geçtik. Ve kitabımızda beyân ettiğimiz murâd onunla berâber gider. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 39-40). Konevî ise ahiret vurgusu yapmaksızın, muttali olunan sırların bilgisine bağlı mutluluktan bahsetmek suretiyle bilgi-mutluluk ilişkisini ortaya koyar (Konevî, 2009a: 478). Bu demektir ki ortaya konan bilgilerin hedefi mutluluğun, esas olarak da ahiret hayatında mutluluğun tesisidir. İbnü'l-Arabî'nin “Peygamber ve vâris [veli], nefisler için uhrevî doktorlar gibidir (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 101) sözü bu durumu işaret eder niteliktedir.

Tüm bu dile getirilenler ışığında “İbnü'l-Arabî ve Konevî niçin söz söylemişlerdir, bundaki erekleri nedir?” sorusu şu şekilde cevaplanabilir: söz söyleyerek bilgi meydana getirmek ve meydana getirilip aktarılan bu bilgi vasıtasıyla muhataplarının nefislerinde bilginin meydana getirilmesine vesile olmak; bilgi ile ahlak, eylem ve mutluluk arasındaki bağ mucibince de muhataplarında güzel-iyi ahlakın meydana getirilmesine vesile olmak. Buradaki nihaî amaç ise salîhin kemale ermesidir. Bu çerçevede Konevî *Miftâhu Gaybi'l-Cemi ve'l-Vucûd*'unda kitabının seçkinlerin seçkinleri için yazıldığını ve onların sülukları esnasında kitaptan yararlanarak nihayetinde kemale ereceklerini belirtir (Konevî, 2009b: 41-42). Tüm bunlara binaen İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin salikleri irşat maksadıyla söz söyledikleri, eser kaleme aldıkları rahatlıkla dile getirilebilir.

Bu noktada şöyle bir soru akla gelir: Sırların bilgisine sahip kişiler ne kadar meydana getiricidir? Başka bir deyişle, bu kişilerin dile getirdikleri ne derecede tesirlidir? Bu soruları yanıtlama girişiminden evvel, bir mukayese yapabilmek adına ilahî kelâmın vasıflarına göz atmak faydalı olacaktır. İbnü'l-Arabî aşağıdaki satırlarda Allah'ın konuşmasını açıkça tasvir eder:

Önceki bir suskunluktan veya mevhum bir sükûttan olmaksızın, Allah, tıpkı bilgisi, iradesi ve kudreti ve benzeri diğer niteliklerinde olduğu gibi, ezeli-kadim bir kelâm ile konuşmuştur. Allah Musa ile konuşmuş, konuşmasını Tenzil (Kur'an), Zebûr, Tevrat ve İncil diye isimlendirmiştir. Konuşmada harfler, sesler, nağmeler, diller yoktu. Çünkü Allah seslerin, harflerin ve dillerin yaratıcısıdır. (İbn Arabî, 2006a: 92)

Görüldüğü üzere Allah'ın “kelâm” sıfatı diğer sıfatları gibi ezeli ve kadim bir niteliktir. Bundan ötürü bir suskunluktan sonra ortaya çıkmış olması gibi bir durum söz konusu olamaz; zira bu, yaratılmışlık anlamına gelir. Hâlbuki onun kelâmı hâdis değil, bilakis

yaratıcıdır. Nitekim daha önce açıklandığı üzere Allah'ın "Ol!" sözü kelimeleri, varlıkları yaratandır. Ancak burada şöyle bir sorunla karşılaşılır: İlahî kelimeler ve tüm diğer sıfatlar ezeli ve kadimse yaratılanların da aynı özellikte olması gerekmez mi? Sorunun cevabı ontik ve epistemik olanın ayırımına dayanır. Şöyle ki varlıklar ontik olarak hâdislerken epistemik açıdan ezeldirler:

(...) Hakkın kendini bilmesi, âlemi bilmesinin aynıdır. Çünkü âlem, yoklukla nitelenmiş olsa bile, sürekli Hak tarafından müşahade edilir. Âlem kendisini göremez, çünkü mevcut değildir. (...) Hak sürekli vardır, dolayısıyla O'nun ilmi ezeli olarak mevcuttur. Hakkın kendisini bilmesi, âlemi bilmesidir. Şu halde Hakkın âlemi bilmesi, ezeli olarak mevcuttur. Hak, âlemi yokluk halinde bilmiş ve bilgisindeki surete göre onu var etmiştir. (...) (İbn Arabî, 2006a: 248)

Bu çerçevede âlem ve varolan şeyler hem yaratılmıştır hem de Hakk'ın kadimliğinden ötürü ezeldirler (İbn Arabî, 2006a: 15). Onların ezeli olmaları, mevcut değilken bile Hakk'ın bilgisinin konusu olmaları hasebiyledir. Bu ezeli bilgi sebebiyledir ki "Ol!" emri ontik zeminde derhal icabet bulur.

Yukarıda alıntılanan, Allah'ın kelamıyla ilgili pasajda göze çarpan bir diğer unsur; Allah'ın konuşmak için ses, harf, dil gibi araçlara ihtiyaç duymayıp bizzat bunların yaratıcısı olması durumudur. Her tür eksiklikten münezze Allah'ın araçlara ihtiyaç duymaması kaçınılmazdır. Tüm varlıkların yaratıcısı olmasından ötürü de konuşma vasıtalarının yaratıcısıdır.

Asıl konuya dönülerek sırların bilgisine sahip kişinin kelamının tesiri meselesi ele alınacak olursa Allah kelamına dair söylenenler ışığında şu tespitlerde bulunulabilir: İnsan hâdis bir varlıktır, konuşma dâhil hiçbir vasfı kadim değildir. Bu demektir ki insanın vasıfları yaratılmaya muhtaçtır. Dolayısıyla bildiklerini izhar eden sözüne anında icabet edilmesi çok zordur; zira ne bilgisi ne de kelamı kadimdir. Öte yandan icabet edildiğinde bile bu doğrudan söz söyleyenin eseri değildir. Zira muhatap karşılık vermesi de Allah'ın yaratıcılığına bağlıdır, onda da vasıfların yaratılması gerekir.

Beşerî kelam söz konusu olduğunda diğer bir ihtiyaç hâliyle ses, harf ve diller gibi araçların yaratılmasında karşılaşılır. İnsan konuşmak için bu araçlara muhtaçtır ve bunları yaratan Allah'tır. Öte yandan konuşmanın bir takım araçlarla gerçekleşmesi sözün tesirini etkiler niteliktedir. Uygun araçların seçimi, muhatap bunları idrak

biçimi gibi pek çok etmen söz konusudur. “Anlatmada kullanılan araçlar, konuşan ve dinleyen arasındaki uzaklık ve yakınlığa göre artar ya da eksilir. Bu da, ifâde edildiği gibi münâsebet ve zıtlığın gücüne bağlıdır” (Konevî, 2009b: 131). Muhatapların idrak farklılıklarına gelince sözün tesiri açısından büyük önemi haizdirler. Örneğin, İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrâtu'l-İlahiyye*'de kitabının hedef okur kitlesi ve onların kitaptan nasiplenme açısından farklarını şu şekilde belirtir:

(...) Onu hâss ve âmm hazîz-i evhedde olan ve müstevâ-yı iclâl ve ikrâm bulunan kimse kırâat edebilir. Ve nâsın her birisi meşreblerini bilir. Ve onda havâs için işârât-ı lâiha ve avâm için tarîka-i vâziha vardır. Ve o, tasavvufun lübâbı ve hazret-i şeref ve taattufu, taarrufun sebîlidir. Vâsıl ve sâlik onunla harîs olur. Ve memlûk ve mâlik ondan hazzını alır. (...) (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 22)

Yine bir başka yerde mezkûr kitabın hizmetkârlara hizmetlerinde, ahiret yolu sahibine ise kendi nefsinde faydalı olduğu ifade edilir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 70).

Sözün tesirinde dikkate alınması gereken bir diğer etmen, konuşanın durumudur. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî konuşanları iki ana gruba ayırır. Bunlardan ilki “ilahî” olarak adlandırılır. Allah'ın ayarı inşa etmesi gibi bu tür konuşanların sözleri bir etki meydana getirir. Örneğin, birine kalkması emredildiğinde o kişi kalkarsa emri veren kişinin sözü kalkmanın yapısını meydana getirmiş olur. Sözü bu şekilde tesirli olmayan söz sahipleri ise ikinci gruba girer. Bunlar rabbanî ve rahmanîlerdir. Sadece özel anlamda kelamın yapısını ortaya koymakla mükelleftirler. Öte yandan ilk grup da kendi içinde ikiye ayrılır. Biri yukarıda belirtilendir. Diğeri ise sözü genel olarak eşyaya tesirde bulunandır. Ancak böyle bir kişi bu dünyada bulunmaz, yeri cennetlerdir. Aksi hâlde bu tarz birinin Hz. Muhammed'den daha büyük olması söz konusu olurdu. Şöyle ki Hz. Muhammed'in sözü bile genel anlamda eşyaya tesir eder nitelikte değildir (İbn Arabî, 2008a: 208-209).

Bu noktada keşif sahibi sufî ne tür bir konuşandır diye sorulacak olursa şu şekilde yanıtlanabilir: Sözü genel olarak eşyaya tesirde bulunan bir ilahî konuşan olamaz; zira bu durum sufînin Hz. Muhammed'den üstün olduğu anlamına gelir ki böyle bir üstünlük geçerli değildir. Öte yandan sözü tesirsiz bir rahmanî veya rabbanî olarak da görünmemektedir. En azından ilkece sözünün kimi zaman etkili olması beklenebilir. Bu çerçevede keşfi bilgisini belli ölçüde ifşa eden bir sufînin ilk anlamıyla bir ilahî konuşan olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle sözü bir etki meydana getirici niteliktedir. Bu etki

ise daha önce belirtildiği üzere muhatabında bilginin ve dolayısıyla ahlakın tesisidir.

Ahlakın erek mesabesinde olması, dile getirmedeki asıl önemli noktanın bilgiden ziyade tesis edilmek istenen ahlak olduğunu gösterir niteliktedir. Nitekim İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerine bakıldığında ana ilginin ahlak olduğu görülür. Bu çalışmanın temelinde de İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerinde dile getirdikleri bilgiler vasıtasıyla tesis etmeye çalıştıkları ahlak yatmaktadır. Bu durum kaçınılmaz bir şekilde “Nasıl bir ahlak?” sorusunu beraberinde getirir. Başka deyişle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak anlayışının soruşturulması lazım gelir. Öte yandan giriş kısmında temas edildiği üzere her tür ahlak anlayışı, gerisinde bir insan tasavvurunu gerektirir. Hâl böyle olunca öncelikle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin benimsedikleri insan tasavvuru hakkında ortaya koydukları bilgiler ele alınmalıdır.

1.2. Tanrı ve İnsan: İnsan Hakikati

“İnsan” kavramı İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde merkezî konumda yer alır. Bu durum kavramın açıklanması açısından hem kolaylık sağlamakta hem de güçlük yaratmaktadır. Kolaylık sağlar; çünkü sistemdeki neredeyse bütün kavramlar “insan” kavramıyla ilişkili olup hangi kavramdan hareket edilirse edilsin yol insana çıkar. İşin güçlük tarafına gelince söz konusu ilişki yumağı, “insan” kavramı izah edilirken neyin önce neyin sonra anlatılacağı ve neyin neyle ilişkili olarak ele alınacağı hususunda zorluk çıkarmaktadır. Başka bir deyişle her zaman bir seçenekler çokluğu söz konusu olup alternatifler arasından seçimde bulunarak ortaya konan izahat, başka türlü yapılabilir olma vasfını taşır. Ne var ki bu durum bir açıklamada bulunmaya engel teşkil edecek nitelikte değildir, seçilen bir başlangıç noktasından hareketle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin insan anlayışı ortaya konabilir. *Tanrı ve İnsan: İnsan Hakikati* başlıklı bu kısımda insanın yaratılışı olgusundan hareketle söz konusu anlayış hakkında bir izahat bulunulmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Tanrı-İnsan İlişkisi: Allah'ın Yeryüzündeki Halifesi Olarak İnsan

Hatırlanacağı üzere tüm mevcudat Hakk'ın kelimeleri olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla insan da bu kelimelerden biridir. Başka bir deyişle varlığını Nefes-i Rahmanî'nin yayılmasına ve Rabbanî söze borçludur (Konevî, 2009b: 53). Hâl böyle olunca beşerî kelamda sözcüklerin teşekkül edilmesi ile “insan” kelimesinin yaratılması

arasında bir benzerlik söz konusu edilir. Şöyle ki harfler birbirlerine eklenmek suretiyle düzenlendikten sonra onlara hareketler eklenerek kelimeler meydana getirilir.¹ İnsan söz konusu olduğunda harflerin mukabili; cisimlerin varlığını ayakta tutan su, toprak, ateş ve hava gibi maddelerdir. Hareketlerin konulması ise Allah'ın kendi emrinden olan ruhundan üflemesine karşılık gelir. Böylece Allah mezkûr unsurları birleştirip düzenledikten sonra ruhundan üfleyerek insan denilen varlığı yaratır (İbn Arabî, 2006a: 231-232).²

İnsanın yaratılışına dair yukarıdaki kısa izah hakkında iki önemli noktanın altının çizilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, insan yaratılışının maddî ve ruhî olmak üzere iki yönünün bulunmasıdır. Ancak bu durum birbirlerinden ayrı ve birbirlerine muhalif iki yönün mevcudiyeti şeklinde anlaşılmalıdır. Zira gerek maddî gerek ruhî olanlar Hakk'ın tezahür mahalli mesabesinde dirler.

Diğer noktaya gelince insanın yaratılışı hakkındaki yukarıdaki açıklama, Hz. Âdem'in meydana gelişine ilişkin olup tüm insanoğlunu kapsamamaktadır. Şöyle ki İbnü'l-Arabî dört tür beşerî cisimden, bedenden bahseder; bunlar Hz. Âdem'in cismi, Hz. Havva'nın cismi, Hz. İsa'nın cismi ve Âdemoğullarının cismi olup her biri için farklı bir yaratılış söz konusudur. Ancak yaratılışlardaki farklılık cisimsel ve ruhsal suret açısından değil, nedencilik bakımındandır. Yani her bir yaratılış farklı bir yolla gerçekleşir.³ Bundan ötürü tanım ve hakikati itibarıyla dört tür cismin her biri “insan” adını almaktadır (İbn Arabî, 2006a: 359, 362, 380). Bununla birlikte Hz. Âdem diğerleri arasında özel bir konuma sahiptir; zira Allah ilk beşerî cisim olarak yarattığı Hz. Âdem'i diğer beşerî bedenlerin aslı yapmıştır (İbn Arabî, 2006a: 365). Bu nedenle “insan” kelimesinin anlamını kavrama yolunda, Hz. Âdem'in yaratılışına yönelik açıklamaların yakından incelenmesi yerinde olacaktır.

¹ Harf ve hareketlerin terkihiyle kelimelerin meydana getirilmesine ilişkin belirleme, Arapça göz önünde bulundurularak yapılır. Türkçe çerçevesinde kelimeler sessiz harfler ile sesli harflerin terkihinin ürünü olarak ifade edilebilir.

² Benzer şekilde, istidat kazanan rüzgâra ruh üflendiğinde cin, ışıklara ruh üflendiğinde melek oluşur (İbn Arabî, 2006a: 232).

³ Hz. Âdem'in yaratılışı bu kısımda ele alınacaktır. Diğer beşerî cisimlerin yaratılışına gelince özetle şunlar söylenebilir: Hz. Havva'nın yaratılışı, Allah'ın onu Hz. Âdem'in sol kaburgasından çıkartmasıyla vuku bulmuştur. Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cinsel ilişkide bulunmaları neticesinde ise üçüncü bir beden, cisim meydana gelir ki bu yaratılış biçimi anne ve babası olan tüm Âdemoğlu için geçerlidir. Hz. İsa'ya gelince o babasız olarak yaratılmış ve bedeni kadının suyundan ya da -başka bir görüşe göre- su olmaksızın üflemeden meydana gelmiştir (İbn Arabî, 2006a: 359-362).

Hız. Âdem'in yaratılışı Heba'dan insana uzanan yaratılış sürecinin¹ son kısmında yer alır. Başka bir deyişle insan son varlık mertebesine tekabül eder: "İnsan, büyük âlemden meydana gelen son cisim olduğu gibi türeyenlerdeki (müvelledât) son sınıftır" (İbn Arabî, 2006a: 350). Diğer bir ifadeyle sureti bakımından varlıkların sonuncusu olarak zukur etmiştir (Konevî, 2009a: 185). Hâl böyle olunca Hız. Âdem'in yaratılışından önce tüm diğer varlıklar meydana getirilmiş ve yeryüzü yetkinleşip onun yaratılışı için hazır hâle gelmiştir. Ancak Allah'ın yeryüzünü kendisi için yarattığı halifenin hangi cinsten olacağını hiçbir yaratık bilememiştir. Bilgisinde belirli olan vakit geldiğinde Allah meleklerinden birine yeryüzündeki her cins topraktan birer tutam getirmesini emretmiş ve emri uyarınca meleğin getirdiği toprağı iki eliyle yoğurmuştur. Meleklerinin her birine Hız. Âdem'e ait bir emanet yerleştirmiş ve topraktan yaratıldıktan sonra emanetleri ona geri vermelerini buyurmuştur. Ayrıca onu düzenleyip ruhundan üflediği vakitte meleklerin secde etmelerini emretmiştir (İbn Arabî, 2006a: 357). Öte yandan mezkûr toprağı Hız. Âdem'in zürriyetinin tümü dercedilmiştir:

(...) Allah iki eliyle Âdem'in toprağını yoğurup kokusu değıştiğinde -ki bu ayette kokuşmuş çamur diye ifade edilen şeydir ve o yaratılışında bulunan hava unsurudur- onun sırtını, zürriyetinden bedbaht ve mutluların mahalli yapmış, avucunda bulunan her şeyi ona yerleştirmiştir. Çünkü Allah sağ elinde mutluların, sol elinde ise bedbahtların bulunduğunu bize bildirmiştir. Bununla beraber (Hız. Peygamber'in buyurduğu gibi) 'Rabbimin her iki eli de sağ-mübarek eldir.' (...)

Allah hepsini (mutlu ve bedbahtları) Âdem'in toprağına yerleştirmiş, onda yan yanalık ilişkisiyle zıtları toplamış, onu doğrusal hareket üzere yaratmıştır. (...) (İbn Arabî, 2006a: 357)

Bu zıtları toplayıcılık durumu elbette Hız. Âdem'in zürriyetinin fert fert onun sırtında bulunduğu anlamına gelmemektedir. Burada bir babada tüm evladının kuvve olarak içkin olması, hepsinin suretlerinin onda toplu hâlde bulunması gibi bir durum söz konusudur: "(...) İnsanın maddesi olan nutfе gibi ki, zahr-ı Âdem'de dâim oldukça suver-i insâniyyenin mecmû'u onda mücmel idi ve onda oldukça tafsil kabul etmez. Vaktâki levh-i rahme kalem-i insânî ile intikâl eder, suret-i insâniyye tafassul eyler. (...)" (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 246). Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki insânî suretlerin bu şekilde Hız. Âdem'de mücmel olarak bulunuşu, onun tüm beşerî bedenlerin aslı oluşunu açıklar niteliktedir.

Allah Hız. Âdemi üst, alt, sağ, sol, ön ve arka olmak üzere altı yön sahibi yapmış;

¹ Söz konusu sürece ilişkin açıklama için bkz.: (İbn Arabî, 2006a: 344-359).

biçimlendirip düzenledikten sonra ona ruhundan üflemiştir. Bu üfleme neticesinde insan vücudundaki dört karışımın unsurları meydana gelmiştir. Bu dört karışım sarı safra, kara/sevda (سوداء), kan ve balgamdır. Safra ateşe mensup unsurdan (kurumuş balçık); sevda, topraktan; kan havadan (mesnun) ve balgam toprağın yoğrulduğu sudan meydana gelmiştir. Akabinde Allah Hz. Âdem’de çeşitli güçler yaratmıştır. (İbn Arabî, 2006a: 357-358; İbn Arabî, 1985b: 245). Bunların bir kısmı insanın canlı olmak hasebiyle sahip oldukları güçlerdir. Söz konusu güçler çekme, tutma, hazmetme, itme, beslenme, uyku, duyum, hayal, vehim, hafıza ve hatırlama olup son dördü insanda hayvanda olduğundan daha kuvvetlidir. Diğer kısmı ise insana has güçlerden oluşur. Bunlar musavvire, müfekkire ve akletme güçleri olup insan hayvandan bu güçler vasıtasıyla ayrışır. Allah bedene ait tüm bu güçleri nefsin araçları yapmıştır ki böylelikle nefis her tür manevî ve duyulur menfaate erişebilsin (İbn Arabî, 2006a: 358). Allah insanı “(...) bu güçler sayesinde diri, bilen, güç yetiren, isteyen, konuşan, duyan ve gören olarak yaratmıştır. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 358). Tüm bunların akabinde insanın Allah’ın isimleriyle irtibatlandırılması ve halife kılınması gelmektedir:

Allah, kendisini isimlendirmiş olduğu her bir isimde, insanın ahlaklanabileceği bir pay belirlemiştir. İnsan kendisine yaraşır bir tarzla onunla âlemde gözüktür. Bu nedenle bazı kimseler, ‘Allah Âdem’i suretine göre yaratmıştır’ hadisini bu anlamda yorumlamıştır. Allah, Âdem’i yeryüzünde halifesi olarak yerleştirmiştir. Çünkü yeryüzü, yüce âlemin aksine, başkalaşma ve halden hale dönüşme âlemdir. Böylelikle, sakinlerinde de yeryüzü âleminde meydana gelen değişimler gibi hükümler gerçekleşmiştir. Bu nedenle bütün ilâhî isimlerin hükmü ortaya çıkar. İşte bu nedenle Âdem, gökte ya da cennette değil yeryüzünde halife olmuştur. (...) (İbn Arabî, 2006a: 358-359)

Hız. Âdem’in yaratılışına dair yukarıda belirtilen hususlar salt bir yaratılış tasviri değildir. İlk beşerî suretin ontik yapısına ilişkin temel vasıfları ortaya koymaya kaynaklık edecek ifadeler de ihtiva eder. Hız. Âdem’in diğer beşerî bedenlerin aslı olması nedeniyle bu vasıflar tüm insanoğluna teşmil edilebilir bir görünüm arz etmektedir. Bu çerçevede yukarıdaki izahattan da istifade ederek insanın temel vasıflarını ortaya koyma yönünde bir girişimde bulunmak yerinde olacaktır. Söz konusu vasıfların ne olduğuna gelince şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

a) İnsan maddî/cismanî ve manevî/ruhanî olmak üzere ikili yapıdadır. Madde tarafında beden, mana tarafında ise ruh ve nefis bulunur. Beden dört öge (toprak, su, hava ve ateş) ve beşerî mizaca ait dört karışımı (sarı safra, sevda, kan ve balgam) ihtiva eder (Konevî, 2009b: 78). Her ne kadar insan dört öğeden müteşekkil olsa da onda baskın olan

unsurlar su ve topraktır. Onlardaki otorite hava ve ateşte bulunmaz (İbn Arabî, 2006a: 380-381). Öyle ki Hz. Âdem'in ismi bu unsurlardan kaynaklanmaktadır: “(...) Hz. Peygamber Âdem toprak ve su arasında iken peygamberdi ve su ve toprak olmasaydı, Âdem diye isimlendirilmeyecekti. (Zira ‘Âdem’ kelimesinin anlamı topraktan olan demektir)¹ (...)” (İbn Arabî, 2006a: 309). Diğer taraftan insan bedeninde nefsin araçları konumunda olan çeşitli güçler bulunur. Bunların içinden musavvire, müfekkire ve akletme güçleri insana özgü olup onu hayvanlardan ayırır. Ruha gelince *Akıl-Keşif İlişkisi* başlıklı kısımda değinildiği üzere ruh beden arzındaki halifedir. Nefs ise ruhun kerimesi ve hurreesi olup tagyir ve tathir mahalli konumundadır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 113, 118).²

b) İnsan bileşik bir hakikattir. Şöyle ki hakikatlerin bir kısmı hayat, bilgi ve düşünme gibi akledilir tekil hakikatlerdir. Bir kısmı ise bu tekil hakikatlerden müteşekkil bileşik hakikatlerdir. Örneğin hayvan cisimlik, beslenme ve duyumsama hakikatlerinin bileşimidir. İnsan da tıpkı hayvan, bitki veya taş gibi bileşik olan bir hakikattir (İbn Arabî, 2006a: 149, 233). İnsanın unsurî yaratılışı bileşiklerin içinde en büyüğüdür; zira onun zuhuru diğer hakikatlerin ve tüm mertebelerin hükümlerinin birleşmesine dayanır (Konevî, 2009b: 64).

c) İnsan toplayıcı bir karakterdedir. Yani melek, felek, ruh, cisim, doğa, cansız/donuk ve canlı olmak üzere âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar (İbn Arabî, 2006a: 362). Başka bir ifadeyle insan âlemin ulvî ve süflî hakikatlerinin toplamıdır (Konevî, 2009b: 138). Bu çerçevede “(...) (gerçek) insan, toplayıcı kelime ve âlemin suretidir ve âlemde bulunan her şey onun parçasıdır. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 395). İnsanın âlemdeki her şeyi içermesi makrokozmos-mikrokozmos ilişkisi şeklinde de kendini gösterir. Büyük âlem (büyük insan) insan dışındaki şeylere karşılık gelirken küçük âlem olan insan âlemin ruhu, nedeni ve sebebi konumundadır. Bu büyük âlem ile küçük âlem arasında

¹ “Âdem” sözcüğünün kökeni hakkında muhtelif görüşler vardır. Sözcüğün “toprak” kelimesiyle bağlantısına gelince şunlar söylenebilir: Bir yoruma göre, Âdem kırmızı topraktan (adamah) yaratıldığı için ona “kırmızı” anlamına gelen “Adam” adı verilmiştir. Başka bir görüşe göre, *Tekvin*'de (2/7) geçen, yerin toprağından (adamah) insanın (adam) yaratılmasına ilişkin ifade çerçevesinde “Âdem” ile “toprak” sözcükleri arasında ilişki kurulur. Öte yandan Müslüman dilciler arasında savunulan görüşlerden birine göre de söz konusu ilişkiden bahsedilebilir. Şöyle ki bu görüşe göre “Âdem” sözcüğü “bir şeyin dış yüzü” anlamındaki “edime” kelimesinden türetilmiştir. Nitekim umumiyetle sahih kabul edilen rivayete göre Allah Hz. Âdem'i yeryüzünün her tarafından alınan toprak numunelerinin karışımından yaratmıştır (Bolay, 1988: 358).

² *Memleket-i İnsaniyye: Ahlakî Varlık Olarak İnsan* başlıklı kısımda ruh ve nefis hakkında bilgi verilecektir.

benzerlik söz konusudur, büyük âlemde olanın bir benzeri insanda bulunur. Örneğin, büyük âlemde büyüme olgusu vardır, bunun insandaki mukabili tırnak, kıl vb. uzamasıdır. Keza, büyük âlemde mevcut bulunan tuzlu suyun benzeri insanın gözlerindedir (İbn Arabî, 2006a: 340; İbnü'l-Arabî, 2008: 117; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 29, 32).

Bu toplayıcılık vasfının nedenine gelince insan ile Allah'ın isimleri arasındaki bağ karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki her bir ismin insanın yaratılışında ortaya çıkması nedeniyle insan kuşatıcılık ve toplayıcılık niteliğini kazanmıştır (İbnü'l-Arabî, 2008: 26). Bu çerçevede insanın yaratılışı ve kapsayıcı varlık nüshası en kâmil örnek ve en kapsamlı ve genel misaldir (Konevî, 2009b: 53).¹ Bu yönüyle insanın hem ilahî mertebeye zafî bir nispeti vardır hem de âlem ve siva olmaklığı bakımından başka bir mertebeye sahiptir (Konevî, 2009b: 93).

d) İnsanın sureti varlık bakımından sonda yer alır. Bu durum bir yönüyle zamansal açıdan sonda olmayı imler, insan yaratılış sırasına göre sondadır. Ancak daha önemli olan, insanın tüm meratibin sonrasında gelen gaye olarak mertebe bakımından üstün olmasıdır. “Şöyle ki: insan var-oluşun maksadı olan, gaye illettir; kilidin açılması, insanın elde edilmesidir. (...)” (Konevî, 2009b: 141). Bu çerçevede diğer varlıklar insanın varlığa gelmesi açısından bir anlam taşımaktadırlar. Nitekim göklerde ve yeryüzünde olan her şey halife insanın emrine amade kılınmıştır (İbn Arabî, 2006a: 344). Ancak burada bir hususu belirtmek gerekir. Her şeyin yaratılışının iki sebebi vardır. Birincisi Hakk'ı bilmek (معرفة الحق) ve O'na ibadet/kulluk etmektir (عبادته). Bu yönüyle istisnasız tüm âlem bu sebepten ötürü vardır. İkincisi ise âlemde halife olan insanın varolmasıyla ilgilidir (İbn Arabî, 2006a: 355-356, 346; İbn Arabî, 1985b: 242).

e) İnsan yeryüzünde halife kılınmıştır. Bu hilafet insanın ontik konumundan ileri gelmektedir:

Bu zikredilen [toplayıcı varlık]², ‘insan’ ve ‘halife’ diye isimlendirildi. İnsan olması, yaratılışının genelliği ve bütün hakikatleri içermesinden kaynaklanır. Hak karşısında insan, göz için görmeyi sağlayan göz bebeği [*insanü'l-ayn*]³ gibidir. Bu nedenle ‘insan’ diye isimlendirilmiştir; çünkü Allah, onun vasıtasıyla yaratıklarına bakar ve onlara merhamet eder. Bu nedenle ‘ezelî-sonradan olmuş’ insan, ebedî-sürekli yaratılmış,

¹ Benzer bir değerlendirme için bkz.: (Konevî, 2009b: 104).

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

³ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

toplayıcı-ayırıcı kelimedir [hakikat]¹. Âlemin fiilî varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır.

Öyleyse âlemde insan, yüzükteki kaş gibidir. Kaş, padişahın hazinelerine vurduğu mühür ve nişandır. Allah, insanı bu nedenle ‘halife’ diye isimlendirdi. Mühür hazineleri nasıl korursa, Allah da insan vasıtasıyla âlemi korur. Hükümdarın mührü hazineler üzerinde bulunduğu sürece, hiç kimse onun izni olmaksızın hazineleri açmaya yeltenmez. Allah, mülkü [olan âlemi]² koruması için insanı halife yaptı. Bu ‘kâmil insan’, âlemde bulunduğu sürece âlem korunur.

Bakınız! İnsan, dünya hazinesinden ayrılıp çıksaydı, Hakkın o hazinede gizleyeceği bir şey kalmaz, âlemde bulunan şeyler ortaya çıkar, birbirlerine karışır, hayat ahirete göçerdi. İnsan, ahiret hazinesi üzerinde de ebedî bir mühürdür (...). (İbnü'l-Arabî, 2008: 26)

f) İnsan ile Allah arasında özel türden bir rabita vardır. Daha önce belirtildiği üzere Allah toprağını düzenlediği insana ruhundan üflemiştir. İnsanın yaratılışında Allah’ın isimlerinden her biri mündemiç olup insanda her bir isimden ahlaklanabileceği bir pay mevcuttur. Allah beden, nefis ve ruh itibarıyla yetkin olan insanı kendi suretine göre yaratmıştır (İbnü'l-Arabî, 2008: 182). Başka bir ifadeyle “(...) kemâle erdirdiği insanı kendi mertebesinin sûretine göre yaratmış, düzenlemiş, ölçü vermiş ve takdir etmiş, en güzel kıvâmı vermiştir. (...)” (Konevî, 2009a: 25). Hak için insan âdeti bir gözbebeği vazifesi görür; Allah onun aracılığıyla yaratıklarına bakar, onlara merhamet eder. Benzer şekilde insanın Hak için ayna olması durumu söz konusudur. *Allah’ın Öğreticiliği* başlıklı kısımda değinildiği üzere bu aynada Hak isimlerini görür ve bu isimlerin hükümleri ortaya çıkar. Bu yönüyle insanın varlığının Hak için özel bir önem taşıdığı söylenebilir. Zira “Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren ‘kuşatıcı bir varlıkta’ isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 25).

g) İnsan üstün bir varlıktır. Ancak bu üstünlük mutlak değil, görelidir. Şöyle ki insan hayvanlardan ve hatta unsurlardan yaratılmış bütün varlıklardan daha üstündür. Bu çerçevede insan cinlerden daha üstündür. Zira cinler hava ve ateş unsurlarından oluşup insandaki baskın unsurlardan biri olan su ateşi yok eder ve toprak ise soğuk ve kuru olması hasebiyle ateşten daha sabittir. Yine bu iki baskın unsur vesilesiyle insan akli bol bir varlık olmuştur; çünkü toprak onu sabit tutup ona direnç kazandırırken su onu yumuşatıp akışkan yapar. Cinler ise böyle bir yaratılışta değildir. İnsan ve melekler arasındaki üstünlük ilişkisine gelince insan mertebe bakımından tüm yersel ve göksel

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

meleklerden üstünken yüce melekler insandan daha üstündür (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 29; İbnü'l-Arabî, 2008: 157; İbn Arabî, 2006a: 380, 387).

Yukarıda zikredilen vasıflar ışığında insan doğasının olumlu bir bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. Başka bir deyişle insan özü gereği iyi olarak telakki edilir: “İnsan, özü gereği kötülenmez, yalnızca ondan ortaya çıkan davranış kötülenir. İnsanın davranışı ise onun kendisi değildir. Biz ise insanın kendisinden söz etmekteyiz. Fiil ise Allah’ındır. (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 183). Fiilin bu şekilde Allah’a atfedilmesi beraberinde kötülük ve kader meselelerini getirir ki şu an bu hususlar konu dışıdır. Ancak şurası önemlidir ki insandan sadır olan kötü davranışlar onun kendisi olmasalar da ondan ortaya çıkarlar ve kötülenirler. Dolayısıyla insana eklenen bir kötülük durumu söz konusudur. Nitekim daha önce belirtildiği üzere Hz. Âdem’in toprağında mutlular olduğu gibi bedbahtlar da mündemiçtir. İmdi, kötü davranış sergileyen insanların durumu ne olacaktır? Onlar da yukarıdaki vasıfları haiz birer üstün halife, insan-ı kâmil midirler?

Sorunun yanıtı insan-ı kâmil ve hayvan insan arasındaki ayırmada ifadesini bulur. İbnü'l-Arabî *Fususul-Hikem*'de konuyla ilgili olarak şöyle der:

(...) zat, sıfatlar ve fillerden oluşan ilahi mertebenin niteliklerini toplayan bir program olan Âdem hakkında Allah şöyle demiştir: ‘Allah Âdem’i kendi suretine göre yarattı.’ Onun sureti, ‘ilahi mertebe’den başka bir şey değildir. Böylece Allah bu değerli özetle -ki o insan-ı kâmildir- bütün ilahi isimleri ve kendisinden ayırık büyük âlemde ortaya çıkan hakikatleri var etmiş, onu âlemin ruhu yapmıştır. Böylece suretinin yetkinliği nedeniyle ulvi ve süfli [yukarı ve aşağı bütün âlem]¹ kendisine boyun eğmiştir. (...)

Bunu bilen bilir -ki bilen insan-ı kâmildir- bilmeyen bilmez. Bilmeyen, hayvan insandır. (İbnü'l-Arabî, 2008: 220)

Görüldüğü üzere insan-ı kâmil ve hayvan insan arasındaki ayırım bilgi vasıtasıyla yapılır. İnsan-ı kâmil, suretinin yetkinliğinin farkında iken hayvan insan cehaleti nedeniyle kendi özünden habersizdir. Hâl böyle olunca yukarıda dile getirilen soru şu şekilde yanıtlanabilir: Kötü davranış sergileyenler de özleri itibarıyla iyi olup onlardan sadır olan kötülük cehalet ve gaflet kaynaklıdır, sahip olunması gereken ontik bilincin yoksunluğundan ileri gelir. Bilinç sahibi yetkin insana gelince “insan” kelimesinin anlamının daha etraflıca ortaya konabilmesi adına kapsamlı bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir.

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

1.2.2. İnsan ve Kemali: İnsanın Ereği

Konevî *Miftâhu Gaybi'l-Cemi ve'l-Vucûd*'unda genelde insan, özelde insan-ı kâmil konusuna geniş bir yer ayırır. Bu bağlamda “İlâhî tavırda insanın kemâlini ve insanî tavırda ilâhî kemâli talep eden ve bunu elde etmeye arzu duyan, çabayla veya çabasız bunu gerçekleştirme derecelerinde yükselen basiret sahibi kimsenin (...)” (Konevî, 2009b: 137) bilmesi gereken birçok soru ortaya koyar. Konevî'nin sorulara verdiği yanıtlar merkeze alınarak insan ve kemali hakkında şu temel açıklamalarda bulunulabilir:

a) İnsanın hakikati:

Diğer mevcudatta söz konusu olduğu üzere insanın hakikati de Hakk'ın bilgisiyle bağlantılıdır: “İnsanın ve her varlığın hakîkati, Hakkın ilminin kendi zâtının aynı olması açısından, Hakkın ilminde temeyyüz eden nispetinden ibârettir. Buna göre insan, Hakkın bâtınında ezeli bir taayyün, küllî ve mânevî bir belirlenmedir. (...)” (Konevî, 2009b: 143). Görüldüğü üzere insanın hakikati Hakk'ın bilgisinde ayrılan bir nispettir; zira Hakk'ın bilgisinin Hakk'ın zatından gayrı olmaması bakımından haricî varlıkta mümeyyiz olma durumu söz konusu değildir. Hâl böyle olunca Hakk'ın batınındaki ilmî bir belirlenim olan insan ezeli, küllî ve manevî niteliktedir. Haricî varlık kazanması itibarıyla ise sonradan yaratılmışlık, cüzîlik ve maddîlik devreye girer.

Öte yandan insan kuşatıcılık ve kemali hasebiyle diğer mertebelerle de ilişki içerisindedir: “(...) Başta mutlak ilim ve kuşatıcı gerçek varlığa mahsûs ihatası ve de insan dâiresinin kemâli açısından olmak üzere, insanın her mertebe ile zât, hal, nispet ve araz itibarıyla bir irtibâtı vardır” (Konevî, 2009b: 143). Bu yönüyle insan kuşatıcı hakikate benzerdir ki bütün hakikatler ve suretleri bu kuşatıcı hakikatte, ondan ve onunla zuhur etmişlerdir (Konevî, 2009b: 138).

b) İnsanın nereden varolduğu:

İnsan, taayyün vasıtasıyla İlahî-Mutlak Gayb'ten farklılık arz eden taraftan varolmuştur. Zira “(...) Mutlak Gayb'te hiçbir şeyin taayyünü, Amâ' mertebesinin dâiresindeki hiçbir hükmün ve ismin istinadı söz konusu değildir. (...)” (Konevî, 2009b: 145). Başka bir deyişle Mutlak Gayb'te hiçbir surette ayrımlaşarak çoğalma söz konusu değildir.

c) İnsanın nerede varolduğu:

Hak açısından bakıldığında insan küllî vecihle varolmuştur. Şöyle ki insan Amâ mertebesinde varolmuştur. Bu merteye ilâhî iktidarın nüfuz mahalli olup mümkünleri kendinde toplamaktadır ve bütün kevnî mertebeleri ve ilahî mertebeyi kapsamak niteliğini haizdir. Böyle olunca insanın yaratılması ez-Zahir, en-Nur, el-Halîk gibi küllî isimler cihetinden vuku bulur. Buna paralel olarak insanın söz konusu mertebeye varlığa gelmesi, hükmü her şeyde görünür olan “ahadiyet-i cem-i cem” hükmüyle gerçekleşir. İnsanın kendi özel yönü açısından bakıldığında ise insan küllî vecihle değil, Amâ mertebesine nispeti itibarıyla kendisine mahsus mertebeye varolmuştur. Bu yönüyle insanın küllî isimler cihetinden yaratılışı, insanın malumluk suretinin kendisinde belirlediği ilahî-zatî şene göre gerçekleşir. Bu şen ise taayyününün hükmü aracılığıyla varolanın dayandığı ilahî isimdir. (Konevî, 2009b: 145-146). Bu çerçevede yaratılış bu ilahî isimle bağlantılı merteye açısından gerçekleşir denilebilir.

d) İnsanın nasıl varolduğu:

İnsanın varolması keyfiyet açısından ele alındığında insan varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi gerçeğiyle karşılaşılır. Söz konusu mertebeler bir sıralamaya göre “cem ve vücud” mertebesi, Kalem, Arş, gökler, unsurlar, müvelledat-ı selase, meninin meydana gelip rahme düşmesi ve insanın zahirde oluşumundaki tertipten ibarettir (Konevî, 2009b: 147). İnsanın bu şekilde çeşitli mertebelerde zuhuru, bir suretten başka bir surete geçmesi anlamını taşımakta olup kemale ulaşmaya yöneliktir:

İnsan, ilk varlık sûretini kabul etmesinden itibâren, varlıkların sûretlerinde tavırdan tavra girer, bir sûretten başka bir sûrete intikal eder; insan, belirtilen ilk varlık sûretini zaman ve mekânın olmadığı yerde kabul etmiş, bu kabul, nispet ve izâfet ile Hakkın ezeli ilmî mertebesindeki taayyünü ile kendisini ilmi varlıktan harici varlığa çıkartan ayrılma ve mânevî intikal halidir.

Bu intikal ve değişmeler, insanın ilâhî gayb ve imkân mertebesinde ve ilâhî ilim makâmından sülûk ve miracıdır; bu sülûk ve miracın gayesi ise, insanın ehil kılındığı ve ayn-ı sâbite mertebesinde ‘küllî istidât’ ile gerektirdiği kemâli elde etmektir. (Konevî, 2009b: 148)

Bu doğrultuda insan Kalem, Levh gibi mertebelere uğrayarak ana rahmindeki maddesinin sureti taayyün edene dek aşağıya doğru iner. İnsan bu şekilde uğradığı her bir mertebenin özelliğini kazandığı ve hükmüyle boyandığı gibi ilk varlık suretini kabul etmesiyle kazandığı özellikleri de muhafaza eder. Sonunda insan meydana gelir ve

yaratılışı kemale ulaşıncaya ve istivası tamamlanıncaya dek hâl bakımından sürekli başkalaşır. Öte yandan bu iniş sürecinin mukabilinde bir yükseliş de vardır. Bu yükseliş “tahlil miracı” olarak adlandırılan, Ehlullah’ın büyüklerine has miraç olup kazanılmış vasıflardan soyutlanmayla yükselme ve ulvî âleme doğru seyr etmeye karşılık gelir. Şöyle ki insan daha önce uğradığı mertebelerde edindiği parçaları kendilerine terk eder, geri verir. Bunun neticesinde ruhun, parçaların kendilerine ait olduğu şeyler ile arasındaki münasebet hükmü zayıflarken zatî irtibat hükmü galip gelir. Bu irtibat ruhun kalp veçhiyle Hakk’a yönelmesi itibarıyla ruh ile O’nun arasındaki münasebetten ibarettir. İnsan yükselerek ilahî zat mertebesine ulaştığında ise kendisiyle birlikte sadece özel ilahî sır kalır. Mezkûr miracın hükmü sona erip insan ulaşması takdir edilmiş gaye ve dereceye ulaştığında ve Hak da kişinin kemale erdirme vazifesiyle şهادet âlemine dönmesini dilediğinde fetihten sonra yeni bir terkiplenmeyle dönüş gerçekleşir. Bu terkip ölümle dağılır ve ardından uhrevî hayat gelir (Konevî, 2009b: 148-149).

e) Yaratılışın kemale ermesi:

İnsan-ı kâmil yaratılışının kemaline kırk ya da kırk bir yaşında ulaşır, bundan önce ise sadece nispî bir kemal söz konusu olabilir. Kâmil kişinin seyrine gelince çeşitli şekillerde vuku bulur ki bunlardan bir tanesi ruhanî seyrdir. Bu seyr zat gaybı mertebesinden insanın anne rahminde tezahürüne ve sonraki gelişimine kadar uzanan bir sürece tekabül eder. Sürecin sonuna ulaşılan dek zat gaybı, Amâ, Kalem-i Alâ, Levh, Tabiat, misal âlemi, Küllî Heyula, Küllî Cisim, Arş, Kürsî, gökler, unsurlar ve müvelledat âlemi mertebelerinden geçilir (Konevî, 2009b: 150-152). Müvelledat âlemi cemat, nebat ve hayvandan müteşekkil olup bu mertebeden “anne rahminde zuhur” mertebesine geçiş kemal ile doğru orantılıdır:

(...) İnsan müvelledat âlemine ulaştığında kâmillerden ise, seyri yegane olur. Şöyle ki: Mesela, ilk bitkide zuhûr ettiğinde, bu bitki, yetişmesi tamamlanıp, kendi mertebesinde gelişmesi bitinceye kadar, kâmilin sûretini bozacak arazlardan salimdir; hatta kâmil, genellikle, bitki türlerinin en yetkininde zuhûr eder. Bu bitki, kâmilin rûhânîliğine ve makâmına ya da anne-babasının meskeni olan mahalle uygundur. (...)

Sonra bu bitkiler, gıdaya dönüşür, sonra ebeveynin cesetlerine ulaşarak kana, sonra da meniye dönüşürler. Bitkilerin ebeveynin cesetlerine ulaşması, cemat ve nebat mertebesinden, hayvan mertebesine yükseliştir; böylece, sûretinin maddesi sulpten rahme intikal ve taayyün eder. (Konevî, 2009b: 151)

Bundan sonra meninin rahimde gelişmesi ve intikal ettiği şهادet âleminde kemal

derecesine ulaşıncaya dek terakki etmesi gelir. Ancak mertebelerin engellemesi söz konusu olduğunda müvelledat âleminde bir takım afetlere maruz kalınarak rahimde taayyün aşamasına geçiş gerçekteşmez. Örneğin kişi nebat âlemine girdiğinde intikal edilen bitki olgunlaşıp yenmeden önce bozulabilir ya da bitkiyi yiyen hayvan bir insan onu yemeden önce yok olabilir. İlk durumda insan tekrar bitki mertebesinde, ikincisinde ise tekrar hayvan mertebesinde zuhur eder (Konevî, 2009b: 152).

İnsan-ı kâmilin suretinin zuhurunda, yukarıda bahsedilen tüm mertebelerin hükümleri arasında bir uyum, bir yakınlaşma gerçekteşir ve hiçbirinin diğerlerine ezici bir üstünlüğü söz konusu değildir. Böyle olunca bu suret bütün mertebeler için bir ayna konumunda olup onların özellikleriyle boyanır:

Bütün itidal mertebelerinin, yani manevî, rûhânî, misâlî, melekûtî, hissî, tabî ve unsûrî mertebelerin hükümleri arasında ‘tenasüp’ meydana gelip, mertebelerden birisi, hükümlerini kendi hükmü altında yok edecek şekilde diğer mertebeler üzerine ezici bir baskınlığa sahip olmazsa; bütün hükümler, sapmamış temiz bir insanın ve zikrettiğimiz hale uygun temiz bir kadının nikahında temiz bir mahalde bir araya gelip, temiz ve mutedil gıdalarla beslendikten sonra insan-ı kâmilin sureti zuhûr eder.

Vasıta ve mertebelerin hükümleri, Hakkın bu sureti yaratmaya yönelmesinin suretinde silinir; hatta, (...) bu birleşik hey’et, -mutedil bir kabul ile- Hak’tan mutlak bir feyiz kabul eder. Bu feyiz, bütün mertebelerin hükümleri, suretleri ve eserleri ile zuhur eder.

Böylece bu suret, bütün mertebeler için bir ayna olur ve (...) hepsinin özelliklerini ve hükümlerini baki kılacak tarzda onların özellikleriyle boyanmıştır. (Konevî, 2009b: 55)

f) İnsanın yaratıcısı:

İnsanı yaratan Hak’tır. Hakk’ın yaratması batınının zahirine tecellisi açısından gerçekteşir. Söz konusu “(...) tecellînin sebebi, Hakkın zâtının şe’nlerinin taayyünleridir. (...) Bütün bunlar, irâdeye bağlı ‘muhabbet’ âmili ve aslî-birleştirici nispet hükmüyle gerçekteşir” (Konevî, 2009b: 163).

g) İnsanın niçin varolduğu:

İnsanın varolma nedeni zuhur ve sirayete dayalı kemalle tahakkuk etmesidir. Söz konusu sirayet, her bir ferdin diğerleri aracılığıyla bütünün hükmü ve suretiyle boyanmasını ve nispetlerin hem batın hem de zahirde bu hükümle bağlantısını sağlamaktadır. Böylelikle kemal gerçekteşir, gayb ve şehadetin birleştirilmesiyle bunların içerdikleri şeyler ve suretleri zuhur eder (Konevî, 2009b: 164).

h) İnsanın gayesi:

İnsanın gayesi/ulaşacağı son, iki açıdan ele alınır. Birincisi, insanın küllî mertebesi ile hükmü ahirete sirayet eden eylemi bakımından; diğeri ise tafsilî ve ahirete sirayet etmeyen salt bilgi açısındandır. İlk durumda insanın gayesi unsur âlemindeki kemallerden ulaşılan şeyler iken ikincisinde insanın bir sonu veya durağı yoktur (Konevî, 2009b: 166).

i) İnsandan amaçlanan şey:

İnsandan amaçlanan şey üç bakımdan ele alınır. İlki “insan mertebesi” açısındandır. İkinci sırada istidadının hükmüne göre batınî olarak insandan amaçlanan şey gelir. Sonuncusunda ise her vakitte insandan amaçlanan şey göz önünde bulundurulur (Konevî, 2009b: 169). Bunlardan ilki kemale tekabül eder: “(...) kemâlin gerektirdiği bir takım şartlar ve bütün makâm, neş’et ve mertebelerde kendisi için zorunlu ve sâbit olan özel ve genel haklar ile birlikteki kemâldir; (...)” (Konevî, 2009b: 169). İkinci olarak insandan amaçlanan şey şu şekilde ifade edilir: “(...) iki diyar ehlinin mahallerine yerleşip, intikal ettikleri her şeyde tafsilî hükmünün kendilerinde devam ettiği hal ile bezenmelerinin ardından ulaştıkları durumdur” (Konevî, 2009b: 169). Her vakitte insandan amaçlanan şeye gelince şöyle bir açıklama yapılır: “(...) kendisi ile ve kendi üzerinde zuhûr eden haller, fiiller ve gerçekleştiği tarzda ondan sudûr eden şeylerdir; insan ile ve insan üzerinde gerçekleşen ve sâdir olan şey, mutlak kemâl mertebesinden insan için gerçekleşen ve belirlenen kemâlin ve halin hükmüdür (...)” (Konevî, 2009b: 169-170).

j) İnsan-ı kâmilin Hakk’ın sureti olması:

İnsan-ı kâmil Hakk’ın suretidir. Şöyle ki her bir âlem, mertebe ve makam insan-ı kâmile ait kemal mazharıyla irtibatlıdır ve bu mazhar dolayısıyla insan-ı kâmilin kuşatıcı mertebesiyle tasarruf hükmü bu âleme sirayet eder. Aynı şekilde Hakk’ın eseri ve insan-ı kâmil aracılığıyla gerçekleşen yardımı da söz konusu mazhar açısından mertebe, hazret, âlem ve makamda sirayet eder. Dolayısıyla kemal mazharı çerçevesinde insan-ı kâmilin Hakk’ın sureti olması geçerlilik kazanır (Konevî, 2009b: 184).

k) İnsan- kâmil ve âlemin nizamı:

İnsan-ı kâmil her daim her şeyin farkında olsaydı hiçbir şey dağılmaz, yok olmazdı; zira onun bilmesi ve farkında olması, düşündüğü şeylerin sürekliliğini ve nizamlarının korunmuşluğunu şart kılar. Bundan ötürü Allah bir şeyin ortadan kalkmasını dilediğinde insan-ı kâmile o şeyin farkında olmayı unutturur ve akabinde ilahî yardım kesilerek o şeyin sureti varlık sahnesinden çıkar. Âlemin korunması ve nizamının devamı ise insan-ı kâmilin “her şeyde her şey vardır” hakikatinin zevkiyle kuşatıcı mertebede kendisini düşünmesine bağlıdır (Konevî, 2009b: 185).

l) İnsan-ı kâmil ve diğer insanların farkı:

İnsan-ı kâmil ile onun dışında “insan” diye isimlendirilen kişiler arasında mertebe ve mana açısından fark vardır. Şöyle ki insan-ı kâmil haricindeki kişiler suretlerinin zahir mertebeleri bakımından nitelendikleri takdirde “küllîlik” tabiriyle tesmiye olunabilirler. Aksi hâlde söz konusu kişiler mertebe ve mana bakımından cüzîdirler (Konevî, 2009b: 190).

m) İnsan-ı kâmilin çeşitli hâl ve alametleri:

Kemal sahibi kişi Hak’la beraber olup bu kişinin üzerinde sadece Hak egemendir. Her hangi bir şeyin hükmü her vakit ve nefeste insanın üzerinde farklı bir suretle zuhur ederse; hariçte benzerlik perdesi nedeniyle ayırım yapılması zor olsa da batında suretler arasındaki fark hissedilirse; nefes, an, hâl gibi şeylere bölünen çokluğun raci olduğu işin birliği tamamen öğrenilirse ve insan kendinde ve her şeyde Hak’la huzur nimetiyle rızıklandırılırsa mezkûr hâle ulaşılmış demektir. İnsan bu hâle eriştiği vakit belirli bir hâl veya makamın altında olmayıp küllî-mutlak hâl ile beraberdir. Bu küllî hâlin insandaki hükmü tüm mevcudat ve malumatın suretlerini insana göstermesidir. Böylece insan bu suretlerin aynası hâline gelir. Akabinde insanda bulunanların bir açıdan insanın haricinde bulunan şeylere gösterilmesi gelir. Öte yandan kişi zikredilen suretlerin yansımasıyla beraber zatî tecelliyle tahakkuk ettiğinde ilahî ve kevnî mertebelerin aynası hâline gelir (Konevî, 2009b: 196-198). Bu durumda “Hak, her şeyde insan vasıtasıyla hüküm verir, insanın hükmü de Hakta Hak ile ve kendisiyle zuhûr eder; bu zuhûr, insan açısından ve insana göre değil, Hakka göre ve Hak açısından gerçekleşir” (Konevî, 2009b: 198) Zira bu durumda insanı belirleyen bir durum ve ona sınır koyan

bir sıfat yoktur; insan bu hâlde her tür emir, vasıf ve ismi kabul edici olup her tür sıfat, hâl, resim ve hükümle zuhur eder (Konevî, 2009b: 198). Bu sayede zıt niteliklerle yüklenir:

İnsan bu şekilde geri döndüğünde, ‘gizli-açık’, ‘ulvî-süflî’, ‘hadis-ezeli’, ‘isteyen-gizleyen’, ‘azîz-ganî’ olur. Bu durumda insan, gaybî ve mukaddes ‘ilâhî sûret’ üzerinde bulunur; kevn mertebesi dâiresinde zâhirî efendiliği cihetinden Allah’a kul olur; mutlak gayb mertebesinde izzet dalgalarının ardından zâtî halifelikten sonra Rabbi ile O’ndan perdelenir, bu gayb mertebesinin hakîkatî ve özelliği bilinmez. Burada, neredelik ve kula egemen olan yakıcı dalgalar yoktur. (Konevî, 2009b: 198)

İnsan bu hâle eriştiğinde üstünlük elde eder; iki âlemin efendisi, iki kıble¹ ehlinin kıblegâhı olur. Diğerleri bu insan vasıtasıyla her tür şerefi kazanırlar. Bu kişi karşısında celal ve cemal sahipleri heybete kapılırlar. Tüm makam ve hâllerin kemale ulaşması onun aracılığıyla vuku bulur. İsteddiği şey gerçekleşir, dilediği şey dilediğinde gerçekleşir veya dilediğinden zail olur. Tüm varolanlar herhangi bir bilgiye dayanmaksızın bu kişiye teveccüh ederler. Bir ihtiyaç söz konusu olduğunda her şey onu vesile edinir. Bu kişi kuşatıcı bir bilgi ve müşahedeye dayanarak, başa kakmadan ve kesmeden her şeye ikramda bulunur ve nimet verir (Konevî, 2009b: 199).

“(…) İnsân-ı kâmil, yalancılara yalanının, saygısızların sahtekarlıklarının ve başarıya ulaşanların doğruluklarının kendisiyle ortaya çıktığı kimsedir” (Konevî, 2009b: 202).

İnsan-ı kâmil tüm mevcudatın kadrini bilir, her şeyi hakkıyla idrak eder ve onlara hakkını verir (Konevî, 2009b: 202).

İnsan-ı kâmil, hakkında yargıda bulunduğu konuda isabet eder ve Hakk’ın ona izafe ettiği şeylerin dışında bir şeyi kendine izafe etmez (Konevî, 2009b: 202).

İnsan-ı kâmilin tasarrufu Hakk’ın imkân tanıdığı konularla sınırlıdır. Bu tasarruf iye edasıyla değil, Hakk’ın naibi olarak gerçekleştirilir. Yine bu tasarrufta kişinin tüm himmeti Hakk’a yönelik olup masivadan yüz çevirmektedir (Konevî, 2009b: 202).

İnsan-ı kâmil ilahî hükümler ve kaderler karşısında sükûnetini muhafaza eder, hiçbir belirli talepte bulunmaz ve nefsinin “rıza” makamına yerleştirir. O herhangi bir şeye karşı arzu da güven de duymaz. İdrak konusu olan şeyler hakkında müspet ve menfi yargıda

¹ Demirli, Atpazarî’ye referansla söz konusu iki kıblenin Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa’ya karşılık geldiğini belirtir (Demirli, 2009b: 199).

bulunmaz. Hâllerin kisvelerinden soyutlanmıştır (Konevî, 2009b: 202-203).

“İnsân-ı kâmil, zâhiri veya bâtını vasıtasıyla Allah’tan ilim alan herkesin ilim aldığı kaynağı; bu kaynağa nasıl istinat ettiğini; buradan elde ettiği ve elinde kalan şeyleri bilir” (Konevî, 2009b: 203).

İnsan-ı kâmil bir şeyi bilir ama âdeti bilmiyor gibidir. Bir şeyi işitmesi, bir şey olması, bir şeyi görmesi, bir şeye sahip olması veya bir şeyde hükümlan olması da bu şekildedir. Bunun nedenlerinden biri insanının cami oluşu, bunun birliği ve insan aynasında aksedenlerin sabit karakterde olmayışlarıdır. Şöyle ki eşya dairelerin merkezi olan insanın hakikatının çevresinde döner. İnsanın hakikati ise bir ayna vazifesi görür; küremsi, döngüsel, geniş bir alan üzerindeki kuşatıcı aynaya tekabül eder. Eşyanın bu aynaya nispeti, dairenin çevre noktalarının merkeze nispetine benzer. Bu çerçevede eşyanın her biri tek bir anda insanın hakikatine paralel ve yakın olup ikinci nefeste ondan uzaklaşırlar. Keza, varlığın hakikatlerinden veya nispetlerinden bir nokta insan-ı kâmilin hakikat ve mertebesine paralel ve benzer olduğunda bu noktayı hemen başka bir nokta ve hâl takip eder (Konevî, 2009b: 204).

İnsanın merkezîliği onu sabit kılmakta, mertebe ve hükmünün kapsamlı olması hasebiyle ona imkân vermektedir. Binaenaleyh, insan-ı kâmil her ne vakit dilerse ikamet eder ve her ne vakit dilerse başka bir hâle bürünür. Giydiği hiçbir kiske onun güzelliğine hâle getirmez, bulunduğu her hâl güzeldir (Konevî, 2009b: 204-205).

Allah’ın belirlemesi doğrultusunda insan-ı kâmil ister ölü ister diri olsun dilediği kişilerle bir araya gelebilir (Konevî, 2009b: 205).

İnsan ve kemali hakkında yukarıda ifade edilen hususların akabinde şöyle bir sorunun ortaya konması kaçınılmaz görünmektedir: İnsan nasıl kemal derecesine ulaşacak, yetkin bir insan olacaktır? Soru bu çalışma açısından büyük bir önemi haiz olup ahlaklanma olgusuyla yakından ilgilidir ki bir sonraki bölümde bu konu işlenecektir. Ancak ahlaklanma mevzusundan evvel ahlakın ele alınması ve nasıl bir ontik temele dayandırıldığına gösterilmesi gerekir. Bu ise benimsenen insan tasavvuruyla alakalıdır ki İbnü’l-Arabî ve Konevî’nin insan anlayışları büyük ölçüde izah edilmiş durumdadır. Bununla birlikte ahlak konusuna geçmeden evvel, insan dair, memleket benzetmesi çerçevesinde yapılan açıklamaları tafsilatlıca ele almak faydalı olacaktır.

1.2.3. Memleket-i İnsaniyye: Ahlakî Varlık Olarak İnsan

Memleket-i insaniyyenin yani insan memleketinin hükümdarı ruhtur. Nasıl ki varlık halifesi küllî ruhsa ve yeryüzündeki halife insansa küçük âlemde bunun karşılığı beden arzında ruhun halife kılınmasıdır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 67). Ruh halifesi değişik manalardaki farklı ibarelerle dile getirilir. Ancak ruhun halk âleminde değil de emir âleminde olduğu yönündeki hakikat bilindiğinde lafızların çoğalmasında bir beis yoktur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 71-74). Öte yandan ulema ruhun mahiyeti hakkında ittifak hâlinde değildirler. İbnü'l-Arabî ise görüşlerden herhangi birini tercih etmeyip şu anlayışı savunur: Allah ruhu bir ayna olarak yaratmış olup varlıklar onunla Allah'a nazar eder, esma ve sıfatlar ise O'na ruh aynasında zahir olur. Kendi âleminde halife olan ruh, hakikati üzerine delildir ve mevcudat ruhun verdiği şey vasıtasıyla zahir olur. Ruh Allah'ın nurlarıyla onlara yardımda bulunur, Allah'ın sırlarıyla onları besler. Mülkte zahir olan ne varsa matlubu ruhtur. Ayrıca ruhun mahiyet ve hakikatine dair farklı mezhepler söz konusu olsa da herkes onun hâdisliğinde hem fikirdir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 99-102).

Allah halife için bir şehir bina etmiş ve içinde onun raiyyetini ve devlet erbabını iskân eylemiştir. Bu şehir “cisim hazreti” veya “beden” şeklinde adlandırılır. Cisim medinesi dört esas üzerine ikame edilmiş olup bunlar ustukuslar ve unsurlardır Bu bedende halifeye mahsus muayyen bir mevzi vardır. Hak bu mevzii “kalp” diye adlandırmış ve onu halifenin meskeni veya emir mevzii kılmıştır. Hz. Peygamber'in belirttiği üzere kalp salih olduğu vakit bedeninin geri kalanı da salih olur ve fasit olduğu zaman diğer kısımlar da fasit olur. Bu ilişkinin aynısı imam yani halife ile raiyye arasında geçerlidir. Halifenin salahı ya da fesadı raiyyenin salahı ya da fesadına yol açar (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 105-109).

Allah mezkûr medine içinde halife için “dimağ” isminde yüksek ve nezaretli bir tenezzüh yeri bina etmiş ve onda pencere ve kapılar açmıştır ki bunlar kulaklar, gözler, burun ve ağıza tekabül etmektedir. Yine halife için bir hazine bina edilmiş olup buna “hayal hazinesi” adı verilmiştir. Tenezzüh yerinin ortasında ise fikir hazinesi yer alır. Dimağın bu mevzii “akıl” adı verilen vezirin meskeni kılınmıştır. Bunların yanı sıra Allah ruh için nefsi icat etmiştir. Nefs halifenin kerimesi ve huresidir. Ulvî âlemde ruhun mahalli Arş iken nefis Kürsî'ye tekabül eder. İnsan için üç nefis söz konusudur.

Bunlardan ilki nebatî nefis olup insan bu nefis sebebiyle cemadatta ortaktır. İkincisi hayvanî nefistir. Bu ise behimelerle müşterek olmayı sağlar. Sonuncusuna gelince “nefs-i natika” adını alır ve bunun sayesinde insan diğer iki mevcuttan ayrılır ve üzerine “insaniyyet” ismi sahih olur. Böylece melekûta temeyyüz eder. İşte bu üçüncü nefis zikredilen nefis-i kerime olup halifenin tahtında bulunur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 113).

Allah insan memleketinde halifeye karşıt başka bir emîr de yaratmıştır. “Heva” isimli bu emîr güçlü, kendisine itaat edilen ve çok sayıda adamı olan bir emîrdir. Bu emîrin de bir veziri vardır ve adı şehvettir. Heva nefsi görünce ona âşık olmuş ve türlü şekillerde onu etkilemeye çalışmıştır. Halife durumdan habersiz olup veziri akıl olayın farkındadır. Nefs böylece iki güçlü emîrin arasında kalmış ve tagyir ve tathir mahalli olmuştur: Hevaya icabet ettiğinde tagyir vuku bulup “sûyla emmare” adını alır. Akla icabeti neticesinde ise tathir gerçekleşip hakkında “mutmainne” ismi sahih olur. Böylece akıl ile heva arasında fitneler neşet etmiş, harpler vuku bulmuştur. Bunun nedeni ise her ikisinin de insan memleketini necata erdirmek için onda riyaset talebinde bulunmalarındadır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 118, 131, 144).

Akıl veziri melik ile memluk arasında vasıta görevi görür; zira malikin emrinin mülkte bir müdebbir vezir vasıtasıyla gerçekleşmesi müstakim olacaktır. Hikmet ve şeriat vezirin “akıl” şeklinde adlandırılmasında mutabıktırlar. Bu ismin seçilmesinin nedenine gelince iki gerekçeyle karşılaşılır. Birincisi söz konusu vezirin Allah’tan kendisine ilka olunan her şeyi taakkul etmesidir. Diğeri ise tıpkı hayvan üzerindeki bağ gibi aklın memleket üzerinde onu firardan koruyan bir bağ mesabesinde olmasıdır. Bu akıl veziri acip ve latif bir varlık olup makam olarak imamdan sonra ikinci sırada yaratılmıştır. Aralarında Güneş ve Ay arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki mevcuttur. Şöyle ki Güneş bir yerde zahir olduğunda Güneş’in ışığından dolayı Ay görünmez olur. Geceleyin dolunay çıktığında ise Güneş’in görülemez olmasından ötürü Ay tam olarak zuhur eder ve bu vakitte Ay Güneş’in müşahidi olup insanlar sadece Ay’ı müşahade ederler. Tıpkı bunun gibi melikin yani ruhun zuhuru ve tecellisi söz konusu olduğunda akıl devreden çıkar ve emir azim müşahade heybetiyle ve vasıtasız bir şekilde imamdan sadır olur. Halife gizlendiğinde ise vezir zuhur eder ve emirleri infaz eyler. Nitekim o halifenin lisanı ve ondan mütercimdir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 197-198). Benzer şekilde akıl

ruhun onun aracılığıyla tuttuğu eli, onunla gördüğü gözü mesabesindedir. Buna paralel olarak halife ile raiyye arasındaki ilişkinin benzeri vezir ile cisim medinesi arasında söz konusudur. Aklın salahı şehrin bekasına, bir fesat vasıtasıyla helakı ise şehrin harap olmasına yol açar (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 208).

Akıl veziri birçok vasfa sahiptir: Adl şahsı, himmet başı, cemal yüzü, hıfz kaşları, hayâ gözleri, güzel konuşma alnı, izzet burnu, sıdk ağzı, hikmet lisanı, hayret boynu, genişlik ve ezaya tahammül göğsü, şecaat bazusu, tevekkül dirseği, ismet bileği, kerem avuç içi, isar parmakları, cud eli, uğur sağı, kolaylık solu, vera karnı, iffet avret yeri, istikamet bacağı, reca ve havf ayakları, fitnat kalbi, bilgi ruhu, emanet hayatı, züht kıyafeti, tevazu tacı, hilim mührü, üns hanesi, hidayet tariki, şeriat lambası, fehim kaftanı, nush şiarı, firaset ilmi, fakr kazancı, akıl ismi ve hak onun işitmesidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 210-211).

İnsan memleketinin diğer öğelerine gelince bunlardan biri adl kadısıdır. Halife mülkünün bekası ve düşmanlarına karşı zafer kazanmak için bu kadıyı raiyyesinin ahkâmına müteveli ve kazayasının münfizi yapması gerekir. Adl bir şehre ve memlekete teveccüh ettiğinde oralar bereketli ve bol rızıklı olur ve umumen mizan tesis edilir. Adl olmadığına ise mülk harap olur. Hükümdar ceset, adl ise onun ruhu konumundadır. Ayet, hadis ve hükemanın tanıklığıyla sabit olduğu üzere adl aşırılık ve eksiklikten uzak orta yola tekabül eder. Ayrıca o her şeye sirayet eder, bunun için hükümdar adli tüm raiyyesi, hükümleri ve fiillerine hâkim kılmalıdır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 193-194).

Hatırlanacağı üzere akıl vezirinin vasıfları arasında adl da yer almakta ve adlin onun şahsı olduğu belirtilmektedir. Bu açıdan akıl ile adl arasında hayli sıkı bir bağ olduğu ve adlin akıl kaynaklı olduğu yani adaletin akıl vasıtasıyla tesis edildiği söylenebilir.

Akılla bağlantılı olan bir diğer öge kâtiptir. Kâtip bir ilmî latif sıfat olup “yemin” şeklinde adlandırılır. Maddesi İliyyin’denir ve bu, ebrar makamıdır. Bu makamın sahibi yani kâtip memzuç şarap hüviyetini taşır; zira akılla imtizaç hâindedir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 251):

(...) imâm âlem-i şehâdetinde melekûtta bir emri ızhâr etmeği murâd eyledikde kalbe tecellî eder de sadr münşerih olur. Ve bu, keşf-i gıtâdan ibarettir. İmâmın murâdı onda mürtakım olur. Ve bu kalb aklın mir’âtıdır. İmdi akıl bundan evvel görmediği şeyi kendi

mir'âtında görür de imâmın murâdı o olduğunu bilir. İmdi kâtibi çağırıp onu murâdına muttali' kılar. Ve ona, zât-ı nefse şunu, bunu yaz! der. İmdi nefiste husûle gelince cevârih üzerine hurûc eder. İşte bunun için biz onun hakkında şarâb-ı memzûcdur dedik. Zîrâ o ayn-ı mukarrabîn ile imtizâc eyledi; ve o akıldır. İmdi bunun için onun hakkında ona şeref-i kâmil hâsıl oldu. (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 251)

Görüldüğü üzere kâtibin işlevi melekûtta bir emrin cevârihte zuhuru sürecinde aracılık ederek akıldan intikal eden muradı nefse yazmaktır ve böylece kâtip akılla imtizâc eylemektedir.

Kâtip bir şerif mevcuttur ki halife onu kendi nefsi için seçmiş ve ünsü için arkadaş ittihaz eylemiştir. Bundan ötürü hulku güzel-iyi olmak onun vasıflarından biridir; zira o ezaya çok sabırlı ve tahammüllü olup melekûtî sırları saklamaktadır. Bir başka özelliği veciz ibareler aracılığıyla çok sayıda manayı fasih ve belîğ bir şekilde derecelendirerek onlardan sarıhan haber vermesidir. Öte yandan akıbetinden emin olduğu makamın gayrında kalan nasslara kitabında yer vermez. Emin olmadığı durumlarda ise iki veya daha fazla anlama gelme ihtimali olan lafızları kullanır. Ayrıca kitabetinde nefse vukuu ve kalbe taalluku olan, hitabette alışılmış lafızlara yer vermekte ve sadece emrolunduğu şeyi zikretmektedir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 258-259).

Kâtip mülkün fesada uğramaması hususunda önemli bir role sahiptir. Şöyle ki halife için imamet rütbesi varsa kâtibi için de hitabet rütbesi söz konusudur ve o hitabette imamdır. Halife bu imama muhabbet etmediğinde kâtip mülkü ifsat eyler; zira vezir ona muhtaçtır. Nitekim halife ve vezirinin gayesi meskenin tedbiri olup kâtibin kütübü, badiye¹ hakkında halifenin istediği şeye binaen değil, ona varit olan şey sebebiyle gerçekleşir ve muhakkak hazret yani halifenin hadırası olan idare karargâhı için sadece badiyesi sebebiyle mana vardır. Böyle olunca şayet badiye fasit olup halifenin üzerine hücum ederse bu durum mülkün fesadına yol açar (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 267).

İnsan memleketindeki bir diğer öge, vergileri toplayan memurlar olan müseddit ve amillere tekabül eder. Halifeye hitaben kaleme alınmış aşağıdaki satırlarda bunlar şu şekilde dile getirilir:

(...) Ve muhakkak Allah Teâlâ yevm-i kıyâmette, raiyyen bâdiyesi ve hâdırası hakkında senden adl mutâlebe eder. Ve muhakkak Allah Teâlâ senden onları sorar. (...) İmdi göz ve kulak ve dil ve el ve batn ve ferc ve ayak senin bâdiyen ehlinden âmillerin ve emînlerindir. Ve onlardan her biri iktisâb eylediği asnâf-ı maldan bir sınıf üzerine reîs ve

¹ Az ileride temas edileceği üzere badiyeden kasıt vücudun azalarıdır.

hâzindir. Ve onların reîsi ve imâmı ‘his’tir ki, bu havâssin kâffesi amelleriyle ona rücû’ eder. Ve muhakkak ‘his’ riyâseti ve memleketi ile sultân-ı hayâlînin tahtında mer’üstur. Ve ‘hayâl’ sıhhat ve fesâddan kendisinde olan şey ile sultân-ı zikrin tahtında mer’üstur. Ve ‘zikir’ sultân-ı fikrin tahtında mer’üstur. Ve ‘fikir’ sultân-ı aklın tahtında mer’üstur. Ve ‘akıl’ senin vezirindir. Ve sen ‘rûh-i kudsi’ ta’bir olunan reîs-i imâmsın. (...) (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 283)

Bu pasaj ışığında insan memleketinde toplanan vergilerin eylem ve fiillere karşılık geldiği ve tüm raiyyenin bu işte payı olduğu görülmektedir. Öte yandan bu faaliyet badiyeden hadıraya doğru uzanan hiyerarşik bir silsile içinde cereyan eder. Raiyyenin söz konusu edilen iki kısmına gelince Ahmed Avni Konuk’un *et-Tedbîrâtü’l-İlahiyye* şerhinin ilgili kısmından da istifade etmek suretiyle şöyle bir açıklamada bulunulabilir:

Badiye Muhammedî metbu hakkında munfasıl şehadet âlemine karşılık gelir. Yani mahlûkatın tümü her bir zamanda mevcut ve kevnde tasarrufta bulunan kutbun badiyesi konumundadır. Hadıra ise avam ve havas olmak üzere ikiye ayrılır. Avam insanda vücut azaları cinsinden muttasıl şehadet âlemi olup Muhammedî metbu olmayan insan fertleri hakkında badiyedir. Havassa gelince nefis âlemi ve akıl âlemi olmak üzere ikiye ayrılır. Nefs âleminin bir türü itaatkâr olup “ceberut âlemi” olarak adlandırılır. Diğer bir türü ise asi olup şehrin düşmanlarına yani heva emîri, veziri şehvet ve ilgili kuvvelere tekabül eder. Akıl âlemi de ikiye ayrılır. Bunlardan biri mahcup, diğeri ise mahcup olmayandır. Evsaf ashabı mahcuplar olup melekût âlemine tekabül eder. Diğeri ise selb ashabıdır. Onlar Allah’ın araisi olup O’nun katında gizlenmişlerdir. O’nun dışında kimse onları bilemez; zira onlar sadece O’nu bilirler. Muhakkikler onların makamına “fena-i salis-i muhakkak-ı küllî” derler (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 185-188).

Halife için münasip bir müseddit ve amil bulunmaktadır ki onu vergi işlerinde emîr yapması gerekir. Bu emîr bilgi olup arkadaşları sebat, iktisat, kati karar verme ve rıfkıdır. Bilgi bu arkadaşlarıyla halifenin şehrine dâhil olduğunda adl mizanını ve hüsn-ü siyaseti tesis eder. Zira o basireti nüfuz edici olup bir yandan raiyyenin kötülük ve hilelerinden haberdar olarak alması gerekeni alır, bir yandan da maslahat ve takat miktarını aşarak tecavüzde bulunmaktan sakınır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 286). Akıl vezirinin vasıflarıyla ilgili yerde bilginin aklın ruhu olduğu belirtilmişti. Buna göre insan memleketindeki vergi toplama işinin de akıl ile irtibatlı olduğu görülür.

İnsan memleketinde bulunan öğelerden bir başkası, müfsit kısımlara gönderilen elçi ve resullerden müteşekkildir. Hikmet, akli şehvetine galebe çalan bir kimse söz konusu

olduğunda düşmana bir elçi tevcih edilmesini ve bu elçinin fitnat, zekâ, şecaat, vefa, sıdk, diyanet, emanet, hüccet, bilgi ve mevakı-i kelim sahibi olmasını şart kılar. Zira elçi kendisini gönderene ve derecesine delalet eder ve sayılan nitelikleri haiz bir elçi mürsilinin kendisiyle aynı mesabede veya daha yüksek olduğunu gösterir. Çünkü aksi hâlde onu gönderen kimse bu elçiyi seçip gönderemezdi. Yalancı, hain ve zayıf akıllı bir elçi ise kendisini gönderenin ondan daha zayıf akıllı olduğuna delalet eder. Dolayısıyla halifenin medine için müfsit düşman olan hevaya göndereceği resullerin tevfiik, hidayet, fikir, itibar, tedebbür, sebat, kasd, kati karar verme, basiretli olma, tezekkür, havf, reca, insaf ve benzeri vasıflarla donanmış olmaları gerekir. Bu tarz resulleri seçen melik felah bulur, kâr elde eder; zira onlar düşmanı kahreder, ezerler (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 299).

Düşmanın saldırılarına doğrudan karşı koyan kısma gelince burada ordularla karşılaşılır:

(...) muhakkak ordular, mülk çadırı üzerinde kâim olan erkân ve onu tutan evtâddır. Ve yine ma'lûmun olsun ki, mülk hânedir; onu tutan dört rükün lâzımdır. Ve inşâallâhü Teâlâ ben onları sana beyân ederim. Ve onlar senin evşâf-ı mahmûden ve ahlâk-ı refî'andır. Binâenaleyh sen onlardan dört havâssı intihâb et ki, eflâk-ı memleketin onların üzerinde devr eder; ve saltanatın döner. Ecnâdın mütebâkîsi bu dördün emri altındadır. İmdi nazarın onlara münhasır olsun. Ve onların her biri senin mülkünü müdebbir olan letâif-i ma'lûmedir. (...) (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 307)

Yukarıda belirtilen dört rükün; ordularıyla birlikte havf, reca, bilgi ve tefekküre tekabül eder. Şöyle ki insana hâlel getiren ve mülkünü ifsat eden cihetler sayıca dördtür. Bu cihetler sağ, sol, ön ve arkadır. Halife her bir cihet üzerine erkândan birini kendisine tabi olanlar ve askerleriyle birlikte tayin etmelidir. Zira düşman hilekâr olup kıtale kudreti yoktur, ancak hainlikle tamah ettirir. Dolayısıyla her bir yöne gerekli kuvvet sevk edildiğinde düşman ne zaman saldırırsa saldırısın karşısında mülkü himaye eden, emeline ulaşmaktan kendisini men eden koruyucular bulur. Böylece halife afiyet içerisinde emin ve rahat bir biçimde yaşayabilir. Hangi cihete hangi rüknün sevk edileceğine gelince şu şekilde açıklanabilir: Sağ taraf havfin, sol recanın, ön bilginin ve arka tefekkürün koruyuculuğu altında olmalıdır. Zira düşman sağ taraftan geldiğinde şehvet ve lezzetlerden müteşekkil hemen elde edilecek cennetle gelir, bunları süsleyerek sevdirmeye çalışır. Kişiyi bu tuzağa düşmekten alıkoyacak olan ise havftır. Düşman soldan geldiğinde yeis ve Allah'a karşı su-i zan ile gelir. Bu saldırının savunması ise Allah'a hüsn-i zan besleyerek recayla gerçekleşir. Düşman önden geldiğinde sözün zahiriyle birlikte gelir ve tecsim ve teşbihe yol açar. Bilgi ise bu hatalardan insanı korur.

Düşman arkadan geldiğinde ise fasit hayaller türünden işlerle gelir. Bu durumda tefekkür düşmanı defedecek kuvvettir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 309-310).

Yukarıda nispeten tafsilatlı bir biçimde tasvir edilen insan memleketine bakıldığında şöyle bir genel görünümle karşılaşılır: Bu memleket iki güç arasında vuku bulan, nefsi elde etme muharebesine sahne olmaktadır. Taraflardan biri ruh ile veziri akıl, diğeri ise heva ile veziri şehvettir. İlk tarafın galebe çalması nefste tathire yol açarken diğerrinin üstünlüğü tagyirle neticelenmektedir. İnsana dair bu metaforik anlatı şu şekilde de okunabilir: İnsan nefsi hem aklın hem hevanın etkisi altında olup meylettği tarafa göre vasıflanır. Aklın etkisiyle temiz, hevanınkiyle ise başkalaşmış olur. Bu hâliyle nefis akıl ve heva arasında kalmış olup ikircikli bir durum söz konusudur.

Tanrısallık vasfını haiz akıl ile maddeyle irtibatlı karşıt bir güç (heva, şehvet, arzu, iştah vb.) -veya güçler- arasındaki mücadeleye dayanan bir ahlak kurgusu etik tarihinde sıkça karşılaşılan bir anlayıştır. Bu bakış açısına göre akıl yetisi egemen olduğunda insan güzel-iyi huylarla bezenip mutlu olacak, aksi hâlde kötü huylarla donanan insanın hayatı şekavetle neticelenecektir. Bu noktada şöyle bir sorunun ortaya konması hayli önemli ve gerekli görünmektedir: Yukarıda bahsi geçen metaforik anlatı söz konusu akıl merkezli etiğin bir örneği şeklinde mi telakki edilecektir? Diğerr taraftan “insan memleketi” metaforu çerçevesinde dile getirilen bakış açısıyla ilgili olarak şöyle bir sorunla da karşılaşılmaktadır: Bu bakış açısına göre insan nefsi hem iyi olana hem de kötü olana meyletme potansiyeline sahip olup neyin gerçekleştirildiğine göre bir ahlak kazanır. Bununla birlikte Hz. Âdem ve genel olarak insanın taşıdığı vasıflar ile insan-ı kâmilin özellikleri mütalaa edildiğinde insanın özü itibarıyla ahlaken iyi olduğu gibi bir durumla karşılaşılır. Şu hâlde potansiyellerden birinin gerçekleştirilmesine bağlı bir ahlaklanma olgusu nasıl izah edilebilir?

1.3. Ahlak, Ahlaklanma ve Ahlakın Ontik Temeli

1.3.1. Akıl Merkezli Etiğin Ötesinde

Her ne kadar bir önceki kısmın sonunda ileri sürülen soruların ilki ilk bakışta müspet bir biçimde yanıtlanabilir gibi görünse de İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak görüşü aslında akıl merkezli yaklaşımın bir örneği olmaktan uzaktır. Elbette her iki ahlak anlayışının

arasında benzer noktalar saptamak hiç de zor değildir;¹ fakat dikkatli bir inceleme benzerlikten çok farklılıkların daha baskın olduğunu gözler önüne serecektir.

Akıl-Keşif İlişkisi başlıklı kısımda ortaya koyulduğu üzere nazar ehlinin bilgilerini dayandırdıkları akıl sınırlı ve perdeli olup yetkinlikten uzaktır. Açıktır ki vezirlik payesi verilen akıl böyle olmayıp selim akla tekabül etmekte ve arınmış kalple benzerlik göstermektedir. Bu yönüyle burada nazar ehlinin anladığı şekilde akıl merkezli bir etikten bahsetmek mümkün görünmemektedir; zira her ne kadar her iki anlayışta akıl müspet bir rol oynasa da akıldan anlaşılan şey birbirlerinden farklıdır. Diğer taraftan akla biçilen rolde de farklılık söz konusudur. Şöyle ki akıl merkezli ahlak anlayışında akıl insan nefsindeki en üstün yeti olarak telakki edilmekte ve tanrısal olanla bağlantıyı kurmaktadır. Burada ise önceki kısımda belirtildiği üzere halife şahadet âleminde melekûtta bir emri izhar etmek isteyince kalbe tecelli etmekte ve akıl da kalp aynasında gördüğü şeyi kâtime iletmektedir. Dolayısıyla akıl bir aracılık rolü üstlenmektedir. Nitekim daha önce belirtildiği üzere akıl veziri, melik ile memluk arasında vasıta görevi görür.

Akılın merkeze alındığı etik yaklaşım ile İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak anlayışı arasındaki farkın iyi bir ifadesi, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin mutluluğun kimyası konulu bölümünde yer alan anlatı çerçevesinde ortaya koyulabilir. Şöyle ki İbnü'l-Arabî, her mutluluk sahibinin kemal derecesi kazanmamış olduğunu ve aranılan kemalin insanın halifeliğine karşılık geldiğini belirtir ve sonrasında, Allah'ın kendilerine bedenlerde halife olduklarını açıkladığı tikel nefislerin Yaratıcılarını tanıma gereksinimlerine geçerek, teorik aklıyla incelemede bulunan akılcı ile peygambere uyan, onu taklit eden taklitçinin süluklarına ilişkin bir anlatı kaleme alır. Söz konusu anlatıya göre hem akılcı hem taklitçi riyazetle yola koyulup unsurlardan müteşekkil doğanın esaretinden kurtulmaya gayret gösterir ve bunun neticesinde en yakın semadan üst mertebelere

¹ İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen *Mekârimu'l-Ahlâk* adlı eserde tam da nefis-i natika merkezli bir ahlak anlayışı ortaya konur (İbn Arabî, 2005). Çevirmen Vahdettin İnce eseri İbnü'l Arabî'ye ait bir risale olarak takdim etse de (İnce, 2005: 17) eserin İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti şüpheli görünmektedir. Ali Vasfî Kurt konuyla ilgili olarak şu izahta bulunur: "(...) Şeyh-i Ekber'in, Kitâbu'l-A'lâk fî Mekârimi'l-Ahlâk, Risâletu'l-Ahlâk veya Tehzîbu'l-Ahlâk isimleriyle bilinen eseri ise doğrudan ahlakla ilgilidir. (Osman Yahya, Classification, II/493-494) Ancak, aynı adla İbn-i Arabî'ye nisbet edilerek, Abdurrahmân Hasen Mahmûd tarafından, 1332 baskısı esas alınarak, güya yeniden tahkik edilen eserin, ne üslûb, ne de içerik açısından İbn-i Arabî'nin düşünceleriyle bir ilişkisini tesbit edemedim. Çünkü Şeyh-i Ekber, aşağıda da geleceği gibi, Futûhât'ta, bu eserinin muhtevası hakkında bilgi vermektedir ki, orada bu konuların hiçbiri yoktur. (İbn-i Arabî, Futûhât, IV/459)" (Kurt, 2007: 251-252).

doğru uzanan bir yükseliş süreci başlar. İkişi beraber olmakla birlikte ulaştıkları yerlerde iletişimde buldukları kimse ve şeyler ile edindikleri bilgiler farklılık gösterir. Örneğın, yakın semada taklitçi, Âdem ile karşılaşırken akılcı, Ay'ın ruhaniliğine konuk olur ve her ikisi bu mertebede kendileri için uygun olan bilgileri öğrenir. Ancak akılcı gerek taklitçiyi Âdem'in karşılaşması gerek peygambere tabi olan bu taklitçinin daha fazla bilgiye muttali olmasından ötürü kederlenir ve dahi pişmanlık duyar. Öyle ki bu durum üst mertebelere doğru çıkıldıkça daha da artar. Akılcı ve taklitçi sırasıyla yedi göğü katederek ilk göğe ulaşırlar. Bu mertebe akılcının ulaşabileceği son mertebedir. Taklitçi bu mertebeden sonra yolculuğa yalnız başına devam eder ve Sidre-i Müntheha, menziller feleği, Cennet, burçlar feleği, Kürsî, en büyük nur, Arş, basit doğa, Levh-i Mahfuz, Yüce Kalem, ihtişam âlemi, Amâ ve tenzih isimlerini katederek tenzihin Allah'ı sınırladığının müşahede edildiği mertebeye ulaşır. Ne var ki işın sonunda taklitçi, akılcının da son mertebeye kadar kendisine eşlik ettiğini görür; fakat bu durum taklitçiyle birlikte bir ilk miraçtan öte bir anlam taşımaz. Sonrasında 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 şeriat yönünden Allah'a inanır ve böylelikle kalbinde bir nur ortaya çıkar ki onun vasıtasıyla nihaî gayeye ulaşıncağa dek yükselişe geçer. Teslimiyet sonrası gerçekleşen bu miraçta akılcı taklitçinin gördüğü her şeyi görür (İbn Arabî, 2008b: 37-66).

Yukarıdaki anlatı gözden geçirildiğinde akılcı kişinin teslimiyet öncesi durumunun akıl merkezli etik anlayışına uygun olduğu söylenebilir. Şöyle ki peygambere tabi olmayan akılcı, teorik akılı temelinde sülüğa ve dolayısıyla Yaratıcı'yı tanımaya soyunur; fakat bu yolculukta elde edebildikleri sınırlı olup taklitçinin nail olduğu mertebeye ulaşamaz. Bunun gibi, akılı merkeze alıp karşıt güçlerle mücadeleye dayanan bir ahlak anlayışı da sınırlı ve eksik olarak kalacaktır; zira akıl tek başına yetersizdir. İbnü'l-Arabî ve Konevî ise akılı dışlamamakla birlikte peygambere uyma ve teslimiyet prensibinden hareket etmektedir. Öyle ki aklın selim akla dönüşümü dahi söz konusu tabiyet ve teslimiyet temelinde gerçekleşmektedir. Bu ise peygamberin aktardığı vahyin ve şeriatın tüm sistemin dayanak noktasını oluşturduğu anlamını taşımaktadır.

Akıl merkezli etik yaklaşım ile İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak anlayışı arasındaki bir

başka farklılık ise nefsin içinde bulunduğu ikircikli durumun mahiyetiyle alakalıdır. Akıl merkezli etik söz konusu olduğunda umumiyetle şöyle bir bakış açısıyla karşılaşılır: Tanrı'ya müteveccih akıl iyi olup karşısında yer alan güç maddeyle irtibatı nedeniyle kötü karakterlidir. Böylelikle bu iki zıt yapıyı kuvvet durmadan çarpıştır. Olması gereken ise aklın egemenliği neticesinde nefsin güzel-iyi ahlakla donanmasıdır. Konunun İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sistemindeki görünümü bu tabloya kısmen benzese de önemli farklar ihtiva eder. Her şeyden evvel bu sistemde hem akıl hem de heva mahiyetleri itibarıyla iyiyi arzular. Diğer bir ifadeyle her ikisi de kendilerine göre iyiyi gerçekleştirmek için çabalar. Şöyle ki ikisinden biri riyaseti elde ettiğinde insan mülkünün necatı için çalışır, ona olan yakınlığını himaye eder ve onu kendisi için tahayyül eylediği veya bildiği şey hasebiyle her iki cihanda helakına yol açan sebeplerden men eder. Aslında her bir helak edici şeyden kurtulmanın yolu, haricî bir daînin emrine yani şere/şeriata uymaktır. Ruh (dolayısıyla akıl) onu ariftir; zira aynı cinstendirler. Heva ise bu konuda cahildir, necatın kendi tarafında olduğunu hayal eder. Buna karşın ruh muhakkak necatın kendi tarafında olduğunu bilir. Böylece ayrı hakikatlere sahip akıl ile heva arasında ihtilaf ve tefrika ortaya çıkar. Akabinde her biri ilahî hikmet ve kendine has hakikat gereğince necat yolunu talep eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 144). İkinci olarak hevanın maddeyle irtibatlandırılarak kötülenmesi de pek kolay değildir. Zira hatırlanacağı üzere tüm mevcudat Hakk'ın kelimeleri olup O'nun taayyün ve tezahürünün ürünüdürler. Hâl böyle olunca madde de heva da Hak ile olan irtibatları nedeniyle mutlak anlamda kötü diye düşünülemez. Elbette bu durum merteye bakımından düşük olmadıkları anlamına gelmez. Konuk ilgili yerin şerhinde hevanın düşüklüğünü varlığının vasıtaların çokluğuna dayanması bağlamında ele almaktadır: “(...) Gerçi hakikatte hevâ dahi Hak'tan sâdır ise de onun sudûru doğrudan doğruya değildir; arada bir çok vesâit vardır. Binâenaleyh hevâ hicâb-ı vesâit arkasında bulunduğu cihetle şer' cinsinden olmadığı için câhildir (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 145).

İkircikli durumun mahiyetiyle alakalı bir diğer fark ise aklın egemenliği neticesinde nefsin güzel-iyi ahlakla donanmasına ilişkindir. İbnü'l Arabî halifenin onu istihlaf edenin yani Allah'ın isimleriyle ahlaklanmasından ve bu durumun halifenin raiyyesinin ahlakında ve fiillerinde zahir olmasından bahseder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 154). Ne var ki İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde ahlaklanma ve ahlak sahibi olma farklı bir

biçimde ele alınmakta olup bu önemli hususun ayrı bir kısımda incelenmesi yerinde olacaktır. Böylece “insan memleketi” metaforu çerçevesinde dile getirilen bakış açısına dair yukarıda ileri sürülen sorulardan ikincisini yani ahlaklanma olgusuyla ilgili olanı da cevaplama fırsatı elde edilecektir.

1.3.2. Ahlak ve Ahlaklanma: Kuvve ve Fiil

Türkçe’ye Arapça’dan geçen “ahlak (أَخْلَاق)” kelimesi “h-l-k (خَلَق)” kökünden türemiştir. Bu sözcüğün yine aynı kökten gelen “hulk (حُلُق)” veya “huluk (حُلُق)” sözcüğünün çoğulu olduğu belirtilir (İbn Manzur, 1301 H.: 374; Çağrıncı, 1989: 1; De Vaux, 1978: 157; Uludağ, 2002: 32, 172; Mutçalı, 1995: 245; İşler, 1997: 17; Steingass, 1884: 338; Wehr, 1976: 258).¹ Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) ise *Hak Dini Kur’ân Dili* adlı tefsirinde “hulk” kelimesinin çoğulunun huluk ve ahlak olduğunu ifade eder (Yazır, 1971: 5268). Öte yandan ne Ragıb el-İsfahanî’nin (954-XI. yy.ın ilk çeyreği) *el-Mufredât*’ında ne Firuzabadî’nin (1329-1415) *el-Kâmûsu’l-Muhît*’inde ne de Mütercim Asım Efendi’nin (1755-1819) *el-Okyânûsu’l-Basît*’inde “ahlak” sözcüğünün “hulk” veya “huluk” sözcüğünün çoğulu olduğuna dair bilgi verilir (el-Firuzabadî, 2005: 880-881; Asım, 1305b H.: 896-898; el-Esfahanî, 1998: 157-158).

Anlam açısından konuya bakılacak olursa “hulk” kelimesi huy, yaratılıştan gelen özellik, doğuştan nitelik, karakter, seciye, tabiat, yapı, mizaç, muruet, din, edep, örf gibi anlamlar taşır. Huluk da benzer şekilde huy, yaratılıştan gelen özellik, doğuştan nitelik, karakter, seciye, tabiat, mizaç, muruet, alışkanlık, din, edep, örf, yaşam biçimi gibi anlamlara gelir (Mutçalı, 1995: 245; Steingass, 1884: 338; Wehr, 1976: 258; el-Firuzabadî, 2005: 881; Asım, 1305b H.: 898; İbn Manzur, 1301 H.: 374; Çağrıncı, 1989: 1; Badawi ve Abdel Haleem, 2008: 284; el-Hakîm, 2005: 253; Uludağ, 2002: 32, 172). Görüldüğü üzere her iki kelime de pek çok manayı ihtiva eder niteliktedir. Bununla birlikte bu sözcüklerle aynı kökten gelen “halk (حَلَق)” kelimesiyle mukayese yoluyla temel bir anlamın ortaya konması mümkün görünmektedir. Şöyle ki “halk” ve “hulk” kelimeleri şerb ve şurb veya sarm ve surm gibi aslında birdir, bir manayadır. Ancak

¹ Ancak Türkçe’de “ahlak” kelimesi “evlat” kelimesi gibi müfret makamında kullanılmaktadır (Yazır, 1971: 5268). Ayrıca “ahlak” sözcüğü aynı zamanda “halak (حَلَق)” sözcüğünün çoğul formlarından birine tekabül eder. “Halak” kelimesi eski, yıpranmış, aşınmış, eski püskü gibi anlamlara gelip “ahlak” kelimesinin bu bağlamdaki kullanımı konu dışıdır (Mutçalı, 1995: 246; Steingass, 1884: 338; Wehr, 1976: 259; Asım, 1305b H.: 897; İbn Manzur, 1301 H.: 376).

halk basar yani gözle idrak olunan heyet, şekil ve suretlere mahsusken hulk basiret yani gönülle idrak olunan kuvve ve seciyelere mahsustur ve bu ikincisi insanda bir melekedir ki neftse hâsıl olduğunda bu meleke sebebiyle fiiller nefsten tekellüf ve talep olmaksızın ortaya çıkar. Başka deyişle bu meleke sayesinde düşünüp taşınma gerekmeksizin iyi davranışlar kolaylıkla sergilenir (el-Esfahanî, 1998: 158; Yazır, 1971: 5268; Asım, 1305b H.: 898; Uludağ, 2002: 32, 172). Bu çerçevede “halk” sözcüğü insanın zahirî sureti yani fizikî yapısıyla alakalıyken “hulk” sözcüğü insanın batınî sureti yani manevî yapısıyla alakalıdır (İbn Manzur, 1301 H.: 374; Çağrırcı, 1989: 1). Kaşanî'nin deyimiyile hulk naatları yani sıfatları içeren şey demektir ve buna göre nefsin sıfatlarına karşılık gelir (Kâşânî, 2004: 235).

Hatırlanacağı üzere gerek maddî gerek ruhî yapıda olanlar Hakk'ın tezahür mahalli konumundadırlar ve sürekli bir yenilenme söz konusudur ki bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere bu durum halk-ı cedide yani yaratmanın yenilenmesine tekabül eder. Bu hususlar ile halk ve hulk arasındaki ilişkiye dair yukarıda dile getirilenler göz önünde bulundurulduğunda şöyle bir çıkarımda bulunmak yerinde görünmektedir: Nasıl ki Hakk'ın sürekli tecellisiyle fiziksel anlamda yenilenme söz konusu ise hulk yani huy bakımından da yenilenme söz konusudur ki bu yenilenme tahalluk yani ahlaklanmaya karşılık gelir.

“Tahalluk” kelimesi de h-l-k (خلق) kökünden türemiş bir kelime olup şekillenmek, şekil almak, değişmek, karakter değiştirmek, birinin karakter veya edebine benzemek, huyu olmayan şeyle tekellüf edip huylanmak, fitratı üzere bir mahlûk olmanın dışında olarak bir huyu kullanmak, uydurmak, yalan peyda eylemek, kokular emdirilmiş olmak, haluk kokusu sürünmek, kızmak, sinirlenmek gibi anlamlara gelir (Mutçalı, 1995: 245; Steingass, 1884: 338; el-Firuzabadî, 2005: 881; Asım, 1305b H.: 897; İbn Manzur, 1301 H.: 374). Konu dışı anlamlar göz ardı edilirse tahallukun özünde hulk yani huy değişimi olduğu söylenebilir.

Akıl merkezli ahlak anlayışına göre insanın bazı huylara doğa gereği sahip olması söz konusu edilebilse de aslında güzel-iyi veya kötü ahlak sonradan kazanılır. Aklına uyararak eyleyen güzel-iyi huylarla, hevasına göre eyleyen ise kötü huylarla ahlaklanır. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde ise “Allah'ın isimleriyle ahlaklanma” nosyonu bu tarz bir anlam taşımaz. Şöyle ki tüm ahlak ilahî nitelikler olup hepsi güzel-iyidir ve insanın

yaratılışında bulunur. Bundan ötürü güzel-iyi ahlakın Allah'ta ahlak olarak bulunduğu, insanın ise ona ahlaklanma yoluyla sahip olduğunu iddia eden kimse bilgisizce konuşmaktadır. Ancak şayet kişi mecazen böyle bir şey söylemişse veya Hakk'ın varlığının kulun varlığından önce geldiği gerçeğini göz önünde bulundurarak ahlaklanmadan bahsetmişse haklıdır. Zira Allah özü gereği varlığı zorunlu olandır, insan ise O'nun vasıtasıyla varlık kazanır ve tıpkı Allah'tan varlık kazandığı gibi, ahlakı da O'ndan kazanmıştır. Buna karşın ahlaklanmayla kastedilen, kulun hulk olarak sahip olmadığı ahlakı sonradan elde edip onlarla nitelenmesiye o zaman bunu iddia eden kişi ne insanın yaratılışı hakkında ne de Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığına dair hadis hakkında bilgi sahibidir. Nitekim ahlak insanın ilk yaratılışında bulunan özelliklere tekabül eder, ilahî huyların hepsi insanın yaratılışında mündemiçtir (İbn Arabî, 2008a: 385-386).

Öte yandan bu huyların ilahî mertebede olduğu tarzda her insanda ortaya çıkması söz konusudur. Şöyle ki gerek Hak gerek insan açısından ele alınsın huyların hepsinin tüm varlıklar karşısında uygulanabilmesi mümkün değildir. Örneğin Allah genel manada cömerttir; fakat el-Mâni, ed-Dârr ve el-Muzil isimlerini de haizdir. Bu durum itibarıyla dilediğine azap ettiği gibi dilediğini de bağışlar, mülkü verdiği gibi çekip alır da. İnsana gelince aynı şey onun için de geçerlidir. Söz konusu huylar insanın aslî huyları olup insan onlara genel anlamda sahiptir; fakat herkese karşı bu ahlakın sergilenmesi söz konusu değildir. Diğer taraftan huylar insanda bir kazanma veya Allah'tan ödünç alma şeklinde ortaya çıkmaz. Ancak mecazî anlamda bir ödünç almadan bahsedilebilir. İnsandan ortaya çıkan tüm huylar, güzel-iyi ya da kötü olsunlar onun yaratılışında bulunur (İbn Arabî, 2008a: 386-387).

Yukarıda zikredilen isimler türünden özelliklerin yanı sıra Hakk'ın kendisini isimlendirdiği fiil nitelikleri de vardır. Örneğin yaratmak, diriltmek, öldürmek gibi fiiller bu türdendir. Ayrıca gülmek, iki el gibi ifadeler de bu kapsama girer. Tüm bu nitelikler Hak hakkında geçerli olup inkâr edilmeleri mümkün değildir. Ancak bunlardan hiçbiri bizimle ilişkilendirildikleri şekliyle O'nunla ilişkilendirilemez. Zira biz hem nitelikler hem de kendimizle nasıl ilişkilendireceğimiz hakkında bilgi sahibiyizdir. Hakk'ın zatını ise bilemeyiz ve bundan ötürü O'nun bir şeyi kendisiyle nasıl ilişkilendirdiği de bilgimiz dışındadır. Bu niteliklerin Hak ile ilişkisi, O'nun bildiği

tarzda ve zatının şanına yaraşır şekildedir (İbn Arabî, 2008a: 387).

Cimri, yalancı gibi adlara gelince bunlar kula verilip ilahî mertebeye verilemeyecek cinsten isimlerdir. Cimri örneğine bakılacak olursa bu isim Hak için sabit değildir. Her ne kadar cimrilik vermemek demekse ve Allah el-Mâni ismine sahip olsa da burada bir nüans söz konusudur. Şöyle ki her cimrilik vermemek demekken her vermeme cimrilik değildir. Nitekim hak edene hakkını vermemek cimrilik olup Hakk'ın yaratıklarına hak etmedikleri şeyleri vermemesi bu şekilde değerlendirilemez. Bununla birlikte Rahman'ın Arş üstüne istiva ettiği yönündeki ayetteki¹ gibi sınırlama içeren bir özelliğin Hak ile ilişkilendirilmesi geçerlidir. Böyle bir özelliğin Hak ile ilişkisi bilinmese de hükmü sabittir ve şanına yakışır bir biçimde yorumlanması gerekir. Binaenaleyh, kulun tesmiye olduğu isimlerden eksiklik ve bayağılık içeren her isim ya akıl ve şeriatın reddettiği üzere Hakk'a verilemez ya da O'nun ile ilişkilendirilir (İbn Arabî, 2008a: 388-389).

İbnü'l-Arabî sufilerin kullandığı “ilahî isimlerle ahlaklanma” ifadesini onların kullandığı şekliyle kullandığını; fakat tahakkuk etmeye dayalı bir saygıyla onu mutlak ve kesin bir bilgiye dayanmak suretiyle kullandığını belirtir. Buna bağlı olarak gerçekte söz konusu olanın ahlaklanma değil de ahlak olduğunu ifade eder (İbn Arabî, 2008a: 389-390). Ne var ki bunun hemen akabinde örf ve şeriat çerçevesinde ahlak ve ahlaklanmayı farklı bir boyutta ele alır:

Süluk ehlinin bilmeye muhtaç olduğu ahlâka gelirse -ki nihayet mümkün olmadığına göre, hepimiz salikiz- şöyle deriz: Örf ve şeriat, güzel ahlâk [مكارم الأخلاق] ve çirkin ahlâkı [سفساف الأخلاق] zikretmiştir. Bize ise, güzel ahlâkı [مكارمها] yerine getirmek, bayağı olanından [سفسافها] kaçınmak emredildi. Şeriat, ahlâkın iki kısım olduğuna dikkat çekti: Bir kısmı, insanın yaratılışında bulunur. (...) Ahlâkın bir kısmı ise kazanılmıştır. Kazanılmış ahlâk, ‘ahlâklanmak’ diye ifade edilir. Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir. Hiç kuşkusuz, güzel ahlâkı kullanmak güç bir iştir. Bunun nedeni, âlemde onun kullanımında karşılaşılan çelişkidir. (...) Herkesi razı etmek ve herkese güzel ahlâkla davranmak [تصريف الحلق الكريم مع كل واحد] imkânsız olduğuna göre, insanın bu konuda kendini aşarak, hükmü Allah'a -ki şeriat demektir- bırakması zorunludur. Böylelikle insan şeriatı bu konuda bir ölçü ve önder edinir. (İbn Arabî, 2008a: 390; İbn Arabî, 1999a: 366)

Yukarıdaki pasaj incelendiğinde bu kısmın başında söylenenlere aykırı görünen yerlerle karşılaşılır. (a) Bunlardan birisi ahlakın şeriat mucibince güzel-iyi ve çirkin olarak ikiye ayrılmasıdır. Oysa daha önce tüm ahlakın ilahî nitelikler olup hepsinin güzel-iyi olduğu

¹ Bkz.: (Tâ-Hâ, 20/5).

ifade edilmişti. (b) Diğeri ise yine şeriata uyularak ahlakın yaratılışta bulunan ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayrılmasıdır ki bu ikincisi ahlaklanmayla özdeşleştirilir. Bu ise ahlakın tümünün insanın yaratılışında bulunduğu ve ahlaklanmanın sadece mecazî bir anlam taşıdığı görüşüyle çelişir niteliktedir. İmdi, burada bir tutarsızlıktan veya görüş değişikliğinden mi bahsedilecektir? Yoksa tevil edilebilir bir durum mu söz konusudur?

Yukarıdaki soruları yanıtlamak pek kolay görünmemekle birlikte mezkûr uyuşmazlıkların aslında tevil edilebilir nitelikte oldukları söylenebilir. Şöyle ki (a) ahlakın ilahî nitelikler olup hepsinin güzel-iyi olarak addedilmeleri Allah'ın isimleriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmalarıyla alakalıdır. Zira esma kaynaklı hiçbir huy çirkin olamaz. Böyle olunca isimleri kendisinde cem eden insanın yaratılışında bulunan tüm ahlak güzel-iyi olacaktır. Nitekim daha önce belirtildiği üzere insan özü gereği iyi olup kötülük öze müteallik olmayan davranışlarda, eylemlerdedir. Ahlakın güzel-iyi ve çirkin olarak ayrılmasına gelince bu durum; huyların insandan ortaya çıkması, onların yerine getirilmesi bağlamında yapılan bir ayırım gibi durmaktadır. Başka bir deyişle sahip olunan huyların eylemler aracılığıyla tezahürü söz konusu olduğunda yerine getirilmesi gereken ahlak ve kaçınılması gereken ahlak ayırımı ortaya konur.

Belirtmek gerekir ki bu mevzu kötülüğün menşei meselesiyle yakından ilgilidir. Şöyle ki bir yandan insan Allah'ın isimleriyle olan rabıta gereği yaratılışı itibarıyla güzel-iyi ahlak sahibiyken diğer taraftan çirkin ahlaktan da bahsedilir. Çirkin ahlak reddedilemez; zira hem şeriat mevcut olduğunu belirtir hem de realitede kolayca gözlemlenebilen bir olgudur. Öte yandan onun menşei, güzel-iyi ahlakın dayanağı olan isimler olamaz. Zira Allah'a çirkinlik veya kötülük isnat edilemez. Şu hâlde çirkin ve kötü nereden kaynaklanır? Soru şu şekilde bir yanıt verilebilir: İnsana iyiliği de kötülüğü de veren bizzat kendisidir. Bu bağlamda iyilik kişinin gayesine uygun, doğa ve mizacına yatkın şey iken kötülük bunun tam aksidir (İbnü'l-Arabî, 2008: 126). Elbette yapılan tüm işler meşiyet yönünden Allah'ın emrine uygundur; zira varlıktaki hiçbir şey meşiyetin dışında yer almaz. Ancak bu durum bazen emre aykırılığın, bazen de emre uygunluğun söz konusu olmasına engel teşkil etmez; meşiyet yönünden olmasa da gerçekleşen şeye nispetle “iyi” veya “kötü” yargısı verilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 179).

(b) Uyuşmazlıklardan diğerine gelince şu şekilde izah edilebilir: İnsan yaratılışı gereği

ahlak sahibidir. Bu bağlamda ahlaklanma mecazî bir anlam dışında başka bir şey ifade etmez. Ne var ki yaratılış statik değil, dinamik bir karakterdedir; daha önce değinildiği üzere insan her nefeste yenilenmektedir. Şeriatın dikkat çektiği kazanılmış ahlak yani ahlaklanma bu çerçevede ele alınabilir. Şöyle ki sürekli yaratılma gereği sabit bir ahlak yoktur, ahlak yenilenmektedir. Bu ise ahlakın kullanımında, uygulanmasında vuku bulur. Dolayısıyla bu anlamda ahlaklanmaktan söz edilebilir.

Öte yandan “Ahlaklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlakın bulunduğu kimseye benzemek demektir.” şeklindeki tarif, ahlaklanma ile insanda bulunan güzel-iyi ahlak arasındaki ilişkiyi işaret eder niteliktedir. Yani yaratılışta bulunan ahlak ile kazanılmış ahlak arasında bir bağ vardır. İlk yaratılışında soylu ahlakın bulunduğu kimsenin kim olduğuna gelince, suret bakımından ilk insan olan Hz. Âdem akla gelebileceği gibi ruh/hakikat bakımından ilk sırada yer alan Hz. Muhammed’in kastedildiğini söylemek daha yerindedir. Zira o cismanî yaratılışına değin tüm ahlakı edinmiş ve böylece ahlak sahibi olarak yaratılmıştır:

(...) Hz. Muhammed’in ruhanîyeti, zamanın her hareketinde, Allah’ın o hareketlere yerleştirdiği ilâhî emirlere göre bir ahlâk kazanır. O’nun ruhanîyeti, Allah’ın kendisini yarattığı övülmüş huylarla bedeni dünya âleminde ortaya çıkıncaya kadar, bileşik varlığından önce bu ruhanî nitelikleri kazanmayı sürdürür. Bu meyanda Allah onun hakkında şöyle demiştir: ‘*Kuşkusuz sen büyük bir ahlâk [خلق عظیم] üzerinesin.*’¹ Böylece Hz. Peygamber, (başkasının huylarını edinmek anlamında) ahlaklanmamış, ahlâk sahibi olmuştur. (İbn Arabî, 2006a: 424; İbn Arabî, 1985b: 343)

Keşfu’l-Manâ an Sirri Esmailahi’l-Husnâ adlı eserinde İbnü’l-Arabî ahlaklanmayı Allah’ın isimleri ile kul arasındaki bağlantı çerçevesinde ele almakta ve diğer bağlantı şekilleriyle birlikte şu şekilde tanımlamaktadır:

(...) taalluk, Allah’ın zâtına delalet etmesi açısından kulun isimlere mutlak ihtiyacını hissetmesidir. Tahakkuk ise, Allah ve kulun kendisiyle bağlantılı olarak isimlerin anlamlarının bilinmesidir. Tahalluka gelince, Allah’a yaraşır bir şekilde nispet edilen isimlerin, kul tarafından kendisiyle bağlantısının kurulmasıdır. (İbn Arabî, 2010: 31)

Görüldüğü üzere yukarıdaki tanıma göre ahlaklanma kulun kendisi ile Allah’ın isimleri arasında bağlantı kurmasından ibarettir. Örneğin er-Rahim ismiyle tahalluk şu şekilde ifade edilir: “Bu isimle ahlaklanmış bir kul, Allah’ın merhamet edilmesini emrettiklerine merhamet eden, intikam alınmasını emrettiklerine de öfke duyan kimsedir. (...)” (İbn Arabî, 2010: 43). Bu çerçevede bir kez daha görülmektedir ki

¹ Bkz.: (Kalem, 68/4).

ahlaklanma ahlakın kullanımıyla, uygulanmasıyla ilgilidir. Öte yandan bu tarifte ilk yaratılışında soylu ahlakın bulunduğu kimseye benzemekten söz edilmemektedir. Ne var ki Allah'ın isimleriyle bağlantı kurmak ile bu tarz bir kimseye benzemek aynı kapıya çıkar; zira yaratılıştaki bulunan güzel-iyi ahlak esma kaynaklıdır. Konevî de paralel biçimde ahlaklanmayı Allah'ın ahlakı ve yüce sıfatlarıyla ilişkide bulunmak çerçevesinde ele alır. Ona göre “(...) İnsanın kemâli, Allah Teâlâ'nın ahlakıyla ahlaklanmak ve O'nun yüce sıfatlarıyla bezenmek ve onlara benzemeye çalışmaktır” (Konevî, 2003b: 184). Yine bir başka yerde ruhun tedbirinin ilk kısmı yani aklı tedbirden bahsederken şöyle der: “(...) Bu tedbir, kemâli elde etmek, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak, sıfatları ile bezenmek, mizâcın hallerine ihtimâm göstermeden ve maslahatlarını gözetmeden, Hakkın katına benzemeyi talep içindir. (...)” (Konevî, 2003a: 56). *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*'da ise ilahî ahlakla ahlaklanmanın yanısıra ilahî isimlerle vasıflanmak ve ahlaklanmaktan da bahsedilir (Konevî, 2011: 16-17, 204, 246).

Ahlak ve ahlaklanma hakkında tüm bu dile getirilenler ışığında, burada söz konusu olan bakış açısının akıl merkezli ahlak anlayışından -yer yer ona benzerlik gösterse de- aslında farklı olduğu görülmektedir. “İnsan memleketi” metaforu çerçevesinde dile getirilen kavrayış biçimine dair sorulardan ikincisine gelince şu şekilde yanıtlanabilir: Bir yandan insan nefsinin iyi ya da kötüye meyiletme potansiyeline sahip olması, bir yandan da insanın özü gereği iyi olması çelişkili görünmektedir. Ne var ki yaratılış gereği bulunan ahlak ile kazanılmış ahlak (ahlaklanma) mevzusunda belirtildiği üzere, varlık ve ahlak dinamik karakterlidir ve bu zaviyeden bakılınca insanın özü gereği iyi olması ile nefsin sahip olduğu potansiyel, bir potada eritilebilir durur. Şöyle ki insanın özü gereği iyi olması yaratılış gereği güzel-iyi ahlaka sahip olmasına ve nefsin sahip olduğu potansiyelin iyi yönde gerçekleştirilmesi de ahlakın kazanılmasına tekabül eder. Bunlar ise çelişen taraflar değil, ahlak ve ahlaklanmanın farklı bağlamlardaki görünümleridir. Başka bir ifadeyle yaratılış itibarıyla sahip olunan ahlak kuvve mesabesindeyken ahlaklanma yani sahip olunan huyların gerçekleştirilmesi kuvvenin fiile dönüştürülmesine tekabül eder.

1.3.3. Ahlakın Ontik Temeli: İlahî İsimler ve İnsan

Ahlakın temelinde insanın yaratılışı ve ontik yapısı yatmaktadır. Allah insanı kendi suretine göre yaratmış ve buna binaen insanda Allah'ın isimlerinden her biri mündemiç

olup her bir isimden ahlaklanabileceği bir pay mevcut olmuştur. Böylelikle insan yaratılış gereği güzel-iyi ahlakla donanmıştır. Konuya ahlaklanma açısından bakıldığında ise öncelikle ahlak kazanılmasının varolanların yenilenmesiyle irtibatlı olduğu gerçeğiyle karşılaşılr. Öte yandan önceki kısımda izah edildiği üzere ahlaklanmanın da yaratılış gereği bulunan ahlak ve dolayısıyla isimlerle alakası vardır. Şu hâlde insanın yaratılışının ve ontik yapısının ahlaklanmanın da temelinde bulunduğu söylenebilir. Dahası insanın yaratılmış olması onun ahlaklanmasını mümkün kılmaktadır. “Teelluh” kavramı üzerinden bu durum şöyle açıklanır: İnsan cisim bakımından küçük bir âlemdir. Yaratılmışlık bakımından ise zelildir. Bu sayede onun teelluh etmesi mümkün olmuştur; zira Allah’ın meluhu olan insan, kendisi karşısında meluh konumunda olan âleme nispetle ilah gibidir. Daha doğrusu âlemde Allah’ın halifesidir (İbn Arabî, 2006a: 341).

Görüldüğü üzere gerek yaratılış icabı sahip olunan ahlak gerek bu ahlakın fiiliyata aktarılması yani ahlaklanma, insanın yaratılışı ve ontik yapısıyla irtibatlıdır. Bunların temelinde ise yine ilahî isimler yer alır. Başka bir ifadeyle Allah isimler aracılığıyla insanı ve diğer şeyleri yaratır. Niçin böyle olduğuna gelince isimler mevzusunun dair bir incelemede bulunulması lazım gelir.

Tıpkı insan gibi isimler konusu da İbnü’l-Arabî ve Konevî’nin sisteminin merkezinde yer alır ve pek çok kavramla yakından ilişkilidir. Konunun tüm yönleriyle ele alınması bu çalışmanın kapsamını aşar nitelikte olup burada sadece isimlerle alakalı temel noktalar vurgulanacaktır.

Mutlak varlığı ve gerçek birliği bakımından Hak müdrikelerin kavrayışından münezzehtir. Konevî bu durumu şöyle ifade eder:

Hak, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan Vücûd-ı mahz’dır/Mutlak Varlık. O, mukâbilinde kesret düşünilemeyen ‘gerçek’ birlik ile ‘Vahid/Bir’dir.

(...) bu vahdet, bizâtilhî sâbit ve sâbit kıldandır, sabit kılınan/müsbet değildir.

‘Vahdet’ sözüümüz ise, tenzîh ve anlaşılır kılmak içindir; yoksa bu, perdeli zihinlerin anladığı her hangi bir tarzdaki ‘vahdet’ kavramına delâlet etmez. (...)

Hak Subhanehu, işâret edilen vahdeti, mazhârlardan ve mazhârlar ve onlarda zuhûru cihetinden kendisine izâfe edilen vasıflardan tecerrüdü itibarıyla idrâk olunamaz, ihata edilemez, vasıflanamaz/na’t ve tavsif edilemez. (Konevî, 2009b: 21)

Görülmektedir ki idrak dışı olarak ele alınan Hak, her tür vasıftan tenzih edilir. Bununla

birlikte O'nun Mutlak Varlık ve Bir olduğu dile getirilir. Buna göre Hakk'ın mutlaklık, varlık ve birlikle tavsif edilmesi söz konusu değil midir? Her ne kadar ilk bakışta böyle bir şey akla gelebilse de durum bundan farklıdır. Şöyle ki “Hak mutlaklığı ve ihâtası itibarıyla hiçbir isimle isimlendirilemez ve hiçbir hüküm kendisine izâfe edilemez ve hiçbir vasıf ve resim ile nitelenemez” (Konevî, 2008: 14). Zira zatına özgü mutlaklığı açısından Hakk'a her hangi bir nispetin izafe edilmesi belirlenme ve sınırlanma hükmü verir. Bu ise Hak için la-taayyünün ortadan kalkması anlamına gelir ki zatî mutlaklık açısından bu mümkün değildir (Konevî, 2008: 9). Ancak O'nun mutlak olduğunu söylemek müspet bir nitelirmede bulunmak değildir, mutlaklık O'nun için selbî bir anlamda kullanılır:

(...) Bu mutlaklık, selbî bir nitelik anlamındaki mutlaklıktır; yoksa o zıddı sınırlanma olan bir mutlaklık değildir.

Bu mutlaklık, bilinen birlik ve çokluktan veya mutlaklık ve sınırlanmada hasır edilmekten veya bütün bunları (: vahdet, kesret ve her ikisini birleştirmek) birleştirmekten veya bunlardan münezzehlikten *mutlak* olmaktan ibârettir. (Konevî, 2008: 10)

Varlık hakkında da benzer bir durum söz konusudur. “(...) Bu vücûd'da çokluk, terkip, sıfat, na't, isim, resim, nispet ve hüküm yoktur; aksine o, mutlak varlıktır” (Konevî, 2009b: 25). Hâl böyle olunca bir tarafta Hakk'ın, diğer tarafta da “varlık” vasfının bulunması ve Hakk'a bu vasfın yüklenmesi gibi durum düşünülemez. Dolayısıyla “varlık” sözü sadece anlatmak için olup Hak için gerçek bir isim konumunda değildir (Konevî, 2009b: 25). Birliğe gelince yukarıda da belirtildiği üzere gerçek birlik, mukabilinde çokluk düşünülemezdir. Kesretin mukabili ve zıddı olan birlik ise “birlik nispeti”dir. Gerçek birlik hem bu birlik nispetinin hem çokluğun hem de bunların hükümlerinin kaynağıdır. Ne var ki memba olmaklık veya benzeri özelliklerle sınırlı da değildir (Konevî, 2009a: 460).

Açıktır ki mutlak varlığı ve birliği bakımından Hak hiç bir isim, sıfat ve vasıfla nitelenemez olup her tür idrakin dışındadır. Öte yandan Hakk'ın bazı isim, sıfat ve vasıflar eşliğinde idraklere konu olması vakidir. Öyle ki daha önce değinildiği üzere Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak bile söz konusudur. İmdi, isim ve sıfatların Hakk'a nispet edilmeleri nasıl mümkündür? Sorunun yanıtı Hakk'ın taayyününde yatar (Konevî, 2008: 10).

Konevî ilm-i ilahî için kaleme aldığı temel kaidelerin birinde şöyle der: “Çokluğun ve

çok olanın varlığına sebep olan şey, mutlaklığı itibariyle/min-haysü hüve hüve, bulunduğu hal üzeredir. Bu şey, her hangi bir zuhûr ile taayyün etmez ve müşâhede sahibi için görünen hiçbir yerde temeyyüz etmez” (Konevî, 2009b: 15). Genel bir ilke gibi ortaya konan bu kural aslında Hakk’la ilgili olup şu şekilde izah edilebilir: Allah’ın hakikatini O’ndan başka kimse bilemez. Zira O hiç bir şeyle sınırlanmaz, taayyün etmez ve belirlenmez. Dolayısıyla taakkul edilmesi de mümkün değildir; çünkü akıl kuşatamadığı ve belirgin olmayan bir şeyi taakkul edemez. Hakk’ın hakikati bir vecih veya nispet aracılığıyla bile olsa taayyün etseydi bu, mutlaklığı itibarıyla değil, taayyün ettiği şey ve bu şeye göre olan taayyün aracılığıyla bilinirdi (Konevî, 2009a: 154). Söz konusu taayyün ise ilk taayyün olup daha önce bahsi geçen Amâ mertebesiyle alakalıdır:

Bu gayba [Hakk’ın Zat’ının gaybı] nisbetle en yakın mertebe, Nefes-i Rahmânî’den ibâret olan Amâ’dır; bu mertebeye, taayyün-i evvel hükümlerinin ilki ve mutlaklığa en yakın olan ahadiyet istinat etmektedir.

O, yani Amâ mertebesi, bütün isim ve sıfatların mertebesi ve de daha önce belirtilen na’ların sahibidir. (...) (Konevî, 2009a: 155)

Görüldüğü üzere isim ve sıfatlar Amâ mertebesinde görünürler. Bu durum ise beraberinde sınırlanmayı getirir. Zira mutlaklığı itibarıyla sınırlanamaz olan Hak sınırlanmış şekilde taayyün eder:

Hak idrâk ve müşâhede edildiği ya da hitap ettiği veya hitap edildiği vakit, bu durum, zikredilen nefsinin mertebesindeki izzet perdesinin ardından ‘zâhirlilik nispeti’ ve tecellisinin hükmü ile tenezzül mertebesinde gerçekleşir; bu tecellî, Vücûd-ı âmm’inin mümkünlere bitişmesi ve (:varlık) nûr’unun mevcûtların a’yânını aydınlatması cihetinden ortaya çıkar.

Hak bu açıdan tecellî ettiğinde, Hakkın varlığı, gerçekte tekil veya çoğul olarak Hakkın ilminin nispetleri olan taayyün etmiş mümkünlerin a’yânının her birisinin özellikleriyle sınırlanmış olarak taayyün eder; (...)

Hakkın varlığının belirtilen vasıflarla ‘sınırlanmış’ olarak taayyün ettiği bu durumda, bütün bu vasıflar Hakka izâfe edilir, her isimle isimlendirilir, her hükmü kabul eder. (Konevî, 2009b: 28)¹

Açıktır ki Hakk’a isimlerin izafe edilmesi eser ve kabiliyetlerle taayyün eden itibarlar

¹ İsimler ayana nispetle tecelli şeklinde ele alınırken Mutlak Gayb ile ilişki içersinde isim görüntümü arz ederler: “Malûm olsun ki: Hakîkatte isim, mümkünün ilimde sâbit aynını izhâr eden tecellîdir. Fakat bu durum, Gayb-ı mutlakdan çıkan tecellînin mazharı ve tecellîgâhı olan bu aynın mertebesinde taayyünü yönündendir. O hâlde mazhar olan mümkün ayn, kendisiyle ve kendi mertebesinde taayyün eden tecellînin isimdir. Taayyünü açısından tecellî, taayyün dışı olan Gayb-ı Mutlak’a delâlet eden bir isimdir” (Konevî, 2009a: 113).

çerçevesinde vuku bulur. Böylelikle isimlendirilen tek iken isimler çoğalmışlardır (Konevî, 2009a: 251). Öte yandan vasıfların Hakk'a izafe edilebilmesi tabiatıyla vasıflandırılan-vasıflar ilişkisini beraberinde getirir. Başka deyişle isimlendirilen Hak ile isimler arasında bir münasebet söz konusudur. Diğer taraftan benzer bir durum isimler açısından da vakidir. Yani isimler arası ilişkiden de bahsedilmelidir. Bunlarla ne kastedildiğine gelince kısaca şu şekilde açıklanabilir:

İsimler iki şey gösterir. Bunlardan biri Hakk'ın aynıdır yani isimlendirilendir. Diğeri ise ismin onun vasıtasıyla diğer isimlerden ayrıştığı şeydir ki bu şey ismin kendisini gösterir. Buna göre ilk açıdan tüm isimler aynı Zat'a delalet etmeleri nedeniyle aynıdırlar ve isimler ile müsemma bir ve aynı şeydir; zira zatî ihata ve beraberlik nedeniyle zıt isimler arasında ünsiyet kurulur. Diğer açıdan ise isimler hakikatleri¹ yönünden birbirlerinden ayrılırlar ve isimlendirilenden farklılık gösterirler; zira çokluğun birliği vasıtasıyla eşyanın nitelenmekte olduğu farklılık sureti muhafaza edilir. Hâl böyle olunca isimler bir açıdan birbirlerinin aynı, başka bir açıdan birbirlerinden farklıdırlar: Aynı Zat'a delalet etmeleri yönünden aynı, hakikatleri yönünden ise farklıdırlar. Öte yandan isimler bir yönden Hakk'ın aynı, bir yönden de O'ndan farklıdırlar: Müsemmayı göstermeleri bakımından Hakk'ın aynı olup kendilerini gösteren ve diğer isimlerden ayrışmalarını sağlayan şey bakımından ise Hak'tan farklıdırlar (İbnü'l-Arabî, 2008: 77, 108, 197; Konevî, 2009a: 325, 355; İbn Arabî, 2006a: 280-281). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki -aşağıda geçecek olan zat isimleri de dâhil- isimlerin hiç biri Hakk'ın zatına tam olarak delalet etmez; zira zatı bakımından hiçbir şey O'na uygun olmayıp hiçbir şeyle sınırlandırılmaz (Konevî, 2009a: 217).

İsimler zat isimleri, sıfat isimleri ve fiil isimleri olmak üzere üçe ayrılırlar. Zat'a izafe edilen isimler genel hükümlü olup birbirlerine zıt ve çeşitli konu ve durumları kabul eden isimlerdir. Hakk'ın varlığı için lazım olan hakikatlere tekabül eden zat isimleri, tam ihata vasfını haizdirler ve bu nedenle örneğin kadimde kadim, hâdiste hâdistirler. Hayat, ilim, irade, kudret vb. isimler bu gruba girer. İkinci kısımda ise bir tür makul ya da mahsus çokluğu hissettiren sıfat isimleri yer alır. Bunlara örnek olarak el-Vâhid'in

¹ İsimler ile hakikatler arasında şöyle bir ilişki mevcuttur: "Allah hakikatleri kendi hakkının isimleri sayısınca meydana getirmiş, amade kılınmış meleklerini yaratıklarının sayısınca ortaya çıkartmıştır. Her hakikat için, o hakikatin kendisini bildiği ve ibadet ettiği bir isim belirlemiştir. Her hakikatin sırrı için de, sürekli kendisine hizmet ve eşlik eden bir melek yarattı" (İbn Arabî, 2006a: 22).

bir sıfatı olarak vahdet verilebilir. Fiil isimlerine gelince türlü tarz, yön ve kalıplarıyla fiil anlamı veren isimler bu şekilde adlandırılır. Örneğin kabz, bast, yaratma, diriltme, öldürme gibi fiiller bu türdendir. Her ne kadar isimler üç türe ayrılınsalar da aralarında bir bağlantı vardır. Şöyle ki sıfat ve fiil isimleri zat isimlerinin hükümlerinin birleşmesiyle meydana gelirler ve sıfat isimleri zat isimlerinin tabileri konumundayken fiil isimleri sıfat isimlerinin lazımlarıdır. Yani zat isimleri metbu isimler konumundayken sıfat ve fiil isimleri tabi isimlerdir (Konevî, 2009b: 9, 36-37; Konevî, 2009a: 144). Dolayısıyla zat isimleri tüm isimler için kaynak mesabesinde olup ayrı bir önemi haizdir.

Konevî ilm-i ilahînin konusunu Hakk'ın varlığı, ilkelerini ise Hakk'ın varlığının lazımı olan hakikatlerin esasları yani zat isimleri olarak belirler (Konevî, 2009b: 9)¹ ve akabinde zat isimlerini dört kısma ayırır:

[1] Bunların bir kısmı, 'âlemde hükmü ortaya çıkan ve Hakkın kendileriyle bilindiği' isimlerdir; [2] bir kısmı ise, Hakkın 'eser' perdesinin ardından bilindiği isimlerdir. Bu kısım, Ebrâr'ın âriflerinin (: Hakkı bilmelerini temin eden) payıdır. [3] Bu isimlerin bir kısmı ile de Hak, perde ve vasıta olmaksızın, 'keşf' ve 'vicdan' yoluyla bilinir. Bu da, kâmillerin ve Hakka yaklaşmış/mukarrebîn kimselerin özelliğidir.

[4] Zât isimlerinin diğer kısmı ise, âlemde hükmü belirmeyen kısımdır; bunlar, Hakkın gaybının ilminde kendisine ayırdığı isimlerdir, nitekim Hz. Peygamber bir duasında bu kısma şöyle işâret buyurmuştur: '....veya gayb ilminde kendine ayırdığın isimler hakkı için isterim.' (Konevî, 2009b: 9)

Yukarıdaki taksimde epistemik bir ilgi ön plandadır; zira isimler Hakk'ın bilinmesi ile irtibat içerisinde ele alınır. Bu çerçevede ilk üç madde ile dördüncü arasında bir ayrılık gözlemlenir: İlk üçünde insan isimler aracılığıyla Hakk'ı bilmekteyken sonuncu maddede belirtilen isimler insan bilgisinin dışındadır.

İsimler bahsinde belirtilmesi gereken bir diğer temel nokta, ana isimler meselesidir. İsimler âlemden hareketle ele alındığında çoklukları dışında bir şey elde edilemez; zira isimlerin sayısı âlemdeki şeylerin sayısı kadardır. Ancak ana meseleler göz ardı edilmeden bir inceleme yapıldığında ana isimlerden bahsedilmesi söz konusu olur. Bunların ne olduğuna gelince bağlam gereği farklı listelerle karşılaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî ulvî ve süflî âlemde bilinen tüm isimlerin incelenmesi neticesinde, kelamcıların

¹ İlm-i ilahînin meselelerine gelince bunlar da zat isimleriyle bağlantılı olup şu şekilde açıklanır: "İlm-i ilâhî'de meseleler, ana-isimler -ki onlar, mebâdi'dir- sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, mevâniler; her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi/nispet ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar, özellikler, ferî isimler vb. gibi şeylerdir" (Konevî, 2009b: 9).

sıfatlar diye ifade ettikleri yedi ismin diğer isimleri içerdiğinin görüldüğünü belirtir. Bu yedi isim el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâdir, el-Mütekellim, es-Semî ve el-Basîr'dir. Diğer bir ifadeyle burada hayat, ilim, irade, kudret, kelam, işitme ve görme olmak üzere yedi nitelik söz konusudur. Ne var ki konuya âlemin yaratılışı açısından yaklaşıldığında farklı bir listeye karşılaşılr. Bu listeye göre isimlerin anaları (isimlerin Rableri, imam Rabler) el-Hayy, el-Âlim, el-Mürîd, el-Kâil, el-Kâdir, el-Cevâd ve el-Muksit'dir. Bu isimler ise şu iki ilahî ismin kızları konumundadır: el-Müdebbir ve el-Mufassıl (İbn Arabî, 2006a: 278, 297). Öte yandan bu isimler arasında rablik bakımından bir hiyerarşi söz konusudur:

(...) el-Hayy ismi, Rablerin ve merbûbların (Rabbin kulu, terbiye edilen) rabbidir. O, imamdır. Onu mertebede el-Âlim ismi takip eder. el-Âlim ismini ise el-Mürîd, onu el-Kâil, el-Kâil'i el-Kadir, el-Kadir'i el-Cevâd takip eder. Sonuncusu ise el-Muksit ismidir. Çünkü o, mertebelerin Rabbidir, o varlık menzillerinin sonuncusudur. Diğer isimler ise bu imam Rablerin emri altındadır. (İbn Arabî, 2006a: 279)

Açıktır ki zikredilen ana isimlerin anaları konumunda olan iki ilahî isim yani el-Müdebbir ve el-Mufassıl, kızlarından mertebeye önce gelecektir. Zira “Bu âlemin talebine karşılık vermek için ayağa kalkan ilk isim, el-Melik isminin dileğiyle Allah'ın el-Müdebbir ve el-Mufassıl isimleriydi. Bu iki isim, öncesel bir yokluk söz konusu değilken, bilenin nefsinde örneğin kendisinden varolduğu şeye yönelmiştir. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 279). Bu iki ismin tedbir ve tafsili neticesinde örneğin sureti bilenin nefsinde ortaya çıkınca “el-Âlim” ismi söz konusu örneğe ilişir. Hâl böyle olunca âlemin ilk isimleri söz konusu iki isimdir. Diğer isimler ise bunlara katılır (İbn Arabî, 2006a: 279-280).

Bir başka ana isimler listesi âleme bakılmaksızın isimlerin değerlendirilmesiyle oluşturulur. Buna göre el-Hayy, el-Mütekellim, es-Semî ve el-Basîr olmak üzere dört ana isim vardır; zira “(...) Allah kendi kelâmını işitip zatını gördüğünde, âleme bakmaksızın varlığı kendi zatında yetkinleşmiştir. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 279). Ancak bir hususa dikkat etmek gerekir: Ana isimler olarak hangi isimler belirlenirse belirlensin “Allah” ismi özel konumunu muhafaza etmekte ve ana isimlere kaynaklık etmektedir:

Bütün isimler bu imam isimlere, imam isimler ise Allah ismine yönelir. Allah ismi ise kendisinden istedikleri şeyi yerine getirmesini dileyerek zat'a yönelir. Lütuf ve cömertlik sahibi zat, bu dileğe isimlere muhtaç olmayışı bakımından karşılık vermiş ve Allah ismine şöyle demiştir: ‘İmam isimlere söyle! Hakikatlerinin gereğine göre âlemi ortaya çıkarmaya yönelsinler.’

Ardından Allah ismi, imam isimlerin yanına çıkmış ve haberi kendilerine bildirmiştir. Bütün isimler sevinç ve neşeyle işe koyulmuş ve sürekli böyle kalmışlardır. (...) (İbn Arabî, 2006a: 281-282)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Hakk'ın zatının "Allah" isminden üst mertebede olduğu görülmektedir. Zira "Allah" ismi müsemma yani Zat karşısında bir isim konumundadır. Ancak bu isim imam isimler ve diğer isimlerden mertebeye üstündür; çünkü "Allah" ismi bütün isimleri kendisinde toplar (İbn Arabî, 2006a: 283). Öte yandan burada bir başka hususun altının çizilmesi gerekir. Bu ise isimlerin hakikatlerinin gereğine göre âlemi yaratmaya yönelmeleri olgusudur ki yaratma talebi isimlerden, yaratma emri ise Hakk'ın zatından gelir. Başka bir deyişle Hak esma aracılığıyla yaratır.

Hakk'ın isimleri vasıtasıyla yaratması, isimlerin sistem içindeki ontik konumunu ifade eder. Öyle ki âlemin yaratılışı için gerçek sebep Hak olmakla birlikte isimlerin de sebeplilik bakımından işlevi vardır:

Âlem için sebeplerin en büyüğü, Hakkın sebep olmasıdır. Âlemin muhtaç olduğu Haktaki sebeplilik ise ilahi isimlerdir. İlahi isimler âlemin, kendisi gibi bir varlıkta ya da [doğrudan]¹ Hakkın kendisinde [من عالم مثله أو عيت الحق] muhtaç olduğu her isimdir. O halde, [isimlere olan]² bu muhtaçlık, başkasına değil gerçekte Allah'a aittir. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 110)

Allah isimlerinin otoritesinin ortaya çıkması için âlemi yaratmıştır. Zira güç yetirilen olmaksızın kudret veya merhamet edilen olmaksızın merhamet edicilik; etkileri olmayan, işlevsiz hakikatlere tekabül eder (İbn Arabî, 2006a: 347).

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Hak niçin doğrudan yaratmamakta, isimleri aracılığıyla âlemi varlığa getirmektedir? Bu soru hayli önemli olup şu şekilde yanıtlanabilir: Mutlak varlığı ve birliği itibarıyla Hakk'a hiçbir isim, sıfat, eser, hüküm veya iktiza nispet edilemez; zira bu durumda Zat ile başka bir şey arasında bir ilişkinin olması söz konusu değildir. İlişkinin kurulabilmesi isim ve sıfatları kendinde toplayan uluhet mertebesinde mümkündür. Böylece tüm varlıkların suretleri ilahî isimlerin hakikatlerinin mazhar ve misallerinden ibarettir (Konevî, 2009b: 81). Diğer taraftan soru muhtaçlık ve talep ilişkisi çerçevesinde de yanıtlanabilir. Şöyle ki Hak zatı bakımından âleme muhtaç değildir. Oysa ilahlık ve rabliğin bu yönde talebi vardır; zira isimler Hakk'a verdikleri hakikatleri yani âlemi talep ederler. Böylece İlah meluhu, Rab

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

merbubu talep eder ve isimlerin taayyününün kendilerine bağlı olduğu dış varlıklar meydana gelir (İbnü'l-Arabî, 2008: 128).

İsim ve hakikatlerin varlıkların suretlerinin ortaya çıkmasını sağlaması gibi suret ve mazharlar da isim ve hakikatlerin bilinmesini sağlar. Şöyle ki isim ve hakikatlerin eserleri onların mazhar ve suretlerinin aynı olup bu hakikatler hissî ve misalî suretlerin ruhu konumundadır. Her bir hakikat ve hükmü ise hakikatin sureti üzerinden bilinir ve isim ve eserlerden her birinin hükmü eserin ortadan kalkmasıyla sona erer (Konevî, 2009b: 188).

Daha önce temas edildiği üzere her hakikate özgü bir isim vardır ki bu isim o hakikatin Rabbi mesabesindedir. Hakikat ise ilgili ismin kulu olup onun teklifi altındadır (İbn Arabî, 2006a: 277). Söz konusu isimlere gelince bu isimler “(...) Adedi belli isimlerin üzerinde olmakla birlikte mutluluk vermesi bakımından onların aşağısında bulunan özel isimler, bu âlemde etkin isimlerdir. Bunlar, kendilerini Haktan başkasının bilmediği ilk anahtarlardır. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 277). Görülmektedir ki özel isim ile kula özgü Rab arasında bir özdeşlik ilişkisi söz konusudur. Başka bir deyişle “(...) Her kulun bir ismi vardır ki o isim kulun rabbidir. Kul beden, bu isim ise onun kalbidir” (İbn Arabî, 2006a: 16). Bu durum insan söz konusu olduğunda çok daha belirgin hâle gelir:

Zikrettiğimiz mertebelerden her insanın mukâbilinde Hak katından özel bir ‘nispet’ vardır ki, bu nispetin hükmü, kula kulun istidât ve aynî haline mahsûs özel bir ‘kabul’ ile taayyün eder. Haktan taayyün eden bu nispet, bu şeye mahsûs ‘özel isim’ diye ifade edilir ki, hangi emir, hangi isim olur ise olsun böyledir. (Konevî, 2009b: 110)

Kula has Rab ve özel isim hakkında dile getirilenler göstermektedir ki isimlerin ontik açıdan taşıdığı işlev sadece genel karakterli olmayıp her bir hakikat özel bir isim vasıtasıyla Hak ile irtibat içerisindedir.

İsimlerin ontik işleviyle alakalı bir diğer mevzu, ilahî isim ve sıfatların varlıktaki nitelenmelerin dayanağı konumunda olmalarıdır. Şöyle ki ister mümkünlere mahsus, ister Hak’la müşterek olsun varlığa izafe edilen her bir hakikat ve sıfatın ilahî katta bir karşılığı, aslı bulunmaktadır ve bu asıl vasıtasıyla Hakk’a istinatları söz konusudur (Konevî, 2009a: 299). Ancak müşterek vasıflar söz konusu olduğunda bir noktaya dikkat etmek gerekir: İsim ve vasıfların en kâmil anlamları itibarıyla Hakk’a izafe edilmeleri gerekir. Örneğin, Hakk’ın mutlak tasarruf sahibi ve tüm açılardan mülkün

sahibi olması cihetiyle melikliği söz konusudur. Hâl böyle olunca başkasının melikliği O'nun Melik olmasıyla kıyas edilemez (Konevî, 2009a: 264).

İsimler sadece ontik açıdan değil, epistemik ve ahlakî yönden de işlev taşımaktadırlar. Daha önce belirtildiği üzere Hak Mutlak Gayb'ı itibarıyla her tür isim, sıfat ve nispetten münezze olup bilginin konusu dışındadır. Ancak ve ancak isimlerle taayyün ettiği zaman bilinebilir. Nitekim zat isimleriyle ilgili taksimde görüldüğü üzere, Hakk'ın gayb bilgisinde kendine ayırdıkları dışındaki tüm zat isimleri vasıtasıyla Hak bilinebilir. Bu genel çerçevenin yanı sıra özel isimler açısından konuya yaklaşıldığında şöyle bir tabloyla karşılaşılır: Özel isim ait olduğu varlığın teveccüh ve ibadetindeki kıblesi olup söz konusu varlık Hakk'ı ancak bu isim yönünden bilir ve bu merteye üzerinden Hakk'a istinat edebilir (Konevî, 2009a: 325). İnsan söz konusu edildiğinde ise tüm isimler devreye girer. Şöyle ki Hz. Âdem bütün isimleri talim ettiğinde bilgi onda zahir olmuştur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 142).¹ Bu durum insanın yaratılışı kaynaklı kuşatıcılığından mütevellittir:

(...) İnsanın sûretinin zuhûru, yaratılışı esnasında Hakkın kendisine küllî olarak ve iki eliyle -ki bunlardan birisi, gayb, diğeri ise şehâdetin sahibidir- teveccüh etmesine bağlıdır. Bu ellerin birisinden, mukaddes rûhlar zuhûr etmiş, diğersinden de, tabiat, cisimler ve sûretler zuhûr etmiştir. İşte bu nedenle insan, bütün isimlerin ilmini kuşatmış, sadece, sûretlere ve zuhûr ile nitelenen şeylere mahsûs olanlarıyla değil, bunların mertebelerinin hükümleriyle; gayb ve gizlilik ile nitelenen ve rûh vb. bâtın olan şeylerin hükmüyle boyanmış bir halde zuhûr etmiştir. Böylelikle insan, melekler gibi veya tabîî cisimler gibi, herhangi bir makâm ile sınırlanmamıştır. (...) (Konevî, 2009a: 325-326)

“Allah” isminin bütün isimleri kendisinde toplaması ve insanın kuşatıcılık vasfı bir arada düşünüldüğünde insan-ı kâmilin isimlerden nasibinin “Allah” ismi olduğu gerçeğiyle karşılaşılır. İnsan dışındaki varlıklar ise Hak'tan sudur eder ve Allah'ın isimlerinden herhangi biriyle O'na dayanırlar (Konevî, 2009b: 127).

İsimlerin ahlak açısından oynadıkları role gelince daha önce de belirtildiği üzere isimler hem yaratılış gereği sahip olunan güzel-iyi huyların hem de kazanılmış ahlakın yani ahlaklanmanın temelinde yer alır. Binaenaleyh, isimler ahlakî yönden de insan ile Hak arasında bir rabıta vazifesi görür. Başka bir deyişle esma Hakk'a murabıt bir ahlakî öznenin mevcudiyetinin vesilesi konumundadır.

¹ İsimlerle ilişkileri bağlamında Hz. Âdem ile Hz. Muhammed arasında bir mukayese yapılır. Şöyle ki Hz. Âdem isimleri yüklenen iken Hz. Muhammed bu isimlerin anlamını taşıyandır. Söz konusu isimler ise kelimelere tekabül etmekte ve bu bağlamda Hz. Muhammed kendisine cevamiu'l-kelimin verildiğini buyurmaktadır (İbn Arabî, 2006a: 306-307).

Hatırlanacağı üzere huyların insandan ortaya çıkması, onların yerine getirilmesi bağlamında güzel-iyi ve çirkin ahlak arasında bir ayırım yapılmaktadır. Başka deyişle yerine getirilmesi gereken ahlak ile kaçınılması gereken ahlak birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu ise nefsin içinde bulunduğu ikircikli durumla alakalıdır. Zikredilen durumun bir ifadesi aşağıdaki satırlarda yer alır:

Kurtuluşun tevhitte bulunduğu -ki tevhit sırat-ı müstakîm, başka bir ifadeyle kendisinin fâni ya da -anlayabilirse- bâki olmasıyla zatı müşahede etmek demektir- nefste karar kılınca şöyle der: ‘*Bizi doğru yola ulaştır.*’¹ Ardından, nefsin doğru demesiyle (yol) iki yol olarak karşısına çıkmıştır: Biri eğri yol [معوج] -ki bu iddia yoludur-, ikincisi ise dosdoğru yol -o da tevhit yoludur.- Nefs bu iki yol hakkında ancak kendilerinde yürüyenlere göre bir ayırım yapabilir. Böylelikle nefis, kendi Rabbini doğru yolda yürürken görmüş ve onunla Rabbini tanımış, kendisine bakmıştır. Bu sayede kendisiyle Rabbi arasında -ki Rabbi ruhtur- lâtiflikte bir yakınlık meydana gelmiştir. Bileşik âlemde eğri yola bakmıştır ki, o da nefsin şu ifadesidir: ‘*Nimet verdiklerinin yoluna.*’² Sözü edilen yol, nefse bitişik bileşik âlemdir. ‘*Gazap edilmiş*’³ olanlar ise nefsten ayrık âlemdir. Söz konusu âlemin mensupları, nefse bitişik âleme kıyasla sapkınlar ve öfke duyulanlardır.

Nefs, her iki yolun başında durmuş, eğri yolun sonunun helâk, doğru yolun sonunun ise kurtuluş olduğunu görmüş, her nereye giderse kendi âleminin onu takip edeceğinin anlamıştır. (...) (İbn Arabî, 2006a: 328; İbn Arabî, 1985b: 203-204)⁴

Fâtiha Sûresi’ne dair izahat yapılan kısımdan aktarılan yukarıdaki pasaja bakıldığında görülmektedir ki nefsin her iki yolun farkında olması hem ruh hem de bileşik âlemlerle irtibat hâlinde olmasına bağlıdır. Başka bir deyişle nefis sadece Rabbi ruhu tanımış olsaydı doğru yoldan başkasından haberdar olması beklenmezdi. Bu demektir ki insandan yalnızca güzel-iyi ahlak sadır olurdu; zira doğru yoldan başkası bilinmediğinden kötü olana meyledilmesi söz konusu olamazdı. Ne var ki nefsin yapısı gereği yollar ayrılmış ve iki alternatif ortaya çıkmıştır: Biri Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamber ve velîlerin yoluyken diğeri gazap edilenler ve sapkınların yoludur (İbn Arabî, 2006a: 329). Bu ayırımın bir benzeriyle Konevî’nin nispeten epistemik bir ilgiyle yaptığı, muhakkik ve müşahede sahibi arif ile esfel-i safilin kıyaslamasında

¹ Bkz.: (Fâtiha, 1/6).

² Ayetin tamamı için bkz.: (Fâtiha, 1/7).

³ Ayetin tamamı için bkz.: (Fâtiha, 1/7).

⁴ Yani bileşik âlemde biri eğri, diğeri çok daha eğri olmak üzere iki yol vardır. İlki nefse bitişik bileşik âleme (nimet verilenlerin yoluna), diğeri ise nefsten ayrık bileşik âleme (gazap edilmiş ve sapkınların yoluna) tekabül eder. Ruhun yürüdüğü yol ise dosdoğru yol yani tevhit yoludur. Ancak aslında nimet verilenlerin yolu da doğrudur. Nitekim hemen aşağıda yer verileceği üzere yollardan ilki kendilerine nimet verilen peygamber ve velîlerin yolu olarak ifade edilir. Şu hâlde yukarıdaki alıntıda yer alan ifadeler; ruh, nefis ve nefsten ayrık bileşik âlem arasındaki farkın vurgulanması amacıyla söylenmiş sözler olarak düşünülebilir.

karşılaşmaktadır:

Muhakkik ve müşâhede sahibi ârif, tam ve sahih huzur ile rızıklandığında, hayat sahibi ve intikal ettiği ve tavırdan tavra girdiği mertebeleri bilen ârifdir; bu ârif, mertebelerin hükümlerini ve Hakkın kendisi için ve kendisi vasıtasıyla âlemlerde inşa ettiği neşetleri bilir.

Nefsi kendisini ‘insan’ olması açısından ulaşabileceği kemâle varmaktan engelleyecek şekilde bedeni ile ilişkili olan ve ne vehbî olarak ne de -çabanın geçerli olduğu kısımda- çaba ile o kemâli elde edemeyen kimse, esfel-i safilinde kalır. (...) (Konevî, 2009b: 159)

Açıktır ki kemali elde etmek kişiyi mutlu kılacak, aksi hâlde ise bedbahtlık söz konusu olacaktır. Tüm bu ayrımların temelinde ise Allah’ın insanı hiçbir yaratılanın denenmediği bir imtihanla denemesi yatmaktadır. Zira bu imtihanın nedeni, gösterilen başarı mucibince kişiyi mutlu kılmak ya da bedbaht yapmaktır (İbn Arabî, 2006a: 363). İmtihanda başarılı olmanın yolu ise Allah’ın isimleriyle ahlaklanmaktan geçer.

BÖLÜM 2: AHLAKLANMA: TASAVVUF YOLU

Önceki bölümde ifade edildiği üzere ahlaklanma ahlakın yani huyların yenilenmesine karşılık gelir. Ancak burada iki hususun altının çizilmesi gerekir. Birincisi, İbnü'l-Arabî ve Konevî perspektifinden bakıldığında huyun yenilenmesi kişinin hiç alakalı olmadığı bir huyun kazanılması şeklinde anlaşılabilir; bilakis daha önce belirtildiği üzere yaratılış gereği tüm ahlak insanda bulunur ve ahlaklanma huyların kullanımı/gerçekleştirilmesi bağlamında bir anlam ifade eder. Diğeri ise ahlaklanmanın nasıl vuku bulduğuyula alakalıdır. Şöyle ki ahlaklanma benzeme esasına dayalıdır; zira huy değişimi bir örneği göz önünde bulundurarak ona benzemek suretiyle gerçekleştirilir. Nitekim *Ahlak ve Ahlaklanma: Kuvve ve Fiil* başlıklı kısımda açıklandığı üzere ahlaklanma Allah'ın ahlakıyla, isimleriyle ahlaklanmak ve ilk yaratılışında soylu ahlakın bulunduğu kimseye benzemek şeklinde mütalaa edilir. Bu çerçevede ahlaklanmayla hedeflenen şeyin Allah'a benzeme veya O'nun isimlerinin tecelligâhı olan, soylu ahlak sahibi kimseye yani Hz. Muhammed'e benzeme olduğu söylenebilir. Bu meyanda Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e hitaben “Ve şüphesiz sen azim bir huluk üzeresin” buyrulmaktadır (s. 68:4). Peygamber'in örnek teşkil edişi ise ideal insan konumunda bulunmasıyla alakalıdır. Başka bir deyişle o, kemal bakımından en üst seviyede olup kâmil insan ideal tipine karşılık gelir; zira insanın bezenebileceği güzel-iyi ahlakın en yetkinine sahip, bütün güzel-iyi huylar kendisinde toplanmış hâldedir (Kâşânî, 2004: 237). Dolayısıyla ahlaklanma, yaratılış gereği sahip olunan potansiyeliteyi gerçekleştirmeye dayanan ve kemali hedefleyen bir moral seyr görünümü arz eder.

Yukarıda icmalen ifade olunan seyr biçiminin tasavvufa tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki İbnü'l-Arabî, Allah yolunun ehinden rivayetle tasavvufun bir ahlak olduğunu ve ahlak bakımından önde olmak ile tasavvufta önde olmanın aynı şeye karşılık geldiğini belirtir. Tasavvufla nitelenmenin şartı olarak ise hikmet sahibi olmayı gösterir. Zira tasavvuf tümüyle hikmettir; çünkü tasavvuf ahlaktır. Öyle ki bu ahlak için tam bir marifet, üstün bir akıl, huzur ve temkin gerekir. Bu makamdaki insan nefsanî emellerden beri olup Kur'ân-ı Kerîm'i kılavuzu yapar (İbn Arabî, 2008b: 22). Bu bağlamda sufi, Allah'ın yaratıkları karşısında Hakk'ın davrandığı gibi davranan kişi olarak ele alınır; zira tüm yaratıklar insana emanet edilmiş olup hikmet gereği emaneti ehline ulaştıran kişi sufidir. Dolayısıyla tasavvuf Allah'ın ahlakıyla, isimleriyle

ahlaklanmak demektir (İbn Arabî, 2008b: 24-25).

Diğer taraftan nefsin ikircikli durumu yani birisi iyi, diğeri kötü olmak üzere iki farklı yola olan meyli; nefsin savaşılabacak ve ortadan kaldırılacak bir düşman olarak telakki edilmediğini işaret eder. Bunun yerine nefis terbiye edilerek iyi olana sevk edilmelidir. Şu hâlde ahlaklanma ve tasavvuf nefsin terbiyesi işine karşılık gelir.

Ahlaklanmanın tafsilatlı biçimde ele alınması için yukarıda zikrolunan moral seyrin yakından incelenmesi lazım gelir. Böyle bir incelemeye ise seyr süresince karşılaşılan şeylerle yani makamlar ve hâllerle başlamak yerinde olacaktır.

2.1. Ahlaklanma: Nefs Terbiyesi

2.1.1. Makamlar ve Hâller

Ahlaklanma süreci çeşitli hulklar yani huylar edinmeyi ihtiva eder. Bununla birlikte huylar yani ahlak başka şeylerle birlikte makam ve hâller başlığı altında mütalaa edilir. Şöyle ki İbnü'l-Arabî kurtuluş talebinde bulunan müminlerin seçkinlerinin takip ettiği Allah'a giden yolun dürtüler (بواعث), çağrılar (دواع), ahlak (أخلاق) ve hakikatler (حقائق) olmak üzere dört kısım olduğunu dile getirir. Söz konusu kişileri belirtilen kısımlara sevk eden şeyler ise Allah'ın hakkı, yaratıkların hakkı ve nefislerinin hakkı olmak üzere üzerlerine farz kılınmış üç haktır. Allah'ın hakkı herhangi bir şey ortak koşulmadan kendisine ibadet edilmesi iken yaratıkların hakkı bir cezanın infazıyla ilgili şeriat emri olmadıkça eziyet görmemeleri ve şeren yasaklanmış durumlar dışında kendileri tercih edilerek onlara iyi davranılmasıdır. Nefislerin hakkı ise kurtuluş ve mutluluğun bulunduğu yoldan gayrı bir yola onların hiçbir şekilde sevk edilmemesidir (İbn Arabî, 2006a: 79-80; İbn Arabî, 1985a: 148). Bu hakların kişiyi sevk ettiği şeylere ilişkin açıklamaya gelince şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

a) Çağrılar nakru'l-hatır (ilk düşünce), irade, azim, himmet ve niyete tekabül eder (İbn Arabî, 2006a: 80).

b) Bu çağrılara ait dürtüler/amiller (البواعث لهذة الدواعى) istek, korku ve tazim olmak üzere üçe ayrılır. İstek Hakk'a komşu olmayı istemek ve O'nu görmeyi istemek olmak üzere ikiye ayrılır. Başka bir deyişle biri O'nun katında bulunanı istemek, diğeri O'nda bulunanı istemektir. Korku da azaptan korkmak ve perdelenmekten korkmak olmak

üzere ikiye ayrılır. Tazim ise Hakk'ın kişiden ayrı olması ve kişinin O'nunla bir olmasıdır (İbn Arabî, 2006a: 80; İbn Arabî, 1985a: 149).

c) Ahlakın bir türü geçişli ahlaktır. Geçişli ahlak ikiye ayrılır, bir yarar sağlamak için veya bir sıkıntıyı defetmek için başkasına ulaşan ahlaktır. Örneğin cezalandırma ve engelleme gücü ve imkânına sahip olduğu hâlde bağışlamak, hoş görmek, tahammül etmek gibi huylar geçişli ahlaka girer. Ahlakın bir diğer türü geçişli olmayan ahlaktır. Vera, züht, tevekkül gibi huylar bu grupta yer alırlar. Ahlakın bir türü daha vardır. Bu ahlak “ortak ahlak” adını alır. Yaratıkların sıkıntısı karşısında sabretmek ve güleç olmak gibi huylar bu türdendir (İbn Arabî, 2006a: 80).

d) Hakikatlerin bir kısmı mukaddes Zat'a dönen hakikatlerdir. Bir diğer kısmı münezzehten sıfatlara dönen hakikatler olup bunlar nispetlere tekabül eder. Bir kısım hakikatler ise fiillere dönen hakikatlerken hakikatlerin son kısmı mefullere dönen hakikatlerden oluşur. Bu hakikatler varolan şeyler ve olgulara tekabül edip ulvî-akledilirler, süflî-duyulurlar ve arada bulunanlar yani tahayyül edilenler olmak üzere üç mertebeye ele alınır (İbn Arabî, 2006a: 80-81). “Zatî hakikatler, bir şeye benzemeden ve nitelenmeden, dile getirilemeyen ve işaretin gösteremediği Hakkın insanı yerleştirdiği her müşahede mahallidir” (İbn Arabî, 2006a: 81). Sıfatlara dönen hakikatler ise şu şekilde açıklanır: “ (...) Hakkın seni yerleştirip O'nun bilen, kudret sahibi, irade eden, diri vb. gibi birbirinden farklı ya da benzer veya karşıt isim ve sıfatlar sahibi olduğunu öğrendiğin her şeydir” (İbn Arabî, 2006a: 81). Fiillere dönen hakikatler Hakk'ın kişiyi kendisine yerleştirip o kişinin “Ol!” emrinin manasını öğrendiği müşahede mertebesine karşılık gelirken mefullere dönen, kevnî hakikatler Hakk'ın kişiyi yerleştirip o kişinin ruhlar, basit ve bileşikler, cisimler ve de bitişme ve ayrışmaya dair bilgi edindiği her müşahededir (İbn Arabî, 2006a: 81).

Yukarıda ifade edilen izahatın akabinde İbnü'l-Arabî tüm zikredilenlerin hâller ve makamlar diye isimlendirildiğini belirtir (İbn Arabî, 2006a: 81). Böylece ahlakın da hâller ve makamlar kapsamında değerlendirildiği neticesi hâsıl olur.

“Makam” ve “hâl” kavramları birbirleriyle ilişkili kavramlar olup iki temel açıdan farklılık gösterirler. Şöyle ki kendisinde derinleşmesi gerekli olan ve kendisinden ayrılmanın mümkün olmadığı her nitelik, makama karşılık gelir. Bu türden niteliklere

örnek olarak tevbe verilebilir. Hâl ise sadece bir vakitte bulunulan şey olup sarhoşluk, silinme, kendinden geçme ve hoşnutluk gibi nitelikler hâle örnektir. Hâl varlığı şarta bağlı bir şey olarak görünür, şart ortadan kalktığında ilgili hâl de ortadan kalkar (İbn Arabî, 2006a: 81). Görüldüğü üzere makam ve hâl söz konusu olduğunda ilk farklılık süreklilikte kendini gösterir. Diğer fark ise makam ve hâllerin edinilme yollarına ilişkindir: Makam iş ve eylemlerin neticesi olarak kesbî karakterli olup şeren belirlenmiş vazifelerin ifa edilmesiyle elde edilir. Hâl ise bir çaba ve zorlama olmadan kalbe gelir. Bu yönüyle hâller müktesep değil, vehbî bir karakteri haizdir (İbnü'l-Arabî, 2008: 113-114; İbn Arabî, 2008b: 351, 347-348; İbn Arabî, 1999b: 22).

Yukarıda zikredilenler çerçevesinde makamın sürekli ve kalıcı olduğu ve eylem neticesinde elde edildiği, hâlin ise gelip geçici ve Allah vergisi olduğu pek açık surette görülmektedir. Söz konusu vasıflar daha yakından ele alınacak olursa evvela makam hakkında şu izahta bulunulabilir: Kulun bir makamı elde edebilmesi için eylemlerini kemal üzere yerine getirmesi gerekir. Şöyle ki Allah kulun yapmakla yükümlü olduğu muamele, mücadele ve riyazetlerin niteliklerini, zamanlarını ve tamlık ve sıhhat şartı olan kemal şartlarını belirli kılmıştır. Kul vakitlerini bu eylemlerle tam bir şekilde doldurduğunda makam sahibi olabilir ve emredildiği biçimde ilgili makamın suretini inşa eder. Sonrasında başka bir makama geçtiğinde o makamın da suretini inşa etmek ister. Böylece yaratan (خالق) hâline gelir ki makamın anlamı budur (İbn Arabî, 2008b: 351; İbn Arabî, 1999b: 22-23).

Bu noktada ise şöyle bir soru akla gelebilir: Yeni bir makama geçildiğinde sureti inşa edilmiş bir önceki makam ortadan kalkacak mıdır? Açıktır ki makam ve hâl karşılaştırması bağlamında ortaya konan vasıflar göz önünde bulundurulduğunda sorunun olumsuz bir biçimde cevaplanması gerekmektedir. Nitekim makam ayrılmanın mümkün olmadığı, süreklilik arz eden niteliktir. Bu çerçevede Allah ehli, makamın kişide oluşum sonrasında sabit kalışı konusunda ittifak etmişlerdir. İbnü'l-Arabî ise sebatı reddetmemekle beraber makamların hakikatlerinin farklılığından ötürü konuya ilişkin bir açıklamada bulunma ihtiyacı hisseder. Şöyle ki ona göre (a) makamların bir kısmı şarta tabi olup şart ortadan kalktığında kendi de kalkar. Örneğin vera bu türdendir. Zira vera mahzurlu veya şüpheli şeylerde söz konusudur ki bunlar bulunmadığında veradan da bahsedilemez. Keza, korku, ümit ve soyutlanma da böyledir. (b) Bazı

makamlar ölüme kadar eşlik eder ve ölümlerle birlikte ortadan kalkar. Örneğin tevbe ve meşru yükümlülükleri gözetme bu kısma girer. (c) Bazı makamlar Cennet'e ilk girme anına kadar ahirete değin kula eşlik eder. Örnek olarak "korku" ve "ümit" makamları verilebilir. (d) Bazı makamlar ise Cennet'e girene kadar eşlik eder. Örneğin üns, bast ve cemal nitelikleriyle görünme bu türdür (İbn Arabî, 2008b: 351-352).¹ Ne var ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum makamların kullanımını bağlamında bir süreksizliktir, yerleşilen makam kul için sabitliğini muhafaza eder gibi görünmektedir:

(...) Makam, kul için kendisinde yerleşme ve sebatın bulunduğu her şeydir. Kul sürekli ondadır. Makam şartlı ise ve şartı yerine gelmiş, o vakit, şartının varlığı nedeniyle onu ortaya çıkartır, çünkü şartı var olmuştur ve şart onun hazırlayıcısıdır. Bu nedenle makamın sabit olduğu söylenmiştir, yoksa her vakitte kullanılır demek değildir. Bunu biliniz! (İbn Arabî, 2008b: 352)

Allah'ın ihsan ettiği bir vergi, bir inayet olan hâl; sahibinin çaba göstermeden ve talep etmeksizin nitelik bakımından değişmesine vesile olur. Bu tarz bir etkide bulunan hâlin sürekliliği meselesine gelince sufiler bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hâlin "hulul" kelimesinden türediği kanaatine sahip olanlar onun sürekliliğini ileri sürerken hâli "tahavvül" kelimesinden türetenlere göre onda süreklilik özelliği bulunmaz (İbn Arabî, 2008b: 347, 349). İbnü'l-Arabî ise hâlin sürekli olmadığı görüşünden taraf olup bu görüşü Allah'ın sürekli yaratması ve mümkünün Allah'tan müstağni kalamayacağı gerçeği zemininde temellendirir:

(...) Allah kendisi hakkında '*O her gün bir iştedir*'² buyurur. Günün en kısası, bölünmeyi kabul etmeyen birim zamandır. Allah bu zamanda âlemin parçalarının sayısı kadar kendi işindedir. Her parça, bu şarta göre, bölünmezdir. Allah, âlemdeki her parça karşısında bir işte bulunur. Bu şe'nler (işler), yaratılmışların işleri olduğu gibi onlar bu şe'nlerin var olduğu yerlerdir. Allah onlarda bu işleri sürekli yaratır. Dolayısıyla halin iki zamanda kalması mümkün değildir. İki anda baki olsaydı, halin sürekli olduğu kimsede Hakkın Yaratıcı olması mümkün olamayacağı gibi o şeyin Hakka muhtaç olması da mümkün olmaz, Allah'tan müstağni kalırdı. Mümkünün Allah'tan müstağni kalması imkânsızdır. Bir imkânsızlığa yol açan her şey, imkânsızdır. İşte bu, 'Araz iki anda baki kalmaz'

¹ Başka bir yerde benzer bir taksimatla karşılaşılır. Buna göre (a) makamların bazıları insanın dünya ve ahirette nitelenmesi gereken makamlara karşılık gelir. Müşahede, celal, cemal, ünsiyet, heybet ve bast bu türdür. (b) Bazı makamlar ise ölüncüye dek kulun nitelenmesi gereken makamlar olup Cennet'te kendisinden düşerler. Züht, tevbe, vera, mücahede, riyazet, kötü huylardan arınmak, güzel-iyi huylarla bezenmek vb. bu kısma örnek olarak verilebilir. (c) Bir kısmı ise bağlı olduğu şart ortadan kalktığında kendisi de ortadan kalkan veya söz konusu şart döndüğünde kendisi de geri dönen makamlardır. Sabır, şükür ve vera bu türdür. Bir başka ayırmada ise makamlar kastedilmek suretiyle huylar iki kısma ayrılır: (a) Bir kısmı yetkinliği insanın hem zahir hem batnında bulunanlardır. Örneğin vera ve tevbe bu türdür. (b) Diğer kısımda yer alanlar ise yetkinliği insanın batnında bulunanlara tekabül eder. Züht ve tevekkül örnek olarak verilebilir. Bunlarda zahirin batına tabi olması bir beis teşkil etmezken sadece insanın zahirinde bulunan bir huy yoktur (İbn Arabî, 2006a: 81-82).

² Ayetin tamamı için bkz.: (Rahmân, 55/29).

diyenlerin görüşüne benzer ve bu, doğrudur. Haller, Allah'tan varlıklara ilişen arazlardır. Allah onları yaratıklarında meydana getirmiştir. Bu haller, dünya ve ahirette Hakkın bulunduğu 'şe'n' diye ifade edilir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 348).

Bu noktada şöyle bir soru ileri sürülebilir: Yaratılan hâllerin akıbeti ne olacaktır? Sorunun cevabı hulul bağlamında dile getirilen şu sözlerle verilmektedir: “(...) Hulul, bir yere yerleşmektir ve hal orada var olur. Hal, iki zamanda baki kalmaz. Öyleyse var olduktan sonraki ikinci anda kendisi nedeniyle yok olur. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 348). Kendisi nedeniyle yok olur; zira İbnü'l-Arabî'ye göre onun yok olması ne bir fail nedeniyle vuku bulur ne de şartının yok olmasıyla veya zıddıyla gerçekleşir. Tüm bunlar imkânsız olup yok olma hâlin özü gereği sahip olduğu bir özelliktir. Benzer şekilde hâlin kendisinde var olduğu yer de bekasında Rabbine muhtaçtır; zira hâl veya benzeri veya zıddı olmaksızın bir sürekliliğe sahip değildir. Allah onda ortadan kaldırdığı hâl yerine bir benzerini veya zıddını yaratır. Benzeri yaratıldığında insan o yerin aynı hâl üzere kaldığını zanneder. Hâlbuki Allah her an bir işte olup sürekli yeniden yaratır (İbn Arabî, 2008b: 348-349). Bu yaratma faaliyeti ise ilahî teveccüh, ilahî suret, “Ol!” emri ve irade ekseninde vuku bulur:

(...) Her iş, ilahi bir teveccüh ve yönelişten meydana gelir. Hak, bize kendisinin sûretlerde halden hale girdiğini bildirmiştir. Her şeni ilahi bir sûrete göre yaratır. Bu nedenle âlem, Hakkın sûretine göre var oldu. Buradan şöyle deriz: Hak, kendini bilmiş, buradan âlemi de bilmiştir. (...) Dolayısıyla âlem, Allah'ın kendisini yarattığı andan ahirete kadar sürer. Varlık ise onun hallerinde peş peşe gelir ve Allah ilahi teveccühlerle onları sürekli yaratır. Bu teveccühlere 'ol (kün)' diye ifade edilen 'mertebenin sözü' eşlik eder. Öyleyse irade, daima ona ilişir ve ona teveccüh edilir. Kün de süreklidir, dolayısıyla yaratma süreklidir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 349)

Hakk'ın suretlerde hâlden hâle girmesi ve ilahî teveccühlerle ahvali yaratması olgusu, hâlin ilahî olanla irtibatını gözler önüne serer. Keza, “(...) hal, -varlıklarına yönelmesi ve fiilleri bakımından- ilahi bir niteliktir. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 348) şeklindeki ifade de bu durumu açıkça ortaya koyar. Yine başka yerde insana tevdi edilmiş olan ilahî sırların bazısının insanın mizacına ve tabiî tavrına, bazısının ise hâline ve ilahî tavrına raci olduğu belirtilmek suretiyle hâl tabiî olan yerine ilahî olanla irtibatlandırılmaktadır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 374). Ancak bunun akabinde hâlin üç türünden bahsedilir. Bunlardan ilki ilahî hâl olup şu şekilde tanımlanır:

(...) Ve insan üzerine hâl iştîdâd eylediği ve vücûd-i hissîden gâib olduğu vakit, eğer bu gaybette ona bir ilim hâsıl olup burada onu taakkul eder ve rücû' vaktinde de taakkul eyler ve ibârede Allah Teâlâ'nın ona i'tâ eylediği şey mikdârı üzere onu ta'bir eyler ise bu, hâl-i ilâhîdir (...). (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 374-375)

Hâlin ikinci türü mizaç kaynaklı olup onda da hissî varlıktan gaip olma söz konusudur. Lakin bu hâl neticesinde bilgi hâsıl olmaz, kabzdan bir kabza elde etmekten başka bir şey bulunmaz (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 375). Şöyle ki “(...) Kalb zikir ve veyâhut tahayyül sebebiyle harâretlenir. Ondan rûhun tecvîf-i kebîrinden dimâğa bir buhâr suûd eder, aklı örter; ve rûh-i hayvânîyi sereyândan men’ eder; ve sâhibini masrû’ gibi remy eyler. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 375). Bu yönüyle mizaç kaynaklı hâl fayda vermez. Ancak o da ilahî hâl gibi sahih bir hâldir. Hâlin üçüncü türüne, yalancı hâle gelince farklı bir durumla karşılaşılır. Bu hâl sahih olmayıp şeytanî bir karakter arz eder. Şöyle ki onun sahibi meclis ehlini taakkul etmekte, nefsinden ve hissinden gaip olmayıp hareket etmektedir. Böyle bir kişi aslında şeytan maskaralığı olan vesvese ve nefis sözü sahibi olmasına rağmen kendisine ilka olunanları bilgi zanneder. Hâlbuki bilgi için hissî varlıktan gaip olmak gerekirken şeytanın kuvvetinde histen gaip edebilme vasfı yoktur. İmdi bu kişinin kendisine ilka olunan şeyden hareketle nefsinde bulduğu şeyden haber vermesi sahihtir; fakat bunu Hakk’a nispeti batıldır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 375, 378).

Hâle ilişkin yukarıdaki üçlü taksim, hâlin ilahî olanla irtibatlandırılması açısından bir sorun teşkil eder. Zira bir fayda sağlamayan mizacî hâl ile şeytanî karakterli yalancı hâlin ilahî olandan tefriki söz konusudur. Şu hâlde bu durum nasıl açıklanabilir? Sorunun iki farklı açıdan yanıtlanması uygun görünmektedir. (a) İlk hâl asıl anlamıyla ilahî karakterli olup diğer ikisi kelimenin tam anlamıyla hâle karşılık gelmeyebilir. (b) Diğer açıdan mizacî hâl ile yalancı hâlin de aslında ilahî bir kökene dayandığı düşünülebilir. Şöyle ki yukarıda iktibas olunan, hâlin ilahî bir nitelik olduğunun ifade edildiği yerin hemen akabinde “(...) Hal, hakikati bakımından tektir ve kendisine ilave bir şey düşünülmez. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 348) diye belirtilir. Böyle olunca “mizacî hâl” ile “yalancı hâl” denilen hâllerin de aslında tek ve ilahî olan hâlin çeşitlenmeleri oldukları ileri sürülebilir. Nitekim tüm hâller, Hakk’ın kendileriyle taayyün ettiği şeylerin ötesinde yer alan mutlaklık hâlinin hükmü konumundadır:

Hak, bu a’yânın gerektirip Hakkın onlara göre ve kendileriyle taayyün ettiği şeylerin dışında, Zâtına has gaybî mutlaklığı üzere bâkidir; bu mutlaklık, herhangi bir sıfat veya hüküm veya hâl veya mertebe veya resim ile sınırlanmaktan münezzehtir.

Bunu anla! Ve Rabbinden O’nun sureti üzere olabilmen ve suretiyle zuhur edebilmen için bu makâmı sana hâl olarak nasip etmesini talep et!

Allah'a seyr eden sâliklerin ve sırât-ı müstakîm üzere yürüyenlerin intikal ettikleri bütün hâller, zikredilen bu mutlak hâlin hükmüdür. Sâlikler, tesir ve teessür olarak, bu hâllerde bir halden bir hâle ve bir hükümden başka bir hükme intikal ederler. Nitekim, farklı ve çeşitli renkler, kendilerinin aslı olan mutlak küllî renge racidirler.

Şu halde, misâl sadedinde zikrettiğimiz bu mutlak rengin kendi hakikatine mahsus kemâle doğru seyri, onun çeşitlenmesi, detaylaşması, meydana gelmesi ve ulaşması yönünden renklerdir. Bütün bunların kemâli ise, birleşerek ve birbirlerine kavuşarak tekrar asıl renge dönmeleridir. (Konevî, 2009a: 395)

Nasıl ki siyah, beyaz, kırmızı vb. renkler mutlak küllî rengin farklı görünümliyseler aynı şekilde salıkların intikal ettikleri tüm hâller mutlak hâle raci çeşitlenmelerden ibarettir. Bu çerçevede mizaca bağlı faydasız hâller ile şeytan kaynaklı sahih olmayan hâller, asla yönelik kemalden uzak çeşitlenmeler şeklinde mütalaa edilebilir.

Mutlak hâlin çeşitlenmesine dair yukarıda belirtilen hususlar, hâlin niceliksel yönden de ele alınmasına imkân sağlamaktadır. Bu çerçevede hâlin aslında sayıca bir olduğu; fakat görünümü bakımından çok sayıda olduğu görülmektedir ki bu çokluk belli bir adede tekabül etmeyen cinstendir. Benzer bir durum makamlar için de geçerlidir. Şöyle ki eylemlere müteallik makamlar tam olarak sayılamayacak kadar çok çeşitlidirler (Konevî, 2009a: 291-292).

Makam ve hâl bahsinde değinilmesi gereken bir diğer husus, makam ve hâl sahiplerinin değer bakımından mukayese edilmesidir. Örneğin *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'de “edebî terki” makamı açıklanırken şöyle bir ifadeye yer verilir: “(...) Edebî terki, yüce bir makamdır ve onun karşısında ancak Allah ehlinin erkekleri ve makam sahiplerinin büyükleri durabilir, hal sahipleri duramaz. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 74). Yine başka bir yerde mekânların tesiri mevzusunda bahsedilirken şöyle bir izahta bulunulur:

(...) Bu diyardan göç edip eserleri mekânlarda baki kalan salih kimselerin mekânları latif kalplere tesir eder. Bu nedenle mescitlerin değeri, ecrin katmerlenişinden değil, kalbin vecdinin artışında ortaya çıkar. (...) Kalbinin vecdinde çarşı ile mescit arasında fark görmeyen kişi, makam sahibi değil hal sahibidir. (İbn Arabî, 2006a: 275)

Bu çerçevede her ne kadar “makam” ve “hâl” kavramları bağlantılı kavramlar olsa da makam sahibi olmanın daha muteber bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Nitekim *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin makamı konu edinen yüz doksan üçüncü bölümünün başında yer alan şiirde, ariflerin kemalinin makama bağlı olduğu ve makamın son olup hâllerin ona bağlı olduğu dile getirilmektedir (İbn Arabî, 2008b: 351).

“Makam” ve “hâl” kavramlarıyla ilişkili bir başka kavram daha vardır ki bu kavram

mekândır. Mekân iki bakımdan ilahî bir nitelik olarak ele alınır. Şöyle ki “(...) Genel hakkında ilahî nitelik olması, ‘*Rahman Arş üstüne istiva etti*’¹ ayetinde dile getirilirken özel hakkında ‘Mümin kulunun kalbi beni sığdırdı’ hadisinde dile getirilir. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 352). Görüldüğü üzere mekân ilk durumda er-Rahman’ın Arş’ın üstüne istivası yönünden ele alınır ki bu istiva tüm mevcudatı ilgilendirir. İkinci durumda ise Allah’ın mümin kulunun kalbi gibi özel bir yere sığması söz konusu edilir. Öte yandan genelin geneli bakımından mekândan da bahsedilir. Bu çerçevede mekân “Allah’ın bulunulan her her yerde bulunması” şeklinde mütalaa edilir; zira Allah “Her neredeseyeniz O sizinledir”² diye buyurur (İbn Arabî, 2008b: 352-353). Görülmektedir ki mekândan kasıt fiziğin konuları arasında yer alan mekân değildir; zira Allah’ın bu tarz bir fiziksel yerde bulunması imkânsızdır. Kastedilen daha ziyade mertebeye yakın bir şeydir. Nitekim “(...) Zatlardan için mekan, mertebeler için mekanet (meretebe) gibidir. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 353) ifadesi buna delalet eder. Mekânın ne olduğu en iyi makam ve hâl aracılığıyla ifade edilebilir. *el-Futûhâtu’l-Mekkiyye*’nin mekânı konu edinen yüz doksan dördüncü bölümünün başında yer alan şiirde, mekân “makamın olumsuzlanması” şeklinde tarif edilir (İbn Arabî, 2008b: 352). Bu çerçevede mekânın makam ve hâlleri aşma durumu şeklinde kavrandığı söylenebilir:

(...) Sûfi grubuna göre makam ve haller, celal ve cemal (niteliklerini) aşan kemal sahiplerine ait olan ‘yaygıdaki’ bir menzildir. Bunları aştıkları için, nitelikleri, özellik ve makamları yoktur. Bu kemal sahiplerine örnek olarak, Ebu Yezid’i verebiliriz.

Bilmelisin ki, makam ve halleri geçmek, Muhammedîlerin özelliklerindedir. Bu özellik, Hak karşısında sürekli bir ünsiyet ile birlikte ‘heybet yaygısı’ üzerinde oturan ediplilere ait olabilir. Bu ünsiyet sahipleri itidal, sebat ve sükun sahibidir. Bununla birlikte her nefes, bâtınlarında hızla gerçekleşen hareketleri vardır. (...) Hak belli surette onlara tecelli ederse, başlarını öne eğerler. Başlarını öne eğerken, Hakkı kendilerine tecelli ettiği suretten başka bir sûrete hallerini çevirirken görürler. Başlarını öne eğmek onlara ‘sınırlama ve mutlaklık’ arasında bir anlayış kazandırır. Üzerlerinde hükümler olacak bir makamları yoktur, çünkü (artık) bir makam yoktur. Öyleyse onlar, yaratılış yaygısı üzerindeki mekan sahipleridir. Onlar, ‘yerleşmenin olmayışında’ mekanet (meretebe) sahipleridir. Onlar, mertebeleri bakımından türlü türlü iken mekan bakımından ise sabittirler. Onlar, özü gereği mekanlarındadır. Mertebelerinde (mekanet) ise ilahî isimlerle bulunurlar. Öyleyse ilahî isimlerden onlar adına gerçekleşen şey, tanıklık, ziyaret ve konukluk gününde ‘makam-ı mahmûd’ ve ‘yakınlık mertebesi’dir. Zat’tan onlar adına gerçekleşen şey, sınırlı makam, varılmak istenilen mana, müşahedede süreklilik ve durağanlıkta, ezilme [خمود] halinde bütün varlıklarda Hakkı görmektir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 353; İbn Arabî, 1999b: 24)

¹ Bkz.: (Tâ-Hâ, 20/5).

² Ayetin tamamı için bkz.: (Hadîd, 57/4).

Yukarıdaki pasaja bakıldığında mekân sahibi olmanın hâl ve makam sahibi olmaktan üstün olduğu görülmektedir; zira mekân sahipleri hâl ve makamları aşmış olup bunların ötesinde bir yakınlık mertebesinde bulunurlar. Hatta denilebilir ki ahlaklanma sürecinin gayesi hâl ve makamlardan geçerek mekân ve mekânet sahipliğine erişmektir. Bu ise önceki kısımlarda belirtilen, kemal durumuna ulaşmanın farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir.

2.1.2. Makamlar ve Hâller ile İlahî İsimler Arasındaki İlişki

Daha önce belirtildiği üzere tüm ahlak esma kaynaklıdır. Diğer taraftan ahlak makam ve hâller başlığı altında mütalaa edilir. Şu hâlde bu iki öncülden hareketle tüm makam ve hâllerin ilahî isimlerle irtibatlı olduğu neticesi hâsıl olur. Belirtmek gerekir ki ne İbnü'l-Arabî ne de Konevî makam ve hâllerin hangi isimlere dayandığını münhasıran inceleme konusu eder. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerinde, her bir makam ve hâlin bağlantılı olduğu isim veya isimlerin dökümü gibi bir veri mevcut değildir. Bununla birlikte makamlar ve hâller ile isimler hakkında yapılan açıklamalar birlikte mütalaa edildiğinde, bir makam veya hâlin dayandığı isim veya isimlerin tespiti mümkün görünmektedir. Bu çerçevede çalışmanın bu kısmında makam ve hâllere ilişkin bahsi geçen türden tespitlerde bulunulacak ve böylelikle makamlar ve hâller ile ilahî isimler arasındaki ilişkiyi, örneklendirme suretiyle somut bir biçimde göstermeye gayret edilecektir.

Örneklerin ilki “tevbe” makamıdır. İbnü'l-Arabî tevbeye yönelik incelemesini temel olarak, tevbeyi teşkil ettikleri kabul edilen şu üç unsur ekseninde yürütür: günahı terk, geçmişe pişmanlık ve tevbe edilene dönmemeye azmetme. Mezkûr öğelere dair farklı görüşlere yer verip onları kritik eden İbnü'l-Arabî, gerekli yerlerde itirazda bulunup kendi anlayışını koyar (İbn Arabî, 2008a: 93-101). Bir yerde şu satırları kaleme alır:

(...) Allah'ın kullarından başlangıçta kendisinden gerçekleşecek davranışa muttali ettikleri vardır. Böyle biri, döneceğini bildiği halde, (tekrar günaha) dönmemeye nasıl azmedebilir ki? Meşru tövbenin tanımının başlangıçta azmetmek olduğuyla ilgili herhangi bir dini hüküm gelmemiştir. Öyleyse tövbe, Âdem hadisinde belirttiğimiz gibi olmalıdır. Allah'ın şu ayeti de bunu destekler: *‘Sonra tövbe etsinler diye Allah da onlara döner, Allah çokça tövbe edendir (tövbeyi kabul eden ya da kula dönendir).’*¹ Yani iki halde tövbe fiilinin faili siz değil, Allah'tır. (...) (İbn Arabî, 2008a: 101)

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Tevbe, 9/118).

Yukarıdaki satırlara bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin tevbeyle dair iki hususun altını çizdiği görülmektedir. İlk olarak o, günaha dönmemeye azmetmeyi tevbenin bir unsuru olarak kabul etmez. Ona göre tevbe, Hz. Âdem'in durumunda olduğu üzere bir itiraf ve duaya karşılık gelir (İbn Arabî, 2008a: 97-100). Diğer husus ise "tevbe" fiilinin failinin Allah olduğuna ilişkin saptamadır. Böyle bir saptamada bulunmaya kaynaklık eden ayet bağlamında ise "tevbe" makamının dayandığı ilahî isim belirlenir. Şöyle ki ayete göre Allah et-Tevvâb diye tesmiye olunur (Tevbe, 9/118). Bu ise yukarıda geçtiği üzere çokça tevbe edene yani tevbeyi kabul edene ya da kula dönene karşılık gelir.¹ Şu hâlde insan Allah'ın izni ve emriyle tevbe ettiğinde bu fiilin gerisinde et-Tevvâb olan Allah bulunur (İbn Arabî, 2008a: 101).²

Konuyla ilgili olarak hâllerden bir örnek verilecek olursa "kabz" hâli ele alınabilir. Kabzın gerek kul gerek Hak yönünden türlü görünüşleri bulunmaktadır. Kul açısından mevzuya yaklaşıldığında özetle şu hususlar söz konusu edilir: Suffilerin nezdinde kabz, içinde bulunulan anda ortaya çıkan korku hâline tekabül eder. Bununla birlikte bu durum canla ilgili özel türden bir kabz hâlidir; zira sebebi bilinmeyen kabz farklılık arz eder, onun korkusunun nedeni bilinmez. Sebebi bilinen kabz ise bir kötülüğün zuhuru veya bir hayrın ortadan kalkması neticesinde meydana gelir. Diğer taraftan kabz kul bakımından başka bir anlamda da kullanılır. Bu anlama göre mümkünün Hak'tan varlığı kabz etmesi ve sonrasında amelleriyle tasarruf gücünü kabz etmesi gelir. Benzer bir ifadeyle kulun Allah'ın bizzat vermiş olduğu nimetleri tutması söz konusudur (İbn Arabî, 2008c: 277-279; Konevî, 2011: 83-85; İbn Arabî, 2010: 69).

"Kabz" hâlinin Hak cihetinden ele alınmasına gelince kelime yine muhtelif anlamlar taşır. Bunların başında, ilahî mertebede kabzın Hakk'ın kendileriyle vasıflandığı kullara ait niteliklere karşılık gelmesi yer alır. Bu durumun en iyi ifadesi "Beni mümin kulunun kalbi sığdırdı" sözüdür. Kelimenin bir diğer kullanımı, Hakk'ın O'na inanan herkesin inanç suretinde tecelli etmesiyle alakalıdır: Hak kendisine dair inançlardan ötürü sınırlanmış ve daralmış hâle bürünür. Yine Hakk'ın mümin kulunun canını alırken yani kabz ederken tereddüt etmesine yönelik ifadesinde "kabz" hâlinin bir başka

¹ "et-Tevvâb, iyiliğiyle kuluna dönen demektir. (...) duayı vermekle, özür dilemeyi bağışlamakla, tövbeyi ise mağfiretle kabul edendir" (Konevî, 2011: 208).

² Tevbe edenin Allah olması ve bu durumun tevbenin terkiyle bağlantısı hakkında bkz.: (İbn Arabî, 2008a: 104). "Tevbe" fiilinin Allah'a ait olması durumu, genele teşmil edilir nitelikte olup "Allah'ın fail olması" mevzusu ileride ele alınacaktır.

görünümüyle karşılaşılır. Ayrıca Hakk'ın kullarından onlara fazlasıyla geri vermek üzere borç ve sadakalar alması, mümkünen kendisine dair bilgisini kabz etmesi ve amel sahibinden amel ve tasarruflarını kabz etmesi de söz konusudur (İbn Arabî, 2008c: 277-278; Konevî, 2011: 84-85).

Görüldüğü üzere gerek insan gerek Hak açısından kabzdan bahsedilir. Bu ise insan Hak'ta bulunmayan bir nitelikle nitelenmiyor demektir. Dahası âlemdeki kabz ilahî mertebedeki kabzdan ortaya çıkmaktadır (İbn Arabî, 2008c: 277). Şu hâlde “kabz” hâli Hakk'ın kabzine ve bu bağlamda Allah'ın tesmiye olunduğu “el-Kâbiz” ismine dayanır (Konevî, 2011: 83; İbn Arabî, 2010: 68).

Yukarıda verilen örnekler, makamlar ve hâllerin ilahî isimlerden kaynaklandıkları gerçeğini somut biçimde ifade etmekle birlikte, bu isimlerle ahlaklanmanın ne demek olduğuna dair misaller de sunmaktadır. Bu noktadan sonra ise ahlaklanmanın nasıl gerçekleştiği konusunun ele alınması yerinde olacaktır.

2.2. Riyazet ve Ahlaklanma

Makamlar ve Hâller başlıklı kısımda görüldüğü üzere makamlar eylemler sayesinde elde edilirken hâller Allah'ın ihsanı ve inayeti neticesinde hâsıl olurlar. Öte yandan bilgi ve eylem arasında kurulan ilişki hatırlandığında bilginin de makamların elde edilmesine ve dolayısıyla ahlaklanmaya katkıda bulunduğunu aşikârdır. Şu hâlde ahlaklanmanın kendileri aracılığıyla gerçekleştiği şeyleri bilgi, eylem ve inayet olarak belirlemek mümkündür.¹

Yukarıda belirlenen öğeleri irdelemeden önce, insan memleketinde hevaya karşı mücadele veren halife ve vezirinin vazifelerine göz atmak isabetli olacaktır. Şöyle ki halife ve vezirinin gayesi insanı kötü ahlaktan uzak tutup onun necatını temin etmektir ve dolayısıyla onların vazifelerini ele almak, ahlaklanmanın kendileri aracılığıyla gerçekleştiği öğelere ilişkin belirleme hususunda bir sağlama yapma imkânı verecektir.

2.2.1. Hevayla Mücadele: Ruh ve Aklın Vazifeleri

Memleket-i İnsaniyye: Ahlakî Varlık Olarak İnsan başlıklı kısımda bu memleketin temel

¹ Bu unsurlara ilaveten kâmil bir müridin de ahlaklanma açısından rol oynadığını belirtmek gerekir. Bu konu üçüncü bölümün *İnsan-ı Kâmilin Eğitimi ve Siyasal İşlevi* başlıklı kısmında incelenecektir.

öğeleri ile bu öğelerin vasıfları ele alınmıştı. Bu kısımda ise daha önce aktarılanlara ilaveten halife ve vezirinin vazifelerine yer verilecektir. Böylelikle hem insanın yapısı daha yakından ele alınmış olacak hem de -ki asıl amaçlanan budur- mezkûr vazifeler üzerinden, ahlaklanmanın kendileri aracılığıyla gerçekleştiği öğelere ilişkin tespitte bulunma imkânı elde edilecektir.

Halifenin yani ruhun pek çok vazifesi vardır. Bunlardan biri şeriatı muhafaza etmesi ve mülkünü ona hizmetkâr kılmasıdır. Bir diğeri Allah'ın kendisine vebh eylediği zahirî hükümler ve batınî sırları nazardan hiçbir vakit gafil olmamaktır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 155). Yine halife “(...) Kazm-ı gayzı ve tevkîr-i kebîri ve rahmet-i sağıri ve rü'yet-i ihsân-ı muhsini ve isâetten göz yummayı ve zelle ve sakatadan teğâfülü üzerine lâzım (...)” kılmalıdır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 155). İşlerin yerine getirilmesiyle ilgili olarak işin sonunu düşünmeli ve akıbeti hayır olanı icra etmelidir. Ayrıca işler ve taatte ihtiyatlı davranması gerekir; zira nefsanî illetler ziyadesiyle mevcuttur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 155).

Halifenin bir başka yapması gereken şey, raiyyesi için kısa bir süreliğine tahalli etmesidir. Zira aksi hâlde raiyye kusurlarından ötürü hilafetin kadrini bilmez ve tahallinin idamesi sebebiyle su-i edep eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 158). Yine veziri yani akli memleketin tümünde takdim eylemelidir ki vezir ahali arasında halifenin makamına kaim olsun (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 160). Nefsiyle ilgili olarak vazifesi ise onu dünya ve dünyanın ihtiyacından tenzih etme ve dünyayı hem kendine hem de raiyyesine hizmetkâr kılmadır. Bu meyanda raiyyesine şefkat ederek mütehalli olmalı, Allah'ın kendisine ele geçirilmiş kıldığı şeyi talepte icmal etmeli, necata ve nefsinin kurtarılmasına çaba sarfetmeli ve böylece dünyadan sakınmayı üzerine lazım kılmalıdır. Ayrıca irade olmadan bir şeyin talebi sahih olmayacağından beden ile kalbe rahatı talik etmesi gerekir. Ancak halife mahub ve matlubu olan Hakk'ın muradından başkasına iradesinin taalluk etmemesi için gayret göstermelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 162-163, 166).

Yine raiyyesiyle ilgili olarak onlara muhabbet etmeli, her bir sınıfa salih olan hediyeleri ve mümkün olduğu kadar taat mevhibelerini bol bol vermelidir. Kendisini halife kılanı zikretmek de halifenin vazifeleri arasındadır. Yine yeryüzünde mütekebbir biçimde yürümemeli, marufla emredip münkerden nehy eylemeli, nefs-i emmare ve nefs-i

levvameyi arayıp sorarak vezirini her daim onlara lütufla muamele eder kılmalı ve memleketinin badiyesinin müdebbiresini yani batın ve zahîr kuvveleri bu ikisine siyaset ettirmelidir. İslahla ilgili olarak halifenin himmetini ebeden en yakın olanın yani kalbin ıslahı için harcaması ve salihî fasit üzerine musallat etmesi gerekir. Ancak bu durum şiddetli bir korkuyla olmamalıdır. Bu çerçevede fasitleri affedip onlar için istiğfar etmeli ve onları hoşnut etme işinde onlarla istişare etmelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 170-171).

“(…) bir şeyi kendi mevzi’inin gayrine vaz’ etmemek ve onların indinde ma’hûd vaktin gayrinde bir şey ibrâz etmemek (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 173) de halifenin vazifeleri arasındadır. Bir diğer vazifesi ihtiyaç hâsıl olmadığı müddetçe alışılmışın dışına çıkmaktan sakınmaktır. Yine bir işe himmet eylediği vakit “inşallah” demeli ve Allah üzerine yemin etmemelidir. Arkadaş seçimiyle ilgili olarak kötülerden korunmalı, kendisiyle dininde ziyade bulduğu dostla arkadaşlık etmelidir. Kendisinde fena bulunan yakın kişi ise aslında halifenin mülkündeki hevadır. Bundan ötürü ona karşı cihat eylemelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 173-174). Hevanın nefse verdiği bir sıfatı nefis kendisine getirdiğinde halife vazih, şerî, aklî ve âdî deliller vasıtasıyla söz konusu sıfatın sabık ve akıbetine nazar etmeli; bu sıfatı nazar ölçüğünde ve fikir mecralarında tecrübe edip bilgi ölçüsüyle tartmalı ve firaset için ortaya konulmuş delillerin verdiği şeyi sıfat hakkında teferrüs eylemelidir. Bir hayrı takip ettiğinde onunla mütehalli olmalı, aksi hâlde onu yok etmelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 177).

Yine ruhanî şerif zatını koruyup onun kadrini ve niçin yaratıldığını bilmelidir. Onu kıyam, kuut, hareket, sükûn vb. fiillerde sadece ulvî ilahî emirden tasarruf eylemelidir. Ayrıca veziriyle müşavere etmeksizin mülkünde emri infaz etmekten sakınmalıdır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 179-180). Yine mülkündeki her bir âleme muhtaç olduğu kadarını vermeli, nefsi için de aynısını yapmalıdır. Raiyye kendi indlerinde olan şeylerde tezehhüt etmeyen meliği sevmedikleri için halifenin tüm söz, fiil ve itikatlarında tezehhüt etmesi icap eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 188). “(...) İmdi insan nâs için olan şeyi terk edince nasıl nâsın ehabbi olursa, Allah için olan şeyi terk edince de indallahda böyle olur. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 188). Dolayısıyla bu hususta da tamah edilmeyip hiçbir fiil nefse izafe edilmezse Allah üzerine zahit ve de tevhit üzerinde raşit olunur. Halife bu belirtilen vasıfları kazanmak için çabalamalıdır ki

böylece insaf ehlerinden olsun. Şayet insanlar dünyalarından bir şeyle halifeye teveccüh ederse halife kendisine sunulanı fakirlere verilmek üzere reddetmeli ve şayet insanlar kendileri yapmak istemeyip bu işte onu aracı kılsa bilgileri dâhilinde onların fukaralarına vermelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 188-190).

Yine veziriyle ilgili olarak onu koruması, idare etmesi ve sevmesi gerekir; zira mülkü ve medinesinin salahı veziri yani aklın bekasında bulunur. Böyle olunca mülkünde bir işi gerçekleştirmeye niyetlenirse akli yaklaştırmalı, onunla birlikte tedebbür etmeli, onu müşavir kılmalı, iş hakkında ondan sadır olana nazar eylemeli ve işarette bulunduğu şeyi eylemelidir. Bu çerçevede vehimden kendini koruması, veziri yani akli aynen ve ismen temyiz etmesi ve nefsiyle müstebit olmaması lazım gelir. Akli kendisine benzeyen vehimden ayırt ettiği vakit vezirini korumalı, ele geçirmeli ve sağlamlaştırmalıdır ki bu sayede mesrur olabilsin (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 208-209).

Halifenin vazifeleri arasında mubah, mekruh ve memnudan sakınmak da vardır. Zira mubah onu nadim, diğerleri ise şaki kılar. Yapması gereken geniş tariği üzerine lazım kılmak ve farzları yerine getirmektir. Ayrıca mubah olan şeylerden yemek, içmek, uyku ve bunlar dışında bir fiili yerine getirmek istediği vakit onu genelin yaptığı gibi tenavül etmemeli, tenzih ve ibadetle tenavül etmelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 271-272).

Kâtibiyle ilgili olarak şayet kâtibi havatırı aref olup sır, bilgi ve makam sahibiyse onun kadrini bilmeli ve derecesinde tenzil yoluna gitmemeli. Ayrıca etrafındaki görevlileri kerim olarak arayıp soruşturması ve dost ile düşmanı ayırması gerekir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 280). Yine akli kuvvetli ve emin mutemede nazar etmelidir ki o, cibayatin raiyyenin ellerinden adl yoluyla ve siyaset üzere istihracına nezaret etmektedir. Yine şu iki makamda müteyakkız hâlde olmalıdır: Biri raiyyenin rıfk ve hüsn-i muaşeret istemesi, diğeri ise kendisini halife kılanın ondan emre uyma ve adl meşiyeti istemesidir. Ayrıca arif ve hırslı olan bir müseddid ve amili tayin etmelidir. Bu ise bilgidir. Halifenin bilgi ile refikleri olan sebat, iktisat, kati karar verme ve rıfkı söz konusu cibayata göndermesi gerekir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 285-286). Yine eylemler bakımından yüksek gökleri yırtan, onların ötesine geçen salih amelleri üzerine lazım kılmalıdır. Bilgisini ise “billâh” kılmalıdır ki böylelikle bilgisi eksikliklerden mukaddes ve münezzeh olacaktır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 297).

Vezir konumunda olan aklın vazifelerine gelince daha önce değinildiği üzere halife ile raiyye arasında aracılık yapma ön plandadır. Buna paralel olarak vezir halifenin tüm memlekete olan tecellisini bildirmekle mükelleftir. Yine onların nüfusunda halifenin heybetini, celalini ve ezici kuvvetinin azametini takdir ve tespit eylemelidir. Aynı şekilde onların kalplerinde halifenin şefkatini, lütfünü, rahmetini, cudunu ve minnetinin cesametini takrir eylemesi gerekir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 160). Ayrıca hevanın elçileri geldiğinde onlara karşı halifenin tercümanlığını yapmalıdır; zira akıl siyasete çok vakıftır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 299).

Yukarıda yer verilen vazifelerin ekserisinin eylemle bağlantılı olduğu görülmektedir. Nitekim işin sonunu düşünme ve akıbeti hayır olanı icra etme; işler ve taatte ihtiyatlı davranma; nefsini dünya ve dünyanın ihtiyacından tenzih etme ve dünyayı hem kendine hem de raiyyesine hizmetkâr kılma; necata ve nefsinin kurtarılmasına çaba sarfetme ve dünyadan sakınmayı üzerine lazım kılma; Hakk'ın muradından başkasına iradesinin taalluk etmemesi için gayret gösterme; yeryüzünde mütekebbir biçimde yürümeme; marufla emredip münkerden nehy eyleme; ihtiyaç hâsıl olmadığı müddetçe alışılmışın dışına çıkmadan sakınma; bir işe himmet eylendiği vakit “inşallah” deme; hevaya karşı cihat eyleme; veziriyle istişare etmeksizin mülkünde emri infaz etmekten sakınma; tüm söz, fiil ve itikatlarında tezehhüt etme; bir işi gerçekleştirmeye niyetlenince aklı yaklaştırma, onunla birlikte tedebbür etme, onu müşavir kılma, iş hakkında ondan sadır olana nazar eyleme ve işarette bulunduğu şeyi eyleme; mubah, mekruh ve memnudan sakınma; farzları yerine getirme ve yüksek gökleri yırtan, onların ötesine geçen salih amelleri üzerine lazım kılma gibi vazifelerin hepsi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Öte yandan bilgiyle alakalı çeşitli vazifeler de mevcuttur. “Şeriatı muhafaza etme ve mülkünü ona hizmetkâr kılma; Allah'ın kendine vehb eylediği zahirî hükümler ve batnî sırları nazardan hiçbir vakit gafil olmama; hevanın nefse verdiği bir sıfatı nefis kendine getirdiğinde vazıh, şerî, aklî ve âdî deliller vasıtasıyla söz konusu sıfatın sabık ve akıbetine nazar etme; bu sıfatı nazar ölçeğinde ve fikir mecralarında tecrübe edip bilgi ölçüsüyle tartma ve firaset için ortaya konulmuş delillerin verdiği şeyi sıfat hakkında teferrüs eyleme; ruhanî şerif zatını koruyup onun kadrini ve niçin yaratıldığını bilme; kâtip havatırı aref olup sır, bilgi ve makam sahibiyse onun kadrini bilme ve derecesinde

tenzil yoluna gitmeme; arif ve hırslı olan bir müseddidi ve amili yani bilgiyi tayin etme; bilgi ile refikleri olan sebat, iktisat, kati karar verme ve rıfkı cibayata gönderme” şeklinde ifade olunan vazifeler bu türdendir.

İnâyete gelince “batınî sırları nazardan hiçbir vakit gafil olmama” vazifesinde inayetin işlevi ortadadır; zira daha önce aktarıldığı üzere sırların bilgisi vehbî karakterlidir. Yine akılla ilgili sorgulamanın yürütüldüğü kısımda belirtildiği üzere aklın vezir olarak ele alınışında sınırlı teorik akıl değil, selim akıl söz konusu edilmekte ve bu akıl Allah’ın yardımıyla arınmış kalbe benzemektedir. Bu çerçevede bilgi, eylem ve inayetin bir kez daha temel öğeler olarak ortaya çıktığı görülmektedir.

2.2.2. Bilgi ve Eylem

Konevî bilginin Zat’a ait ilahî isimlerden biri olup küllî ve mücerret bir hakikate tekabül ettiğini belirtir. Başka bir yerde ise bilginin en önemli nispet ve sıfatlardan biri olduğunu dile getirir. Ona göre bilginin nispet, özellik, hüküm, araz, lazım ve mertebeleri vardır (Konevî, 2009a: 83, 269). Eylem ise varolan bir şey olmayıp yalnızca bir nispettir (Konevî, 2009a: 281).

İnsan açısından konuya bakıldığında bilgi ve eylemin halifenin yani ruhun iki yönünü teşkil ettikleri görülür. Şöyle ki halifenin zahiri eylem, batını ise bilgidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 185). Bilgi ve eylem arasındaki bir diğer fark, bilgi sayesinde mertebe yüksekliği ortaya çıkarken eylem sayesinde mekân yüksekliğinin meydana gelmesidir. (İbnü'l-Arabî, 2008: 73). Yine diriliş bakımından oynadıkları rol açısından da bir farklılık söz konusudur. Şöyle ki nefis sahip olunan bilginin suretine göre, beden ise eyleminin suretine göre diriltilecektir (İbn Arabî, 2006a: 276).

Yukarıdaki kısa izahta görüldüğü üzere her ne kadar bilgi ve eylem farklı şeyler olsalar da aralarında sıkı bir bağ mevcuttur. *Hakikati İfade ve Ahlak* başlıklı kısımda belirtildiği üzere ister gayesi eylem olan bilgiler (ilahî hükümleri, şerî eylemleri ve ahlaki bilmek türünden şeyler) söz konusu edilsin, isterse de gayesi bilgi olup eylemi gerekli kılan bilgiler (Allah’ı, birliğini, âlemin özellikleri gibi şeyleri bilmek) olsun bilgilerin tümü eylemi gerektirir. Bu demektir ki eylem şarttır. Başka bir deyişle eylem olmadan bilgi sahibi olmak bir işe yaramayacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî şeriat edebinden bahsederken “(...) nefsi -amel olmaksızın- şeriat hükümlerinin bilgisiyle süslemek edep değildir.

(...)” demek suretiyle bu durumu açıkça ortaya koyar (İbn Arabî, 2008b: 72).

Bilgi ve eylem arasındaki ilişki bir tür tabilik ilişkisidir. Şöyle ki zahir olan batına tabidir; çünkü eylemler niyetlere göredir, niyet de huzur ve düşünce hükümlerinden birisidir ve bu sonuncular ise bilgiye tabidir. Dolayısıyla eylemler bilgiye tabi olmaktadır (Konevî, 2009b: 120). Ancak başka açıdan bilginin de eylemle bağlantılı olduğu dile getirilebilir. Hatırlanacağı üzere epistemik ve ahlakî arınma sonrası kalp tecelli kanalıyla bilgi elde edebilmektedir. Söz konusu arınma ise kalbin her tür teorik ilgiden boşaltılması, mücahede ve riyazet gibi faaliyetlere bağlıdır. Dolayısıyla vehbî ilmin edinilmesinin eylemle de bağlantılı olduğu söylenebilir. Öte yandan daha önce belirtildiği üzere ne varlık ne bilgi ne de ahlak açısından statik bir durum söz konusudur. Hâl böyle olunca elde edilen yeni bir bilgiyle birlikte yeni bir eylemin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Konevî'nin aşağıda iktibas olunan sözlerinde bu husus açıkça dile getirilir:

Bunlardan hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin, bu hal sahibinin Hakka teveccühü ve ibâdetinin bu ilim ile ortaya çıkmasından önceki teveccüh ve ibâdetinden farklı olması gerekir. Binaenaleyh bu kişinin Hak ile huzûru ve O'nu düşünmesi de öncekilerden farklı olmalıdır. Çünkü bu ilim, Hakka dair daha önce kişinin bilmediği bir bilgiyi kendisine vermiştir, bu bilgi de, ya var olduğuna inandığı bir şeyi nefyetmiş veya sâbit olmadığına inandığı bir şeyi var kılmıştır.

(...)

Buna göre ilimden sonraki teveccüh ve ibâdet gibi şeyler, yeni bir şeydir ki, daha önce bulunmayan bir hüküm kendisine eşlik etmiştir; bu hüküm ise, bu ilmin lâzımı olan ameldir. (Konevî, 2009b: 121)

Her ne kadar bilgi ve eylem arasında sıkı bir bağ bulunsa da bu onların her daim bir arada buldukları anlamına gelmez. İbnü'l-Arabî meliklere ilişkin taksiminde bu durumu ortaya koyar. Şöyle ki ona göre dört tür melik yani halife bulunur. Birincisi hem nefesine hem raiyyesine sahî olan, ikincisi hem nefesine hem raiyyesine leim olan, üçüncüsü nefesine sahî olup raiyyesine leim olan ve sonuncusu nefesine leim olup raiyyesine sahî olandır. Öte yandan insan vücudunda bilgi ve eylem zahir olur ki ilki cem makamına, diğeri tefrika makamına karşılık gelir. Bilgi sahibi olmak ve eylem sahibi olmak ile melik türleri arasında ise şu tarz bir ilişki mevcuttur: Bilgi ve eylem sahibi olan hem nefesine hem raiyyesine sahîdir. Bilgi ve eylem sahibi olmayan hem nefesine hem raiyyesine leimdir. Bilgi sahibi olup eylem sahibi olmayan, nefesine sahî olup raiyyesine leimdir. Bilgi sahibi olmayıp eylem sahibi olan ise nefesine leim olup

raiyyesine sahîdir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 181).

Görüldüğü üzere bilgi sahibi olmak nefse sahî olmayı sağlarken eylem sahibi olmak raiyyeye sahî olmayı sağlar. Buna göre ne bilgi ne eylem sahibi ne nefesine ne de raiyyesine sahîdir. Bilgi sahibi olmayıp sadece eylem sahibi olan, nefesine leim olup raiyyesine sahî bir taklitçidir. Ruhunun lezzet alacağı bilgilerden yoksundur. Sadece bilgi sahibi olup eylem sahibi olmayan ise nefesine sahî olsa da raiyyesine leimdir. Onun ruhu bilgilerle nimetlenmiş olmakla birlikte raiyyesi azap içindedir. O, şehvetleri irtikâp eden ve haram kılınmış şeyler içinde ele geçirilmiş olan bir bilendir. Hem eyleyen hem de bilen meliğe gelince o, bilgi ve eylem sahibi olup hem nefesine hem raiyyesine sahîdir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 183).

Bilgi ve eylem arasındaki bağ çerçevesinde belirtilmesi gereken bir başka husus daha vardır. Her ne kadar bilgi ve eylem birlikteliği esas olsa da bilgi ve eylemin taşıdıkları değer ve sahip oldukları nitelikler de göz önünde bulundurulmalıdır. Şöyle ki her şeyden evvel bilgi Allah'tan gayri bir şey için talep edilmemelidir. Zira üstünlük elde etme isteği gibi emeller şeytan işi olup bunların farkında olmak gerekir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 317-318). Öte yandan bilgiler hiyerarşik bir yapı arz etmekte olup hepsi aynı kıymeti haiz değildir. Bu çerçevede Konevî bilgileri aslî-ana bilgiler ve tafsilî-ferî bilgiler olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrım ise bilgilerin konuları gözetilerek yapılır. Şöyle ki mevzusu daha özel olan bilgi, mevzusu kendisinden daha genel olan bilginin altında yer alır. Örneğin kevnî bilgi Rabbanî bilginin, tıp bilgisi tabiî bilginin altında bulunur. Buna göre konusu en genel olan bilginin en tepede yer alacağı aşikârdır ki bu bilgi ilm-i ilahîdir. Zira bu bilginin konusu yani Hak her şeyi kuşatır ve bu bilgi her tür bilgiyi kapsar. Binaenaleyh, her bilginin mevzusu ilm-i ilahînin mevzusunun ferî olup mebadî ve meseleleri de ilm-i ilahînin mevzu ve mebadisinin ferleridir. Konevî'ye göre bu bilgi bilgilerin en şerefliisidir; zira her bilginin değeri konusuyla alakalı olup ilm-i ilahînin konusu belirtildiği üzere Hak'tır ki O'ndan şerefli bir şeyin olması imkânsızdır (Konevî, 2009b: 7-10).

İbnü'l-Arabî de benzer bir şekilde bilgileri ele aldıkları konuya yani bilinene göre değerlendirir. Buna göre Allah'ı konu edinen bilgi mertebe bakımından en üstünü olarak mütalaa edilir:

İlimler bilinene göre yükseldiği ve alçaldığı için himmetler, yüce kıymetli bilgilerle ilgilenmiştir. İnsan söz konusu ilimlerle nitelendiğinde, nefsi arınır, mertebesi yücelir. Meretebe bakımından bu ilimlerin en üstünü ‘Allah’ı bilmek’. Allah’ı bilmeye giden en yüce yol ise ‘tecellileri bilmek’tir. Onun altında ise, teorik bilgi (nazarî ilim) bulunur ki artık onun altında Tanrı’ya dair bilgi yoktur. Onun altındaki ilimler, insanların genelinde bulunan kimi inançlardır. Yoksa onlar ilim sayılmaz. (İbn Arabî, 2006b: 26-27)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında bilgilerin konularına göre mertebelerinin tespit edildiği görülmektedir. Öyle ki konusu Tanrı olmayan bilgiler aslında bilgi olarak sayılmamakta ve onlara sadece genel inançlar statüsü verilmektedir. Ancak salt konulara göre değerlendirme yapmak yeterli değildir. Zira hem tecelli hem de nazar Allah’a dair bilgi verir ki bu noktada başka bir ölçüt devreye girer. Söz konusu ölçüt kaynak ve kapsam olarak ifade edilebilir. Şöyle ki daha önce temas edildiği üzere tecellileri bilmek vehbî bilgi olup ilahî bir kaynağa sahipken, teorik bilgi kesbî karakterli olup akla dayanır. Buna paralel olarak teorik bilgi sınırlıyken tecelli Allah’ı bilme hususunda en kapsamlı bilgiyi sunmaktadır. Hâl böyle olunca tecellilere dair bilgi en üst mertebede yer alır. Öte yandan İbnü’l-Arabî’nin akıl bilgisi, hâller bilgisi ve sır bilgisinden ibaret üçlü bilgi tasnifi hatırlandığında yukarıdaki pasajda ikili bir sınıflandırma yapılarak hâller ilminin göz ardı edildiği görünür. Zira akıl bilgisi teorik bilgiye karşılık gelirken sır bilgisi tecellileri bilmeye örtüşür.

Bilgiyle ilgili dile getirilen hususlar bağlamında şöyle bir tespitte bulunulabilir: Eylemlere yön verecek bilgiler sadece Allah rızası için talep edilmeli ve en üstün mertebeye ulaşabilmek için tecellileri bilmenin yani sır bilgilerinin peşine düşülmelidir. Ancak hatırlanacağı üzere gayesi bilgi olup eylemi gerekli kılan bilgilerin (Allah’ı, birliğini, âlemin özellikleri gibi şeyleri bilmek) yanı sıra gayesi eylem olan bilgiler (ilahî hükümleri, şerî eylemleri ve ahlakı bilmek türünden şeyler) de mevcuttur. Hatta bu bilgiler ahlaklanma açısından gereklidir de:

Ahlâk hükümleri buldukları mahalle göre -ki bu hükümlerin o mahallin karşısında bulunması gerekir- farklılaştığı için, ahlâk sahibi kendisine dayandığı bir ilme ihtiyaç duyar. Böylece bulunduğu mahalle lâıyk ahlâkı, Allah’ın emrinden uygulayabilir ve bu bilgi, Allah’a yaklaşma vesilesi olur. Şeriatlar, insanın üzerinde yaratılmış olduğu ahlâk hükümlerinin lâıyk oldukları yerleri göstermek için inmiştir. Böyle bir yer bağlamında Allah şöyle buyurur: ‘*O ikisine öf bile deme.*’¹ Çünkü yaratıklarında öf deme huyu vardır. Allah ise bu huyun hükmünün kendisinde gözükmesinin uygun olmadığı mahalli belirtmiş, sonra bu huyun gözükmesinin uygun olduğu mahalli açıklamış ve şöyle buyurmuştur: ‘*Öf! Size ve Allah’tan başka taptıklarınıza.*’² (...) Binaenaleyh doğal

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (İsrâ, 17/23).

² Ayetin tamamı için bkz.: (Enbiyâ, 21/67).

yaratılışımızda bulunup da ruhanilik hükmünün gözüktüğü (bir şekilde ruh taşıyan) her şeyi Allah nerede izhar edeceğimizi ve nerede engelleyeceğimizi bize bildirmiştir. Çünkü yaratılışımızdaki huyları, bizzat yaratılışımızı ortadan kaldırmadan gidermek mümkün değildir. Çünkü onlar, yaratılışımızın ta kendisidir ve bir şey kendisinden ayrılamaz. (...) (İbn Arabî, 2006a: 425)

Yukarıda sergilenen bakış açısına göre insan tabiatı; karşısında durulan yani kendisine karşı savaş açılan bir düşman olarak değil, gerektiği vakit kendisine müracaat edilen bir yakın şeklinde ele alınmaktadır. Zira yaratılış gereği sahip olunan huyları düşman belleyip onları ortadan kaldırmaya çalışmak, kişinin kendisini imha etmeye çabalamasından öte bir anlam ifade etmez ki bu durum abes olduğu kadar imkânsızdır da. Bu çerçevede şeriat hükümlerinin doğal yaratılışla uyumlu bir ahlakî denetleme mekanizması temin ettiği söylenebilir.

Öte yandan açıktır ki şerî hükümleri reddeden birisi nezdinde şeriat ile ahlak hükümleri arasında kurulan ilişki bir anlam ifade etmeyecektir. Dolayısıyla mezkûr ilişkinin bir anlam taşıyabilmesi için şeriata dair bilgi yanı sıra, ona iman etme de lazım gelmektedir. Dahası iman bilginin değerini artırır niteliktedir. Şöyle ki yaratılmışlar için bilgi sadece iman sayesinde Hakk'a yakınlık bakımından mutluluk sağlayabilir. Bu çerçevede yaratılmıştaki iman nuru imanın eşlik etmediği bilgi nurundan daha değerlidir. İmandan bilgi meydana geldiği takdirde ise iman nurundan mütevellit bilginin nuru daha kıymetli olup onun aracılığıyla bilen mümin bilmeyen müminden tefrik edilir (İbn Arabî, 2006a: 418).

Bilgi-eylem ilişkisinin öğelerinden diğerinin yani eylemin taşıdığı değer ve niteliklere gelince, bilginin Allah rızası için olması gerekliliğine benzer bir biçimde eylemin şahsî menfaatlerden uzak bir niyetle yapılması şartıyla karşılaşılır. Hizmet edebiyi ilgili şu sözlerde bu durum işaret edilir:

(...) Hizmet edebinin bir yönü de, hizmet edilenden ortaya çıkan neticelerin seni meşgul etmemesi ve senin edebinde etkin olmamasıdır. Örnek olarak, hizmet edilenden kabul, umut ve beklenti gibi durumları verebiliriz. Böyle şeyler seni meşgul ederse, sen sadece kendine ve maksadına hizmet etmiş sayılırsın. (...) (İbn Arabî, 2008b: 72)

Eylem alanı söz konusu olduğunda iyi ve kötü eylemler arasında ayırım yapılması kaçınılmazdır. Bu doğrultuda *et-Tedbirâtu'l-İlahiyye*'de kulun taatı ve amel-i seyyiat mukayesesiyile karşılaşılır. Kulun taatı eşref olup onda zahir ve batın, şeriat ve hakikat ve vücut azalarının eylemi ve kalplerin eylemi yani akıl hazretindeki eylem ictima eder.

Amel-i seyyiat ise hayal hazinesinde salihattan ayrılır ve ulvî âlemden esir feleğinde yer alır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 296-297). Görüldüğü üzere “iyi” kategorisine giren eylemler bir araya getiricilik vasfını haiz olarak ele alınmaktadırlar. Seyyiata gelince bunlar hayal hazinesinde salihattan ayrılır olup yerleri esir feleğidir. Bu noktada şu iki sorunun yanıtlanması lazım gelir: Kötü eylemlerin hayal hazinesinde salihattan ayrılması ve ulvî âlemde yerinin esir feleği olması ne anlama gelir ve bu meyanda iyi eylemlerin durumu nedir?

Sorulara verilecek yanıtların özünde, insan memleketinde elde edilen cibayatın cisme ait hazretten başlayıp türlü mertebelerden geçerek Allah’a ulaşma serüveni yatmaktadır. Şöyle ki söz konusu hazret mahsusatı cibayet eder ki bu mahsusat Konuk’un da belirttiği üzere beş duyardan ve ayak gibi beden azalarından sadır olan eylemlere tekabül eder. Cisme ait hazretin emîri hayal, haraç sahibi de histir. Havas aldığı mahsusatı hisse verir his ise onları hayal hazinesine ulaştırır. Bu mertebede mahsusat bulunduğu duruma uygun bir ad alarak “mütehayyat” şeklinde isimlendirilir. Hayal zikir sultanının altında haraç sahibi konumunda olup kendisine ulaşanları zikre iletir. Burada mütehayyat hıfz olunur ve bu isim “mezkûrat” veya “mahfuzat”a dönüşür. Zikir de fikir sultanına nispetle haraç sahibi olup kendisine ulaşanları fikre arz eder. Fikir bu şeyleri sınar ve ayırır, raiyyeyi onlardan sual eder. Hissin çok sayıda hatalı işleri olması hasebiyle fikir bu aşamada hak ve batılı birbirlerinden ayırır. Böylece bu aşamada “mezkûrat” ismi yerini “mütefekkirat”a bırakır. Fikir tedkik ettiklerinden hatalı olanları hisse geri döndürürken sahih olanları alarak akıl hazretine dâhil olur. Nitekim fikir akıl sultanına nispetle haraç sahibidir. Fikir akıl hazretine vasıl olduğu vakit bilgiler ve mufassal eylemlerden getirdiklerini ona arz eder. Böylece “mütefekkirat” ismi “makulat”a dönüşür. Vezir konumunda olan akıl ise elindekileri nefis-i natıkanın yardımıyla kutsî küllî ruha arz eder. Ruh ise onları alarak kutsî hazrete girer ve secdeye kapanır ki bu yakınlık secdesi olup Hakk’ın kabul hazretinin kapısını çalmak demektir. Hak da kendisine getirilen eylemlerin imam-ı mübine kabulünü emreder ki bu eylemler halk olunmazdan evvel Hak tarafından orada yazılmışlardır. Şayet mezkûr eylemler salih iseler yerleri Sidretü’l-Münteha’da olan İliyyin makamıdır. Onlarda zulümler ve layık olmayan şeyler olduğunda ise göğün kapıları açılmayıp vusul mahalleri esir feleğidir ve emir mucibince Siccin’e tevdi olunur. Eylemler ruh mertebesine ulaştığında isimleri “makulat”tan “ruh”a dönüşürken Hakk’ın onları Celal minberi üzerinde oturtmasıyla

birlikte “ervah”tan “esrar”a intikal eder. Ancak tüm bu isimlendirmeler eylemlerin mertebelerde intikalleri sebebiyle vuku bulur. Yoksa onlar zatlarında birdir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 291-293).

Kötü eylemlerin hayal hazinesinde salihattan ayrılması ve ulvî âlemde yerinin esir feleği olmasına ilişkin soru açısından yukarıdaki izah mütalaa edildiğinde şöyle bir manzarayla karşılaşılır: Fikir mertebesinde mezkûratın içinde hak ve batıl olanları birbirlerinden ayrılır ve fikir hatalı olanları hisse reddederken sahih olanları alarak akıl hazretine dâhil olur. Öte yandan Hakk’ın eylemleri kabulü esnasında da bir ayırıştırma faaliyeti söz konusudur: Eylemlerden salih olanların yerleri Sidretü’l-Münteha’da olan İliyyin makamıyken kendilerinde mezalim ve layık olmayan şeyler bulunanlara ise göğün kapıları açılmayıp vusul mahalleri esir feleğidir ve bu tür eylemler emir mucibince Siccin’e tevdi olunurlar. Görüldüğü üzere kötü eylemlerin hayal hazinesinde salihattan ayrılması gibi bir durum söz konusu edilmez. Şu hâlde bu yöndeki beyan nasıl anlaşılacaktır? Konuk söz konusu duruma ilişkin olarak şöyle bir izahta bulunur:

(...) Ve senin fenâ amellerine gelince, onlar hizâne-i hayâle kadar gidebilip orada a’mâl-ı sâlihadan ayrılır; ve onların suver-i kabîhaları âlem-i ulvîden ‘felek-i esîr’dedir. Ve ‘felek-i esîr’ arzı muhît olan havâ-yı nesîmînin nihâyet bulduğu tabaka olup ‘âlem-i tabîat’tır. Binâenaleyh a’mâl-i seyyie bu tabakayı hark edip semâvât-ı ulâya çıkamaz. (...) (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 297)

Görüldüğü üzere kötü eylemlerin salihattan ayrılması, onların hayal hazinesinde kadar çıkabilmeleri durumuyla ilişkilendirilir. Şöyle ki bu mertebenin ötesine ulaşamayan kötü eylemler bu mertebenin ötesine geçen eylemlerden tefrik olunurlar. Bu noktada ise şöyle bir itirazda bulunulabilir: Hâl böyleyse nasıl olur da Hakk’ın eylemleri kabulü esnasında da bir ayırıştırma faaliyeti söz konusu olup kötü eylemlerin vusul mahalleri esir feleği olur? Zira hayal aşamasında kalan kötü eylemler nasıl Hakk’ın kabul hazretine ulaşabilirler ki? Bu itiraz şu şekilde yanıtlanabilir: Vusul mahalleri esir feleği olan, kötü eylemlerin suretleridir. Oysa aşağıda değinileceği üzere eylemlerin bir de ruhları vardır ki hayal hazinesini aşamayan kötü eylemlerin ruhları olmalıdır. Öte yandan fikir mertebesinde mezkûratın içinde hak ve batıl olanların birbirlerinden ayrılması ve hatalı olanların hisse reddedilmesi durumu da benzer biçimde yorumlanabilir. Şöyle ki fikir mertebesine kadar ulaşan eylemin ruhu olduğu değil, eylemin sureti olduğu görülmektedir; zira batıl olanların ruhları hayal hazinesinden öteye geçemeyecektir.

İyi eylemlerin durumuna ilişkin soruya gelince şu şekilde bir cevap vermek mümkündür: Açıktır ki iyi eylemlerin ruhları hayal hazinesinden öteye intikal edecek ve suretleri yüksek göklere çıkacaktır ve yerleri Sidretü'l-Münteha'da olan İlliyyin makamıdır.

Konevî'nin *İcazu'l-Beyan*'ında konu daha geniş bir perspektifte ele alınır. Konevî bu eserde bilhassa neticeleri bakımından ele almak suretiyle fiiller hakkında izahatta bulunur. Ona göre fiiller kısımlara ayrılır. Bu kısımların başında zatî fiiller, iradî fiiller, tabîî fiiller ve emrî fiiller gelir. Bu sonuncusu da kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, iradî fiillerle birleşerek onlardan farklılaşmayan fiillerdir. Örneğin meleklerin ve nuranî ruhların fiilleri bu türdendir. Diğeri ise kimi yönlerden iradî fiillerden farklı olan fiillerdir. Güneş, Ay ve bazı meleklerle nispet edilen teshir fiili bu türe örnektir. Benzer bir durum tabîî fiiller için de söz konusudur; onlar da kimi suretlerde bazı varlıklara nispetle iradî fiillerle birleşirler. Bunlardan başka tüm bu kısımları birleştiren bir kısım daha vardır. Öte yandan bu fiil kısımlarının varlıklardan suduru da çeşitli tarzlarda vuku bulur. Şöyle ki bazı varlıklar mezkûr kısımların sadece biriyle ilgiliyken bazıları iki veya üç fiil kısmıyla alakalıdır. Bazı başkaları ise diğeri fiil türlerini birleştirmektedir. Fiillerin kendilerinden sadır oldukları varlıklara gelince fiil kısımlarının mazharları olarak nurî ve narî ulvî suretler, unsurlar ve başta insan olmak üzere bunlardan meydana gelen şeyler zikredilir (Konevî, 2009a: 274).

Daha önce belirtildiği üzere insan tüm mertebeleri birleştiren bir yapıdadır. Bu özellik insanın fiillerine de sirayet etmiştir. Şöyle ki insan fiilin yukarıda belirtilen tüm kısımlarını ihtiva eder:

İnsan, fiilin bütün kısımlarını ve hükümlerini içermektedir. İnsan, dünya hayâtında, sûretinin ve rûhunun birleşimi açısından pek çok fiilin sahibidir. İnsanın rûhânî soyutlanma halinde rûhânîyeti açısından çeşitli fiil ve eserleri vardır; bu soyutlanmayla birlikte, insanın bedene ilişkisi ve bazı açılardan bu âlemin ve bu unsûrî yaratılışın hükmüyle sınırlanması devam eder. Ayrıca insan, unsûrî yaratılışı bütünüyle terk ettiğinde berzâh âlemi, haşır, cennetler vb. âlemlerdeki yaratılışında da çeşitli hallere ve fiillere sahiptir; fakat bütün bunlar, unsûrî yaratılışa tabi ve ondan meydana gelmişlerdir. Unsûrî yaratılışın tavassutuyla insanın fiilleri dünya hayâtından berzâh âlemine, daha sonra âhîret âlemine geçer, ulvî mertebelerde somutlaşırlar. Bunların hükümleri insan için nasıl idilerse, bütün mertebelerde, mevânilerde ve âlemlerde o şekilde devam eder ve sâbitleşirler. Çünkü insan, unsûrî mizâcın hükümlerinden, bunun ayrılmaz özelliklerinden ve kendisiyle ve kendisinde nefsinin zuhûr ettiği neticelerden soyutlanamaz. Bunun nedeni insanın, her çeşit mazhardan müstağni kalmasının imkânsız olmasıdır. Binaenaleyh insanın mazharları da, hiçbir zaman tabiatın hükmünden soyutlanamaz.

(Konevî, 2009a: 275)

Görüldüğü üzere insanın dünya hayatından ahirete dek çeşitli âlemlerde fiilleri vardır. Ancak dikkat etmek gerekir ki tüm bu fiillerde esas belirleyici olan şey, unsurî yaratılıştır; zira insanın unsurî mizacın hüküm ve özelliklerinden soyutlanması mümkün değildir. Öyle ki unsurî yaratılışın bütünüyle terk edildiği berzâh âlemi, haşır, cennetler vb. âlemlerdeki hâl ve fiiller dahi unsurî yaratılışa tabi ve ondan meydana gelmişlerdir. Ancak bu durum elbette mezkûr âlemlerde insanın dünya hayatında eylediği üzere fiillerde bulunduğu anlamına gelmez. Bunun yerine unsûrî yaratılışın tavassutuyla insanın fiillerinin dünya hayâtından diğer âlemlere geçmesi ve ulvî mertebelerde somutlaşması söz konusudur ki bu durum eylemlerin suretlerinin cisme ait hazretten başlayarak üst mertebelere intikal etmesinin benzer bir ifadesidir. Bununla birlikte her fiilin unsurlar âlemini aşabilmesi imkân dâhilinde değildir:

İnsandan sâdır olan her fiilin, her semada bir sûreti vardır; bu sûret, bu fiil bu âlemde taayyün ettiğinde somutlaşır. Bu sûretin rûhu ise, failin ilmi ve fiil esnasındaki niyetine bağlı olan huzûrudur. Bu sûretin bâki kalması, fiil esnasında fail üzerinde rab olan (rabb-has) ismi açısından Hakkın yardımına bağlıdır. Hiçbir fiil, failinden çıktığında kendisinde zâhir olan gâlip sıfatın mertebesini aşamaz.

İyi fiillerin ve hükümlerinin dünyadan ahirete geçmelerinin iki şartı vardır: Bu iki şart, cezâlandırma ve neticeleri açısından fiillerin sûretlerinin devamı noktasındaki iki asıldır:

Bunların birisi, tevhit, diğeri ise, cezâ gününü ve birlenen Rabbın, cezâlandıran olduğunu ikrar etmektir. (...) (Konevî, 2009a: 278)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında fiilin suretinin bekasının failin fiil esnasındaki durumuyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Şöyle ki Hakk'ın fiil esnasında fail üzerinde rab olan ismi açısından olan yardımı, fiilin suretinin bekasını belirler. Başka bir ifadeyle Hakk'ın eylem sırasında fail için rab konumunda bulunan isim çerçevesinde faile yardımı sayesinde suretin bekası mümkün olur. Görüldüğü üzere burada fiillerle ilgili yeni bir şey yani Hakk'ın yardımı ortaya çıkmaktadır ki bu konu inayetle ilgili kısımda ele alınacaktır.

Öte yandan göze çarpan bir diğer unsur, fiillerin suretlerinin bekasıyla kastedilenin fiillerin ve hükümlerinin dünyadan ahirete geçmesi olduğudur. Bu bağlamda “fiillerin mertebelere intikali” kavrayışının temelde ahirete geçebilme, cezalandırılma ve neticelenme konularıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Açıktır ki fiiller değerleri bakımından farklıdır. Bu sebepten ötürü akıbetleri de farklı olacaktır ki bu akıbetlerin

belirlenmesinde yukarıda zikredilen iki şart (tevhit ile ceza gününü ve cezalandıranı ikrar) rol oynar. Bu çerçevede, (1) bir fiile yol açan neden küllî ve ilahî bir emir veya mezkûr iki şarta tabi bir durum olmadığı takdirde gerçekleştirilen fiilin iyi veya kötü olmasına göre iki tür akıbet söz konusudur. (a) Fiil iyi olduğunda ulvî âlemde somutluk kazanan ve fiilden meydana gelmiş suret Sidre’yi geçemez, sadece Sidre’nin altında ve Cennet’in dışında zuhur edebilir. (b) Fiil kötü olduğunda ise unsurlar âlemini aşamayacağı için geri döner. Buna binaen fiilin neticesi ya fail hakkında hemen zuhur edip ortadan kalkar veya silinir ya da söz konusu netice Sidre’de bakî kalır. (2) Küllî-ilahî ve belirlenmiş-cüzî emre tabi bir şahsın fiilinin suretine gelince bu suret failin bilgisinin suretiyle boyanır. Ayrıca onun niyetinin ruhu da fiiline sirayet eder ve Hak rububiyet hükmüne binaen rahmeti ve sayması (إحصاء) cihetinden fail adına bunları himaye eder. (a) Şayet böyle bir failin fiiline unsurlar âleminin hükmü hâkim olursa fiili Sidre-i Münteha’da korunur. (b) Failin himmet ve ruhaniyeti, mertebesi ve hâlinin gerektirmesinden naşi unsurlar âlemini aştığında ise fiil Kürsî, Arş, Levh ve Amâ’ya yükselerek hesap gününe kadar Ümmü’l-Kitap’ta korunur (Konevî, 2009a: 278-280; el-Konevî, 1423 H.: 194).

Hesap günü yani iyi ve kötü eylemlerin birbirlerinden ayrıldığı fasıl günü geldiğinde kulların fiilleri iki temel kısma ayrılır. (1) Bunlardan biri silinip giden fiillerden oluşur. (2) Diğeri ise dönüştürülen fiillerden müteşekkildir. Şöyle ki inayete dair ve tevhit, Hak veya tevbeyle dair bilgi fiilleri dönüştürür. Böylece kötüler iyiye, iyiler ise daha iyiye dönüşür. Öte yandan bazı eylemler Hak tarafından affedilip eser ve hükümleri silinir, bazı eylemlere ise tam ölçüsüyle karşılık verilir. Yani iyi fiilin karşılığı hayır, kötünün ise kötülük olur. Bazı fiiller ise kâmillerin hâllerine ait olup bunların hükümleri bahsedilen tüm kısımların dışındadır. Binaenaleyh, bu fiillerin sahiplerine Hak’tan ulaşan şeyler “ceza” ve “bedel” şeklinde tesmiye olunamaz. Bunların durumunu hakkıyla bilmek erbabına aittir. (Konevî, 2009a: 280-281).

Ahlaklanma açısından eylem ve fiil mevzusu¹ değerlendirildiğinde iyi fiillerin, salih

¹ “Eylem” ve “fiil” terimleri yakın anlamlı terimler olmakla birlikte aralarında bir farkın bulunması lazım gelir. İnsanın eylemin suretinin varlıkta zuhuru açısından şart olması (Konevî, 2009a: 281) göz önünde bulundurulduğunda eylemlerin insana özgü olduğu düşünülebilir. Ne var ki Hakk’ın çeşitli iradelerle gerçekleşen eylemlerinden bahsedilmesi bunu geçersiz kılar. Keza, Hakk’a fiillerin de atfedilmesi söz konusudur (Konevî, 2004: 165, 122; Konevî, 2009a: 298; Konevî, 2009b: 30). Şu hâlde eylem ve fiil arasındaki ayrımın, bunların kime ait olduğuna göre yapılması mümkün görünmez. İleride temas

amellerin gerçekleştirilmesi gerekliliği açık biçimde görülür. Konevî bu çerçevede salih amelde sebat ile mutluluk arasındaki bağı şu şekilde ortaya koyar:

Hükmüne işâret ettiğimiz bu makbûl tevbe ile tahakkuk ettikten sonraki mutedil (orta), ve doğru (müstakîm) yol, inabe ehlinin özelliği olan ihlas sıfâtıyla salih amel işlemeye sebât etmek, bunun ardından ise, amel-i salih ile ulvî mertebelere yükselmektir. Nitekim Allah teala şöyle buyurmaktadır: ‘Güzel kelime ona çıkar.’¹ Yani temiz ruhlar ve salih amel, Hakka ulaşır. Binaenaleyh insan, imânı, tövbesi ve salih amelleriyle birlikte, mutluluk üstüne mutluluk, kendisine en yarışır olan emel ve sözlerin peşinde koşar. Böylece, takva sahibi olur, imânın hakkından onun hakikatine ulaşır. (Konevî, 2009a: 377)

Ne var ki ahlakî tekâmül noktasında büyük bir önemi haiz olan eylemlere veya bunların çoğuna herkes ihtiyaç duymamaktadır:

Bu kimse için, belirtilen inâyetin gereğine göre, semavi kuvvetlerin ve ruhların bu sırta teveccühleri mutedil, mütenasip, ifrat ve tefrit hükümlerinden salim olarak gerçekleşmesi ile, uğradığı şeylerin halleri, rûhânî mertebelerin ve felekî makamların hükümleri mütenasip olursa, bu sırrın sureti ve mazhârı olan şahıs, meczuplardan ve amel ve zor riyazetlerin çoğuna ihtiyaç duymayan kimselerden olur; amel ve riyazetlere muhtaç olmayan kimselere örnek olarak, Hz. Peygamber (sav.), Ali (ra.) ve Allah’ın dilediği yakınları ve seçkin velileri verebiliriz. (Konevî, 2009b: 157)

Hatırlanacağı üzere Hz. Muhammed’in cismanî yaratılışına değin tüm ahlakı edindiği ve böylece ahlak sahibi olarak yaratıldığı yönünde bir telakki söz konusudur. Hâl böyle olunca onun eylem ve riyazetlere muhtaç olmaması doğaldır. Hz. Ali ve diğer özel kimselere gelince onların durumu Allah’ın dilemesi ve inayeti çerçevesinde izah edilebilir.²

Buraya kadar olan kısımda eylem ve fiillere dair yapılan açıklamalarda eylem ve fiillerin insana aidiyeti aşikâr bir gerçek olarak durmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın eyleyen ve fail oluşunda herhangi bir soru işareti söz konusu değildir. Ne var ki aslında İbnü’l-Arabî ve Konevî sisteminde “eylem ve fiillerin insana mı, yoksa Allah’a mı ait olduğu” meselesi önemli bir yer tutar. Söz konusu meselenin özü şu şekilde ifade edilebilir:

Muhtelif yerlerde insanın fiilinin olmadığı dile getirilir. Bu tespitin temelinde ise insanın hâdisliği yatmaktadır. Şöyle ki yaratılmış olanın hakikatlere göre fiili yoktur ve

edileceği üzere eylemlerin fiil veya terk şeklinde olabilmelerinden söz edilir. Bu bağlamda “eylem” ve “fiil” terimleri arasında şöyle bir ayırım yapılabilir: Eylem bir fiili icra etmek olduğu gibi bir işi terk etme anlamını da taşır. Buna göre “eylem” terimi “fiil” teriminden daha geniş kapsama sahip olup her fiil bir eylemken her eylem fiil değildir.

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Fâtır, 35/10).

² Elbette belirtilen şahısların eylem ve riyazetlere muhtaç olmamaları onların salih amel işlemedikleri anlamına gelmez. Söz konusu olan, bu kişilerin ahlaklılıkları bakımından eylemlere ihtiyaç duymamalarıdır.

kulun vasıflandığı hâdis kudret bir netice vermez (İbn Arabî, 2006a: 286, 81). Bu çerçevede fiillerin Allah'a ait olduğu görülmektedir. Ne var ki başka bir açıdan fiillerin yaratılmışlara aidiyeti de söz konusu edilir. Zira aksi takdirde ne kulun yükümlü tutulması ne de Allah tarafından eylemin kula izafe edilmesi mümkün olur. Şöyle ki insan fiillerinden dolayı ceza veya mükâfat görecek mükellef bir varlıktır ve fiil ve eylemlere sahip olmadığı takdirde yükümlü tutulması imkânsızdır. Öte yandan ayet ve hadislerde insana eylemler izafe edilmektedir ki fiillerin yaratılmışlara aidiyetinin reddedilmesi bu nasslara aykırı olacaktır (İbn Arabî, 2006b: 59; Konevî, 2009a: 276). Bu durum ise Hak edebine aykırıdır. Zira Hak edebinin bir yönü, kişinin eşyaya dair bilgisinin Allah'ın eşyaya dair bilgisini aşmamasıdır ve dolayısıyla Allah'ın yaratıklara eylemler izafe ettiği yerlerde aksini düşünmek uygun değildir. Nitekim böyle bir tavır edebe aykırıdır. “Allah'tan başka fail yoktur” şeklindeki bir delil var diye eylemlerin yaratıklara izafe edildiği durumlarda kişinin kendi bilgisini Allah'ın bilgisine tercih etmesi edepsizliktir (İbn Arabî, 2008b: 72-73).

Şu halde fiil ve eylemler hem Allah'a hem de insana izafe edilmektedir. Ne var ki bu, fiillerin gerçekleştirilmesinde Allah ve insanın eşit derecede etkili olduğu anlamına gelmez. Fiiller insana izafe edilmekle birlikte asıl yaratıcıları Allah'tır:

(...) Kulların fiilleri kendilerinden meydana gelmiş olsa bile, Allah olmasaydı onlar adına herhangi bir fiilin ortaya çıkması mümkün değildir. Bu ölçüt, amellerin görünüşte kullara izafesiyle o fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmasını birleştirir. Şu ayette buna gönderme vardır: *'Sizi ve yapmakta olduklarınızı yaratan Allah'tır.'*¹ Yani, yaptığımız işleri de Allah yarattı. Böylece Allah, yapmayı kullara, yaratmayı ise, kendisine izafe etti. (...) (İbn Arabî, 2006b: 40)

Yukarıda sergilenen bakış açısı muhtelif yerlerde farklı biçimlerde ifade olunur. Örneğin, bir yerde varolanların bir fiilin olmadığı ve her şeydeki fiilin o varlığın özel rabbine ait olduğu belirtildikten sonra varlığa fiilin atfedilmesinden ve her varlığın Rabb'inin fiillerinin kendisinde ve kendisinden ortaya çıkmasından bahsedilmektedir (İbnü'l-Arabî, 2008: 92). Yine başka bir yerde “Ameller, insanın sekiz organına bölünmüştür. Hak bu organlardan her birisinin hüviyeti olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla amel eden Haktan başkası değildir. Suret ise kula aittir. Hüviyet onda, yani onun isminde içkindir, bu kadar; (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 164-165) demek suretiyle fiil ve eylemlerin Allah ve insan bakımından durumu ortaya konur.

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Sâffât, 37/96).

Açıktır ki ahlaklanma açısından eylemlerin katkıda bulunması, insana fiil ve eylem izafe edildiği takdirde bir anlam ifade edecektir. Zira sorumlu tutulduğu eylemler aracılığıyla insanın kendine bir ahlakî rota tayin etmesi söz konusudur. Oysa eylemler salt Allah'a izafe edildiğinde kul mükellef olamayacak ve hiçbir işlevi kalmayacaktır ki böyle bir varlığın ahlakî özne olması mümkün değildir. Bununla birlikte yaratılanlara fiil ve eylemlerin izafe edilmesi, Allah'ın müdahil oluşunu engellemez; zira Allah yaratılanlarda fiil ve eylemleri yaratır.

2.2.3. İnyet ve Kader

2.2.3.1. İnyet

Önceki kısımlarda muhtelif yerlerde temas edildiği üzere hem bilgi hem de eylem açısından Allah'ın inyeti söz konusudur. Bu ise bilgi ve eylem yönünden Allah'ın yardım ve lütfunu imler. Ne var ki inyet bundan öte, özü itibarıyla Hak ile eşya arasındaki en genel ontik münasebete karşılık gelir. Konevî bu durumu şu sözlerle ifade eder.

Hak, hakîkati ile her şeyden müstağnidir; her şey var olmada, kendisine muhtaçtır. Eşya ile arasında, söylendiği gibi, sadece inâyet ilişkisi vardır.

Bu bağlamda, perde olarak sadece, cehalet, karıştırma ve kuruntu perdesi vardır. Bunlar da, Hakkın aşırı yakınlığından, izzetinin büyüklüğü ve yüceliğinden kaynaklanırlar.

Gerçekte Hakkın inâyeti, 'ayn'ının aynasına yansıyan ve Hakkın yaratma hükmünü ve mazhârı olmayı kabul eden şeye, varlık nûrunu vermesidir/ifâzâ; bu ayn, o şeyin Hakkın ilmindeki malûmluk nispetidir. (Konevî, 2009b: 28)

Görülmektedir ki inyet, Hakk'ın bilgisindeki malumluk nispetleri olan ayanın aynasında yansıyan ve yaratma hükmü ile mazharlığı kabul eden şeylere varlık nurunun verilmesinden ibarettir. Bu yönüyle inyet istisnasız her şey için geçerlidir. Zira her şeyin ilmî mertebeden hariç varlık mertebesine intikali inyet ilişkisi vasıtasıyla gerçekleşir. Hassaten insan açısından konu incelendiğinde ise inyetin çeşitli yönlerden ele alındığı görülmektedir ki bunlar aşağıdaki şekilde izah edilebilir:

Her şeyden evvel diğer mevcudat gibi insan da varlığını Allah'ın inyetine borçludur. İbnü'l-Arabî bu durumu şu sözlerle ortaya koyar: "(...) Dışta suretine göre var olduğu sübût haline ilişen ezeli-kadîm ilimde bulunması yönüyle insan, ezeli olarak mevcuttur. Âdeta insan, cevherde bulunmak sebebiyle arazın mekâna yerleşmesi gibi, kendisine

ilişen ilâhî ilmin inayetiyle var olmuştur: (...)” (İbn Arabî, 2006a: 143).

Bilgi ve inayet arasındaki ilişki söz konusu edildiğinde ise keşfi bilginin inayet eseri olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de, kader sırrına vakıf, keşif sahibi kimselere ilişkin tahlilinde bu durumu ortaya koyar. Şöyle ki söz konusu kimseler kaderi özet olarak bilenler ve ayrıntılı olarak bilenler olmak üzere iki zümreye ayrılırlar ve ikinci gruptakiler ilk grupta yer alanlardan daha tam ve üstündürler. Zira kaderi ayrıntılı şekilde bilen kişi, Allah'ın bilgisinde kendisine ilişkin belirlenmiş olan şeyi ya Allah'ın bildirmesi vasıtasıyla ya da sabit aynını ona göstermesi suretiyle öğrenir. Böyle bir bilgi ise daha üstündür; çünkü bu durumda kişinin sahip olduğu bilgi Allah'ın onu bilmesi gibidir. Zira bilgi aynı kaynaktan, sabit hakikatten alınmıştır. Söz konusu bilgi durumu ise kulun kendisi hakkında takdir edilmiş bir inayettir (İbnü'l-Arabî, 2008: 47). Bu çerçevede yetkin bilgi sahibi olmayan bir kimse ise inayetten mahrum demektir: “İlâhî inâyet, bu kişinin elinden tutmazsa, o şahıs hakkında Hakkın murat ettiği hüküm nihayete erip, Hakkın maksadı gayesine ulaşmıncaya kadar, bu hâlde kalmaya devam eder. (...)” (Konevî, 2009a: 95).

Öte yandan inayeti salt yukarıda bahsi geçen keşfi bilgiyle sınırlamak yanlış olacaktır. Başka bir deyişle Tanrı'nın bilgi verdiği her durumda bilgi-inayet ilişkisinden bahsetmek yerinde görünür. Bu çerçevede tevfik nimetiyle alakalı aşağıdaki satırlar söz konusu ilişkinin varlığını delillendirir niteliktedir:

Bahsettiğim bu emir ve makamla ilgili olarak bunu pekiştiren şey, Haktan el-Hâdî ismi açısından ulaşan tevfik nimetidir. Bu nimet iki kısımdır: Birincisi, ilme mahsustur. İnsanın bâtını, ruhu ve ruhanî amelleri buna aittir. İkinci kısım ise, amelle ilgilidir. İnsanın zâhiri ve zâhirinin levâzımı da buna aittir.

Buna göre ilme ve bâtınî ibadete mahsus tevfik nimeti, kutsi müşâhedeleri, mukaddes ve ulvî hâlleri, ruhânî lezzetleri, Hakkın ihsanından kaynaklanan mülâhazaları, imâna ait nûrları, rabbanî riyasetleri, insanı aciz bırakan kuşkulardan ve saptırıcı şüphelerden kurtulmanın ve sâlim olmanın lezzetini meydana getirir. (Konevî, 2009a: 401)

İnsanın bilgi bakımından yardım görmesinin temelinde ise Hz. Âdem'e esmanın bilgisinin verilmesinin (Bakara, 2/31) yattığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî konuyla ilişkili olarak şöyle demektedir: “(...) İmdi ona esmâ ile imdâd eylediği ve onu tenvîr ettiği vakit sücûd ile mübâyaayı emr etti. Ve onu arz-ı ecsâmında halîfe kıldı. Binâenaleyh onu te'yîd eyledi ve ona nusret etti” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 5).

Tevfik nimetinin bir kısmının eylemle alakalı olması hususunda görüldüğü üzere

eylemler açısından da Allah'ın yardımı söz konusudur. Örneğin, nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşan kulların gördükleri yardım bu türdendir. Şöyle ki Allah mezkûr kulları sevince onları kendisiyle süsleyerek yükümlü oldukları eylemleri yerine getirmede kendisiyle süluk ettikleri güçleri olur. Onlar da Allah'a ibadet etmek için O'ndan yardım talebinde bulunurlar. Tıpkı Allah'ın yardımıyla varlıklarını kazanmaları gibi Allah'ın sevdiği eylemleri onların dış varlıklarında yaratması söz konusudur. Böylece eylemlerin yaratılışı bakımından bir yardım gerçekleşir. Bu eylemlerle amel ettikleri vakit ise sürekli Allah'tan yardım talep ederler. Allah da O'nunla duymaları, O'nunla görmeleri ve O'nunla tutmaları için yardımda bulunur. Bu kulların sahip oldukları güçler Hak'tan başka değildir (İbn Arabî, 2008b: 338).

Başka bir yerde ise “Bu nedenle âlem, fiillerinde Allah'tan yardım ister. Allah'ın ise, herhangi bir yaratılmıştan yardım istemesi mümkün değildir. Allah, bize öğretmek niyetiyle şöyle buyurur: ‘*Ancak senden yardım dileriz.*’¹ (...)” (İbn Arabî, 2006b: 99) denilmektedir. Bu çerçevede Allah'ın fiiller açısından yardımının, nafile ibadetlerle Allah'a yaklaşan kullara has olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle söz konusu yardım tüm yaratılmışlara teşmil edilmektedir.

Diğer taraftan fiillerin meydana getirilmesi için yardım görmenin yanı sıra, mekruh bir fiilden beklenen gizli bir zarardan korunma da inayetle ilişkilidir: “(...) Takvada gözetilen kesinlik ve ihtiyat, bundan sakınmayı gerektirir. Bunun nedeni ise, çoğunluğa nispetle o fiilden umulan gizli bir zarardır ki, nadir kimseler ise, o şeyin zararından ilâhî inâyet veya ilmî ‘iksir’ sayesinde korunur. (...)” (Konevî, 2009a: 482).

Yukarıda bahsi geçtiği üzere insanın ibadet/kulluk için yardım dilemesi ve Allah'ın bu açıdan yardım etmesi söz konusudur. Nitekim Konevî *İcazu'l-Beyan*'ında *Fâtiha Sûresi*'nin “Ancak sana ibadet ederiz ve ancak senden yardım dileriz” (Fâtiha, 1/5) mealindeki ayetine ilişkin kısımda, kulun ibadet için yardım talebinde bulunduğunu çeşitli yerlerde ifade etmektedir (Konevî, 2009a: 320, 334, 336). Diğer taraftan eylemler bakımından yardım ile ibadet açısından yardım arasında bir ilişki kurmak mümkündür; zira eylem ve ibadet birbirleriyle bağlantılıdır:

Bilinmelidir ki: Amel bir ceset, rûhu da ibâdettir. Amel, cennet ve benzeri bir karşılık ister. Fakat amel bu gibi şeyleri, mutlak anlamda değil, aksine mertebesi birlik ve hükmü

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Fâtiha, 1/5).

şâmil bir asla istinadı açısından talep eder. İbâdet ise, mabûd talep eder.

İbâdetler, rûhun hallerindedir. Ameller ise, bedene aittir veya bazen rûha izâfe edilirler. Ameller, rûhun bedenle ilişkisi, onun tabîî hükümleriyle bezenmesi ve renklerinin hükümleriyle zuhûru itibarıyla rûha izafe edilirler. (Konevî, 2009a: 332)

Bu çerçevede eylem açısından yardım ile ibadet açısından yardımın insanın beden ve ruhuna etkide bulunarak onun tüm yönleriyle yetkin olmasını sağladığı düşünülebilir. Öte yandan bilgi ile eylem arasındaki sıkı bağ hatırlandığında bilgi açısından yardım ile eylem açısından yardım arasında da bir ilişki kurmak mümkündür. Dahası gerek bilgi gerek eylem gerekse ibadet söz konusu edilsin gelen yardımların tümünün aynı inayet merkezinden kaynaklandığı görülmektedir. Bu ise başta belirtilen, varlık nurunun verilmesine tekabül eden inayetten başkası değildir. Zira ilmî mertebeden haricî varlığa çıkmak bilgi, eylem ve ibadetler dâhil her şey için geçerlidir.

Öte yandan inayet sadece şehadet âleminde geçerli olmayıp ahirete de müteallik bir şeydir. Öyle ki bazı kimseler inayet vasıtasıyla hayır ve derecelere nail olurlar. Konevî zatî rahmetle alakalı aşağıdaki satırlarda bu durumu belirtmektedir:

Ayrıca, bu rahmetin neticelerinden birisi de, Cumhur'a göre, inâyet diye isimlendirilen bir sır ile bir gurubun cennette nail olacakları hayır ve derecelerdir; bu kimseler, bu derece ve hayırlara, işledikleri bir amel veya hazırlamış oldukları bir hayrın karşılığında ulaşmazlar. (Konevî, 2009a: 311)

Görüldüğü üzere yukarıdaki pasajda inayet rahmetle ilişkilendirilmekte ve bir sır olarak telakki edilmektedir. Bu bağlamda inayetin Allah'ın rahmetine dayandığı ve kolayca bilenemeyecek bir şey olduğu söylenebilir. İlaveten ahiretteki bu inayetin herkesi kapsamadığı da aşikâr olup bazı kimselere has bir durum söz konusudur. Benzer bir durum Ehl-i Beyt'in tertemiz kılınmasında da görülür:

Fatıma'nın oğulları olan *şerifler* ve Selman-ı Farisî gibi Kıyamet gününe kadar Ehl-i Beyt'ten olan kimseler, bu ayetteki bağışlanma hükmüne girer. Onlar, Allah'ın tahsisi ve inayeti olarak, Hz. Muhammed'in üstünlüğü ve Allah'ın kendisine olan inayetinin gereğiyle tertemizdir. Bu üstünlüğün hükmü, Ehl-i Beyt için ahiret hayatında ortaya çıkar. Çünkü onlar, bağışlanmış olarak diriltileceklerdir. Dünyada ise, onlardan herhangi biri suç işlediğinde, cezalandırılır. (...) (İbn Arabî, 2006b: 113)

Yine Konevî bilgi açısından inayetle alakalı olarak inayete mazhar olmanın nadirattan olduğunu ifade eder (Konevî, 2009a: 465). Benzer bir durum süluk açısından inayet bağlamında da geçerlidir. Şöyle ki daha önce belirtildiği üzere bir grup insan inayet gereği eylem ve riyazetlere ihtiyaç duymaz. Başka bir gruptakiler ise ilahî vakit ve

takdir hükmü kendilerine yardım ettiğinde muhtemelen kâmillerden olabilirler ya da çok çalışma ve yorucu riyazetler neticesinde Allah'ın izniyle orta sınıftan olabilirler. Üçüncü grupta yer alan kişilere gelince vakit kendilerine süluk konusunda yardım etmez ve engelleyici sıfatlar ile münasip olmayan özelliklerden temizlenmek üzere yürüttükleri çalışmalarını zayıflatır. Buna binaen söz konusu kimseler inayet mensuplarının dairesinin dışında kalan perdelenmiş kimseler ve şakiler grubuna dâhil olurlar (Konevî, 2009b: 157-158).

Görüldüğü üzere birinci gruptakiler inayet sayesinde eylem ve riyazetlere muhtaç değilken üçüncü gruba giren kişiler süluk konusunda yardım görmedikleri için perdeli ve şaki olurlar. İkinci gruptakiler ise Allah'ın yardımı sayesinde kâmillerden ya da çalışma neticesinde Allah'ın izniyle orta sınıftan olabilirler. Bu çerçevede birinci gruptakiler inayet gereği sülüğa ihtiyaç duymazken sonuncu gruptakiler inayet dairesinin dışında kalarak süluklarını tamama erdiremez. İkinci gruptakilere gelince ilk kısmı ayrı tutulursa bu gruptakilerin inayet sayesinde süluk ettikleri söylenebilir. Benzer şekilde İbnü'l-Arabî inayet ile süluk arasındaki ilişkiyi şu satırlarda ortaya koyar:

Bu kapı mensuplarının bilgileri, mükteseptir (kazanılmış), verilmiş-hibe bilgiler değildir. 'Onları ayaklarının altından yedirir.' Başka bir anlatımla, bu ilimler için çalışmaları ve onları elde etme yolundaki gayretleri sayesinde onları yedirir. Hak, kendileri için bunu istememiş olsaydı, onları buna erdirmez ve başkalarını anlam itibariyle kovduğunda kendilerini emir kipiyle davet etmezdi. Allah, başkalarını kendisine kavuşmaktan mahrum bırakmıştır. Bu nedenle, onları müjdelemiş ve şöyle demiştir: 'Ulaş, ben de sana kavuşmaya niyetlendim.' Böylece onlar için inayet öne geçmiş, onlar da sulûk etmiştir. (İbn Arabî, 2006b: 100)

Bu noktada ise Allah'ın inayetinin neye göre bir kimseye ulaştığı sorusu akla gelebilir ki buraya kadar yapılan açıklamalarda inayete mazhar olmak bakımından kişinin çabasına atıfta bulunulduğu görülmemektedir. Bu çerçevede Allah'ın takdirinin belirleyici olduğu düşünülebilir ki bu noktada kader meselesi gündeme gelir. Şöyle ki şayet inayet kişinin nasıl bir insan olacağını belirliyorsa ve kimin inayete nail olacağı Allah'ın takdirine bağlıysa her şey kadere göre cereyan ediyor ve insanlar ahlakî yönden sorumluluk taşımıyor demektir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin münafıklara kader levhasında yardım takdir edilmediğine dair ifadesi bu duruma örnek teşkil etmektedir (İbn Arabî, 2006a: 333). Şu hâlde ahlaklanma bağlamında kaderin ne ifade ettiğinin izah edilmesi zarurî görünmektedir.

2.2.3.1. Kader, İrade ve Hürriyet

İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerinde muhtelif yerlerde “kader sırrı” tabiri kullanılmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2008: 47, 100, 145-146; İbn Arabî, 2006a: 248; İbn Arabî, 2006b: 17; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 263, 402; Konevî, 2009a: 423). Bu tabir iki temel hususu gözler önüne serer: Birincisi, kader sır bilgilerinin konuları arasında yer alır. İkinci olarak bu mevzu hakkında bilgi sahibi olmak herkese nasip olmayıp sufilere mahsustur. Bununla birlikte bu durum bütün sufilere kader sırrına vakıf oldukları anlamına gelmez. Öyle ki bu sır muhakkiklerin çoğundan gizlenmiştir (İbn Arabî, 2006a: 248; İbn Arabî, 2006b: 17). Bu çerçevede, kader sırrını öğrenen kimseler özel bir sınıfı teşkil ederler: “Allah ehli içinde bu sınıftan daha üstün ve daha açık keşif sahibi hiçbir sınıf yoktur. Onlar, kader sırrını öğrenen kimselerdir” (İbnü'l-Arabî, 2008: 47). Bu sınıfa giren kimseler ise bir önceki kısımda belirtildiği üzere “kaderi özet olarak bilenler” ve “ayrıntılı olarak bilenler” olmak üzere iki zümreye ayrılırlar ve ikincilerin bilgisi daha üstündür. Ne var ki ne özet olarak bilenler ne de tafsilatlıca bilgi sahibi olanlar kader sırrını tam anlamıyla bilebilir. Başka bir deyişle Allah kaderle ilgili tüm durumların bilgisini kullarına bildirmez. Bu husus Hz. Üzeyr'in konuyla ilgili bilgi talebi üzerinden şu şekilde ortaya konur:

Üzeyr peygamber, yokluktaki sabitliklerinde eşyanın [hakikatlerini]¹ öğrenmeye bağlı kaderi öğrenmek istemiştir. Böyle bir bilgi ise yalnızca Allah'a özgü bilgilerden olduğu için ona verilmedi. Bu anlamdaki kader sırrını Allah'tan başkası bilemez; çünkü o, 'ilk anahtarlar'dır. Başka bir ifadeyle Allah'tan başka kimsenin kendilerini bilmediği bilinmezliğin anahtarlarıdır. Bazen Allah, dilediği kullarını kaderle ilgili bazı durumların bilgisine ulaştırabilir. (İbnü'l-Arabî, 2008: 146)

Allah'ın bilgisine kıyasla ne kadar eksik olsa da kader sırrına vakıf olanların bilgisi “üstünlük” ve “açıklık” vasıflarına binaen büyük bir değeri haizdir. Bu bağlamda kader sırrının idraki yücelme ve yükselmeye doğrudan orantılıdır: “Bu açıklamalarımızı anla ve yücel! Çünkü bu şekilde yükselirsen -ki şimdi dönme değil yükselme vaktidir- ilimde, alimde ve malûmda hüküm sahibi olan kader sırrını idrâk edersin” (Konevî, 2009a: 423). Bu çerçevede açıktır ki belli bir seviyeye ulaşmamış kimsenin kaderle ilgili bilgilere mazhar olması beklenemez. Nitekim her sūfînin veya daha doğrusu her muhakkikin kader sırrına vakıf olması söz konusu değildir. Zira kader sırrı bilinmesi en güç işlerden olup Allah onu sadece tam marifet sahibi kıldığı kullarına öğretmektedir

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

(İbnü'l-Arabî, 2008: 145). Daha önce belirtildiği üzere bu bilgi durumu Allah'ın bir inayetidir ve sahibine hem tam bir rahatlık hem de şiddetli bir acı verir:

(...) Kader sırrını bilmek, bilgi sahibine tam bir rahatlık verdiği gibi, aynı zamanda sahibine şiddetli bir acı da verir. O halde kaderi bilmek, sahibine iki zıt şeyi birden verir ve bu sır nedeniyle Hak, kendisini öfkelenme ve razı olma niteliğiyle nitelemiş, kader sırrından dolayı ilahi isimler, birbirlerine zıt olmuştur. Kader, mutlak ve sınırlı varlıkta hüküm sahibidir. Bu gerçekten daha tam bir şey olamayacağı gibi geçişli ve geçişsiz hükmünün yaygınlığı nedeniyle de ondan daha güçlü ve büyük bir şey de yoktur. (İbnü'l-Arabî, 2008: 145)

Hatırlanacağı üzere kaderi ayrıntılı bir şekilde bilenler ile Hak arasında bilgisel durumları bakımından bir müştereklik söz konusudur ki yukarıdaki pasajda da benzer bir durumla karşılaşılır. Şöyle ki kader sırrını bilen kişi hem bir rahatlık hem de acı hissettiği gibi Hak da bu sır nedeniyle kendisini zıt vasıflarla nitelemiştir. Öte yandan kader gerçeğinden daha tam bir şey olamayacağına ve hükmünün yaygınlığına binaen ondan daha güçlü ve büyük bir şey olamayacağına yönelik ifadeler, kader sırrını bilmedeki güçlük ve önemi gözler önüne serer niteliktedir. Buna paralel olarak kadere iman özel türden bir imanla irtibatlandırılır:

İmanın bu tarzı, sadece Allah'a, kitaplarına ve resûllerine olan icmâli imân değildir, bilakis bu imân, özel bir imândır. Ayrıca bu özel imân, Hakkın, resûllerinin ve seçkin (kâmil kullarının) kaderin hükümleriyle ilgili bildirdikleri en büyük faydalardan birisi, ya da zikrettiğimiz imân ile tahakkuk ettikten sonra kadere imân etmektir. (Konevî, 2009a: 376)

Kadere imanın özel bir imanla ilişkilendirilmesi gibi bir durum, kader sırrının muhakkiklerce bilinme tarzı açısından da söz konusudur. Şöyle ki Hak onlara tecelli ettikten ve perde ortadan kalktıktan sonra yaratıklar hakkında kader sırrının nasıl hükmettiğine nazar eylerler (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 263). Bu durum ise kaderin özel türden bir bilmenin konusu olduğu anlamını taşır. Kader sırrına vakıf olmanın özel bir yolla gerçekleştiğinin bir diğer ifadesi, Allah'ın nurları bağlamında ortaya konur. Şöyle ki Allah'ın iki nuru olup biri onunla hidayet eylediği, diğeri ise O'na hidayet eyleyen nurdur. Buna mukabil kalpte iki göz vardır. Bunlardan biri basiret gözü olup yakın bilgisine tekabül eder. Diğeri ise yakın gözü olup yakın nuruna karşılık gelir ve Allah'a hidayet eden nura nazar eder. Allah'ın onunla hidayet eylediği nur diğer nura ittisal ettiği zaman ise insan gökleri ve yeryüzünün melekûtunu muayene eder ve yaratıklar hakkında kader sırrının nasıl hükmettiğini mülâhaza eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 401-402).

Buraya kadarki kısımda kader sırrının bilinmesi üzerine bir açıklama getirilmiş oldu. Bu noktada ise konunun özüne müteallik şöyle bir sorunun ileri sürülmesi gerekli görünür: Bahsedilen sırra vakıf olanlar kader hakkında ne söylemektedirler? Başka bir deyişle kadere ilişkin bilginin muhtevası nedir?

Kaderin nasıl tarif edildiği söz konusu edildiğinde kazayla ilişki içerisinde dile getirilen şu açıklama kaderin mahiyetini gözler önüne sermektedir:

Bilinmelidir ki, kaza Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın şeylerdeki hükmü ise o eşyayı ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise -gerçekte buldukları duruma göre- bilinenler Allah'a vermiştir. Kader ise [ilahî ilimdeki bulunuşlarına]¹ herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun [dışta var olmak üzere]² zamanlamasını yapmaktır. (İbnü'l-Arabî, 2008: 144)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında kaderin, eşyanın bilgi bakımından buldukları durumun varlığa gelme bakımından zamanının takdir edilmesine karşılık geldiği görülür. Söz konusu zamanlamanın temelinde ise Allah'ın eşya hakkındaki hükmünden ibaret olan kaza ve bağlı olduğu ilahî bilgi yer alır. Bu çerçevede kader ile bilgi arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Öte yandan kader irade ve meşiyetle de bağlantılıdır: “(...) Kaza bilgiye, irade ve meşiyet ise kadere bağlıdır. (...)” (İbnü'l-Arabî, 2008: 145). Başka bir yerde ise irade, bilgi, kudret ve kader arasındaki ilişki şöyle ifade edilir:

Sonra irade kalemi ilim okkasına daldırıldı, kudret eliyle korunmuş ve saklanmış Levha'da olmuş, olan, olacak ve olmayacak her şey yazıldı. Olmayan, Allah olmasını dileyeydi ki dilemez, nasıl olacak ise öyle olurdu. Bunlar Allah'ın bilinen ve ölçülü kaderinden, cömert-gizli ilmindendir. (...) (İbn Arabî, 2006a: 20)

Görüldüğü üzere kader ve bilgi temelinde, varlık sahnesinde olan ve olmayan her şeyin belirlenmesi gibi bir durum söz konusudur. Nitekim İbnü'l-Arabî avamın inanç esaslarından bahsederken -ki kendi de bunları kabul eder- her şeyin Allah'ın meşiyet, hikmet ve iradesine bağlı olduğunu işaret eder. Öyle ki küfür de iman da, itaat de isyankârlık da, mutluluk da bedbahtlık da O'nun dilemesiyledir (İbn Arabî, 2006a: 88-89, 91, 93, 95). Zira “(...) varlıkta Allah'tan başka gerçek anlamda irade sahibi yoktur. Nitekim Allah ‘Siz Allah dilerse dileyebilirsiniz’³ diye buyurandır” (İbn Arabî, 2006a: 91).

Hâl böyle olunca ahlakî açıdan büyük bir sorun ortaya çıkar. Şöyle ki her şeyin Allah

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

³ Ayetin tamamı için bkz.: (İnsân, 76/30).

tarafından belirlenmesi, başka bir deyişle her şeyin kaza ve kader mucibince cereyan etmesi durumunda insanın mesul tutulması ve yaptıkları karşısında ceza ve mükâfat görmesi bir anlam ifade etmeyecektir. Binaenaleyh, kişinin çaba göstermesiyle irtibatlı olan ahlaklanma da aynı derecede anlamsız olacaktır. Şu hâlde bu durum nasıl izah edilebilir?

“Kaza” ve “kader” kavramlarının tariflerinin yapıldığı alıntıda belirtildiği üzere Allah’ın bilgisini, gerçekte buldukları duruma göre, bilinenler Allah’a vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle kaza yani Allah’ın eşya hakkındaki hükmü eşyanın kendisine göre verilmiştir. Böylece hüküm veren, zatının gerektirdiği biçimde hakkında hüküm verdiği şeye uymakta ve hakkında hüküm verilen şey de bulunduğu durum itibarıyla hüküm veren kimsede hüküm sahibi olmaktadır (İbnü'l-Arabî, 2008: 144). Dolayısıyla bilginin biline tabi olmasına yönelik daha önce belirtilen ilkeyle uyum içinde olan bu anlayış doğrultusunda, kaza ve kaderin belirleyiciliğinin şeylerin kendi durumlarına göre vuku bulduğu görülmektedir. Buna göre mesuliyetin ve ahlaklanmanın anlamsız olduğu yönünde bir çıkarımda bulunulamaz. Bu çerçevede bir önceki kısmın sonunda ortaya çıkan sorun da bir çözüme kavuşturulabilir. Şöyle ki inayet ile kader arasındaki ilişki insanı pasif konuma getirip insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmakta değildir; zira kime inayet gösterileceği Allah’ın kaza ve kaderince belirli olsa da söz konusu belirlenim, yukarıda değinildiği üzere hakkında hüküm verilenlerin yani bilinenlerin durumlarına göredir.

Yukarıdaki izah doğrultusunda insanın iradesinden bahsedilmesi mümkün görünür. Bununla birlikte böyle bir anlayış, insanın iradesi doğrultusunda hür biçimde belirlemelerde bulunduğu anlamına gelmez. Şöyle ki her şeyden evvel, insan söz konusu olduğunda irade özel bir anlam içeriğine sahiptir. İbnü'l-Arabî irade hakkında şu iki temel tespitte bulunur: İradenin konusu yokluktur ve irade Allah’ı bilme hususunda özel bir niyet ve yönelime tekabül eder (İbn Arabî, 2008c: 310). Akabinde bu tespitleri göz önünde bulundurarak şöyle bir açıklamada bulunur:

Sonra bilmelisin ki, bizim mezhebimize göre, iradenin konusunun yokluk, Allah’ı bilmenin ise kulun irade ettiği şey olduğunu söyledik. Yine biliyorsun ki, hiçbir yaratık, Allah’ı O’nun kendisini bildiği şekilde bilemez. Hâlbuki kulda irade bunun için vardır. Öyleyse kulda irade, bu makamda bulunduğu sürece ayrılmaz bir özelliktir ve hükmü zorunludur. İradenin hükmü, var olmayana ilişmektir. Allah’ı bilmek, daha önce de belirttiğimiz gibi, var olamaz. Öyleyse kulda irade hükmü, irade ettiğini idrak eden

kimseden daha yetkin bir tarzda bulunur. Öyleyse gerçek irade, konusu idrak edilmeyen şey olabilir. Binaenaleyh irade, konusu yok olduğu sürece, varlıkla nitelenmeyi sürdürür. Çünkü iradenin istediği şey var veya sabit olduğunda, iradenin hükmü de ortadan kalkar. Hükmü ortadan kalkınca, bu kez varlığı da ortadan kalkar. Bizde (konusu Allah'ı O'nun kendisinin bildiği gibi bilmek olan) iradenin ortadan kalkmaması gerekir. Çünkü onun irade ettiği şey, var olmaz. (İbn Arabî, 2008c: 311)

Görüldüğü üzere irade, kulun Allah'ı O'nun kendisini bildiği şekilde bilmeyi talep etmesi bağlamında ele alınır. Söz konusu talep ise gerçekleşmeyecek bir talep olduğundan kulun iradesi aslında yok olan bir şeye taalluk eder. Başka bir deyişle insan Allah'ı bilmeyi irade eder ve yokluğa tekabül eden bu muradın gerçekleşmemesi nedeniyle iradesi varlığını muhafaza eder. Öte yandan İbnü'l-Arabî iradesinden dilediğini var eden kimsenin durumundan da bahseder. Böyle bir kimsede bir taraftan iradenin varlığı bulunmazken diğer taraftan irade bulunur. Zira iradenin konusunu sonsuz mümkünler teşkil etmekte ve murad edilenin değişmesiyle konular da değişmektedir (İbn Arabî, 2008c: 311). Ne var ki irade sahibinin bir şeylere ulaşmasındaki asıl belirleyici olan, Allah'tır. Bu durum iradenin gerçek anlamına dair aşağıdaki satırlarda sarıh biçimde belirtilir:

İradenin gerçek anlamı hakkında Allah ehlinin işaret ettiği husus şudur: 'İrade insanda var olan bir anlamdır. Bu anlam, kendisini yapmayla nitelenmek için, kalbin dince belirlenmiş hakikati aramak üzere harekete geçmesini sağlar. Böylelikle Allah'ı razı eder ve Allah'ın razı olduğu kimselerden biri olur. İrade sahibi, bu makama ulaşmak için çalışır. Sonra buna ilave olan ve Allah ehlinin ulaştığı fetihler, keşf, müşahede ve benzeri haller ise Allah'tandır, yoksa onlar, Allah yolunun kendisini gerektirdiği irade sahibi tarafından amaçlanmamıştır. Onların iradelerinin özü, Allah karşısında sözlerinde, fiillerinde ve hallerinde O'nu razı edecek bir halde olmayı dilemekle sınırlıdır. Bunu ise Allah'ın mertebesini tercih ederek irade ederler, yoksa bu davranışla ulaşacakları nimeti veya dünya ve ahirette onun zıddından kaçmayı istedikleri için yapmazlar. Aksine onlar, kendilerine belirlenen yolda hareket ederler. Onlar hakkındaki iş, dilediği şekilde olmak üzere, Allah'a kalmıştır. (...) (İbn Arabî, 2008c: 311-312)

Allah'ın belirleyiciliği ve insanın O'na bağlı olması, "hürriyet" kavramına ilişkin açıklamalarda daha belirgin bir şekilde yer alır. İbnü'l-Arabî hürriyeti hem bir makam hem de bir hâl olarak ele almakta ve insanın hürriyeti mevzusunda özetle şöyle bir anlayış ortaya koymaktadır:

Kulun Allah'ın azatlık kabul etmeyen kölesi olması hasebiyle kul için hürriyetin kayıtsız olarak gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu çerçevede sıradan insanların diliyle söylenirse hür insan "Allah'tan başkasının boyunduruğu altında bulunmayan kişi" olarak tarif edilebilir ki böyle bir kişi Allah'ın dışındakilerden hür olup hürriyet sadece

Allah için gerçekleşen kulluğa tekabül eder. Seçkinler nezdinde ise kulun hürriyeti şöyle bir görünüm arzeder: Kul varlığın mümkününe ait olamayacağını anlayınca yokluğun, kendisinin bir zatî niteliği olduğunu fark eder. Böylelikle bir mümkün varlık olması yönünden kendisine eşlik eden yoksunluk gider ve kul yokluğunda hür kalır ki bu ilahî zatın varlığındaki hürriyete tekabül eder (İbn Arabî, 2008a: 343-344). Bu çerçevede hürriyet kulun Hak'ta silinmesi bağlamında şu şekilde tanımlanır: “Bize göre hürriyet ise, Hakkın niteliğiyle kulun niteliğini ortadan kaldırmasıdır. Bu ise Hak kulun duyması, görmesi ve bütün güçleri olduğunda gerçekleşir” (İbn Arabî, 2008c: 257).

2.3. Ahlaklanma ve Marifet

“Seyr (سير)” sözcüğü; harekete başlamak, kıpırdamak, yürümek, adımlamak, gezmek, gezinmek, gitmek, topluca yürüyüş yapmak, harekete geçmek, yürüyüşe geçmek, yola çıkmak, yola koyulmak, ilerlemek, seyahat etmek, yolculuk etmek, birlikte seyahat etmek, uzaklara seyahat etmek, uzaklara yolculuk etmek, gezdirmek, seyahate neden olmak, hareketlendirmek, sürmek, çalıştırmak, göndermek, birini bir yolculuk için donatmak, vasıtayla gitmek, taşıta binmek, seyretmek, kullanmak, dümen kullanmak, ayrılıp gitmek, ayrılmak, ayrılmaya neden olmak, atmak, kovmak, işlemek, çalışmak, yürütmek, işlemek, uygulamak, akmak, mesafe kaydetmek, sürdürmek, devam etmek, takip etmek, izlemek, davranmak, yayılmak, tedavüle çıkarmak, sürümde olmak, yaymak, hızla yürümeye yarışmak, birinin yanında yürümek, samimiyetle birlikte gezmek, samimiyetle sohbet etmek, içli dışlı olmak, biriyle geçinmek, razı olmak, mutabık olmak, birbirini desteklemek, uyum sağlamak, çizgi çizgi yapmak gibi çok çeşitli anlamlara gelen “s-y-r/sare (سير/سار)” kökünden türemiş bir kelimedir (Mutçalı, 1995: 422; Badawi ve Abdel Haleem, 2008: 471-472; Steingass, 1884: 521; Wehr, 1976: 446-447; Asım, 1305a H.: 906-907). Bu kelime de çeşitli anlamlarda kullanılır: gitme, yürüyüş, gezi, tur, seyahat, yolculuk, ayak işleri, toplu yürüyüş, hareket, kalkış, ayrılış, ilerleme, yol alma, yol, seyahat edilen sürede katedilen uzaklık, yürüyüş, eğlence yürüyüşü, seyahat malzemesi, yollar ve araçlar, tedbirler, usul, uygulama, tatbik, yerine getirme, davranış, hâl, tavır, yaşayış, biyografi, kronik, roman, sohbet, görüntü, görüş, deri şeridi, kayış, sıırım (Mutçalı, 1995: 423; Badawi ve Abdel Haleem, 2008: 472; Steingass, 1884: 521; Wehr, 1976: 447; Asım, 1305a H.: 906-907; İbn Manzur, 1300 H.: 55, 57; el-Firuzabadî, 2005: 412).

“Süluk (سلوك)” sözcüğüne gelince “s-l-k (سلك)” kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kök de bir yolu izlemek, belirlenmiş bir yolu izlemek, bir yol boyunca gitmek, bir yol tutmak, yola düzölmek, ilerlemek, yürümek, bir yol boyunca seyahat etmek, bir hareket tarzını sürdürmek, olagelmek, davranmak, belli bir şekilde davranmak, tavrı içinde olmak, bir gelenek ortaya koymak, bir yere ayak basmak, girmek, bir yol ve mekân makulesine girmek, bir rota veya yola girmek, bir yere girmek, içeri sızmak, girmesine neden olmak, bir yere veya yola girmeye neden olmak, yol göstermek, sokmak, saplamak, sıkıştırmak, sığdırmak, tıkmak, absorbe edilmesine yol açmak, sarmak, bağlamak, iğneye iplik geçirmek, makaradan ipliği veya ipeği çözmek, tedavüle para çıkarmak, temizlemek, bir yol açmak, döşemek, yolun kullanışlı olması, toplumun teamüllerini anlamaya başlamak, açıklığa kavuşturmak ve çözmek gibi çok çeşitli anlamlar ihtiva eder. (Mutçalı, 1995: 401; Badawi ve Abdel Haleem, 2008: 449; Steingass, 1884: 505; Wehr, 1976: 423-424; Asım, 1305c H.: 94; İbn Manzur, 1302 H.: 327-328). Süluk ise davranış, tavır, tutum, hareket, hareket tarzı ve duruş biçimi manasına gelir (Mutçalı, 1995: 402; Wehr, 1976: 424).

“Seyr” ve “süluk” kelimelerinin ıstılahî anlamlarına gelince ilk olarak altının çizilmesi gereken şey tasavvuf literatüründe “süluk”, “seyr”, “sefer”, “miraç” ve “isra” kelimelerinin yakın anlamda kullanılır olmasıdır. Öyle ki tarikatların ortaya çıkmasından sonraki dönemde “süluk” kelimesi kendisiyle genellikle aynı anlamda kullanılan “seyr” kelimesiyle birlikte “seyr ü süluk” şeklinde kullanılmıştır. Bu çerçevede her iki terim için “bir talibin Hakk’a ulaşmak maksadıyla bir mürşidin denetimi ve gözetimi altında yaptığı manevî yolculuk” biçiminde bir tanım yapılabilir ki “seyr ü süluk” tabiri de bu anlama gelir. Bununla birlikte “seyr” ve “süluk” terimleri arasında bir ayırım da yapmak mümkündür. Şöyle ki “süluk” terimi ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dinî hayatla alakalı tüm fiilleri kapsar şekilde geniş bir kullanım alanına sahipken 12.yy.’da tarikatların zuhur etmesiyle birlikte “Hakk’a ulaşma yolunda belli bir tasavvuf adap ve erkânının tatbiki” manasına gelmeye başlar. Seyr ise daha ziyade sülüğun kendilerinden müteşekkil olduğu yol alış türlerine mukabildir. Allah’a doğru seyr (seyr ila’llah), Allah için seyr (seyr li’llah), Allah üzere seyr (seyr ala’llah), Allah’la birlikte seyr (seyr maa’llah), Allah’ta seyr (seyr fi’llah), Allah’la seyr (seyr bi’llah) ve Allah’tan seyr (seyr ani’llah) olmak üzere çeşitli seyrler söz konusudur. (Uludağ, 2010: 127-128; Uludağ, 2002: 311-312).

Seyr ü süluk özünde insanî ilgiyle çıkılan bir yolculuktur. Nitekim salik kötü huylardan arınıp güzel-iyi huylarla bezenme suretiyle insan-ı kâmil mertebesine yükselme hedefinde ilerler. Bu yolculuk ise makame, menzil, medrece, akabe gibi adlarla anılan çeşitli aşamalar geçilerek gerçekleştirilir. Salik sırasıyla tüm makamları geçmeden sülüğünü nihayete erdiremez. Baştan sona değin bir yükseliş söz konusudur (Uludağ, 2002: 312; Uludağ, 2010: 127; Nicholson, 2014: 63-65; Kuşeyrî, 2009: 81, 183).

Yukarıda aktarılanlardan anlaşılmalıdır ki seyr ü süluk yolda olmayı imlemekte ve söz konusu yolculuk ahlakî anlamda bir ilerleyişe karşılık gelmektedir. Bununla birlikte sufiler için fiziksel anlamda yolculuğun da bir önemi bulunduğundan evvela bu hususun ele alınması yerinde olacaktır.

İbnü'l-Arabî *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin “*Sefer Makamının Bilinmesi ve Sırları*” başlıklı bölümünde, Allah'ın Ehlullah'ı “seyahat edenler (سائحون)” şeklinde nitelediğini bildirir ve seyahatin (سياحة) ibret almak ve Allah'a yaklaşmak maksadıyla yeryüzünde dolaşmaya karşılık geldiğini belirtir. Bunun nedenini ise “yaratılmışlarla ünsiyetin içerdiği vahşet hâli” şeklinde ifade eder. İlk bakışta ünsiyet ile vahşetin birlikteliği çelişik gibi görünse de İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde izah eder: Görünüş itibarıyla insanlarla ilişki içerisinde olmak bir ünsiyet olsa da seyahate çıkmak isteyen farkına varamadığı açıdan bu durum batınen bir vahşet hâline tekabül eder. Şöyle ki Allah insanı kendi suretine göre yaratmış ve kendisine hiçbir şeyin benzemediğini “O'nun benzeri gibi bir şey yoktur”¹ şeklinde belirtmiştir ki bu hakikat, suretine göre yarattığı insana da yayılmıştır. İnsanın Allah'a yönelip tevbe etmesi neticesinde benzersizlik mertebesinde nefsi aydınlanır. Nasıl ki Hak başkasına ilahlığın nispet edilmesine karşı kıskançlık duyarsa insan da hemcinslerini gördüğü vakit benzerinin bulunmasına karşı gayrete gelir. Binaenaleyh insan hemcinslerinden ayrılıp sadece kendisiyle ünsiyet kurabileceği mekânlara gider ki seyahatten anlaşılması gereken budur. Vahşiler ve hemcinsi olmayan yaratıklara gelince bu şeyler Allah'ın karşısında âlem gibidir. Dolayısıyla insan bunlardan değil de ilahlık iddiasında bulunabilen insanoğlundan kaçmak ve benzerini görmemek istemiştir ki sefer (سفر) makamının esas budur (İbn Arabî, 2008b: 92-93; İbn Arabî, 1999a: 440-441).

Yukarıdaki gerekçe tüm seyahat edenler için geçerli gibi görünse de İbnü'l-Arabî bunun

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Şûrâ, 42/11).

Ehlullah'ın seçkinlerinin seyahatlerine müteallik olduğunu ilave eder ve hemen akabinde Ehlullah'ın genelinin seyahatlerinin nedenini ortaya koyar. Bu bağlamda “Ey iman eden kullarım! Şüphesiz arzım geniştir, artık sadece bana ibadet edin.” (Ankebût, 29/56) ayetinden hareketle bir açıklama yapılır. Şöyle ki Ehlullah Allah'ın arzının umrandan uzak ve Allah'a şirk koşulmayan topraklara karşılık geldiğini düşünür ve oralarda ibadetin emredilmesinin nedeni olarak şu açıklamada bulunur: Söz konusu yerlerde sadece Rahman'ın nefesinin varolmasından ötürü böyle yerlerde yapılan ibadet sayesinde insan umranda karşılaştığı vahşet hâlimden kurtulup ünsiyet elde eder. İlâveten kalbinde ve yalnızlığında bir haz ve hoşluk bularak daha önce karşılaştığı gam, tasa ve güçlükten kurtulur ki seyahate sevk eden neden budur (İbn Arabî, 2008b: 94).

Başka bir yerde ise mutlak kul olma bağlamında bir açıklama yapılır. Şöyle ki üzerinde herhangi bir yaratığın hakkı bulunan bir kulun kulluğu, söz konusu hakkın ölçüsünde eksiktir; zira hak sahibinin bu hakka binaen o kul üzerinde otoritesi vardır ve bundan ötürü kulun kendisini tamamen Allah'a adanmış mutlak bir kul olması imkânsızdır. Bu sebepten ötürü, Allah'a yönelen kimseler tüm varlıklardan hür kalmak istemiş ve yaratıklardan uzak durarak seyahat etmiş ve ıssız yerlerde bulunmayı tercih etmişlerdir (İbn Arabî, 2006b: 111-112; İbn Arabî, 1985c: 228).

Görülmektedir ki nasıl bir gerekçe söz konusu edilirse edilsin seyahat müspet bir biçimde ele alınmakta ve manevî ihtiyaçlara dayandırılmaktadır. Ne var ki *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin “*Seferin Terki Makamı*” başlıklı bölümünde ise farklı bir bakış açısıyla karşılaşılr. İkamet ve sefer mukayesesi ile durmak ve hareket mukayesesi üzerinden ikamet ve durmanın üstünlüğü ortaya konur. Şöyle ki sefer yorgunluğa tekabül eder ve ondaki maksat Allah'a ulaşmaktır. Ne var ki Allah kişi yer değiştirirken de dururken de onunla birlikte olduğu için hareket etmek anlamsız görünür. Dolayısıyla Allah'ı bulmak için hareket etmek, dururken O'nu bulamamayı işaret eder. Hâlbuki kişi ikamet ederken O'nu bulduğunda Ay menzillerinden biri olur, maksat hâline gelir, isimler onu arar ve nurlar ona yönelir. Öte yandan insana kaderin akışıyla Allah'ın kendisine getireceği şeyler altında durması emredilmiş olup koşuşturma ise bir harekettir. Allah'ın tevekkülü emretmesi de insanın durması içindir. Bunlara binaen durmak hareketten daha üstündür (İbn Arabî, 2008b: 96; İbn Arabî, 1999a: 443). Bununla birlikte kulun hakkında sefer ve yer değiştirme de takdir edilmiş olabilir; fakat

bu durum ile kişinin kendi başına hareket etmesi farklı şeylerdir:

(...) Kulun hakkında takdir edilen iş sefer ve yer değiştirme ise, Hak onu yerinde dururken ilahi ilgi oturağında taşır. Böylece yorucu harekete tanık olmadan rahat ve hizmet edilen bir şekilde taşınır. Seferi terk eden -hakkında sefer takdir edilmiş ise- böyle sefer eder. Her iki hali de tecrübe ettik ve -insanın halleri her nefes değişse bile- durmanın hareketten üstün olduğunu gördük. Durmak, mârifetin güçlü olduğunu gösterir. Kul hakkında gerçekleşen bu intikal ise, zorunludur. Öyleyse bu, çekici bir yoldur. Bu yolda (hem) sülûk edilir hem edilmez. Bir insan (Hakkın tasarrufuyla değil de) kendi başına hareket ederse, bu yer değiştirmeler sadece yorgunluğunu artırır, acıyı ve meşakkati öne çeker. (...) (İbn Arabî, 2008b: 96-97)

Görüldüğü üzere hakkında sefer takdir edilen kişi bir yandan seferi terk etmekte bir yandan da sefer etmektedir. Ancak söz konusu sefer rahat bir biçimde taşınmak şeklinde cereyan eder. Oysa kendi başına hareket edenin durumu yorucu ve meşakkatli bir yolculuktan ibarettir.

Diğer taraftan belirtmek gerekir ki Hakk'ın tasarrufuyla gerçekleşen sefer ne hareket ne de durma kategorisine girer. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre durmak müşahedeyi gösterirken hareket yoksunluğu işaret eder. Hak tarafından emredilen hareket ise başka bir şeydir. Zira O'nu arayan kişi hareket etmekte ve bu arayış O'nu yitirmiş olmayı imlemektedir. O'nu aramamak ise kişiyi hüsrana uğratar. "Allah vasıtasıyla hareket etme" makamına gelince bu makam diğer ikisinden farklıdır. Ancak mertebe bakımından her zaman durma üstündür. Başka bir deyişle seferi terk etmek evladır. Zira Allah karşısında Allah'la durmak, kişinin vaktinin, hâlinin rahatı için uygun olup O'na doğru hareket O'nu sınırlandırmaya ve O'nun hakkında bilgisizliğe tekabül eder. O'nun karşısında durmak ise O'na ibadet etmeyi ve O'nu bilmeyi sağlar (İbn Arabî, 2008b: 97). Nitekim durmaya verilen önem müride yönelik şu sözlerde de görülür: "Mürîde çok hareket etmemek lâyük olur. Zîrâ o müferrikadır. Teşevvüş-i hâlinen nâşî biz onu, kendini irşâd edecek şeyh talebinin gayrinde seferden men' ettik. (...)" (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 443).

Ahlakî anlamda bir ilerleyişe karşılık gelen manevî yolculuğa gelince her şeyden evvel bu yolculuğun temelinde Hakk'a yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle seyr ü sülûğun hedefi Hakk'a yaklaşımdır. Bununla birlikte Hakk'ın da katkıda bulunması söz konusudur:

Hakka yaklaşmak seyr ü sülûk sayesinde mümkün olunca, O'nun özelliği, yolda kendisini rehber edinelim diye *en-Nûr* olmuştur. Allah şöyle buyurur: '*O, kara ve denizin*

*karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır.*¹ Kara, beden amelleriyle ortaya çıkan sulûk iken deniz, nefsî amellerle manevî ve bâtnî sulûktur. (İbn Arabî, 2006b: 100)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Hakk'a yaklaşmaya vesile olan seyr ü sülüğün bedenî ve nefsî eylemlerle örülü olduğu görülmektedir. Hak ise "en-Nûr" ismi vasıtasıyla bu eylemler açısından rehberlik etmektedir. Öte yandan kulun yönelişini andırır şekilde Hakk'ın da kula yönelmesi gibi bir durum söz konusudur. Konevî bunu "cezbe" kavramı merkezinde ifade eder: "Cezbe, kulun Hak karşısındaki durumu açısından, seyir ve sülûk ile Hakka 'teveccüh' diye isimlendirilir; bu, salık'in ve talep edenin inancına göre, Hakka veya O'ndan olan bir şeye sülûktür. Cezbe Hak tarafından olursa, 'icâbet' ve 'tedellî' diye isimlendirilir" (Konevî, 2009b: 100). Görüldüğü üzere teveccüh ve süluk kula matuf cezbe tarafına, icabet ve tedelli ise Hakk'a matuf cezbe tarafına konulmaktadır. Bununla birlikte salık ile Hak arasındaki karşılaşmanın gerçekleşme yerine göre farklı bir sınıflandırmayla da karşılaşılır. Şöyle ki salık ortaya ulaşamadığı zaman karşılaşma salikin mertebesinde "tenezzül" adını alır. Şayet karşılaşma orta mertebeyi aşınca gerçekleşirse salikin mertebesinde "tedani", Rab yönünden ise "tedelli" olarak isimlendirilir. Karşılaşma menzilde vuku bulduğunda ise bu durum Hakk'ın kuluna bir tenezzüldür ki kulun miracına benzer ve orta mertebe "münazele" biçiminde ifade edilir (Konevî, 2009b: 101).

Manevî yolculuğun ne olduğuna gelince seyr ü sülüğün bir intikal biçimine tekabül ettiği söylenebilir. Şöyle ki "süluk" kavramı "bir ibadet menziline başka bir ibadet menziline manayla intikal" biçiminde tanımlanır. Öte yandan suret açısından süluk da söz konusudur. Bu süluk Allah'a yaklaşma niyeti taşıyan meşru bir eylemden aynı türden başka bir eyleme intikaldir. Sözü edilen eylemler fiil veya terk şeklinde olabileceklerinden suretle süluk dört tür intikal tarzını ihtiva eder. Bunlar bir fiilden başka fiile, bir terkten başka bir terke, bir fiilden bir terke ve bir terkten bir fiile geçiştir. Bilgiyle intikal ise makamlar, isimler, tecelliler ve nefesler arası gerçekleşen geçiş ve intikallere tekabül eder (İbn Arabî, 2008b: 337-338).

Hatırlanacağı üzere İbnü'l-Arabî ve Konevî sisteminde varlık, bilgi ve ahlak açısından dinamik bir işleyiş kabul edilmekte ve bu durum yenilenme ve sürekli tecelliyle izah olunmaktadır. Hâl böyle olunca süluk çerçevesinde eylem ve bilgi bakımından intikalın

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Enâm, 6/97).

vuku bulması kaçınılmazdır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki süluktaki ana eksen ahlakî karakterli olup hulk bakımından bir yol alış söz konusudur. Nitekim salığın vasıflarına ilişkin aşağıdaki satırlarda bu husus göze çarpar:

(...) İntikal eden, sülûk eden olduğu gibi bedeni mücahedeler ve nefsanî riyazetler sahibidir. Söz konusu kişi, güzel ahlak ile nefsinin süslemiş, kendisinin gerek duyup mizacının varlık ve itidalinin bağlı olduğu besin ölçüsüyle doğasına hakim olmuş, adetten (kaynaklanan) açlığa ve alışagelmış rahata iltifat etmemiştir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 338)

Süluk edenler süluklarında kısımlara ayrılırlar; zira süluk salığın amacına ve Allah'ı bilme açısından bulunduğu mertebeye göre değişiklik gösterir. Söz konusu kısımlar dört adet olup şu şekilde izah edilebilir: (1) Salıkların bir kısmı Rabb'yle süluk edenlerden müteşekkildir. Böyle bir kişi Hakk'ın onun duyma, görme gibi tüm güçleri hâline geldiği kimsedir. Başka bir ifadeyle Allah söz konusu salığın güçleridir ve o kişi çalışması ve nefsinin kendileriyle süslemesi emredilen hususlarda O'na itaat ederken O'nunla süluk eder. Bu çerçevede Rabb'i onun süsü olur. Böyle bir hâle nasıl ulaşılacağına gelince şöyle bir durum söz konusudur: Kul nafilâ ibadetlerle Allah'a yaklaşır ve Allah onu sevdiğinde kulunu kendisiyle süsler, yükümlü tuttuğu eylemleri yerine getirmede kendisi vasıtasıyla süluk ettikleri güçleri olur. Kul da eylemleri hususunda O'ndan sürekli yardım ister ve Allah kendisiyle duyduğu, gördüğü ve tuttuğunu belirterek ona yardım eder. (2) Salıkların diğer bir kısmı ise nefsiyle süluk edenlerden oluşur. Böyle bir salık başlangıçta farz ve nafilâ ibadetlerle Hakk'a yaklaşır ve bu ibadetler Hakk'ın onu sevmesini sağlar. Bu kişi Hakk'ın onu yükümlü tuttuğu gayreti sarf edip tüm gücünü Rabb'inin emir ve yasakları hususunda harcar. Her ne kadar bu yöndeki ilahî habere tam olarak inansa da bu inanış henüz onun için zevk yoluyla gerçekleşmemiştir. Akabinde Hak onun gücü hâline gelir; o da hâl, isim, makam, tecelli gibi mümkün olan her konuda nefsiyle süluk eder. Bu süluk Ehlullah'tan ediplilerin süluk tarzına tekabül eder. Böyle bir salık Allah'ın yükümlü tutuşuna yönelik hitabına muhatap olmayı gerektiren bir hakikatin varlığından haberdardır; fakat Allah Rabb'yle süluk edene açtığı gibi ona fetih verene kadar maksadı bilemez. (3) Salıkların bir diğer türü ise hem Rabb'yle hem de nefsiyle süluk edendir. Bu tarz bir salık Hakk'ın onun duyması ve görmesi olduğunu zevk yoluyla öğrendikten sonra süluk eder. Şöyle ki başlangıçta bu kişi nefsiyle genel olarak süluk ettiğinin farkındadır; fakat nefsinin belirli bir şekilde göremez. Hakk'ın onun duyması olduğunu öğrendiğinde ise duyanın kendisi olmadığını öğrenir ve nefsi ile varlığının Allah vasıtasıyla duyduğu,

gördüğü, hareket ettiği ve durduğunu görür. Nefsi ise süluk ve intikal etmekle yükümlü olan şeydir ki böylelikle hem Rabb'i hem de nefsiyle süluk eder. (4) Salıkların son kısmı ise “salık olmayan salıklar”e tekabül eder. Böyle bir salık kendini görmekle birlikte Hak onun niteliği olmadığı müddetçe sülukta bağımsız hareket etmez. Öte yandan “süluk” niteliği de mükellef kişinin nefsi mevcut olmadıkça bağımsız olmaz. Söz konusu salık nefsi için bir yer olarak varolur ve hem Hak hem nefse süluk ettiğini görür. Bunun neticesinde bir yandan mazharın varlığının olmadığı, bir yandan da zuhur edenin mazharın istidadının hükmüyle sınırlandırıldığı ortaya çıkar ve kişi “Sen atmadın attığında; fakat Allah attı”¹ ifadesinin anlamını öğrenir (İbn Arabî, 2008b: 338-340).

Salıkların yukarıda izah olunan kısımlarının yanı sıra çeşitli mertebeleri vardır. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu mertebeler arasından şunları zikreder: (1) O'ndan O'na gidenler, (2) O'ndan O'na ve O'nda gidenler, (3) O'ndan O'na O'nda ve O'nunla gidenler, (4) O'ndan O'nda ve O'na olmaksızın süluk edenler, (5) O'ndan veya O'nda olmaksızın süluk edenler, (6) O'ndan ve O'na ve O'nda olmaksızın süluk edenler, (7) sefer (سفر) etmeksizin süluk edenler ve (8) son olarak musafir (مسافر) de olanlar. Bu mertebelerden ilki bir tecelliden başka bir tecelliye intikal edenlere karşılık gelir. İkincisi bir ilahî isimden başka bir ilahî isimde başka bir ilahî isimle süluk edenler demektir. Üçüncü mertebe ilahî bir isimden ilahî bir isme ilahî bir isim içinde süluk edenlere tekabül ederken dördüncüsü Allah'ın nezdinden âleme çıkanlardır. Mertebelerin beşincisi Hz. Musa örneğinde görüldüğü üzere oluştan Hakk'a kaçmaya karşılık gelir. Altıncısı salih ameller içinde dünyadan ahirete göçen kimselerden ibaret olup bu kimseler ariflere değil, zahitlere tekabül ederler (İbn Arabî, 2008b: 340-341; İbn Arabî, 1999b: 17). Son iki mertebeye gelince “seyr ü süluk” konusuyla yakından ilgili olan “musafir” ve “sefer” kavramlarına ilişkin açıklamalara yer vermek isabetli görünür.

Anımsanacaktır ki daha önce sefer ve seferin terki hakkında izahat yapılmış ve bu bağlamda seyahat yani fiziksel açıdan sefer üzerinde durulmuştur. Ancak bu tür seferin yanı sıra akledilirlerde ve bilgi ve marifet mertebelerinde de sefer etmek (İbn Arabî, 2008b: 93) söz konusu edilmektedir ki “musafir” ve “sefer” kavramlarına dair aşağıdaki inceleme konunun bu yönüne ışık tutmaya çalışmaktadır.

Allah'ın tariğinde (طریق) musafir olmak iki şeyi imler: Biri, fikriyle akledilirlerde ve

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Enfâl, 8/17).

itibarlarda musafir olmakken diğeri eylemlerle musafir olmaya tekabül eder. Buna göre biri fikir, diğeri eylem bakımından olmak üzere iki tür seferden bahsedilebilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî başka bir yerde Hak'la irtibat cihetinden seferi üç kısma ayırır. Bunlar Hakk'ın katından sefer (varolma, varlık kazanma), Hakk'a doğru sefer ve Hakk'ta seferdir (hayret ve şaşkınlık seferi).¹ Musafirin tarifine gelince “tariği kendisini bir şeyden sefere çıkartan kimse” şeklinde tanımlanabilir. Buna göre musafir olmanın bir şeyi bırakmayı, bir şeyden ayrılmayı ihtiva ettiği söylenebilir. Öyle ki musafir-salikh ayrımı bu noktada temellenir. Zira salikh yolculuğu onu her hangi bir şeyden ayırmaz; o, şehrinin yol ve caddelerinde yolculuk etmeksizin gezinen kimsedir. Böyle bir kişinin oruç tutması ve namazı tam kılması gerekir. Oysa musafir oruçta serbest olmakla birlikte namazı kısaltmalıdır (İbn Arabî, 2008b: 342; İbn Arabî, 1999b: 17-18; İbnü'l-Arabî, 2013: 4). Öte yandan yukarıda salikhlerin mertebeleri bahsinde temas edildiği üzere salikhlerin bazıları sefer etmezken bazıları musafirdir. Yani her musafir salikh; fakat her salikh musafir değildir. Başka bir deyişle “salikh” kavramı “musafir” kavramının cinsi olup “musafir” kavramı “salikh” kavramının kaplamında bulunur (İbn Arabî, 2008b: 340; İbn Arabî, 1999b: 17).

İbnü'l-Arabî musafirin hâlini ele alır ki bu mevzudaki temel motif şu şekildedir: Menzilden menzile geçişler söz konusudur ve bu geçişler namütehanidir. Şöyle ki musafir, Yaratıcı'nın varlığıyla ilgili delilleri aramak maksadıyla fikriyle sefere çıkar. Bu noktada kişinin elinde mümkün olmaklığından başka bir delil bulunmaz. Hem varlık hem yokluk mümkününe izafe edildiğinden ötürü mümkünün varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edicinin varolması gerekir. Varlık kazanan mümkün ulaştığı mertebenin akabinde tercih edenin varlığını öğrenmenin peşine düşüncü yeni bir sefer başlar. Bu seferin konusu Yaratıcı'nın niteliklerinin öğrenilmesidir. Kişi çeşitli menzillerden geçerek çeşitli nitelikleri öğrenir. Örneğin; biricik ve yegâne olma, varlığı zorunlu olma, kadim olma, yok olmama, hâdis olmama, bir olma, bilme, irade, kudret, hayat ve konuşma gibi niteliklerin bilgisine ulaşır. Ardından seferi farklı menzillerde devam ederek peygamberlerin gönderilmesinin imkânını, Yaratıcı'nın resuller gönderdiğini, kendisinin de peygamberin gönderildiği kişilerden biri olduğunu öğrenir. Bunun üzerine peygambere inanarak ona uyar. Allah da kendisini sever, kalbine keşf

¹ Hakk'ın katından sefer edenler, Hakk'a doğru sefer edenler ve Hak'ta sefer edenlerin kısımlarına ilişkin açıklama için bkz.: (İbnü'l-Arabî, 2013: 7-9).

verir ve melekûtun esrarını ona öğretir. Yine nefsinin cevherine âlemdeki şeyler işlenir. Bu durumdaki bir kişi kendisini perdeleyen şeylerden Allah'a kaçır ve sonunda Allah'ı her şeyde görerek yolculuk (تسيار) esasını bırakır; fakat Rabb'i ona işin dünyada da ahirette de sonsuz olduğunu ve onun her zaman musafir kalacağını bildirir. Nitekim insan âlemin tabakalarında, mertebelerinde sürekli sefer ederek ve bir menzilden diğerine intikal ederek cisme yerleşir; bu cisimle seferini sürdürerek ölüm menziline ulaşır. Ne var ki sefer bitmez; berzah menzillerinden diriliş menziline, oradan da mutluluk diyarına geçer ve bu yer ile beyaz misk Kesib'i¹ arasında gidip gelmeye devam eder (İbn Arabî, 2008b: 343-344; İbn Arabî, 1999b: 18-19).²

İbnü'l-Arabî yukarıda özetlenen sefer hâline ilişkin izahın akabinde, söylenenlerin bedenen yapılan sefere tekabül ettiğini belirtir. Ancak marifetlerdeki seferin de bunun benzeri olduğunu ifade eder ki bu çerçevede sürekli menzilden menzile geçiş olgusunun marifetlerdeki sefer açısından da geçerli olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan bedenî eylemler ve nefeslerle bir eylemden diğerine intikal edilir. Ne zaman ki yükümlülük (مدة التكليف) ortadan kalkar insanın özü gereği seferi sürer ve kişi emredildiği için değil, özü gereği Allah'a ibadet eder (İbn Arabî, 2008b: 344; İbn Arabî, 1999b: 19).

Musafir ve seferle bağlantılı olan bir diğer kavram tarik'tir. İbnü'l-Arabî "tarik" kavramını şu şekilde izah eder:

(...) yolculuk [سفر], yolcunun [مسافر] halidir. Yol [طريق] ise, üzerinde yürünülen ve davranışlar, makamlar, haller ve mârifetler ile aşılacak şeydir. Çünkü mârifet ve hallerde, yolcuların [مسافرين] ahlakından, âlemin mertebelerinden, isim ve hakikatlerin menzillerinden yolculuklar [أسفار] vardır. Bu nedenle, bu lakabı hak etmiştir. Daha önce, sâlik ve sülûk hakkında yeterli açıklamaları yapmıştık. İnsan, âlemin bir toplamı ve ilahi mertebenin özetidir. Söz konusu mertebeler, zat, nitelikler ve fiillerden ibarettir. Bu nedenle insan, sülûkun gerçekleşeceği ve kendisinde yolculuk [سفر] edeceği bir yola [مطرق] muhtaçtır. Böylelikle sınırları görür, bilgileri ve sınırları elde eder. Çünkü bu, bir 'ticaret yolculuğudur. [سفر] Yolu belirleyen [مطرق] Şâri, yol [طريق] ise şeriattir [المطرفة الشريعة]. Yolda [طريق] yürüyen insan, hakikate ulaşır. (İbn Arabî, 2008b: 345-346; İbn Arabî, 1999b: 19)

Yukarıdaki pasaj uyarınca, tarik'e eşleştirilen şeriata ilişkin şöyle bir sonuç elde edilir: Şeriat; üzerinde yürünen ve davranış, makam, hâl ve marifetlerle aşılacak şeydir. Ne var ki

¹ Kavramla ilgili olarak bkz.: (el-Hakîm, 2005: 418).

² İlk varoluştan Cehennem ve Kesib'e kadar uzanan seferlere ilişkin bir listeye *el-İsfâru an Netâici'l-Esfâr*'da da yer verilmekte olup eserin muhtelif yerlerinde seferin sürekliliği ve namütenahiliği belirtilir. Bu çerçevede Hakk'ın katından ve Hakk'a doğru seferler son bulsa da Hakk'ta seferin nihayete ermediği ve asılların varolduğu vakitten itibaren sonsuza dek sefer etmeye devam edildiği ifade olunur (İbnü'l-Arabî, 2013: 4, 6-7).

bunu belli bir mertebeye erişince şeriatın terk edilmesi şeklinde anlamamak gerekir. Nitekim yukarıda değinildiği üzere yükümlülük ortadan kalkmakla birlikte insanın özü gereği seferi devam eder ve kişi özü gereği ibadet eder. Öte yandan şeriatın süluk ve sefer için yol konumunda olması ve davranış, makam, hâl ve marifetlerle aşılır nitelikte olması her şeyden önce ahlak açısından bir işlev taşıdığını gösterir niteliktedir. Şeriat-hakikat ilişkisine gelince açıktır ki şeriat yolunda yürüyenin hakikate ulaşması mümkündür. Ancak burada tasavvuf geleneğinde mevcut olan diğer ögenin eksikliği göze çarpmaktadır. Şöyle ki yukarıda aktarılan pasajda her ne kadar “tarik (yol) kelimesi geçse de tarikat mefhumuna değinilmemektedir ki mürit-mürşit ilişkisi ve tarikat konularına bir sonraki bölümde yer verilecektir.

İbnü'l-Arabî tarik bağlamında Hak'la sefer edenler ve halkla sefer edenler arasında ayırım yapar ve ilkini zat seferi ve nitelik seferi olmak üzere ikiye ayırır. İnsan-ı kâmile gelince o her bir seferle sefer yapmak suretiyle ilahî bir keşf ve gerçek beraberlikle Rabbi'yle sefer eder. O bu seferinde Hak'la beraberdir (İbn Arabî, 2008b: 346; İbn Arabî, 1999b: 19).

Ahlaklanma süreci kemale doğru ilerlemeye tekabül eder. Buna paralel olarak seyr ü sülüğün da hedefi kişinin insan-ı kâmil mertebesine erişmesidir. Ancak bu hedefe doğrudan varılamayıp çeşitli mertebelerden geçilmesi lazım gelir. Şeriat şeklinde ortaya konulmuş olan yoldaki (صراط) ilk reşat mertebesi İslam'dır. Bu aşamada Allah'a boyun eğmeye mücmel olarak dikkat çekilir. Ancak İslam'ın bazı ferî hâl ve hükümleri mevcuttur ki söz konusu hâllerle bezenmek ve hükümlere boyun eğmek suretiyle kişi İslam'ın mertebe ve derecelerinde seyrederek ve bunun neticesinde iman dairesine geçiş yapar. İnsan bu mertebeye ait hâl ve hükümlerle de aynı ilişki içerisinde olup sonunda irfan, keşif ve müşahede ehlini takip eden taifenin hâline nail olur. İmanda kemale erme ve ilgili kemal derecelerinin kaynağı ise tevbe makamıdır. Bu makamdaki orta, mutedil ve müstakim yol doğruluğa mâni kuşkulardan kurtularak Hakk'a dönme niyetinde irade sahibi olmaktır. Binaenaleyh tevbe kendisine zararı dokunacak her şeyden temizlenir ve makbul hâle gelir. Akabinde ise Allah'ın kulların tevbesini kabul ettiğini, günahları bağışladığını ve kulların yaptığı işleri bildiğini hassaten tasdik etmek gelir. Bu tasdikten sonra kişi Allah'ın çirkin gördüğü şeylere cüret edemez. İmanın bu tarzı icmalî imanın ötesinde olup özel bir imandır ki bu imanla tahakkuk edildikten sonra kadere iman

etmek söz konusu olur (Konevî, 2009a: 375-376; el-Konevî, 1423 H.: 269).

Yukarıda zikredilen makbul tevbeyle tahakkuktan sonraki mutedil ve müstakim yol, ihlâs sıfatıyla salih amelde sebat edip bu eylem vasıtasıyla ulvî mertebelere yükselmektir. Bunun neticisinde kişi imanı, tevbesi ve salih amelleriyle birlikte takva sahibi olur, imanın hakkından onun hakikatine erer. Bu mertebe iman derecelerinin sonuncusu olup ihsan derecelerinin ilkinde tekabül eder. Sonrasında kul terakki eder ve farzları eksiksiz ve hakkıyla yerine getirdikten, himmetini topladıktan ve kalbini hazır kıldıktan sonra nafilere arttırır. Bu esnada yerine getirmesi gereken vazifelerine nispetle eksiklerini de gördüğü için nafîle ibadetleri daha da arttırır. Nihayetinde velayet makamına ulaşılır. Bu makam Hakk'ın nafilelerle kendisine yaklaşan kulunu sevdikten sonra onun işitmesi ve görmesi olduğu makamdır. Bu makamın ardında ise nihayetsiz özel velayetler yer alır. Velayetlerin sonu gelmez; zira kemalde nihayet yoktur. Öte yandan yukarıda açıklanan velayet mertebesi ile ahadiyet-i cem makamının sahibinin mertebesi arasında da çeşitli mertebeler mevcuttur. Bunlar nübüvvet mertebesi, risalet mertebesi, özel bir ümmete nispetle sınırlı hilafet mertebesi, umumî risalet, umumî hilafet, cemdeki kemal ve insan-ı kâmilin kâmil vekâlet ve naipliğini içeren kemal olarak sıralanır (Konevî, 2009a: 377-378). Bu kemalle de hedefe ulaşılmış olur: "(...) Kemâl ile tahakkuk eden herkes, bütün makâm ve hâllerin üzerinde bulunur. Hakkın bir kimseyi hâlifesi edinip, o kimsenin Hak'ta ayn olarak fânî, hüküm olarak bâki kalmasının ötesinde hiç kimsenin ulaşabileceği bir hedef yoktur. (...)" (Konevî, 2009a: 379).

Yukarıda kısaca izah edilen, hedefi kemal olan aşamalı yolculuk anlayışı hakkında kimi tespitlerde bulunmak uygun olacaktır. Bunlardan ilki ana yoldaki aşamalı ilerleyişin makamların özelinde de vuku bulmasıdır. Şöyle ki süluk edenler çeşitli tabakalardadırlar. Bu tabakalar ise salıkların seyr ve makamları ile değişim yaşadıkları hâllerde Hakk'ın inayetine göre şekillenir. Sebebine gelince her mertebenin başı, ortası ve sonu bulunur ve bunların her birisinin de bir ehli vardır (Konevî, 2009b: 159-160). Dolayısıyla makamlar arası kademeli ilerleyiş makamlar dâhilinde de gerçekleşir.

Altının çizilmesi gereken bir diğer nokta, insan-ı kâmilin kemalinin yolculukta nihayet tayin edilmesine ilişkindir. Açıktır ki bu kemal seyr ü sülukla amaçlanan hedefe karşılık gelir. Ne var ki tüm salıkların bu noktaya ermesi mümkün olmayıp ulaşılan başka sonlar

da vardır. Başka bir ifadeyle nispî kemaller söz konusudur. Şöyle ki tariklerdeki (طرق) istikamet ve eğrilik amaçlanan gayelere göre şekillenir. Gayeler ulaşılan yer ve nispî kemallerin âlemleri olup bu kemaller “makam”, “menzil” ve “derece” olarak adlandırılır. Söz konusu gayeler başlangıçlarla taayyün eder ve bu başlangıçlar ile gayeler arasında tarikler meydana gelir. Tarikler kendisinden seyr ü sülüğün başladığı bidayet mertebesinin hükümlerine tekabül eder. Salığın başlangıç ve gayelere özel hâl ve hükümlerle bezenmesi ise seyrdir. Bu çerçevede salik bir hüküm ardından başka bir hükümle boyanarak, bir hâlden başka bir hâle intikal ederek Allah yolunda süluk eder ve yürür. İradesini birleştirerek himmetini matlubuna yöneltmek suretiyle kendisine uygun hâl ve hükümlerle bezenir ve bunun neticesinde maksadının kiblesi olan gayeye ulaşır ve söz konusu hâl ve hükümler yerine getirilmiş olur. Ardından başka bir işe girer ve bu durum salik gerçek kemale erinceye kadar devam eder (Konevî, 2009a: 385-386; el-Konevî, 1423 H.: 277). Dolayısıyla gerçek kemale dek çeşitli makam, menzil ve derecelerin tamamlanması, başka bir deyişle nispî kemal noktalarının geçilmesi gerekir. Bunların hepsini tamamlayamayan salikler ise kat edilen yolun kalan kısma oranı kadar gerçek kemalden pay alırlar:

İşâret edilen veli-ârifin müşâhedesinin hükmü, başlangıçta ‘emir’ mertebesinde ve perdelenmiş iken uğramış olduğu bütün makâm ve tavırları kapsayıp, kâmiller sınıfına katıldıktan sonra ilminin ve müşâhedesinin hükmü, bütün ulvî ve süfli varlık mertebelerine, aynî ve esmaî makâmlara sirâyet ederse, ‘kemâl’ mertebesi ile tahakkuk edenlerden olur. Bu kimse, dâireyi tamamlamamış ve seyrini gerçekleştirilmeyip, bir kısmında kesilmiş olabilir; bu durumda belirtilen kemâlden payı, kat ettiği yolun kalan yola nispeti kadardır. (Konevî, 2009b: 160)

“Hedefî kemal olan aşamalı yolculuk” anlayışı hakkında belirtilmesi gereken bir diğer husus, kemal makamının da derecelerinin bulunmasıdır. Konevî kemalin üç derecesini şu şekilde ortaya koyar:

Kemâl makâmının ilk derecesinin mensupları, Hz. Peygamber’in haber verdiği gibi, Hakkın işitmesi ve görmesi olduğu kimselerdir. Ortası ise, Hakkın vasıtasıyla işittiği, gördüğü ve konuştuğu kimsedir. (...)

Taayyün eden ve zikredilebilecek kemâl derecelerinin sonuncusu ise, mutlaklaşmak ve (: iki taraf arasında) tereddüttür. Bu da, itidal ve vasat noktasına ait ‘cem’ sırrı ve taayyün hükmünden ve işâret ile tembih edilmekten çıkmaktan dolaydır. (...) (Konevî, 2009b: 160)

Görüldüğü üzere kemal makamının ilk derecesi daha önce belirtilen velayet mertebesine karşılık gelir. Bu çerçevede velayet mertebesi ile insan-ı kâmilin kâmil vekâlet ve

naipliğini içeren kemal mertebesi arasında yer alan tüm mertebeler (nübüvvet mertebesi, risalet mertebesi, özel bir ümmete nisbetle sınırlı hilafet mertebesi, umumî risalet, umumî hilafet, cemdeki kemal) kemal makamının dereceleri içerisinde değerlendirilebilir.

Bu noktada ise şöyle bir sorunun ileri sürülmesi uygun görünür: Kişi insan-ı kâmil mertebesine ulaştığında durumu ne olacaktır? Seyr ü sülüğün hedefinin insan-ı kâmil mertebesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda soruya seyr ü sülüğün nihayete ereceği yönünde bir cevap verilebilir. Ne var ki bu durum insan-ı kâmilin hiçbir surette yolculuk etmeyeceği anlamına gelmez; zira “sefer” bahsinde değinildiği üzere bir menzilden bir menzile, sonu gelmeyen intikaller söz konusudur. Öyle ki ölümden sonra dahi geçişler son bulmaz. Konevî'nin genişleyip kuşatan ve keşfeden ve neticesinde ihata eden, devr eden ve hayrete düşen kimsenin (Konevî, 2009a: 453) durumuna ilişkin şu sözlerinde benzer bir anlayış görülür:

Bu kişi, Rabbinin zâtının gaybını vatan edinir. Hak ile ve Hak'ta fânî olduktan sonra, Hakkın işleriyle ve Hakka göre halden hale girer.

Burası ne güzel varış yeridir!

Burası, seyir makâmıdır. (Konevî, 2009a: 453)

Buraya kadar aktarılanlar ışığında seyr ü sülüğün ahlaklanmanın iskeletini oluşturduğu söylenebilir. Bu çerçevede seyr ü sülük İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde büyük bir önemi haiz olacaktır. Ne var ki salıkların yolculuğu bir tür yanılısamanın ürünü konumunda olup aslında mekânlardan ayrılmamak tarikde olmaktan yeğdir:

Yol [طريق] sadece yaratılmışın görmesi için uzatıldı. Kul onda yerleşmeksizin yüzünü kendisini takip edene çevirseydi, kuşkusuz, ermiş sâliklere ‘Allah’a yemin olsun! Ne kötü yapmışlar’ gözüyle bakardı. Sâlikler, gerçeği bilseydi, mekânlarından ayrılmazdı. Fakat onlar, hakikatlerin çift olması nedeniyle, Allah'ın kendisiyle yolları [طرائق] ve yeryüzünü yarattığı Yaratan Hakkın teklîğinden perdelenmiştir. Böylece isimlerin içeriklerine bakmış ve yükseliş merdivenlerini aramış, onları istenilecek en yüksek menzil ve Hakka yönelinen ve aranılan en yüce halin olduğunu zannetmiştir. (...) (İbn Arabî, 2006a: 129; İbn Arabî, 1985a: 220).

Yukarıdaki pasaja bakıldığında salıklara yönelik eleştirinin Hakk'a teveccühün doğrudan ve dolaylı olarak yapılması arasındaki farkta temellendiği görülür. Bu çerçevede esmaya dayalı yükseliş çabası değerli olmakla birlikte en yüce hâl şeklinde telakki edilmemelidir; zira bu çabada tariğin uzatılması ve perdelenme söz konusudur. Öte yandan söz konusu olan yolculuk dairesel bir rotada seyrettiği için aslında yolculuk

sonunda ayrı bir noktaya değil, başlanılan yere varılır ki bu perspektiften hareketle aslında yolculuğun varlığı da geçerliliğini yitirir gibi görünür. İbnü'l-Arabî kendi vaziyeti üzerinden bu hususa şu sözlerle dikkat çeker:

Hak, hakikatimin gerektirdiği şeyi bana yerleştirmemiş ve benim yolum [طريقة] ona ulaşmamış olsaydı, O'nun meşrebi için bir kazanç ve O'nu bilmeye bir yöneliş kendimde bulamazdım. Böylelikle işin sonunda kendime dönüyorum. (Yine bu nedenle) Daireyi çizirken pergelin ayağı varlığının sonuna ulaştığında başlangıç noktasına döner, işin sonu başına bağlanır ve (işin) ebedi ezeline yönelir. Şu halde sadece sürekli bir varlık ve yerleşik ve sabit müşahede vardır. (İbn Arabî, 2006a: 129; İbn Arabî, 1985a: 221)

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Sürekli bir varlık ile yerleşik ve sabit müşahede varsa niçin ahlaklanma ve tabiatıyla seyr ü süluk ihtiyacı vardır? Öyle görünüyor ki bunun nedeni insanların çok büyük çoğunluğunun bu ontik bilince doğrudan ve kolaylıkla ulaşacak durumda olmamasında aranmalıdır. Nitekim *İnsan ve Kemali: İnsanın Ereği* başlıklı kısımda zımnen belirtildiği üzere etkilerine maruz kalınan varlık mertebelerinin baskın olması, kişinin ilahî asla yakınlığı açısından engel teşkil eder. Oysa sahîh bir teveccüh ve her tür ilgiden soyutlanma gibi şartlarla Hakk'a süluk eden kişi hakkında tesviye meydana gelir ki bu sayede salik zikredilen ve zikredilmeyen şeylere yol açan ilahî tecelliyi kabul noktasında istidat kazanır (Konevî, 2009a: 117). Böyle bir salik ise sülüğunun bidayetinde sahip olmadığı marifetlere nail olur.

İbnü'l-Arabî *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin marifet makamını konu edinen bölümünün başında "(...) amelden, takvadan ve sülükten meydana gelen her bilgi marifettir, çünkü böyle bir bilgi, kuşkunun giremeyeceği keşften doğar. (...)" (İbn Arabî, 2008b: 105) demek suretiyle bir izahta bulunur. Bu izaha göre marifetin vehbî karakterli olduğu aşikârdır. Muhteva bakımından ise marifet şu yedi husus hakkında bilgi sahibi olmayı içerir: Hakikatleri yani ilahî isimleri bilmek, Hakk'ın eşya üzerindeki tecellisini bilmek, Hakk'ın mükellef kimselere şeriatın diliyle gelen hitabını bilmek, varlıktaki kemal ve eksikliği bilmek, hakikatleri yönünden insanın kendi nefsinin bilmesi, bitişik ve ayrık âlemleriyle birlikte hayali bilmek ve hastalık ve ilaçları¹ bilmektir (İbn Arabî, 2008b: 110). Görüldüğü üzere marifet konu bakımından hayli geniş kapsamlıdır. Öyle ki marifet makamı makamlardan bir makam olarak ele alınsa da adeta tüm makamların içeriğini kuşatan bir bilgiye sahip olmayı imler gibi görünür. İbnü'l-Arabî benzer

¹ Açıkta ki söz konusu hastalık ve ilaçlar, tasavvuf yolundaki nefisî hastalıklar ve onlarla ilişkili ilaçlara karşılık gelir (İbn Arabî, 2008b: 146).

şekilde, marifete ulaşan kişinin tüm makamların sahibi olup olmadığı meselesine ilişkin olarak şöyle bir tespitte bulunur:

(...) Doğru olan, onun şartının (bütün makamlara) tahakküm olmadığıdır. Bununla birlikte kişi, verdikleri hallere ve âlemdeki tasarruflara göre, bütün makamlara sahip olabilir. Onun şartı bilmektir. Hüküm sahibi olmak isterse hale iner, çünkü tahakküm hallere aittir. Tasavvuf yolundaki gerçek bir şeyhten bu makam sahibinin bütün makamları elde ettiğini dediğini duyarsan, burada hali değil bilgiyi kastetmiştir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 160)

Açıktır ki marifet sahibi bilgi bakımından tüm makamları elde etmiş bir kişi olarak telakki edilir. Ancak böyle bir arifin hâller yönünde tahakkümde bulunması gibi bir durum şart değildir.

2.4. Ahlaklanmanın Ontik Temeli: İlahî İsimler ve Halk-ı Cedit

Önceki bölümün sonlarında tespit edildiği üzere ahlaklanmanın temelinde “ilahî isimler” anlayışı ve “yaratmanın yenilenmesi” fikri yatmaktadır. Bu tespitten hareketle ahlaklanmanın ontik temeline ilişkin bir analizde bulunmak yerinde olacaktır.

Hatırlanacağı üzere isimler Hak ile halk ve dolayısıyla insan arasındaki bağı tesis eder. Bir yandan isimler aracılığıyla Hak haricî varlığı yaratır, başka bir deyişle varlık tecellisi isimler vasıtasıyla mazharlarda gerçekleşir ki bu, Hak ile insan arasındaki bağın ontik yönüdür. Öte yandan mutlaklığı bakımından Hakk’ın bilinmesi imkânsızdır; O, isimleri cihetinden bilinir. Bu durum ise mezkûr bağın epistemik boyutuna karşılık gelir. Aslında bu epistemik boyut Hak ile insan arasındaki bağın ontik yönüne irca edilebilir niteliktedir. Şöyle ki bilmek bilen ile bilinen arasında bir açıdan ilişki kurulmasını şart kılar ki böyle bir ilişkinin kurulabilmesi için bilen ve bilinen arasında ontik bir bağın olması gerekir (Konevî, 2009a: 53; Konevî, 2004: 47-49, 93, 174). Dolayısıyla Hak ile insan arasındaki bağın epistemik boyutu da ontik boyutun üzerinde temellenir.

Yukarıda zikredilen bağın bir diğer yönü, Hak ile insan arasında ahlak açısından kurulan ilişkiye tekabül eder. Allah’ın isim ve sıfatlarıyla tahalluk yani ahlaklanma anlayışı göstermektedir ki insanın güzel-iyi ahlakı gerçekleştirme gayreti Allah’a benzeme çabasından ibarettir. Bu ise özünde ontik karakterli bir ilişki kurmadır; zira esma Allah’ın varlığına ilişkin vasıflardır ve insan bu vasıflarla ahlaklanma vasıtasıyla hayvan insandan insan-ı kâmile kadar uzanan meratib evreninde nasıl bir insan

olacağını belirler. Bu çerçevede bilgi alanındaki indirgeme durumunun, Hak ile halk arasındaki bağın ahlakî yönü açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim Allah insanı yaratırken ona ruhundan üflemiş ve böylece insan Allah’la özel bir ontik yönden murabıt olmuştur. Bu rabıta nedeniyle ise insan bütün isimleri toplar hâle gelmiş ve böylece Allah’ın isimleriyle ahlaklanabilmesi mümkün olmuştur.

Bu noktada ise iki hususun altının çizilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, daha önce de belirtildiği üzere insanın yaratılışı gereği tüm huylara sahip olmasıdır. Ancak bu sahiplik bilkuvve bir iyelik durumu mesabesinde olup ahlaklanma aracılığıyla huyların kullanımda açığa çıkması gerekir. Diğerine gelince şu şekilde izah edilebilir: Ahlaklanma çeşitli vasıfların açığa çıkmasıyla son bulan bir etkinlik değildir. Bilakis sürekli hâl ve makamlardan yenilerine geçiş söz konusudur. Öyle ki seyr ü süluk bahsinde değinildiği üzere insan-ı kâmil mertebesinde dahi yolculuk nihayete ermemektedir. Bunun nedenine gelince çeşitli yerlerde belirtildiği üzere varlık, bilgi ve ahlakın dinamik bir yapı arz etmesidir ki temelinde “yaratmanın yenilenmesi” olgusu yatar.

Yenilenme olgusu pek çok yerde ifade edilir. Örneğin, *Fususul-Hikem*’de şeriatlardaki farklılaşma bağlamında şöyle bir açıklama yapılır: “Bir şeriatla yasaklanmış şey, başka bir şeriatla helal olabilir. Kast edilen, biçimde haram ve helalliktir. Gerçekte ise helal olan şey, geçmiştekinin aynı değildir; çünkü emir¹ [أمر], yeniden yaratmadır [خلق جديد] ve [varlıkta]² tekrar yoktur. (...)” (İbnü’l-Arabî, 2008: 222; İbn Arabî, 1946: 202). Yine aynı eserde, Belkıs’ın tahtının getirilmesi hadisesinin izahında her nefes yaratmanın yenilenmesi (تجديد الخلق) olgusundan hareket edilmekte ve başka bir yerde, itidale ulaşılamayacağı fikri devamlı tekvin (تكوين) gerçeğiyle temellendirilmektedir (İbnü’l-Arabî, 2008: 168, 188; İbn Arabî, 1946: 155, 171). Benzer bir şekilde Konevî *İcazu’l-Beyan*’ında vech-i hasla ilgili açıklama verirken yaratmanın yenilenmesi olgusundan bahseder:

Bu vecihle tahakkuk eden kimse, her nefeste yenilenme ve halk-ı cedit (yeniden yaratma) sırrını ârif olduktan sonra, kalbini fetretin giremeyeceği şekilde sürekli murakabe ettiğinde, aklına gelen her bir hatır ile hüküm verir ve kuşkusuz bir şekilde hükümlerinde isâbet eder. Çünkü, Hakkın katında asla tekrar olmadığı gibi, onun katında da asla tekrar yoktur. (...) (Konevî, 2009a: 293)

¹ Demirli “أمر” sözcüğünü “oluş” ile karşılamaktadır.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

Yine başka yerde kâmil keşfin varlıkta asla tekrar olmadığını ifade ettiği belirtilir (Konevî, 2009a: 262). Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak burada asıl önemli nokta, örneklerde dile getirilen yenilenme olgusunun izahının yapılabilmesidir.

Yaratmanın yenilenmesinin temelinde Allah'ın sürekli yaratması gerçeği yatmaktadır. Zira sürekli yaratma olmaksızın her nefeste yaratmanın yenilenmesinden bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan bu yaratmada tekrar da söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî bu çerçevede Allah'ın yaratması hakkında şu açıklamada bulunur:

(...) Allah mümkün, imkânsız ya da büsbütün imkânsız 'her şeye güç yetirebilir.' O'nun kudreti, her şeye nüfuz eder, ihsanı geniştir. Onun yaratışında [إيجاد] herhangi bir tekrar yoktur. Her şey, yarattığı [أوجد] ve bekâsını dilediği bir cevherde meydana gelen benzerlerdir. Allah dileseydi hiç kuşkusuz, söz konusu cevheri her nefes yok ederdi. (...) (İbn Arabî, 2006a: 364-365; İbn Arabî, 1985b: 246)

Bu noktada şu iki soruya yanıt aranması yerinde olacaktır: (1) Allah'ın yaratışında niçin bir tekrar yoktur? (2) Bir cevherde benzerlerin meydana gelmesi ne anlam ifade eder? (1) Sorulardan ilki "ilahî mertebenin genişliğinden dolayı" demek suretiyle yanıtlanabilse de (İbnü'l-Arabî, 2008: 51) asıl aranılan cevap ilm-i ilahînin kaidelerinden birini konu alan aşağıdaki pasajda ortaya konmaktadır:

Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez; aksi halde Varlık, bir hakîkate ve bir mertebede aynı tarzda iki defa zuhûr etmiş ve meydana gelmiş/husûl olurdu ki, bu da, meydana gelmiş bir şeyi tekrar üretmek demektir/tahsilü'l-hasil. Böyle bir şey ise, faydasız ve anlamsız/abes olduğu için, imkânsızdır. Hakîki fail olan Allah, böyle bir şey yapmaktan münezzehtir.

Nitekim şu ifâde bu kabîldendir: Hak Teala, bir veya iki şahıs için, bir sûrette iki defa tecellî etmemiştir; muhakkak ki, tecellîler arasında bir veya daha fazla açılardan farklılık ve ihtilaf bulunmalıdır. (Konevî, 2009b: 15)

Görüldüğü üzere varlıkta tekrarın vuku bulması faydasız ve anlamsız olacağı gerekçesiyle imkânsız kabul edilmektedir. Dolayısıyla Allah böyle bir şeyi yapmaktan münezzehe olup yaratmasında tekrar yoktur. Başka deyişle tecelli tekerrür etmez (İbnü'l-Arabî, 2008: 132-133).

(2) Tecellîler arasında bir veya daha fazla açılardan farklılık bulunması, bir cevherde benzerlerin meydana gelmesiyle ilgili soruya da ışık tutar niteliktedir. Şöyle ki Allah aynı şekilde tecelli etseydi cevherde benzerler değil, aynı şeyler ortaya çıkardı ki bu saçma olurdu. Dolayısıyla benzerlerin ortaya çıkması söz konusudur. Öte yandan burada

bir başka hususa daha dikkat etmek gerekir: Cevherde ortaya çıkanlar değişirken Allah niçin cevherin bakî kalmasını dilemiştir? Sorunun yanıtı İbnü'l-Arabî'nin Eşariler ile Sofistler'in konuyla ilgili görüşlerine ilişkin eleştirisinde bulunur:

Eşariler, bazı varlıklarda yaratmanın yenilenmesinin bilgisine ulaşmıştır. Sözü ettiğimiz şey, [iki anda bâki kalmayan anlamındaki]¹ *araz*'dır. Sofistler ise âlemin bütünü hakkında bu gerçeği öğrenmiştir. Yine de bütün akılcılar, onları bilgisiz ilan etmiştir. [Gerçeği kısmen saptasalar bile]² her iki grup da yanılmıştır: Sofistlerin hatası, bütün âlemin değiştiğine dair düşüncelerinin yanında, bu sureti [âlemin suretini]³ taşıyan yegâne cevherin varlığını öğrenemeyişlerinden kaynaklanmıştır. Bu suretler, ancak söz konusu cevher ile var olduğu gibi aynı zamanda onun sayesinde bilinebilirler. Bunu kabul etselerdi, bilgide kesinlik derecesini elde etmiş olurlardı.

Eşariler ise bütün âlemin arazların toplamı olduğunu anlayamadı. Dolayısıyla âlem, her an değişir; çünkü araz, iki zamanda sürekli kalmaz. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 134)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında âlemdeki suretler veya arazlar değişse bile cevherin varlığını koruduğu ve bu cevherin hem suretlerin varolmasının hem de bilinebilmelerinin teminatı olduğu görünmektedir. Bu bağlamda Allah'ın cevherin bakî kalmasını istemesinin nedeni olarak varlık ve bilgiyi mümkün kılmak istemesi gösterilebilir. Elbette bu durum daha önce ifade edildiği üzere O'nun dilediği takdirde mezkûr cevheri her nefeste yok edemeyeceği anlamına gelmez.

Yaratmanın yenilenmesinin vukuu biçimsel olarak fena ve beka zincirinden müteşekkildir. Şöyle ki keşif ehline göre Allah her nefeste tecelli etmekte ve tecelli tekerrür etmemektedir. Buna ilaveten her bir tecelli ile yeni bir yaratma (خلقا جدیداً) gerçekleşirken önceki yaratma ortadan kalkmış olur. Böylece önceki yaratılışın gitmesi ve yenisinin gelmesi, tecellide fena ve bekanın ardı ardına gerçekleşmesine tekabül eder (İbnü'l-Arabî, 2008: 134; İbn Arabî, 1946: 126). Diğer taraftan nasıllıkla ilgili olarak bu yenilenmelerin neye göre gerçekleştiği de sorulmalıdır. Sorunun yanıtı için öncelikle küllî istidat ile cüzî istidat arasındaki ayrımı görmek gerekir.

İnsan küllî istidat vasıtasıyla Hak'tan varlığını kabul eder. Bu kabul, Hak, insanı ve insanın sonradan bezeneceği varlık hâllerini yaratmak üzere insana yöneldiğinde cereyan eder. Bu şekilde ilk varlığı kabul eden küllî istidat vücudî bir şey olmayıp sabit ayna ilişkin bir gaybî hâldir. Cüzî istidatlar ise vücudî karakterli olup küllî istidadın

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

³ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

hüküm ve varlık hâlleriyle bezenen nispetlerinin tafsillerine mütekabildir (Konevî, 2009b: 190, 139). Buna ilaveten, gerçekleşen ve yaratılan şeyler bağlamında istidatlar arasında şöyle bir mukayese yapılmaktadır:

İnsan kendisi için gerçekleşen şeylere bakar: Şayet gerçekleşmiş şeyin hükmünün insana ilişmesi, bir tarzda; veya herhangi bir vakitte ve halde insandan ayrılabilir ve zâil olabilecek bir nispet yönünden ise; ya da bu hükmün insana ilişmesi, sadece herhangi bir mevtime ve belirli bir neş’ette veya bir şart ile ya da şartsız gerçekleşmişse, bu durumda, bu eserin konusu cüzî istidâttır ve o yaratılmış bir şeydir.

Bu özelliklere sahip olmayan şey ise, gayba ait küllî istidâda taalluk eder. Aynı şekilde, gerçekleşmesi Hakkın mutlak varlığından başka bir varlık emrine bağlı her şey, yaratılmıştır ve sadece cüzî istidât ile kabul edilebilir. İnsanın belirtilen tarzın dışında kabul ettiği her şey ise, bunun dışındadır; onda yaradılışın ve cüzî istidâdın hiçbir hükmü yoktur. (Konevî, 2009b: 190-191)

İstidat türlerine ilişkin söylenenler ve ortaya konan ayrımlara bakıldığında yaratmanın yenilenmesinin cüzî istidatlara müteallik olduğu görülmektedir. Zira ilk varlığı kabulden sonra gerçekleşen, yaratılan şeyler cüzî istidat vasıtasıyla kabul edilmekteyken vücudî bir şey olmayan küllî istidat gayba aittir.

Görüldüğü üzere “yaratmanın yenilenmesi” olgusu Allah’ın sürekli yaratmakta olmasının ürünüdür. Allah’ın yaratmalarında, başka deyişle tecelli edişlerinde tekrar olmadığından yenilenme söz konusudur. Bu çerçevede daha önce de belirtildiği üzere halk açısından olduğu gibi hulk yani huy bakımından da yenilenme söz konusudur. Diğer bir deyişle insanda yeni hâl ve makamlar sürekli yaratılmaktadır. Binaenaleyh, kişi namütenahi bir intikal edişler silsilesi üzeredir.

Ahlaklanma ve seyr ü sülüğün hedefinde insan-ı kâmil mertebesine ulaşmak yatar. Bu hedef doğrultusunda üzerinde yürünen tarik ise aşamalı bir yoldur. Bu noktada Hakk’ın tecelli edişiyle bir paralellik kurulabilir. Şöyle ki Hak çeşitli mertebelerde taayyün eder ve yaratılış serüveninin gayesi insanın yaratılmasıdır. Öte yandan insanın yaratılmasıyla tecelli nihayete ermiş değildir. İnsanın devamlı yolculukta olması gibi Hak da sürekli yaratmaktadır.

İnsanın namütenahi ilerleyişi, mümkün bir varlık olması bakımından da ele alınabilir. Şöyle ki insan Mutlak Varlık olarak ele alınan Yaratıcı’ya benzemeye çalışsa da O’nun aynısı olması yani Tanrı mertebesine yükselmesi imkânsızdır. Şu hâlde insan mümkün bir varlık olarak O’na benzeme yolunda terakki etmeye ve sonu gelmez bir yolculukta

bulunmaya mecburdur. Başka bir deyişle ne kadar kemale erse de hep bir eksiklik söz konusu olacaktır. Bu noktada ise şu tarz soruların dile getirilmesi kaçınılmazdır: İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşmak ne anlam ifade eder? Bu mertebeye vasıl olmuş kimsenin ahlaklılığından bahsedilemez mi? Yoksa insanın yolculuğunda bir son bulunmaması ahlaklılığın imkânını ortadan kaldırır mı? Soruların yanıtlanması için ahlaklılık mevzusunun incelenmesi gerekir ki çalışmanın üçüncü ve son bölümünde böyle bir incelemede bulunulacaktır.

BÖLÜM 3: AHLAKLILIK: İNSAN-I KÂMİL TEORİSİ

Birinci bölümde İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin insan tasavvuru ele alınırken “insanın kemali” mevzusuna da yer verilmişti. Bu bölümde ise insan-ı kâmil mertebesi müstakil olarak ele alınacak olup çalışmanın bundan önceki bölümlerinde dile getirilen kimi hususlar detaylı bir biçimde izah edilecektir. Ne var ki bu durum konuyu inceleme biçimiyle alakalı basit bir tercihten ibaret değildir, konunun özüne müteallik bir gereklilik söz konusudur. Şöyle ki ahlaklanma vasıtasıyla nail olunan kemal mertebesi, aslında insan doğasında kaynağını bulup, insanda mevcut olmayan bir nitelik veya niteliklerin ona ilavasiyle elde edilmiş değildir. Diğer bir deyişle özü gereği kâmil olan insan, kendisine özünü unutturan engellerin ortadan kalması neticesinde insan-ı kâmil mertebesine ulaşmış yani kendisinde kuvve hâlinde bulunan kemale bilfiil gerçeklik kazandırmıştır. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî ve Konevî'de insan doğası incelenirken kemalden bahsedilmesi gerekli olmuş, ahlaklanma neticesi ulaşılan ahlaklılık durumu bağlamında ise bir kez daha “kemal” mefhumuyla karşılaşılmıştır.

3.1. İnsana Ait Kemal Mertbesi

3.1.1. Mutluluk

Antik Yunan'dan beri pek çok filozof ve düşünür, mutlulukçu diye tabir olunabilecek bir ahlak anlayışı benimser. Mutluluk tasavvurları farklılık gösterse de söz konusu anlayışı benimseyenlerin temel savı şu şekildedir: Mutluluk insanî eylem alanının nihaî ereği olup iyi ahlak sahibi olmanın gayesi mutluluğu elde etmektir.

Mutlulukçu ahlak anlayışı, Müslüman filozof ve düşünürlerin büyük bir kısmı tarafından kabul görmüş ve peşine düşülen mutluluk dünya ve ahiret saadeti olarak ifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî ve Konevî sisteminde de böyle bir saadete yer verilir. Ne var ki mutluluğun bu sistemdeki yeri kemalden bağımsız olmayıp onunla ilişki içerisindedir. Şöyle ki daha önce de temas edildiği üzere, her mutlu kişi kemal sahibi değilken her kâmil kişi mutluluk sahibi olarak ele alınır. Buna göre “kemal” kavramının kaplamı “mutluluk” kavramınınkinden daha az olup “mutluluk” kavramı “kemal” kavramını kapsamaktadır. Diğer bir deyişle kemal sahibi olmak, mutluluk kümesi içinde özel bir konuma karşılık gelir (İbn Arabî, 2008b: 37). Bunun için evvela “mutluluk” kavramının incelenmesi isabetli olacaktır.

İbnü'l-Arabî mutlu kişinin, Rabb'inin indinde razı olunan kişi olduğunu belirtir (İbnü'l-Arabî, 2008: 92). Buradan hareketle mutluluğun Rabb'in rızasına mazhar olmaya karşılık geldiği söylenebilir. Ancak dikkat etmek gerekir ki burada söz konusu olan Rab, daha önce temas edilen, kula has Rab yani kula ait özel isimdir. Nitekim İbnü'l-Arabî konuyla ilgili olarak şöyle der: “(...) Kendi özel rabbinin katında razı olunmayan kimse ise yoktur; çünkü her rab, kendi rabliğini rabbi olduğu kimsenin üzerinde sürdürür. Dolayısıyla herkes, kendi isminin katında razı olunan, bu nedenle de mutludur” (İbnü'l-Arabî, 2008: 92).

Tüm insanların mutlu olarak telakki edilmeleri, başka bağlamlarda da ifadesini bulur. Bunlardan birinde Allah'ın her yönde bulunmasında hareketle bir açıklama yapılır. Şöyle ki Allah'ın bildirdiği üzere O her yöndedir. Öte yandan inançların dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla hiçbir inanç Allah'tan beri olmayıp her inanç sahibi isabetlidir ki isabet eden herkes ödüllendirilir ve bundan ötürü mutludur (İbnü'l-Arabî, 2008: 119). Başka bir yerde ise herkesin sonunda varacağı yerin mutluluk olduğu, Allah'ın rahmeti çerçevesinde izah edilir:

(...) yaratıkların [sonunda] varacağı yer, farklı türleriyle hep mutluluk oldu. Bu husus, [naslarda] rahmetin her şeyi kuşatması ve Hakkın gazabını geçmesi şeklinde ifade edildi. Öne geçen, [hükmü itibarıyla] öndedir. Sonra gelen [gazap], bir insan hakkında hüküm verdiğinde, ardından önde giden [rahmet] onun hakkında hüküm verir. Böylece rahmet, o kimseye ulaşır; çünkü rahmetten başka bir şey öne geçmemiştir. (İbnü'l-Arabî, 2008: 179)

Herkes mutluluk sahibi şeklinde ele alınsa da bu, tüm insanların aynı durumda buldukları anlamını taşımaz. Nitekim yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere mutluluğun farklı türleri söz konusudur. Dahası, genel manada herkesin mutlu addedilmesi, mutlular ve şakiler/bedbahtlar ile mutluluk ve şekavet/bedbahtlık ayrımının yapılması açısından engel teşkil etmez; İbnü'l-Arabî ve Konevî sisteminde bu ayrıma da yer verilir. Bu noktada söz konusu ayrımın ve farklı mutluluk türlerinin incelenmesi gerekli görünmektedir.

Konevî her varlığın şenlerinin toplamının birliğinin, işin nihayetinde taayyün ettiği iki mertebenin birinde o varlığın nihaî makam ve mekânına tekabül ettiğini belirtir ki söz konusu iki mertebenin biri mutluluk, diğeri şekavettir (Konevî, 2004: 18). Bu çerçevede mutluluk ve şekavetin işin nihayetine yani ahirete müteallik mertebeler olduğu söylenebilir. Ne var ki söz konu ayrım, işin başından yani yaratma hâlinin

başlangıcından beri mevcuttur:

Kudret varlık ve yokluk arasında kendilerini tuttuğunda -ki bu hal inşa (var etme, yaratma) halidir- mutluların hakikatleri, anlaşma ve hidayet gözüyle neticenin güzelliğini, bedbahtların hakikatleri ise itaatsizlik ve taşkınlık gözüyle neticenin kötülüğünü gördüğünde, mutlular varlığa koşmuş, bedbahtların ise direnç ve olduğu yere çakılma hali ortaya çıkmıştır. (İbn Arabî, 2006a: 21)

Görüldüğü üzere mutlular ile bedbahtlar arasındaki ayırım, hakikatlerdeki farklılık temelinde ele alınır. Mezkûr ayırımın başka bir ifadesi ise varlık mertebelerindeki (manevî, ruhanî, misalî, hissî ve kemalî-insanî mertebeler) küllî itidal ve küllî sapma çerçevesinde ortaya konur. Şöyle ki her bir mertebedeki küllî itidal çeşitli tafsil ve dereceler içerir ki bunların mazharları sınırlı melekler ve mutlu insanlara karşılık gelir. Keza, her bir mertebedeki küllî sapmanın “dereke” adı verilen dereceleri vardır ki bunların mazharları şeytanlar ve şaki insanlardır (Konevî, 2004: 245).

Daha önce belirtildiği üzere Allah iki eliyle Hz. Âdem’in toprağını yağurmuş olup her iki eli de sağ yani mübarektir. Bununla birlikte her birine has bir saltanat ve yetki söz konusu olup mutlu ve şakilerin bunlardan nasiplenmesi farklılık gösterir. Nasipleri ise itidal ve sapma bağlamında belirlenir:

Genel anlamda saitlerin mensup olduğu birinci el, belirtildiği gibi, rahmet ve müjdenin sahibidir. Diğer el ise, kahr, gazâb ve bunların levazımının sahibidir. Bu iki elden her birisinin bir saltanatı ve yetkisi vardır ki, bunun hükmü, imkân ölçüsünde kulluğun şartlarını yerine getirip, rubûbiyetin haklarını ifa eden saitlerde, işâret ettiğimiz itidâl yollarından sapan, azgın ve asi şakilerde ortaya çıkar. Bu şakiler, ulûhiyetin haklarında ifrata kaçmışlar ve sahip olmadıkları şeyleri kendi vehimlerine göre nefislerine izâfe etmişlerdir.

(...)

Binaenaleyh, bu şakiler için, işin mâhiyetini bilemeyince aldanmışlar, iddiada bulunmuşlar, cüret göstermiş, şirk koşmuş ve gerçek anlamda ulûhiyeti, ulûhiyet hükümlerinin kısmen gözükteği somut bir surete izâfe etme hatasını işlemiştir. Hiç kuşkusuz ki onlar, bu eylemleriyle ilâhî gazâbın hükümlerinin kendilerine ulaşmasına ve onun oklarının hedefi haline gelmelerine zemin hazırlamışlardır. (...) (Konevî, 2009a: 416-417)

Mutluluk şekavetten ayrıldığı gibi farklı mutluluk türleri, mertebeleri ve derecelerinden de söz edilmektedir. Zira Allah her bir âlem için mutluluk ve bedbahtlık açısından bir mertebeye yaratmıştır. Bu durumun ayrıntısı sınırsız olmakla birlikte bazı mutluluk ve bedbahtlık türlerinden bahsedilir: Gayeden meydana gelen, yetkinlik olan, mizaca uygun gelen ya da şeriatça tespit edilmiş olan mutluluklar söz konusuysa bunların zıttı

durumlar bedbahtlık türlerine tekabül eder. Yani maksada uygun olmayan, yetkinlik olmayan, mizaca yatkın olmayan ya da şeriatın onaylamadığı şeyden ötürü bedbahtlık hâsıl olabilir.¹ Tüm bunlar ise akledilir ve duyulur şeyler olup duyulur olanlar dünya ve ahiretteki haz ve acılara mütealliktir. Şöyle ki hazlar mutluluk diyarıyla ilgili şeylerken acılar bedbahtlık diyarıyla ilgilidir. Öte yandan bunların bir kısmı saf, bir kısmı da karışıktır. Saf olan, ahiretle alakalıyken diğeri dünyayla ilgilidir. Bu çerçevede dünyada mutlu bedbahtın suretiyle ve bedbaht da mutlunun suretiyle görünürken ahirette bunlar birbirlerinden ayırır (İbn Arabî, 2006a: 432; İbn Arabî, 2011b: 187).

Görüldüğü üzere tüm mutluluk türleri dünya veya ahiret hayatıyla ilişkili olup mutluluk bu iki diyarda gerçeklik kazanır. Bu durum çeşitli şekillerde ifade edilir. Örneğin, dünyada ilahî sırların keşfi hususunda himmet eden ve bu sırları elde eden kimse, her iki diyarda da kazançlı olup iki derece elde etmişken söz konusu gayeye dünyada ulaşamayıp ahiret hayatında nail olan kimse, ilahî sırları sürekli müşahedeyle dünyada elde edilen lezzetinden mahrumdur. Himmetinin konusu dünyada derecelerin manalarını elde etmek olmayan kimseler ise tamamen mahrumdur (Konevî, 2011: 247-248). Bir başka misal ise sıfata ait özel rahmet çerçevesinde verilir. Şöyle ki mutlulara ait bu rahmetin hükmü muvakkat ve muvakkat olmayan şeklinde iki kısma ayrılır. İlki dünyada hâl ve vakitlerinin çoğunda muratlarına ulaşmış mutlu olan kişilere aittir. Muvakkat olmayan kısım ise cennet ehline mahsustur; zira onların nimetleri ebedîdir. Ayrıca bu nimetler dünyadaki elem ve sıkıntılardan halistir (Konevî, 2003a: 107-108). Öte yandan belirtmek gerekir ki nimetlerin dünya ve ahirette ortaya çıkması bakımından insanlar için dört farklı durum söz konusu olur: sadece dünyada mutlu olanlar, sadece ahirette mutlu olanlar, her iki diyarda mutlu olanlar ya da her ikisinde şaki olanlar (Konevî, 2004: 245-246).

Mutluluk türleri, mertebeleri ve derecelerinden bahsedilmesi; her mutlu olanın aynı seviyede olmadığını ve mutlular arasında, buldukları mutluluk derecesine göre sıralama olduğunu gösterir. Bununla birlikte tüm tür, mertebe ve dereceleri ihtiva eden eksiksiz bir sıralama yoktur. Diğer taraftan farklı seviyelerde mutluluklar ve mutlu

¹ Şeriat temelinde mutluluk ve bedbahtlık en temel ifadesi şu şekildedir: “(...) İslam’ın dayandığı ana ilkeler beş tanedir: Allah’tan başka ilah yoktur demek, namazı kılmak, zakâtı vermek, Ramazan’ı tutmak, güç bulanlar için de haccetmek. İnsanların bir kısmı bunların hepsine iman eder ve mutlu olur. Bazı insanlar ise bütünü inkâr eder. Böyle birisi, hak etmiş olarak kâfir kısmına katılır. (...)” (İbn Arabî, 2008d: 298).

kişilerden söz konusu edilmesi, en yüksek seviyedeki mutluluk ve en mutlu kişilerden bahsedilmesini gerektirir ki “mutluluk” mefhumunun İbnü’l-Arabî ve Konevî’nin sistemindeki görünümü anlamak için bu konu büyük bir önemi haizdir.

Konevî bir yerde “Ve kim Allah’a ve Resul’e itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği nebîler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle birlikte dirler ve onlar ne güzel refiktir!” (Nisâ, 4/69) mealindeki ayetten hareketle ayette geçen dört mertebenin, mutluların mertebelerinin tür ve cinsleri mesabesinde olduğunu belirtir (Konevî, 2009a: 399). Bir başka açıdan ise mutluluğun iki mertebesinden bahsedilir. Bunlardan ilki halis kişinin bulunduğu mertebedir. Böyle bir kimse fitraten sahip olduğu temizlik hâlini yitirmemiş ve bu sebeple nefis veya şeytanın etkisi altına girmemiştir. O bizatihi halis olup temiz ve temizleyici kalır; onun halis dinine hiçbir kuşku karışmamış, ahdi aslı üzerinde bakidir. Dolayısıyla halis kişi hiçbir zaman şaki olmayıp ihlas elde etmeye ihtiyaç duymaz. Böyle kimseler bu dünyada bilinmezler. Muhlisin mutluluk mertebesi ise ikinci sırada gelir; zira onun dini ve ahdi nefis ve şeytanın tasarruflarından beri olmayıp dinini halis kılma uğrunda gayret sarfeder (Konevî, 2011: 194; İbn Arabî, 2011b: 145-146). Bir diğer derecelendirme ise semaların mertebeleri çerçevesinde yapılır. Konevî önce şakilerin durumunu izah edip mutluların derecelerini şu şekilde ifade eder:

(...) şakiler ölüm halinde kendilerine göğün kapıları açılmayan kimselerdir. Onlar, şakilikte çeşitli derecelerde bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, bazı şakilerin ruhlarının Berhut ve Halteyn isimli iki beldede toplandıklarını bildirmiştir.

Kısaca şakilerin mertebelerinin başlangıcı, Hz. Âdem’in bulunduğu dünya semasının bitimidir; bu mertebelerin en alt mertebesi ise Hz. Peygamber’in işâret etmiş olduğu yerdir.

Sâidlerin genelinin dünya semasının berzahındaki mertebeleri ise, tek bir mertebenin birleştirdiği çeşitli derecelerden ibarettir.

Sâidlerin seçkinlerinin derecelerine Hz. Peygamber, İsra hadisinde işâret etmiştir. Buna göre hadiste belirtildiği gibi Hz. Âdem’den sonra ‘İsa, ikinci mertebededir, Yusuf üçüncü, İdris dördüncü, Harun beşinci, Musa altıncı, İbrahim yedinci semada bulunmaktadır.’

Bütün peygamberlerin üzerine selâm olsun.

Bu nebilere ortak olanlar ve onların vârisleri de, aynı şekilde bu semâlarda çeşitli derecelerde bulunurlar. (Konevî, 2008: 86)

Yukarıda belirtilenler çerçevesinde en yüksek mutluluk mertebesinin nebilerin durumuna, halis kişilerin mertebesine ve mutluların seçkinlerinin derecelerinin en

yükseğine tekabül ettiği söylenebilir. Bununla birlikte yukarıdaki belirlemelere ilaveten mutluluğun nihaî mertebesine ilişkin bir izahın yapılması lazım gelir.

Konevî, Hakk'ın şenlerini murakabe etme hâlinde olan bir kişinin tam saadette bulunduğunu ifade eder. Buna mukabil, tüm mertebe ve tecelligâhlarda Hakk'ı sürekli murakebe edip edebe riayet eden kişi en mutlu insan olarak ele alınır (Konevî, 2011: 243, 137). Başka bir yerde ise ahiret ehlerinden fenafillah mertebesine nail olanların, Allah'ın inayet lütuflarının nefhaları ve hidayet nurlarının meltemleriyle daima mutluluk içinde buldukları dile getirilir (Konevî, 2011: 86-87). İbnü'l-Arabî ise varlıkta tasarruf sahibi olmak bakımından yaptığı adamlar tasnifinde insanların en mutluları hakkında şöyle bir saptamada bulunur: Zahir adamları mülk ve şehadet âleminde tasarruf sahibiyken batın adamları gayb ve melekût âleminde tasarruf sahibidir. Had adamları ise ateş kaynaklı ruhlar yani berzah ve ceberut âleminde tasarruf sahibi olup Cennet ile Cehennem arasındaki engelleyici sur ve berzah olan Araf'ın bilgisine sahiptirler ve bundan mütevellit insanların en mutlularıdır. Bununla birlikte matla adamları ilahî isimlerde tasarruf sahibi olup insanların en büyüklerine, başka bir ifadeyle Melamîlere karşılık gelirler.¹ Şu hâlde bu kişilerin mutluluk bakımından had adamlarından daha üstün seviyede buldukları söylenebilir (İbn Arabî, 2006b: 87-88).

Yukarıda aktarılanlardan hareketle mutluluğun en yüksek derecesinin, Allah'a en yakın mertebede bulunmaya tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Bu ise aslında söz konusu derecenin kemal mertebesiyle irtibatlı olduğunu gösterir. Nitekim Konevî'nin Kadı Muhyiddin'e ilişkin aşağıdaki sözlerinde geçen “kâmil mutluluk” ibaresi ve onunla ilgili açıklama bu tespite kaynaklı eder niteliktedir:

Allah onun kıymetli himmetini zeval ve yokluk kabul eden her hangi bir şeye ilişmekten korusun; böylelikle her türlü kayııt, arzu ve istek elemlerinden salim kalıp, küllîliğiyle her halde mutlak olarak Allah'a yönelir.

Binaenaleyh, kim Allah için olursa, Allah da onun için olur.

Allah'a yemin ederim ki: Bu, kâmil mutluluk ve mükemmel rahattır. (Konevî, 2004: 283)

Mutluluk ile kemal arasındaki irtibatın hayli sarîh bir ifadesi ise insanların mutluluk bakımından derecelenmelerine dair şu satırlarda ortaya konur: “Tam, mükemmel ve kemâle yakın istidâtlar, saadet ve (: Hakka) yakınlık mensuplarına aittir. Bu kimseler,

¹ İleride Melamîler hakkında bilgi verilecektir.

çeşitli dereceler üzerindedir; bu bağlamda bunların bazısı yakın, bazısı daha yakın, bazısı mutlu, bazısı daha mutludur” (Konevî, 2004: 245). Şu hâlde en mutlu olan kişinin kemal sahibi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Bu noktada kemal mevzusunun incelenmesi yerinde görünür; lakin böyle bir incelemeye girişmeden önce mutluluğa nasıl ulaşılabileceği meselesini kısaca ele almak isabetli olacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki yukarıda ifade edildiği üzere halis kimseler fitraten sahip olduğu temizlik hâlini yitirmemiş olduklarından ötürü, onların mutlu olmaları için gayret göstermeleri gerekmez. Bu şekilde temiz kalmalarının gerekçesi sorulduğu takdirde ise Allah’ın inayetinden başka verilebilecek bir yanıt yoktur (İbn Arabî, 2011b: 145). Bu kişiler dışındaki kimselerin nasıl mutlu olduklarına gelince şu pasajda konuyla ilgili genel çerçeve ortaya koyulmaktadır:

(...) İnsan, bütün âlemin bir nüshâsı olduğu için, bütün âlemlerle ve mertebelerle bir ilişkisi meydana gelmiştir. Hatta insanın, her şey ile bir nisbeti bulunmaktadır. Kuşkusuz insanda, kendisini ahsen-i takvimden ibâret olan itidâl hâlinde, her yöne çeken ve her çağrıya icâbet etmesini gerektiren bir özellik vardır.

Her cezbe ve incizab (çekilme, icâbet ve çağrı), herhangi bir fayda vermez ve saâdet meydana getirmez.

Bununla birlikte, Hak, daha önce açıkladığımız gibi, her şeyin gayesi, nihâyeti, her şeyle birlikte olan ve her şeyin maksadı olunca, istenilen şey, saâdetlerin kaynağına ve saâdeti meydana getiren şeylere yönelik özel yöneliş ve sülûktür; bu saâdet, rızaya neden olan, mülaime, herhangi bir elemle karışık olmayan ve ebedî bir saâdetdir. (Konevî, 2009a: 359-360)

Görüldüğü üzere insanın itidal hâlinde uzaklaşmasını engelleyecek ve onu ebedî saadete ulaştıracak vasıta, sülûktür. Bu ise mutluluğun yolunun ahlaklanmadan geçtiği anlamına gelir ki bir önceki bölümde bu konu etraflıca ele alınmış bulunmakta. Bununla birlikte mutluluğa ulaşılması hususunda kimi tespitlerde bulunmak yararlı olacaktır. Maddeleştirilecek olursa şu temel noktalar ifade edilebilir:

- a) Peygamberlerde hile özelliği olmayıp onlar açıklayıcı ve saadet yoluna yönlendirici kişiler olarak irsal edilmişlerdir (Konevî, 2011: 229). Şu hâlde onların izinden gitmek lazım gelir.
- b) Kitap ve Sünnet başta olmak üzere bunlara ve icma ve kıyasa uygun davranmakla mutluluk gerçekleşir (İbn Arabî, 2008a: 156).
- c) “(...) şeriatla belirtilen ve ona yönelmekle saâdetin elde edebileceği Hakka en yakın

yol, (...) sırât-ı müstakîm'dir" (Konevî, 2009a: 376).

d) Daha önce belirtildiği üzere nimetlerin bir türü bilgiye mahsus olup insanın batını, ruhu ve ruhanî amelleri buna ilişkindir. Diğeri ise amellerle ilgili olup insanın zahiri buna aittir. Ancak kesin bilgiye dayanan nurdan büyük bir nimet ve afiyet yoktur. Dolayısıyla ruhanî afiyet cismanî afiyete nazaran daha üstün, daha sabit, daha sürekli, aslî ve hakikî itidale daha yakın ve daha güçlü olup saadete sadece ruhanî afiyet vasıtasıyla erişilir.¹ Bu çerçevede Hak, kullarını irşat ederek onlara kendilerini sırat-ı müstakime ulaştırmasını kendisinden talep etmelerini bildirmiştir ki sırat-ı müstakim gazap ve dalaletten arınmış nimetin kendilerine verildiği kimselerin yoluna tekabül eder (Konevî, 2009a: 401-402).

e) Akıllar ve şeriatlar, bilgi sayesinde mutluluğun gerçekleşeceği konusunda ittifak hâlinedirler. Mutluluk, başta Allah'la alakalı bilgi olmak üzere zatının en kıymetli özellikleri ve ilgili meselere dair bilgiler vasıtasıyla oluşur (Konevî, 2007: 47). Gelip geçici "(...) bu dünya hayatında insan, düşünceyi doğru düşünceden ve ilahi ilimleri elde etmeden alıkoyan doğal arzulardan uzaklaşıp bilgiler, güzel huylar ve temizlik gibi yüce mertebenin özellikleriyle burada nefsini bezemediği sürece ebedi mutluluğa ulaşamaz. (...)" (İbn Arabî, 2006b: 29).

f) Ebedî mutluluğa nail olmak isteyen salîğin güzel-iyi ahlakla ahlaklanması, bu ahlakı uygulaması gerekir (İbn Arabî, 2008a: 391).

Yukarıdaki maddelere bakıldığında mutluluğun herhangi bir mertebesine değil de yüksek derecesine ulaşabilmenin izahının yapıldığı görülmektedir. Bu yönüyle mezkûr maddelerde belirtilen hususların, ahlaklılık yani kemal mertebesiyle de alakalı olduğu söylenebilir.

3.1.2. Kemal ve Ferdiyet

Hatırlanacağı üzere ahlaklanma ilahî isimlere dayanır. Buna benzer şekilde, ahlaklanma neticesinde nail olunabilecek kemal mertebesi de Hakk'ın kemalinde kaynağını bulur. Bundan ötürü önce söz konusu kaynağa inmek insana ait kemali anlamak bakımından faydalı olacaktır.

¹ Bununla birlikte nefsin amelinin suretinin güzelliğinin yanı sıra cismin amelinin suretinin güzelliği şarttır: Mutlu kişi bu iki güzel surettendir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 348).

Hakk'ın zatî ve esmaî/sıfatî-esmaî olmak üzere iki tür kemali vardır. Bunlardan ilki Hakk'ın zatına mahsus zorunlu varlık kemalidir. Diğer kemal ise zuhuru âlemin yaratılmasına bağlı olan, isim ve sıfatların kemalidir. Başka bir ifadeyle bu kemal, zatına ait isim ve sıfatlarında taayyünü açısından Hakk'ın sıfatlarıdır. Sıfatî-esmaî kemal, gerçekleşmesi zuhura bağlı olan cela ve isticla kemâline tekabül eder (Konevî, 2008: 66; Konevî, 2004: 103; Konevî, 2009a: 159-160; Konevî, 2009b: 49). Her ne kadar birbirlerinden ayrılırlar da zatî ve sıfatî-esmaî kemal arasında bir münasebet vardır. Bu münasebetin ise muhtelif veçheleri söz konusudur. Bunlardan bir tanesi aşağıdaki satırlarda ifadesini bulur:

Her iki kemâl de, ortaya çıkışı açısından isim kaynaklıdır. Çünkü her hangi bir şey üzerinde her hangi bir hâkimin hükmü, hakkında hüküm verilen şeyin hâkimin zihninde belirlenişle öncelenmiştir.

Buna göre isimlerin kendisine izâfe edilmesinden ve varlığının sâbitliğinde müstağnilikle farklı oluşuyla daha önceden Hakkın zâtı bilinmemiş olsa idi, O'nun zâtî bir kemâlinin bulunduğu hükmü verilemezdi.

Şüphesiz ki Hak için düşünülen her belirleniş, O'nun için bir isimdir; çünkü isimler, muhakkiklere göre, Hakkın taayyünlerinden ibârettir.

O halde Hakkın nitelendiği her kemâlin bu açıdan *esmaî kemâl* olması gerekir.

Hakkın isimlerinin birlik mertebesinden meydana gelmesi ise, O'nun zatının gerektirdiği bir şeydir; çünkü Hakkın nitelendiği bütün kemâller zâtî kemâllerden ibârettir. (Konevî, 2008: 66-67)

Görüldüğü üzere bir açıdan tüm kemaller esmaî olarak nitelendirilirken başka bir açıdan hepsi zatî kabul edilir. Şöyle ki her iki kemâl de ortaya çıkışı bakımından isim kaynaklıdır; zira Hak için hangi belirleniş söz konusu edilirse edilsin her belirleniş O'nun için bir isim mesabesinde. Diğer taraftan esmanın birlik mertebesinden meydana gelmesi, Zat'ın iktiza ettiği bir şeydir; zira Hakk'ın kendileriyle nitelendiği tüm kemaller zatına ilişkindir ki bu ikinci durumda kemallerin müteallik oldukları konu yani Hak bakımından göz önünde bulunduruldukları ifade edilebilir. Şu hâlde zatî kemal ile sıfatî-esmaî kemalin aslında bir ve aynı kemalin farklı görünüşleri olduklarını düşünmek mümkündür.

Bu iki kemal arasındaki ilişkinin başka bir veçhesi, Hakk'ın zatî kemalden farklı olan kemali müşahede etmesi ve aniden iki kemal arasında tam bir aşk münasebetinden ibaret olan muttasıl bir bağın ortaya çıkmasına yönelik ifadeyle işaret edilir (Konevî, 2009a: 159-160). Mezkûr bağı tesis eden, cela ve isticlanın kemaline müteallik

muhabbet amilidir ki bu amil, birleştirci nispetten meydana gelen ve bir hakikate ait meyil hükmünü hakikatlerin tümünde izhar eden taalluğa tekabül eder. Söz konusu meyl ve talep ise Hakk'ın evvelik sırrında “bilinmek istedim” ifadesiyle ifadesini bulur (Konevî, 2009b: 49-50).¹ Yani Hak bilinmek istemiş ve cela ve isticla kemaline muhabbet duymuştur. Bu taalluk ise âlemin yaratılışıyla neticelenmiştir:

Diğer bütün tesirlerin kaynağı olan âlemi yaratan ilâhî tesirin kaynağı, (...) ‘mümkünlerin a’yânı’na bitişen/iktiran ve varlıkta hükmü zuhur eden ‘ilâhî muhabbet’ âmilidir. Bu tesirin meydana gelmesi ise, ulûhiyet mertebesine ve bu mertebenin nispetlerine göre gerçekleşir; söz konusu nispetler imkân mertebesinde var olanların/mükevvenat a’yânı ile ‘asıl-fer’, ‘cüz-kül’ olarak taayyün ederler. Sevilen ise ‘kemal’dir. (Konevî, 2009b: 18)

Yukarıda söylenenler ışığında muhabbet amili gibi, kemalin yani cela ve isticla kemalinin de yaratma açısından rol oynadığı görülür. Öte yandan elbette yaratma zatî kemalle de ilişkilidir. Bu ilişki şu cümlelerde ortaya konur:

Haktan, başka diye isimlendirilen şeye ulaşan feyiz, Hakkın yetkinlik sıfatının suretidir; bu, zâtî kemâle zaid bir hükümdür.

(...)

Sonra, ikinci bir kemâl vardır. Bu da, isim ve sıfatların kemâlidir ve feyiz veren varlık ile birleşmiştir.

Binaenaleyh yaratma, Hakkın kemâlinin neticesidir, yoksa yaratması, kemâli doğurmaz. Hak, kâmilidir ve yaratmıştır, kâmil olmak için yaratmamıştır. (Konevî, 2004: 103)

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hak kâmil olduğundan ötürü yaratmıştır, yaratması neticesinde kemale ermiş değildir (Konevî, 2004: 122). Bu ikaz ise aslında şu tarz bir vehme mahal vermemek için yapılır: Zuhuru âlemin yaratılmasına bağlı olan, isim ve sıfatların kemali yani cela ve isticla kemali; Hakk'ta bir eksikliğe ve yaratma neticesinde bu eksikliğin giderilmesine delalet etmez mi? Açıktır ki böyle bir şey imkânsızdır. Şöyle ki nasıl kendi zatı gereği kemal sahibi olan Hakk'ın, bazı mertebelerde dış şartlar ve arazlar nedeniyle nakıs kalması ve kemalinin zedelenmesi söz konusu değilse yani taayyün, zuhur ve vasıflanması varlığının kemaline, izzetine, kutsiyetine, yüceliğine, münezzehliğine ve müstağniliğine zarar vermezse; aynı şekilde Hakk'ın kemalinde bir eksikliğin olduğunu ve söz konusu şartlar ve arazlar aracılığıyla kemale ereceğini vehmetmek caiz değildir. Dahası bazen arazlar ve lazımları vasıtasıyla bazı mertebelerde Hakk'ın “ekmellik” vasfı zuhur etmektedir (Konevî, 2008: 67, 104).

¹ “Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim.” mealindeki hadis-i kudsîye işaret edilmekte.

Bunun en iyi zuhur ettiği yerin ise “insan-ı kâmil” mertebesi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir: “(...) *celâ ve isticlânin kemâli*, âlemin ve Allah’ın bizzat maksadı olan insan-ı kâmilin yaratılmasının sebebidir; insân-ı kâmilin dışındakiler ise tabilik yoluyla ve kendisinden dolayı Allah’ın maksatlarıdır” (Konevî, 2008: 53).

Görüldüğü üzere Allah’ın bizzat maksadı olan insan-ı kâmilin yaratılması, cela ve isticlanın kemaliyle açıklanır. Bu durum ilahî kemal ile insan-ı kâmil arasındaki bağı gözler önüne serer. Mezkûr bağı nispeten daha detaylı bir izahı ise şu şekilde yapılır:

Hak ve halk mertebelerinin iki nisbeti olan efendilik ve kulluk hakikatine bağlı olan suret, insân-ı kâmildir. İnsan-ı kâmil’in mertebesine en yakın ismi ise, Abdullah’tır. Celâ’nın kemâli, Hakkın zikredilen bu insandan ibâret olan kul ile zuhurunun kemâlidir; isticla’nın kemâli ise, Hakkın kendisini kendisiyle kendisinde ve vahdaniyetinin mertebesinde müşâhedesi ile kendisini kendisinden ayrı olan şeyde müşâhedesini birleştirmesinden ibârettir. (...). (Konevî, 2009a: 168-169)

Diğer taraftan Hakk’ın kemali ile insanın ahlaklılığı yani kemal mertebesinde bulunması arasında şu tarz bir ilişkinin kurulması da mümkün görünür: Hak eksik olup zuhur ve taayyün vasıtasıyla kemale ermediği gibi insan da kendisinde bulunmayan güzel-iyi ahlakı sonradan kazanarak kemale ermiş değildir. Yani nasıl bazen arazlar ve lazımları vasıtasıyla bazı mertebelerde Hakk’ın “ekmellik” vasfı zuhur etmekteyse benzer şekilde insan yaratılış gereği sahip olduğu ahlakı eylemler vasıtasıyla zahir kılmaktadır. Hz. Peygamber’in özel durumu açısından ise şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber’in ahlaklılığı ruhundan, Muhammedî hakikatten ileri gelir. Hakk’ın zuhur ve taayyün vasıtasıyla eksikliğini giderip kemale ermemesine benzer şekilde Hz. Muhammed de cismanî yaratılışından evvel uğradığı mertebelerde Hakikat-i Muhammediyye’nin içermediği güzel-iyi ahlakı edinerek kemale ermiş değildir. O tüm güzel-iyi ahlaka iye olarak yaratılmıştır ve kemali ahlaklanma neticesinde vuku bulmamıştır. Ne var ki bu söylenenler ne Hz. Peygamber’in ne de diğer kâmil kimselerin zatlari gereği ve varlıklari itibariyle kemal sahibi olduklari anlamini taşimaz. Nitekim her şey bir yana, insan olmaları hasebiyle yaratılmışlardır. Dolayısıyla insanın kemali Hakk’ın kemalinden kaynaklansa da aralarında fark vardır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî artış kabul etmeyen kemalin yalnızca Allah’a ait olduğunu, insanın kemalinin ise aratabilen karakterde olduğunu belirtir. Zira insanda eksiklik mevcuttur. Öyle ki Hz.

Peygamber için dahi bilginin artışı söz konusudur (İbn Arabî, 2008c: 368-369).¹

İnsanın kemali açısından ortaya çıkan bir diğer durum, daha önce de değinildiği üzere nispi kemaller ile gerçek kemal arasında yapılan ayırımdır. Şöyle ki bir şeyin gayesi talebi veçhiyle onun nihayeti olup kemali o nihayete ermesine bağlıdır. Dolayısıyla gayeler kemallerin işareti konumundadır ki bu durum bir bidayet ile nihayete (gaye) sahip özel mertebeye göredir. Ancak söz konusu başlangıç ve sonlar nispi şeyler olup her gaye başka bir gayenin ve bundan ötürü başka bir kemalin bidayetidir (Konevî, 2009b: 122-123). Şu hâlde nispi başlangıç ve sonların olduğu mertebelerde gerçekleşen kemaller “nispîlik” vasfını haiz olacaklardır. Gerçek kemal ise bunlardan farklıdır:

(...) sahibi için gerçekleşen zevk, marifet ve müşâhede, bu zevk ve makâmın ilâhî isimlerden herhangi birisinin mertebesine dayanması açısından gerçekleşir. Bu isim, makâm sahibinin kiblesi ve özellikle ismin müsemmanın aynı olduğu hükmü verilen cihetten olmak üzere onun Hakkı marifetinin nihayetidir. (...) Fakat bunlar, nispi sonlardır; çünkü başlangıçlar ve gayeler nispi kemâllerin alâmetleridir.

Gerçek kemâle göre durum bundan farklıdır.

Allah Teâlâ'nın en kâmil kuluna hitap eden şu âyetinde bu gerçek kemâle işâret vardır. ‘Varış ancak rabbinedir’² (Konevî, 2008: 21)

Hz. Muhammed’e atıfla “en kâmil kul” ibaresinin kullanılması, farklı mutluluk dereceleri olduğu gibi kemal açısından da insanların derecelenişinin mevcudiyetini ifade eder. Bu bağlamda Konevî üç kemal dairesini şu şekilde birbirlerinden ayırır:

Buna göre ilk dâire ‘Her şeye yaradılışını vermiştir’³ (Taha, 50) sırrı ile, insana mahsus kemâl açısından ‘tamamlık’ dairesidir; ikincisi ise, bir olan Vücûd-ı Hakkı müşâhede etmesi, eşyayı Allah ile ve işâret edildiği tarzda ve derecelerinde görmesi açısından gerçekleşir. Bu, yani ikincisi, beşerî tavırdaki ilâhî kemâl mertebesidir.

Söz konusu tereddüt ve mutlaklığı içeren ‘cem’ ile, işâret edilen kapsamlılık meydana gelir, zatının ve mertebesinin hükmü bütün merite, isim, mevtin, neş’et ve hallere sirâyet eder ve adeta Rabbinin onun ile olması gibi, her nerede olursa olsun -mekân ve beraberlik ile Hakkı sınırlamaksızın- Hak ile olursa, ulûhiyet mertebesinin tavrında onun için insana mahsus kemâl gerçekleşir. (Konevî, 2009b: 160-161)

Açıktır ki sonuncu kemal mertebesi yani ulûhiyet mertebesinde insana mahsus kemalin gerçekleşmesi, kemalin en üst seviyesine karşılır gelir. Bununla birlikte Hz. Muhammed’in kemalinin bu seviyenin de fevkinde olduğu söylenebilir. Zira başka bir

¹ Hz. Peygamber’in bilgisel durumu *Allah’ı En İyi Bilen Kimse Olarak Hz. Muhammed* başlıklı kısımda ele alınacaktır.

² Bkz.: (Necm, 53/42).

³ Ayetin tamamı için bkz.: (Tâ-Hâ, 20/50).

yerde, yine Hz. Muhammed'e atıfla kâmillerin en kâmilî kemal bakımından diğer insanlardan ayrı tutulmakta ve ona mahsus kemal, davet edilen ve davete icabet eden herkesin ehil kılındığı kemalden açıkça ayrılır (Konevî, 2009b: 180). Şu hâlde gerek ahlaklılık gerek mutluluk gerek kemalden bahsedilsin ilk akla gelen kişi Hz. Muhammed olmak durumundadır. Nitekim o, ahlaklılığın ideal tipi konumundadır; zira hatırlanacağı üzere Hz. Muhammed diğer insanlar gibi ahlaklanmamış, tüm güzel-iyi ahlakı edinmiş olarak yaratılmıştır. Bu çerçevede istidat ve mertebe bakımından yaratılmışların en kâmilî odur (Konevî, 2009b: 40).

Nispî kemaller bağlamında marifet ve müşâhedenin makâmın ilâhî isimlerden birinin mertebesine dayanması cihetinden gerçekleşmesine yönelik ifade hatırlandığında gerçek kemalin böyle bir sınırlılıktan uzak olduğu görülür. Nitekim ilahî isimlerle alakalı kısımda belirtildiği üzere insan-ı kâmilin isimlerden nasibi bütün isimleri kendisinde toplayan “Allah” ismidir. Kemal mertebesinin bu toplayıcı ve birleştirici karakteri aşağıdaki satırlarda şu şekilde dile getirilir: (...) ilâhî celal makamının sıfâtları, heybet, kabz, haşyet, vera, takva ve benzerleridir; cemal makamının sıfâtları ise, reca, bast, üns, lütf, rahmet, nimet, ihsân ve benzerleridir; kemâl makâmı ise, celâl, cemal ve bunların tâbisi olan halleri ihâta eder ve birleştirir” (Konevî, 2003a: 129). Söz konusu ihata ediciliğin temelinde ise insanın varlık dairesinin sonunda yer alması yatmaktadır. Şöyle ki son mertebelerin ihata ve istiap seviyeleri kemal derecededir; zira sonuncunun istiabı hem mana ve suret hem de sıfat ve hüküm açısından tamdır (Konevî, 2003a: 29).

Kemal mertebesindeki birleştiricilik ve ihata edicilik vasıfları çerçevesinde, insana ait kemal mertebesinin karşılığında “büyük camilik” ibaresi de kullanılır (Konevî, 2009a: 92). Diğer taraftan bu mertebenin bir başka adı ise Araf'tır ki Kur'ân-ı Kerîm'de yer alır. Nübüvvet makamındaki ifadesi ise Matla'dır. Ehlullah'ın dilinde “mevkıf” tabiriyle ile karşılanırken kemal makamının zevkindeki ifadesi Berzah'tır. Özel olarak kemal makamına nispetle ise “Berzahların Berzahı” adını alır (Konevî, 2008: 22-24).

Mutluluk bahsinde değinildiği üzere Araf, Cennet ile Cehennem arasındaki engelleyici sur ve berzaha karşılık gelir. Bu çerçevede Araf'ın “ayırma ve ayırdığı şeylerin birbirine karışmasına engel olma” anlamından hareketle kemal mertebesine mukabil olduğu söylenebilir. Konevî *Fâtiha Sûresi*'nin hem Hak hem de kulla ilgili olan kısmına dair açıklamasında bu hususu şöyle işaret eder:

İnsânî hakîkat diye isimlendirilen ve hem Hak hem de kul ile alâkalı olan kısma gelince: bu kısım kemâl ehlinin mertebesi, muttala' (şühûd, görme) makâmı, etrâfî gözetleme derecesi ve içerisinde ricâlin (adamların) olduğu a'râf yeridir. Bu hususta Allâhü Teâlâ şöyle buyurmuştur: 'A'râf üzerinde herkesi simâsından tanıyan adamlar vardır.'¹ Çünkü onlar her şeyi kuşatmışlardır. Onlara zâta, cemâle ve celâle taalluk eden bir kemâl sâhibidirler. Bu mertebenin sâhipleri muvahhid âriflerdir. (Konevî, 2010b: 41)

Hatırlanacağı üzere tasarruf sahipleri hangi âlemde tasarrufta bulduklarına göre zahir adamları, batın adamları, had adamları ve matla adamları şeklinde tasnif edilir ki bu sonuncu gruptakiler insanların en büyüklerine yani Melamîlere karşılık gelirler. Bu adlandırmalar ise Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili şu hadiste kaynağını bulur: “‘Hatta, kuranın âyetlerinin sırrından her birisinin bir zahri, bir batnı, bir haddi, yedi² batna kadar matlaı vardır.’” (Konevî, 2008: 22). Kemal mertebesinin nübüvvet makamındaki ifadesi olan matla şu şekilde açıklanır:

(...) ilâhî kelâmın matla'ı, zâhirin, bânın, bunları birleştiren ve ayırt eden şeyin kendisine dayanadığı hakikati bildiren şeydir. Böylelikle, bütün bunların ötesindeki şeyi insana gösterir. Matla, Hakka ait Zâtî-gayb mertebelerinin ilki, gayba ait mücerret hakikatlerin ve isimlerin mertebesinin kapısıdır. Keşif sahibi, bu kapıdan birlik özelliğindeki gaybî kelâmın sırrını öğrenir. (Konevî, 2009a: 314)

Kemal mertebesinin Ehlullah'ın lisanındaki karşılığı olan mevkiî ise her makamın nihaî mertebesi ve sonra gelen makama geçiş yeri olarak tarif edilir (Konevî, 2008: 24). Berzah ve Berzahların Berzahı şeklindeki adlandırmalara gelince şunlar söylenebilir: Berzah iki şeyi birleştiren anlamına gelip “(...) İnsan, ilâhî ve kevnî mertebeler arasında bir berzâh, bu ikisini ve içerdikleri şeyleri birleştiren bir nüshâ (...)” şeklinde ele alınır. Başka bir ifadeyle insan-ı kâmil gayb ve şehadet âlemleri arasında bir berzah, kulluk ve efendilik hakikatinin mazharı olan bir aynadır (Konevî, 2009a: 167). Berzahların Berzahı da benzer biçimde Zat'a ait ilahî-mutlak gayb ve vacip vahdaniyet hükümleri ile kevnî sıfat, hakikat ve onların mümkün hükümlerini ihata ederek birleştiren, şeref ve üstünlük sahibi bir şahıs olarak tasvir edilir (Konevî, 2003a: 100).

Hatırlanacağı üzere mutluluktan alınan pay, Hakk'a yakınlık ve uzaklık ile itidal ve sapma derecelerine göre belirlenmektedir. Benzer şekilde kişinin kemalden payı, varlık dairesinin merkezine ve gerçek itidale yakınlığı nispetinde artmaktadır:

(...) kimin küllî varlık dairesinden olan mertebesinin noktası dairesinin merkezinde bulunmaktaysa, onun hakkında paralellik, doğru benzerlik ve tam itidâl geçerli olur;

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Arâf, 7/46).

² Başka bir rivayete göre yetmiştir (Konevî, 2008: 22).

böylece, hakikat onda tam yansır ve zuhur eder.

Bu, genişliğinden dolayı kendisinden başka hiçbir varlığın sığdıramadığı Hakkı sığdıran kalbin halidir.

Bu noktadan sapan kimsenin ise, bu benzerliğe, aslî merkeze ve gerçek itidâle yakınlık ve uzaklığı oranına göre sûret ve kemâlden payı ortaya çıkar (Konevî, 2004: 62)

Bu kısmın başlarında Hakk'ın kemali ile ona bağlı olan, insana ait kemal birbirinden ayrılmış ve aralarındaki farklar ortaya konmuştu. Bununla birlikte kulun ve özelliklerinin kemal hâlinin, ilahî kemal özelliğiyle zuhur etmesi de söz konusudur. Şöyle ki Hakk'a ve halka nispet edilen tüm sıfatlar, Hakk'ın mertebesinden başlayıp taayyün yönünden kevn mertebesinde ortaya çıkarlar ve beşerî tavır ve makamda zuhur vasıtasıyla kemale erinceye kadar sıfatın aslî temizliği ile kevnî hükümlerin iktiza ettiği boyanma arasında bir baskınlık mücadelesi başlar. İnsan ise kendisine ulaşan her bir sıfat cihetinden başka bir hâl ve özellik kemali kazanır ve onunla birleşerek ilahî tavra yükselir ki bu mertebe ahadiyyü'l-cem mertebesine tekabül eder (Konevî, 2009a: 487). Başka bir yerde ise gerçek ilahî kemali elde etmekten bahsedilerek onu elde etmenin ana formülü şu şekilde ifade edilir:

Üstelik, gerçek ilâhî kemâli elde edebilen ve onunla hal, ilim ve mertebe olarak 'tahakkuk' etmeyi başaran seçkinlerin seçkinlerinin/hülasâ-i hâssa hâlinin gereği, Hakkın kendisini bildiği şekilde, himmetleri bütün olarak O'na yöneltmek, (: idrâk) mahalli temizlemek ve O'ndan başkasının bilgisinden yüz çevirmektir.

Söz konusu bu bilgi, kendinden daha aşağıdakine nispetle değerli olsa veya herhangi bir mutluluğu meydana getirse veya sahibini izâfî bir kemâle ulaştırırsa bile, böyle bir bilgiden yüz çevirmeleri gerekir. (Konevî, 2007: 18)

Yukarıda hakkında izahta bulunulan, hedeflenen kemal mertebesinin bir diğer ifade biçimi ferdiyete karşılık gelir. Nitekim yaratılmışların en kâmili olan Hz. Muhammed'in hikmeti ferdiyettir (İbnü'l-Arabî, 2008: 235). Şu hâlde ferdiyet üzerinde durmak yerinde olacaktır. Aşağıdaki satırlarda İbnü'l-Arabî ferdiyetin ana çerçevesini şu şekilde çizmektedir:

(...) Elif birincilik mertebesinin sahibi olduğu gibi aynı zamanda bir sayısı ona aittir. Lam ise, ikinci mertebededir ve onlu basamakların ilkidir. Üç ise, ilk tek sayıdır. Böylelikle ahad ile (üçün birliği anlamındaki) ferd arasında birlik yönünden benzerlik gerçekleşmiştir. Hak mutlak birlikte birinci olan iken, insan-ı kamil ferdiyette ilktir. Bunu bilmelisin! Bu nedenle insanın yaratılışından söz edilirken 'alaka'dan yaratılmış olduğu zikredilmiştir. 'Alaka', insanın yaratılış aşamalarından üçüncüsüne karşılık gelir ki o da sayı mertebelerinde 'lam' yönünden kendisine uygun ferdiyette bulunur. Allah Teala

şöyle buyurmuştur: ‘İnsanı çamurdan (süzülüp çıkarılmış)’ bir özden yarattık.’¹ Bu ilk, yaratmadır. ‘Sonra onu yerleşik bir yerde nutfeye halinde getirdik.’² İkinci merhale. ‘Sonra nutfeyi alaka (aşılmalı yumurta) yaptık.’³ Bu ise, üçüncü mertebedir ve çokluğun ait olduğu ferdiyet mertebesidir. İnsan ise ilahi suret ve büyük alemin sureti nedeniyle çokluğun yeridir. (...) (İbn Arabî, 2008d: 196)

Hatırlanacağı üzere Hak mutlaklığı ve münezzepliği itibarıyla, mukabilinde çokluk düşünilemeyen mutlak birdir. Açıktır ki fert böyle bir birlikten uzaktır. Bununla birlikte ahad ile arasında birlik bakımından bir benzerlik söz konusudur. Şöyle ki zahir veya batın varlıklardan olsun, her fert zatı itibarıyla biriciktir (Konevî, 2009b: 95). Bu ise ferdin bir ve tek olduğu anlamını taşır. Ancak bu birlik ve teklik çoklukla irtibatlıdır. Daha açık bir ifadeyle üçün, üç mertebenin birliğine dayanan bir teklik yani ferdiyet söz konusudur. Yukarıdaki örnekte insanın ferdiyeti üç yaratılış aşaması bağlamında ele alınır. Bu noktada ise şöyle bir soru akla gelebilir: Neden ferdiyet “bir”, “iki” veya “dört” değil de “üç”le irtibatlıdır? Sorunun yanıtı “üç”ün ilk tek sayı olarak ele alınmasında yatar.

İbnü’l-Arabî’ye göre “bir” bir sayı olmayıp sayı ondan ortaya çıkar ve onun yokluğuyla ortadan kalkar. “Ve” vasıtasıyla misli üzerine yüklendiğinde “iki” zahir olur. “Bir” “iki” ile birleşince “üç” meydana gelir ve bu şekilde “bir”in eklenmesi vasıtasıyla diğer sayılar oluşur. Kendisinden “bir”in çıkartıldığı sayı ise zail olur. “Bir”in bu şekilde bir sayı olarak ele alınmamasından ötürü “iki” ilk çift sayıdır ve her çift ve zevcin aslıdır. “Üç” ise tek sayıların ilki olup her ferdin ve tekin aslıdır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 325). Bu matematiksel görüşün arka planında ise varlığa ilişkin şu kabul yer alır: “(...) mutlak birlik anlamındaki ahadiyet -ki o, bir demektir- Hakkın zatına aittir. İki ise mertebeye aittir, o da ulûhiyetin birlenmesidir. Üç ise *oluşun* (âlem) Allah’tan var olmasının ilkesidir” (İbn Arabî, 2006b: 122). Buradan hareketle Hz. Muhammed’in hikmetinin ferdiyet olması ve insan-ı kâmilin ferdiyette ilk sırada yer alması da ele alınabilir. Şöyle ki gerek insanın gerek en yetkin insan olan Hz. Muhammed’in varlığı, Allah’ın âlemi var etmesini gerektirir. Oysa ne ahadiyet ne de ulûhiyetin birlenmesi bağlamında âlemin varlığı söz konusu edilir. Şu hâlde oluşun Allah’tan var olmasının ilkesi olan üçle bağlantılı olan ferdiyet mertebesi, insan ile ilişkilendirilmek durumundadır. Ne var ki böyle bir izah genel açıdan bir değerlendirme hüviyetindedir.

¹ Bkz.: (Müminûn, 23/12).

² Bkz.: (Müminûn, 23/13).

³ Ayetin tamamı için bkz.: (Müminûn, 23/14).

Konuya ilişkin görece tafsilatlı bir açıklama şu şekilde yapılabilir:

Yaratma ferdiyete dayanır ki üçleme ona aittir. Benzer bir deyişle yaratma için üç şey ve bunların birliği gerekir. Söz konusu şeyler ise Zat, iradesi yani dilemesi ve “Ol!” sözüdür. Bunlardan biri eksik olmuş olsaydı âlem var olmazdı. Diğer taraftan üçlünün birliği durumu, yaratılan şey bakımından da geçerlidir: Varolanın “şey” olması, “Ol!” sözünü duyması ve Yaratıcı’nın emrine bağlanması sayesinde yaratılan şeyin oluşumu ve varlıkla nitelenmesi geçerli olmuştur (İbnü'l-Arabî, 2008: 123). Şu hâlde yaratılış için birliğinin neticesidir. Başka bir deyişle âlem ferdiyet mertebesinde varlık kazanır. Dolayısıyla genelinde insan ve özelinde Hz. Muhammed’in varlığı da bu mertebeye ortaya çıkar. Bu noktada ise şu soruların yanıtlanması lazım gelir: Niçin başka bir şey değil de insan-ı kâmil ferdiyette ilk sırada yer alır ve niçin Hz. Muhammed’in hikmeti ferdiyettir?

Hatırlanacağı üzere insan zuhur bakımından sonda yer alsada da hakikati itibarıyla ilk sırada yer alır; zira Hz. Muhammed’in ruhu yani Hakikat-i Muhammediyye ilk yaratılan şeydir. Buna binaen genel manada insan ve hasseten bu türdeki en kâmil varlık olan Hz. Muhammed, varlık dairesinin başlangıcı ve sonu olmuştur. Dolayısıyla ferdiyet mertebesinde ilk sırada insan-ı kâmil, daha doğrusu kâmil insanın ideal örneği olan Hz. Muhammed yer alır. Ne var ki bu ilklik, sadece önce yaratılmışlıkla izah edilebilir türden bir ilklik değildir. Bilakis bunun da temelinde olan, mertebe bakımından öncelik söz konusudur. Nitekim kendisine cevamiü'l-kelim verilmiş olması hasebiyle Hz. Muhammed, Rabb’ine en güçlü kanıt konumundadır (İbnü'l-Arabî, 2008: 123).

İleride temas edileceği üzere cevamiü'l-kelim kelimelerin yani hakikatlerin bir araya toplanması anlamını taşır ki cevamiü'l-kelim sahibi olmak, Hz. Peygamber’in kemâlinin başka bir ifade biçimine tekabül etmektedir. Dahası bu durum onun hikmetinin niçin ferdiyet olarak düşünüldüğünü de açıklar niteliktedir. Şöyle ki ferdiyet yaratılış alanındaki birliğe karşılık geldiğinden ötürü çokluğu şart kılar. Başka bir deyişle ferdiyet çokluğun söz konusu olduğu yerde bir birliktir. Şu hâlde tüm hakikatleri bir araya toplama vasfını haiz olan Hz. Muhammed’in hikmeti ferdiyet olmak durumundadır.

3.1.3. Âlemin Bütünü Olarak İnsan: Küllî İnsan

Birinci bölümde belirtildiği üzere insan, yaratılışında her bir ilahî ismin ortaya çıkması nedeniyle kuşatıcılık ve toplayıcılık niteliğini haizdir yani âlemin ulvî ve süflî tüm hakikatlerini kendisinde toplar. Bu çerçevede âlemdeki her şeyi birer parçası olarak içerir. Başka bir ifadeyle insan küçük âlem olarak büyük âlemde olan her şeyin bir benzerine sahiptir. Bununla birlikte tüm insanların bu kuşatıcı ve toplayıcı mertebede bulunmaları söz konusu olmayıp gerçek insan yani insan-ı kâmil âlemdeki her şeyi içerir. Daha doğrusu, perdeli kimseler ontik statülerinin bilincinde olmadan salt unsurî yaratılışları ekseninde var olurlar ki bu şekilde yaratılmışlardan biri olarak âlemin bir parçası, cüzü olmaktan öte bir konumda bulunmazlar. Oysa kâmil kimseler âlemin tüm ulvî ve süflî hakikatlerini toplayan bir yapıda olduklarının bilinciyle âlemin bütünü mesabesinde dirler. Bu çerçevede onların cüzîlikle değil, küllîlikle nitelenmeleri söz konusudur. Nitekim Konevî tesir mevzusuna ilişkin açıklamalarında kâmil kişiler ile diğer kimseler arasında şöyle bir fark ortaya koyar: “(...) İnsân-ı kâmil’in dışında ‘insan’ diye isimlendirilen herkes, suretinin zâhir mertebesi cihetinden vasıflandığında ‘küllîlik’ ile isimlendirilebilir; aksi halde, insân-ı kâmilin dışındakiler mertebe ve mânâ açısından cüzîdir” (Konevî, 2009b: 190). Bir başka yerde ise cüzî insan ile gerçek küllî insan bereketleri bakımından mukayese edilir: İlkinin bereketi dünya ve ahirette zuhuru kendisine bağlı olan şeyken ikincisinin bereketi kâinattan zuhur eden ve çeşitli izafetler yoluyla hakikate nispet edilen şeylere karşılık gelir (Konevî, 2004: 104). Görüldüğü üzere cüzî insanın bereketi kendisiyle irtibatlı bir şekilde ele alınırken gerçek küllî insanın bereketi kâinattan zuhur eden ve hakikate nispet edilen şeylerle alakalıdır.

Bu belirlemelerden sonra insanın yani insan-ı kâmilin âlemin hakikatlerini kendinde toplaması mevzusunun yakından incelenmesi isabetli olacaktır. Böyle bir incelemenin temelinde yatan düstur ise şu şekilde ifade edilebilir: “(...) İnsanın yapısı/neş’et, âlemin yapısının bir nüshasıdır. (...) Şu halde, âlemde bulunan her bir özellik ve hükmün bir benzerinin veya örneğinin âlemin nüshası olan insanda da bulunması gerekir” (Konevî, 2003b: 39). Bu çerçevede söz konusu benzerliğin örnekler eşliğinde gösterilmesi gerekli görünür.

İbnü’l-Arabî en yüce âlem, dönüşme âlemi, imar etme âlemi ve nispetler âlemi olmak üzere dört tür âlemden bahseder ve bu âlemlerin hem büyük âlemde hem de küçük âlem

yani insanda sabit olduğunu belirterek her birinin ihtiva ettiği şeyleri ve bunların insandaki benzerlerini açıklamaya koyulur (İbn Arabî, 2006a: 348).¹ İlgili açıklamalar özetle şu şekilde maddeleştirilerek ifade edilebilir:

a) En yüce âlem: Tümel-Hakikat-i Muhammediyye'nin insandaki benzeri insanın ruhu ve mukaddes ruhtur. Arş'ın benzeri bedendir. Kürsî'nin benzeri nefstir. Beyt-i Mamur'un benzeri kalp, meleklerin insandaki karşılığı kendisinde bulunan ruhlar ve güçlerdir. Zuhal ve feleğinin insandaki benzeri bilgi gücü ve nefstir. Müşteri ve feleğinin benzeri hatırlama gücü ve dimağın sonu, Merih ve feleğinin benzeri akletme gücü ve başın üst kısmı, Güneş ve feleğinin benzeri müfekkire gücü ve dimağın ortası, Zühre ve feleğinin benzeri vehim gücü ve hayvanî ruh, Utarid ve feleğinin benzeri hayal gücü ve dimağın önü, Ay ve feleğinin benzeri ise duyu kuvveti ve duyu organlarıdır (İbn Arabî, 2006a: 348-349).

b) Dönüşme âlemi: Esir feleği ve ruhunun insandaki benzeri safra ve hazmetme gücüdür. Hava feleği ve ruhunun benzeri kan ve çekme gücü, su feleği ve ruhunun benzeri balgam ve itme gücü, toprak feleği ve ruhunun benzeri ise karaciğer ve tutma gücüdür. Yeryüzüne gelince siyah, toprağımsı, kızıl, sarı, beyaz, mavi ve yeşil olmak üzere arz yedi tabakadır. Bu tabakaların insandaki benzerleri ise deri, yağ, et, sinirler, damarlar, adale ve kemiklere tekabül eder (İbn Arabî, 2006a: 349).

c) İmar etme âlemi: Ruhanîlerin insandaki benzerleri içindeki güçlerdir. Canlılar âleminin benzeri insandan duyumsanan şeye karşılık gelir. Bitkilerin benzeri insanda gelişen, büyüyen şeylerken cansızlar âleminin benzeri duyumsamayan kısımlardır (İbn Arabî, 2006a: 349).

d) Nispetler âlemi: Arazın insandaki benzeri siyah, beyaz gibi renkler ve olgulardır. Niteliğin benzeri hasta ve sağlıklı gibi hâller, niceliğin benzeri incik kemiğinin karıştan uzun olması, neredeliğin benzeri boynun baş için mekân olması ya da topuğun baldır için mekân olması, zamanın benzeri el ile başın eşzamanlı olarak hareket etmesi, göreliliğin benzeri baba-oğul arasındaki görelilik, konumun benzeri birinin dili ve hançeresi, fiilin benzeri “yedim” ifadesi, edilgenliğin benzeri ise “doydum” denmesidir. Yine fil, eşek gibi ana suretlerdeki farklılıklar da bu âlemin kapsamında olup bunların

¹ Dört âlem türü ve içerdikleri şeylerin insandaki benzerleri için ayrıca bkz.: (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 364-374).

insandaki benzeri övülen ve kınanan manevî suretleri kabul etme gücüdür. Örneğin bir kimse zekidir, bu ise fildir demeye gelir. Yine filan kişi ahmaktır yani eşektir (İbn Arabî, 2006a: 349-350).

Dört tür âlem ve bunların küçük âlemdeki yani insandaki benzerlerine dair yukarıdaki açıklamaların akabinde şöyle bir soruya yanıt aramak yerinde olacaktır: İnsanın âlemdeki hakikatleri içermesi, kendisinde büyük âlemdeki şeylerin benzerlerinin bulunması, insan-âlem ilişkisi açısından ne anlam ifade eder? “Müdaviü’l-külüm” adlı kutbun halifelerinden olan el-Kâsib’e atıfla dile getirilen şu sözlerden hareketle soruya bir yanıt vermek mümkün görünür:

Şöyle derdi: Allah bütün bilgiyi feleklere yerleştirdi. İnsanı ise bütün âlemin bağlarının (âlemdeki şeyler arasındaki bağ ve münasebetler) bir toplamı yaptı. Binaenaleyh insandan âlemdeki her şeye uzayan bir bağ vardır. İnsanda bulunan bu bağdan, insana ulaştırması için Allah’ın o şeye bıraktığı durumlar meydana gelir. (Yine) Arif-insan, bu bağdan istediğinde o şeyi hareket ettirir. Şu halde âlemde insanda eseri bulunmayan bir şey olmadığı gibi insanın eserinin bulunmadığı herhangi bir şey de yoktur. (...) (İbn Arabî, 2006a: 455-456)

Görüldüğü üzere insanın âlemdeki şeyler arasındaki bağların toplamı olması hasebiyle insan ile âlemdeki şeyler beyninde etkileşim söz konusudur. Bu çerçevede bir taraftan âlemdeki her şeyin insanda eseri bulunurken diğer taraftan insanın âlemdeki her şeyde bir eseri bulunur. İnsana dair şu satırlarda söz konusu etkileşime ilişkin benzer bir açıklama yapılır: “(...) Ve âlem-i kebirde olan her şeyin tertibini onda muhkem ve onu müdebbir kıldı. Ve onu her bir şeyin zâhir-i ihsanına muttali’ eyledi. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 2). İnsanın Allah tarafından her bir şeyin ihsanına muttali kılınmasının; bir önceki alıntıda geçen, insandan âlemdeki her şeye uzayan bağdan, Allah’ın insana ulaştırmaları için şeylere bıraktığı durumların meydana gelmesine tekabül ettiği söylenebilir. Âlemdeki her şeyin tertibinin insanda muhkem kılınması ise insanın bütün âlemin bağlarının bir toplamı olmasıyla alakalı görünür. İnsanın müdebbir kılınmasına gelince onun âlemdeki her şeyde bir eseri bulunmasıyla bağlantılıdır. İnsanın bu tedbir ediciliği ise daha önce izah edilen, onun “hilafet” vasfından kaynaklanır. Öyle ki gökler ve yerdeki her şey insana amade kılınmıştır; zira âlemin varlık sebebi insandır (İbn Arabî, 2006b: 394-395). Başka bir deyişle Tanrı’nın asıl maksadı insanın varlığıdır. Zira “(...) insan, her şeyin bir nüshasıdır ve bütün âlemin kuvvetlerinin, bütün feleklerin eserlerinin, her meleğin teveccühünün kendisine yansıdığı bir aynadır” (Konevî, 2003b: 158).

3.1.4. Tanrı'nın Maksadı Olarak İnsan: İnsan-ı Kâmil Aynası

Daha önce belirtildiği üzere Hak bilinmek isteyip cela ve isticla kemaline muhabbet duymuş ve bu taalluk yaratılışla neticelenmiştir. Yaratılan varlık mertebelerinin başlangıcında Hakikat-i Muhammediyye, sonunda ise Hz. Muhammed'in unsurî yaratılışı yer alır. Buna binaen varlık dairesinin başlangıcı ve sonu genel olarak insan, hususen de Hz. Muhammed'dir. İnsanın bu özel konumu, diğer varlıkların ona amade kılınmasının ve âlemin varlık sebebinin insan olmasının gerekçesini ortaya koyar niteliktedir. Bununla birlikte şöyle bir soru akla gelebilir: Niçin başka bir şey değil de insan böyle ontik konumdadır? Sorunun yanıtı; insanın Allah'ın sureti üzerine olma, kemal, itidal, toplayıcılık, kuşatıcılık gibi vasıflara sahip olmasında yatar. Öyle ki bu vasıfları haiz insan, Hakk'ın tecellisi için ideal ayna konumunda olup Hakk'ın bilinme isteği, mezkûr aynanın kendisinde yansıyan tecelliye müşahede etmesi vasıtasıyla en yetkin biçimde karşılanır.

Çalışmanın birinci bölümünde belirtildiği üzere insanın “aynalık” vasfı iki şekilde ifade edilir. İlkine göre insan cansız beden konumundaki âlemin ruhu, onun cilası olarak ele alınır. Buna göre âlem ve insan birlikteliği Hak için ayna mesabesinde. Diğer açıdan insanın ve hasseten kalbinin doğrudan Hakk'ın aynası konumunda olup ilahî tecelliye en yetkin surette yansıtması söz konusu edilir ki bunun vuku bulması için kalp aynasının cilalanması yani arındırılması gerekmektedir.

İnsanın Hakk'a ayna olmasına ilişkin bu genel tespitlerden sonra önemli bir hususa dikkat etmek gerekir: Hak, insan aynasında kendini görmekteyse de bu, kendisinin tüm yönleriyle yansıtması anlamını taşımaz. Zira genel bir kaide olarak, aynanın kendisinde yansıyan şeyin hakikati için bir mahal olmaması ve yansıyan şeyin benzerinin ve kimi görünümünün mahalline karşılık gelmesi söz konusu edilir (Konevî, 2008: 29). Özel olarak konu ele alındığında ise daha önce temas edildiği üzere Hakk'ın mutlak gaybı açısından tecelli etmesi söz konusu değildir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî; ruhun yani insan memleketindeki halifenin “mirat-ı Hak ve hakkıyye” şeklinde adlandırılması mevzusuna ilişkin açıklamasında, Hakk'ın sıfat-ı nefsiyyesiyle değil, sıfat-ı maneviyyesiyle tezahür ettiğini ve bu aynaya cömertlik hazretinden tecelli eylediğini belirtir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 83-84). Öte yandan Konevî'nin, dinde Hz. Âdem'in varisleri olan kâmil kimselerin varlık aynalarında ilahî sıfatların tümünün zuhur

etmesine yönelik beyanı (Konevî, 2011: 160), ilk bakışta yukarıda ifade edilen hususa aykırı görünebilir. Ancak dikkat etmek gerekir ki ilahî sıfatlar Hakk'ın ulûhiyet bakımından nitelendiği sıfatlar olup O'nun nefsî sıfatlarından ayrıdır. Dolayısıyla Hakk'ın insan aynasında veya başka bir aynada tezahürü, mutlaklığı ve münezzezhliği bakımından Zat'tan farklı olacak, daha doğru bir deyişle O'nun O olmaklığı bakımından Zat zuhurdan beri olacaktır. Bununla birlikte isim ve sıfatlar cihetinden taayyünü itibarıyla düşünüldüğünde insan-ı kâmil Zat için tam bir ayna konumundadır. Keza, insan-ı kâmilin bilgisi de Hakk'ın bilgisi için bir aynadır. Bu çerçevede Zat küllî ve icmalî olarak insan-ı kâmil üzerinde tecelli eder ve bu sayede onda zahir olurken Hakk'ın bilgisinde bulunan, cüzîlik ve tafsil üzere zahir olan her şey insan-ı kâmilin bilgisinde aynı biçimde zahir olur (Konevî, 2010b: 35).

İnsan-ı kâmilin tam bir ayna olarak ele alınması, onun haricindeki insanların ve dahi âlemdeki diğer şeylerin aynalık yönünden eksik oldukları anlamını zımnen taşır. Söz konusu eksiklik ise tecelli kaynağından mütevellit değildir. Şöyle ki ister manevî ister mahsus “aynalık” vasfı söz konusu edilsin yansıyan suret aynaya göre yansır (Konevî, 2008: 28). Başka bir ifadeyle “(...) ‘Hakkın tecellî ettiği kimsedeki tecellîsi, kendisine göre değil, tecellî olunana göredir.’ (...)” (Konevî, 2003a: 134). Dolayısıyla aynalık yönünden eksiklik, ayna konumunda olan tecelligâhtaki kusur ve noksanlıktan kaynaklanır. Bunun en güzel örneği parlatılmamış, cilalanmamış, kirlerden ve paslardan arındırılmamış kalp aynasının durumudur:

(...) kevnî sûretlerin insan ruhuna ve kalbine yansması, bu aynadaki pürüz ve oyuklardan kaynaklanır; bunlar, belirtilen özellikteki bir mahalde amaçlanan tecellînin yansmasına engel teşkil eden farklılığı gerektirirler.

Mahallin her sûretten boşaltılması ise, ‘parlatma’ ve ruhî, kalbî ya da parlatılan herhangi bir aynanın mukâbil olduğu şeyin mahalle yansmasını gerektiren ve onu davet eden ‘hazırlık’tır.

Cisimlerde bu hazırlanma, ‘mukabele’; rûhlarda ve mekânsızlarda ise, teveccüh ile ‘niyetlenmek’ ve mânevî-gaybî bir münâsebet bağı ile ‘paralel olmak (muhatat) diye isimlendirilir.

Genellikle, mahaldeki ihtilafın azlığı oranında paslanma eksilir, parlaklık hükmü güçlenir, neticesi ortaya çıkar. (Konevî, 2009b: 117)

Açıktır ki kalp aynası suretlerle dolu olduğunda ilahî tecelli ile bu ayna arasında farklılık ve uyumsuzluk söz konusudur. Bundan ötürü ilahî tecelli gerektiği şekilde yansmasını bulamaz. Kalp her tür suretten boşaltılarak paslanma eksilir, parlaklık

hükmü güçlenir ise kalp aynası işlevini yerine getirir. Netice itibarıyla ilahî tecelli yetkin bir biçimde kalp aynasında yansır ve “(...) insan vasıtasıyla her şey, Hakkın ilminde ezelde bulunduğu mutlak ve kâmil iyilikle âlemde zuhûr eder” (Konevî, 2009a: 383). Başka bir ifadeyle insan-ı kâmil aynasında Hakk’ın mertebesinin ve imkân mertebesinin içermiş olduğu her şeyin tam olarak zuhur etmesi gerekir (Konevî, 2009a: 414) ve böyle bir zuhurda yansıyanın bulunduğu hâlden farklı bir şekilde yansımaya yol açacak bir bozukluk kaynaklı hiçbir değişiklik yoktur (Konevî, 2008: 54).

İnsan-ı kâmil aynasının “tam” olarak nitelenmesinin yanı sıra, bu nitelikte de bağlantılı olan bazı başka vasıfları da vardır. Bu vasıflar maddeleştirilerek şu şekilde izah edilebilir:

a) İnsan aynası, his derecelernin sonuncusu olan muhayyile gücüne tekabül eder. Şöyle ki hayal âlemi, rüyalarda görüldüğü üzere, imkânsız olanı mümkün ilhakı ve iki zıddı birleştirmesi cihetinden Hakk’ın varlığına en çok benzeyen şey olmak durumundadır (Konevî, 2011: 161-162).

b) İnsan-ı kâmil berzahî bir aynaya tekabül eder. “(...) O, vücûb ve imkân arasında bir berzâh, zât ile kıdem ve hadisler ve hükümlerinden ibâret olan mertebe arasında bir ayna gibidir. (...)” (Konevî, 2003a: 85). Başka bir ifadeyle kemal sahibi kimse Hakk’ın sevgilisi ve bizatihi maksat olup berzahların berzahı olan hakikati cihetinden zat, ulûhiyet ve bunların lazımlarının bir aynası konumundadır (Konevî, 2008: 80).¹

c) İnsan mizacının nitelikleri ile kalp ve zihninin meşgul olduğu şeyler ve de nefsinde resmedilmiş ilim, inanç, vasıf ve huylar birleşik bir heyet ortaya koyar. Bu heyet ise iki açıdan Hak için ayna mesabesinde. Bunlardan biri, arada vasıtalar olmaksızın doğrudan Hakk’a nispetle “aynalık” vasfını taşımasına karşılık gelir. Diğer açıdan mezkûr bileşik heyet; hikmet ve tertip silsilesine ve yüce gökler, yıldızlar, melekler ve onlarla nitelenen vasıflara Hakk’ın bırakmış olduğu özellik ve kuvvetlere de nispetle aynalık vazifesi görür (Konevî, 2004: 114).

d) Kâmil tecelli sahibi kimse “(...) kalbi ve bedeni ile birlikte, adeta, bütün yüzeyi dairevî olan makûl bir ayna gibidir. Bu aynanın, zuhûr, bâtnlık, açığa çıkma ve perdelenme hükmü vardır; zâhirde ise herhangi bir varlığı yoktur (Konevî, 2004: 164).

¹ Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz.: (Konevî, 2007: 157, 176-178).

Kemal mertebesi hakkında buraya kadar dile getirilen hususlar çerçevesinde kemal ve insan-ı kâmil hakkında umumî manada bir kavrayışa sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte kemal ve insan-ı kâmilin yakından incelenmesi için somut bir örnek üzerinden konuya eğilmek lazım gelir ki böyle bir örnek için Hz. Muhammed'den başkasını düşünmek abes olur. Zira o, en kâmil insan olarak insan-ı kâmil mertebesinin zirvesinde yer alır.

3.2. Kemalin İdeal Örneği: Hz. Muhammed

Hz. Muhammed'in yaratılmışların en kâmil olması, sadece ahlak bakımından kemal mertebesinde bulunduğu anlamına gelmez. O hem varlık hem bilgi hem de ahlak bakımından en kâmil kimse konumundadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kemaline yönelik bir inceleme için onun içinde bulunduğu mertebenin ontik, epistemik ve ahlakî açılardan ele alınması lazım gelir.

3.2.1. Varlık Dairesinin Başlangıcı ve Sonu Olarak Hz. Muhammed

İbnü'l-Arabî ve Konevî sisteminde Hz. Muhammed varlık dairesinin başlangıcı ve sonu olarak telakki edilir. Bu anlayışın iyi bir ifadesi *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'den alıntılanan şu pasajda ortaya konur:

er-Rahîm, Hz. Muhammed'in (s.a.v) niteliğidir. Allah şöyle buyurur: '(Peygamber) *Müminlere karşı raûf ve rahîmdir.*'¹ Varlığın yetkinliği, ona bağlıdır ve Rahîm vasıtasıyla besmele tamamlandığı gibi onun tamamlanmasıyla da âlemin yaratılışı tamamlanmıştır. Hz. Peygamber akıl ve nefis olarak âlemin varlığının başlangıcıdır. Hz. Peygamber'e sorulmuş: 'Ne zaman peygamber oldun?' Şöyle cevap vermiş: 'Âdem su ve toprak arasında iken.' Böylelikle Allah, bâtında varlığı Hz. Peygamberle başlattığı gibi dünya âleminde görünür olarak makamı onunla bitirmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'Benden sonra ne bir resul ne de bir nebi vardır.' (İbn Arabî, 2006a: 306)

Cismanî açıdan bakıldığında açıktır ki Hz. Âdem Hz. Muhammed'den önce geldiği gibi Hz. Muhammed'den sonra da pek çok insan dünyaya gelmiştir. Bu durumda Hz. Peygamber'in varlık dairesinin başlangıcı ve sonu olması bir yana, insanlar âlemi içerisinde bile böyle bir konumda bulunmadığı söz konusu edilebilir. Ne var ki yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere yaratılışın Hz. Muhammed'le tamamlanması onun makamı yönündendir. Bu ise şu anlama gelir: Varlık tecellisi en yetkin makamına onun cismanî yaratılışı sayesinde ulaşır, başka bir deyişle varlık onun dünyaya gelmesiyle

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Tevbe, 9/128).

kemale erer. Bundan ötürü Hz. Muhammed'den sonra daha yetkin bir insanın veya varolanın meydana gelmesi imkânsızdır ve dolayısıyla risalet de nübüvvet de sona erer. Konunun başlangıçla ilgili kısmına gelince Hz. Peygamber'in ilklığı cismiyle değil, akıl ve nefsi itibarıyla. Bunun izahının yolu ise "Hakikat-i Muhammediyye" tabirinden geçer.

Hakikat-i Muhammediyye ibdaî ürün yani bir şeyden olmaksızın var edilen şey biçiminde nitelendirilmektedir. Bu hakikat ilk akıl ve Kalem-i Alâ olarak da adlandırılır (İbn Arabî, 2006a: 261). Muhammedî hakikatin ibdaî ürün ve ilk akıl/Kalem şeklinde ele alınması, onun ontik değerinin tespiti açısından kaynaklık eder niteliktedir. Şöyle ki ibdaî ürün olması onun varlığın başlangıcında yer almasını işaret ederken ilk akıl/Kalem olması diğer şeylerle münasebetini gösterir. Bu hususların izahına gelince önce Heba ve Hakikat-i Muhammediyye'ye dair şu satırlara göz gezdirmek isabetli olacaktır:

(...) Allah âlemi var etmek ve kendisine dair bilgisiyle onu bildiği tarzda (yaratılışını) başlatmak isteyince, tenzih tecellilerinin bir tarzıyla bu yüce iradedden tümel hakikate yönelik bir tecelli gerçekleşmiştir. Başka bir ifadeyle, ondan hebâ diye isimlendirilen bir hakikat meydana gelmiştir. Hebâ, içinde istenilen şekil ve suretlerin meydana getirilmesi için binanın harcı ve toprağı gibidir ve o âlemde yaratılmış ilk varlıktır. (...)

Sonra, Allah nuruyla bu Hebâ'ya tecelli etmiştir. Söz konusu Hebâ'yı akılcılar bütün Heyula diye isimlendirmiştir. Bütün âlem, onda bilkuvve ve uygunluk olarak bulunur. Her şey bu Hebâ'dan kendi güç ve istidadınca bir şey kabul etmiştir. (...)

Bu Hebâ içinde akıl diye isimlendirilmiş olan Muhammedî hakikati'nden (hakikat-i Muhammediyye) başka Allah'a daha yakın bir şey bulunmamıştır. Böylelikle o, bütün âlemin efendisi ve varlıkta ilk ortaya çıkan şey olmuştur. Dolayısıyla onun varlığı, bu ilahî nurdan, Hebâdan ve tümel hakikatten meydana gelmiştir. Hebâda onun hakikati, ardından âlemin hakikati Hz. Muhammed'in tecellisinden [من تجليه] meydana gelmiştir. Ona en yakın kişi ise Hz. Ali b. Ebû Talib ve peygamberlerin sıralarıdır. (İbn Arabî, 2006a: 344-345; İbn Arabî, 1985b: 227)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Hakikat-i Muhammediyye'nin ibdaî ürün olmasıyla alakalı iki sıkıntılı durumla karşılaşmaktadır. Bunlardan birincisi Heba'nın âlemde yaratılmış ilk varlık olduğuna yönelik ifadeyken diğeri Muhammedî hakikatin varlığının ilahî nur, Heba ve küllî hakikatten meydana geldiğinin belirtilmesidir. Hâl böyleyse Hakikat-i Muhammediyye'nin varlığın başlangıcında yer almadığı neticesine mi varılacaktır?

Dikkat etmek gerekir ki Heba müşahhas bir cevher konumunda olmayıp tüm şekil ve suretlerin kendisinde bilkuvve mündemiç olduğu heyulaya tekabül eder. Bu çerçevede

asıl anlamda ilk varolanın Hakikat-i Muhammediyye olduğu söylenebilecektir. Nitekim başka bir yerde Heba yaratılışın bir nevi mahalli biçiminde ele alınır:

Yaratılışın başlangıcı Hebâ'dır. Onda var olan ilk şey ise Rahman'a nispet edilmiş Hakikat-i Muhammediyye'dir. Mekânda yerleşme olmadığı için onu sınırlayacak bir yer yoktu.

(Âlem) Nereden var oldu? Varlık ve de yokluk ile nitelenemeyecek bilinen hakikatten var oldu.

Nerede var oldu? Hebâ'da. (İbn Arabî, 2006a: 340)

Muhammedî hakikatin varlığının ilahî nur, Heba ve küllî hakikatten meydana geldiğine yönelik ifadeye gelince şunlar söylenebilir: İlahî nur Hakk'ın varlık nuru olup ondan gayrı bir şey değildir. Bu anlamda her şey ondan meydana gelmiştir. Heba ise belirtildiği üzere kendisinden yeni bir şey varlığa gelecek nitelikte müşahhas bir cevhere karşılık gelmez. Küllî hakikate gelince yukarıdaki alıntıda geçtiği üzere ne varlık ne de yoklukla nitelenir. Dolayısıyla Hakikat-i Muhammediyye'nin ibdâî ürün olmasına hâlel getirecek bir durum söz konusu değildir. Nitekim Suad el-Hakîm de benzer bir tespitte bulunarak şöyle der:

(...) Buna göre ilk olan, yani Hebâ, dışta var olmayan akledilir bir hakikattir. İkinci, yani hakikatü'l-hakaik ise ne varlık ne de yokluk ile nitelenebilir. O halde geriye sadece Muhammedî Hakikat kalır. O varlıkta ortaya çıkan ilk şeydir ve onun tecellisinden de âlem zuhur etmiştir. (el-Hakîm, 2005: 472)

Hakikat-i Muhammediyye ile âlemin zuhuru arasında kurulan ilişki, mezkûr hakikatin ilk akıl/Kalem olarak ele alınmasıyla açıklanabilir. Şöyle ki hatırlanacağı üzere yaratma işi, taayyünleri "Ol!" emriyle zuhûr eden Nefes-i Rahmanî aracılığıyla ya da Kalem-i Alâ vasıtasıyla vuku bulur. "Ol!" emri Hakk'ın söz söylemesine karşılık gelirken Kalem ise olacak ve olmayacak şeyleri Levh'e yazar ve buna göre halk gerçekleşir. Kalem'in tüm diğer varolanlara bu denli etkide bulunması ise Muhammedî makamın kuşatıcılığından ileri gelir ki söz konusu kuşatıcılık cevamiu'l-kelimle irtibatlıdır.

Muhammedî makam en yüksek şeref mertebesinde olup "cevamiu'l-kelim" makamına karşılık gelir (İbn Arabî, 2006a: 194). Hz. Muhammed kendisine cevamiu'l-kelim verildiğini buyurur. Bu durum hiçbiri dışarıda kalmamak kaydıyla âlemin tüm kelimelerini yani hakikatlerini Allah'tan almak ve onları toplama özelliğinde bulunmak anlamına gelir. Allah'ın söz konusu kelimeleri Peygamber'e vermesi ise iki biçimde gerçekleşir: Bazılarını doğrudan aktarırken bazı kelimeleri kendi emrinden aktarır.

Meleklerin ruhları ve ulvî âlemin büyük bölümü ilk kısmın örnekleri arasındadır. İkinci aktarım biçiminde ise bir şeyin vasıtalar dolayısıyla meydana gelmesi söz konusudur. Örneğin, tespih eden ve öven bir ruh olarak kişinin azalarında dolaşınca dek türlü aşamalardan geçen ve âlemlerdeki yer değiştirmelerden sonra ona ulaşan buğday bu türdür. Böyle bir besin maddesi her âlemde o âlemin fertlerinin şekli uyarınca kalıptan kalıba girer (İbn Arabî, 2006a: 234).

İnsanın yaratılışıyla ilgili kısımda değinildiği üzere meleklerin topladığı toprağa Hz. Âdem'in zürriyetinin tümü dercedilmiştir. Buradan hareketle Hz. Âdem'in toplayıcılığı ile Hz. Muhammed'in cevamiu'l-kelim sahibi olması arasında bir benzerlik kurulabilir. Bununla birlikte Hz. Âdem'in durumu cismanî bir yapı arz ederken cevamiu'l-kelim sahibi olmak ruhanî bir karakteri haizdir. Bu çerçevede Hz. Âdem insanoglunun cisimlikte babasıyken Hz. Peygamber ruhlar yönünden babadır (İbn Arabî, 2006a: 23). Dolayısıyla onun ruhu diğer ruhların tevellüdünün kaynağı mesabesinde:

(...) Allah, kendi nezdinde bilinen sürenin belirlenmesi için feleğin hareketinin varlığı vesilesiyle ruhları bedenleri idare edici olarak zamanla sınırlanmış halde yarattı. Feleğin hareketiyle zaman ilk yaratıldığında, Allah yöneten ilk ruh olarak Hz. Muhammed'in ruhunu yarattı. Sonra ruhlar feleklerin hareketleri vesilesiyle (ondan) meydana çıkmıştır. Böylece Hz. Peygamber'in ruhu şehadet âleminde bulunmadan gayb âleminde var oldu. (...) (İbn Arabî, 2006a: 415-416)

Öte yandan hatırlanacağı üzere insanın “kuşatıcılık ve toplayıcılık” niteliğini haiz olması, her bir ismin onun yaratılışında ortaya çıkmasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu yönden de Hz. Âdem'in toplayıcılığı ile Hz. Muhammed'in cevamiu'l-kelim sahibi olması arasında bir benzerlik söz konusudur. Ancak şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki Hz. Âdem'in toplayıcılığı Hz. Muhammed'in ruhuna yani Hakikat-i Muhammediyye'ye bağlıdır; zira Hz. Âdem'in ruhu da Hz. Peygamber'in ruhundan meydana çıkmıştır.

Hz. Muhammed'e cevamiu'l-kelimin verilmesi onun ruhanî yönden toplayıcılık ve kuşatıcılık vasıflarını haiz olduğunu gösterir. Bununla birlikte sureti itibariyle de -Hz. Âdem'inki gibi olmasa da- benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki Kuşatıcı Felek ile Hz. Peygamber'in sureti arasında bir ilişki bulunmaktadır:

Bu Felek, varlığın aslı olup en-Nur ismi cömertlik mertebesinde kendisine tecelli ettiğinde, zuhur gerçekleşti. Allah sana merhamet etsin, ey Peygamber! Senin suretin bu felekten söz konusu Nurun ilk feyzini kabul etmiş, onun benzeri bir suret olarak ortaya

çıkıştır. Bu nedenle söz konusu suretin müşahedesi göz müşahedesi, meşrebi gaybî, cenneti Adn, marifetleri Kalem (ilk akıl) kaynaklı, bilgileri sağ elden, sırları okkadan, ruhları Levha'dan, toprağı Âdem'dendir. (İbn Arabî, 2006a: 23)

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in suretinin Kuşatıcı Felek'ten Allah'ın nurunun ilk feyzini kabul ettiği ve onun benzeri bir suret olarak ortaya çıktığı ifade edilir. Söz konusu ilk feyz Hakikat-i Muhammediyye'ye tekabül ettiği düşünülebilir ki böylelikle Peygamber'in bu feyzi kabul edici nitelikteki sureti Kuşatıcı Felek'inkiyle benzer olmuştur. Zira Hakikat-i Muhammediyye yukarıda değinildiği üzere kuşatıcılık vasfını haizdir.

Buraya kadar Hz. Muhammed hakkında dile getirilenler doğrultusunda onun gerek ruh gerek suret bakımından özel bir varlık konumunda olduğu görülmektedir. Nitekim o ruhu vasıtasıyla ilklik payesi kazanırken bedeni itibarıyla da adel ve ahkem hilkatte yaratılmıştır ki böylece zahiren ve batınen kemali sabit olmuştur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 218). Bu çerçevede Allah Hz. Muhammed'i seçmiş, ayırmış ve bütün yaratıkların içinden temyiz etmiştir (İbn Arabî, 2006a: 93). Buna paralel olarak Hz. Muhammed kendisine daha önceki hiçbir peygambere verilmemiş altı şeyin verildiğini belirtir. Bunlar; bütün insanlara gönderilmiş olması yani risaletinin umumîliği, düşmanın kalbine korku salmakla yardıma mazhar olması, savaş ganimetlerinin ona helal kılınması, yeryüzünün tamamının onun için mescit ve temiz sayılması, bütün hakikatleri toplama özelliğinin verilmesi ve yeryüzü hazinelerinin anahtarlarının kendisine verilmesi şeklinde ifade olunur (İbn Arabî, 2006a: 422-423). Tüm bu hususlar ise Hz. Muhammed'in üstünlüğünü gözler önüne serer ki söz konusu üstünlüğün temelinde onun kemal sahibi oluşu yatmaktadır. O, insanlar içinde en kâmil ve mükemmel olandır; varlık nüshalarının en kâmilî, ilahî ve beşerî kemal ile zuhur ve tahakkuk yönünden insanlar arasında en tamam olan odur (Konevî, 2009a: 335, 362). Öyle ki bu kemal sayesinde "Hz. Muhammed'in hikmeti ferdiyet [teklik]¹ oldu; çünkü Hz. Muhammed, bu insanlık türündeki en yetkin varlıktır. Bu nedenle iş [yaratma ya da zuhur eylemi]², onunla başladığı gibi yine onunla bitti. (...)" (İbnü'l-Arabî, 2008: 235).

Hz. Peygamber'in en yüksek kemal mertebesinde bulunması çeşitli görünüm arz etmekte, farklı hususlarda bu kemalin tesiri görülmektedir. Örneğin rububiyet

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

hükümlerini taşımak bakımından böyle bir durum söz konusudur. Şöyle ki “Rab” isminin izafetleri pek çok olup bunlar içindeki en özel izafet bu ismin Hz. Muhammed’e izafe edilmesidir. Zira o, kemali ve camiliği yani birleştiriciliği hasebiyle Abdullah’tır yani “Allah” isminin kuludur. Bundan ötürü “Rab” isminin kendine izafe edilmesiyle rububiyet hükümlerinin en umumî, en kâmil ve en camisini de taşımış olur (Konevî, 2009a: 244). Benzer bir durumla Allah’ın rızası bağlamında da karşılaşılr. Allah’ın rızası kısım kısım olup bunlardan biri Allah’ın müminlerin seçkinlerinden, peygamber ve velîlerinden razı olmasıdır. Bu rıza da özel ve daha özel olmak üzere ikiye ayrılır. İlki peygamber ve velîlere mahsusken ikincisi sadece Hz. Muhammed’e yöneliktir (Konevî, 2009a: 424). “(...) Bu rızâ, hiç kuşkusuz, resullerin sonuncusu (sav.) hakkında sâbit olan rızâdır, çünkü o, âhirette saitlerde hâkim olan son ilâhî sıfâttır. Böylelikle, sonuncu peygambere nihai ikrâmın muhabbet ve kemâl olması daha uygun olmuştur” (Konevî, 2009a: 425).

Hz. Muhammed’in ontik konumunun ve üstünlüğünün diğerk bir ifadesi, onun “Zaman Allah’ın yarattığı günkü hâline döndü.” hadisine yönelik izah bağlamında ortaya konur. Şöyle ki daha önce de belirtildiği üzere feleğin hareketi vasıtasıyla zaman ilk yaratıldığında yöneten ilk ruh olarak Hz. Muhammed’in ruhu yaratılmış ve Hz. Âdem henüz su ve toprak arasındayken Hz. Muhammed peygamberlik vasfıyla nitelenmiştir. Bu şu anlama gelir: O, dünyada vekilleri mesabesindeki peygamberlerden önce peygamberdir ve şeriat sahibidir; zira Allah katından tespit edilmiş bir şeriat olmadan peygamberlik olamaz. Bu temeller üzerinde ise mezkûr hadis izah edilir: Zamanın Hz. Âdem’le başlayıp Hz. İsa’yla son bulan ilk devrinde “el-Bâtın” ismi hâkim olup Hz. Peygamber batınen hüküm sahibidir, bütün şeriatlarda hüküm batınî olarak ona aittir. Zaman Hz. Muhammed’in bedeninin varoluşuna ve ruhunun bedeniyle irtibatına bu isim vasıtasıyla ulaşır. Hz. Peygamber’in cisim ve ruhtan müteşekkil bir zat olarak ortaya çıkması esnasında ise zamanın hükmü “ez-Zâhir” ismine geçer. Böylece cevamiu’l- kelime tahsis edilmiş bu ikinci devirde Hz. Muhammed zahiren de hüküm sahibi olur. Oysa ilk devirde hüküm zahirde şeriat sahibi diğerk nebi ve resullere aittir. İkinci devirde ise bu şeriatlar “ez-Zahir” isminin hükmüyle geçersiz kılınır. Şöyle ki Hz. Muhammed Allah’ın önceki şeriatı iptal ettiğini geçersiz kılar, bırakmak istediğini de muhafaza eder. Ancak şeriatteki bu değişiklik esasla değil, bilhassa hükümlerle alakalı

bir durumdur (İbn Arabî, 2006a: 416-417; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 138).¹

Hız. Peygamber'in zuhuru mizanla gerçekleşmiştir. Mizan âlemdeki adalete karşılık gelir ve o, itidal sahibidir. Zira onun doğası sıcaklık ve yaşlıktır. Bu nedenle onun zuhuru ahiret hükmünden hâsıl olur; çünkü mizanın hareketi Cennet'e, Cehennem'e girmek yönünden ahirete bitişiktir. Buna mukabil Hız. Muhammed'e önceki ve sonraki ümmetlerin bilgisi verilmiştir; zira mizanın hakikati bunu gerektirmektedir (İbn Arabî, 2006a: 417).

3.2.2. Allah'ı En İyi Bilen Kimse Olarak Hız. Muhammed

Kendisine önceki ve sonraki ümmetlerin bilgisinin verilmiş olması, Hız. Muhammed'in bilgisinin kapsam ve sınır bakımından değerlendirilmesine imkân tanır. Buna göre onun hayli geniş kapsamlı bir bilgiye sahip olduğunu söylemek gerekir. Başka bir ifadeyle varlık alanında karşılaşılan kuşatıcılık ve toplayıcılık vasfı bilgi alanında da geçerlidir. Açıktır ki bu durum kendinden öncekilere kıyasla Hız. Muhammed'e epistemik yönden bir üstünlük sağlar. Burada yanıt aranması gereken soru ise başta kâmil insanlar gelmek üzere Ümmet-i Muhammed'in Peygamber'e bilgide ortak olup olmadıklarıdır. Zira böylece Hız. Muhammed'in ilmen ne derecede üstün olduğu ortaya konabilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ümmetin bilgisi öncekilerinkinden daha çoktur ve bu ümmet içinde keşif öncekilere nazaran daha hızlıdır. Bunun nedeni ise önceki ümmetlerde soğukluk ve kuruluk baskınken Ümmet-i Muhammed'de sıcaklık ve yaşlığın hâkim olmasıdır. Elbette öncekilerde zeki ve bilgin kimseler mevcuttur; fakat Ümmet-i Muhammed'in devrindeki durumun aksine zeki ve bilginler belli bireyler olup genele teşmil eden bir durum söz konusu değildir. Bu çerçevede Hız. Muhammed'in ümmeti öncekilerin bilgilerini öğrendikleri gibi önceki milletlerin sahip olmadığı bilgiler de kendilerine verilmiştir (İbn Arabî, 2006a: 417).

Görüldüğü üzere umumen bakıldığında ümmet bilgide Peygamber'le ortaktır. Bununla

¹ Dikkat etmek gerekir ki şeriatların neshedilmesi, onları Hız. Muhammed'in şeriatı olmaktan çıkarmaz. "(...) Çünkü nesh edilenin de bize getirdiği şeriatı olduğu konusunda hemfikir olmamızla birlikte, Allah Kur'an ve Sünnette kendisine indirilen şeriatında bize neshi, (hükümü yürürlükten kaldırma) göstermiştir. Böylece sonra gelenle öncekini nesh etmiş, bu sayede Kur'an ve Sünnetteki nesh, Hız. Peygamber'in şeriatının önceki şeriatları nesh etmesinin onları onun şeriatı olmaktan çıkarmayacağına dikkatimizi çekmiştir. (...) Bununla beraber Hız. Peygamber'in geçmiş şeriatlardan onayladıkları, kendi şeriatında mevcuttur. (...)" (İbn Arabî, 2006a: 391).

birlikte bu ortaklık ümmetin her bir ferдинin aynı bilgisel düzeyde olduğu anlamına gelmez. Zira böyle bir durumda herkesin en üst kemal mertebesinde olması gibi bir netice hâsıl olurdu ki bu muhaldir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in ümmetin her bir ferdiyle ilmen aynı derecede olmadığı aşikârdır. Bu noktada ise başta dile getirilen soru şöyle bir hâl alır: Ümmet-i Muhammed'in içinde Hz. Peygamber'le bilgi bakımından aynı derecede kişi veya kişiler var mıdır? Peygamber'in varisleri konumunda olan velîler göz önünde bulundurulduğunda soruya müspet bir yanıt verilebilir gibi görünür. Nitekim Hakk'ın bildirimde bulunduğu peygambere ve dahi ilham alan velîye has bilgiden bahsedilmesi bunu destekler niteliktedir (İbn Arabî, 2006b: 56). Ne var ki Allah Hz. Muhammed'e ondan başka hiç kimsenin ulaşamayacağı bilgiler de ihsan etmiş bulunmaktadır (İbn Arabî, 2006a: 413). Binaenaleyh Peygamber'in bilgisi ile velîlerin bilgileri kısmen örtüşse de Peygamber'in bilgisinin kapsamı daha geniştir. Başka bir deyişle Hz. Muhammed kendine has bilgilere sahip olarak herkesten daha fazla bilgi sahibidir. Öyle ki yaratıkların en bilgilisi odur (İbnü'l-Arabî, 2008: 141).

Hz. Muhammed'in bilgi yönünden üstünlüğü pek çok yerde ifade edilir. Örneğin bir yerde Hz. Muhammed "Allah'ı en iyi bilen kimse" biçiminde nitelenirken başka bir yerde "arif ve muhakkiklerin efendisi" namıyla anılır. Yine başka bir yerde "resullerin en kâmil ve en bilgilisi" şeklinde tavsif olunur (İbnü'l-Arabî, 2008: 81; Konevî, 2009a: 249, 218). Söz konusu üstünlüğün gerekçesine gelince şöyle bir izahta bulunulabilir:

Bir önceki kısmın sonunda işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'e önceki ve sonraki ümmetlerin bilgisinin verilmesi, onun ontik yapısıyla ilintilidir. Bununla birlikte konunun epistemolojik düzlemde de bir açıklamasının yapılması gerekir ki bilginin kaynağı bakımından böyle bir izah mümkün görünür. Şöyle ki Hz. Peygamber'in bilgideki üstünlüğü müşahedesinin yetkinliği ve keşfinin tamlığıyla alakalıdır. Hz. Muhammed "(...) Kendisine bütün hakikatleri toplama özelliği verilip de Rabbini gözle müşahede eden ve O'na yayın iki ucu kadar yaklaşan (...)" (İbn Arabî, 2006a: 274) bir kimsedir ve buna paralel olarak tam keşif sahibi olmuş ve başkalarının görmediklerini görmüştür (İbn Arabî, 2006a: 426). Başka bir ifadeyle o "(...) Allah'a göre yaratıkların en keremlisi, onun feyzini kabul ve telakki etmede istidadı en kâmil olanıdır. Bundan dolayı, kendisinden önceki ve sonraki varlıkların ilmi Hz. Peygambere bahş edilmiştir" (Konevî, 2009a: 219).

Açıktır ki Hz. Muhammed'in bilgisi kesbî karakterli olmayıp Allah'ın öğreticiliğine dayalıdır. Ancak bu öğretim faaliyeti hiç bilinmeyen şeylerin aktarılmasından ziyade, hatırlatma şeklindedir. İbnü'l-Arabî konuyla ilgili olarak şöyle der:

Allah şöyle buyurmuştur: *'Ona şiir öğretmedik, bu ona gerekmezdi de.'*¹ Çünkü şiir, özetleme, remiz, cinas ve kafiye yeridir. Başka bir ifadeyle ona hiçbir şeyi mecaz yapmadık ve kinaye yoluyla öğretmedik. Peygambere bir şey söyleyip başka bir şeyi kastetmediğimiz gibi ona hitabı da özetlemedik. Onu kendisinden uzaklaştırıp bize çekip katımızda bizimle hazır hale getirdiğimizde, *'Öğrettiğimiz ancak hatırlatmadır.'*² Böylece onun işitmesi ve görmesi olduk. Sonra 'vasıtasıyla bilgisizlik ve oluş karanlıklarında doğruyu bulmanız için' onu size geri gönderdik. Bu kez, size hitap ettiği dili olduk. Sonra, ona gördüğünü hatırlatan bir hatırlatıcı indirdik.

O halde Kur'an, peygamber için bir hatırlatma ve bizim (ilâhî kat) katımızda tanıdığı olduğu şeyleri toplama'dır. 'Mübîndir o.' Yani, Peygamber en münezzeh ve mukaddes yakınlıkta müşahede ettiği şeyin aslını bildiği için bu Kur'an kendisi için 'apaçık'tır. (İbn Arabî, 2006a: 151)

Bilgi şeriat, hakikat ve akıl lisanlarıyla "hatırlama" şeklinde isimlendirilir ki bu durum insanın hariçte zuhurundan evvel bir bakımdan "bilgi" diye adlandırılacak bir niteliğe sahip olduğuna delalet etmektedir (Konevî, 2004: 292). Buna göre insan uğramış olduğu varlık mertebelerini ve bu mertebelerdeki intikallerini hatırladığı nispette bilgi sahibi olur, bilgisi artar. Dolayısıyla üzerinden perdelerin kaldırıldığı ve geçtiği tüm mertebeleri hatırlayan bir kimse ile perdelerinin kesifleştiği bir kimse birbirlerinden ayrılırlar. Bu çerçevede arifler bilgi ve hatırlamalarında tabakalara ayrılır ki bu farklılığın temelinde onların Hakk'ın katındaki mertebeleri ve de istidatları yer alır (Konevî, 2009b: 152; Konevî, 2009a: 410; Konevî, 2004: 295). Açıktır ki mertebe ve istidat yönünden en üstün insan Hz. Muhammed'dir ki bu yönüyle bilgi ve hatırlama tabakalarının en üstününde bulunur.

Hz. Muhammed bilgi yönünden üstün olmakla birlikte onun da bilgisinde bir eksiklik söz konusudur. Şöyle ki Rabb'ine olan tam yakınlığı ve bol nasibe rağmen kendisine "Rabbim, ilmimi artır!" de!"³ şeklinde buyrulmuştur (İbn Arabî, 2006a: 274). Bu ayet ilk bakışta onun bilgisindeki eksikliği gösterir. Zira eksik olmayan bir şeyin artırılması saçmadır. Ne var ki diğer taraftan bu eksiklik ve emredilen artırma duası, Peygamber'in bilgideki üstünlüğünü de sağlar; çünkü daha fazla bilgi talebinde bulunmak suretiyle ilahla ilgili olarak kimsenin ulaşamayacağı bilgiler ona ihsan edilir:

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Yâ-Sîn, 36/69).

² Ayetin tamamı için bkz.: (Yâ-Sîn, 36/69).

³ Ayetin tamamı için bkz.: (Tâ-Hâ, 20/114).

(...) Kastedilen, çokluğun birliği hakkındaki bilgisinin artması için ilâhla ilgili bilgideki artıştır. Bu sayede Hakkı övmeye karşı arzusu artar, övgüsüne karşılık Allah'ın ihsanı bitmeden ve tükenmeden çoğalır. Bu nedenle Hz. Peygamber, bu bilginin artmasını istemiş, hiç kimsenin ulaşamayacağı bilgi ve sırları elde etmiştir. (İbn Arabî, 2006a: 154)

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in bilgisi ilahla alakalı olup bu konuda kimsenin bilmediğı bilgi ve sırlara sahiptir. Başka bir deyişle ilahı konu edinen bilgi bakımından en yetkin otorite odur. Ne var ki bu durum Hz. Muhammed'in her konuda en bilgili kişi olduğu anlamını taşımaz. Nitekim bizzat kendisi sahabesinin dünya işlerini kendisinden daha iyi bildiklerini buyurmuştur. Bu ise ondaki bir acziyetten ileri gelmez, daha önemli işlerle meşgul olduğu için dünya işlerini öğrenmekle ilgilenmemiştir (İbnü'l-Arabî, 2008: 226).

3.2.3. Üstün Ahlak Sahibi Kimse Olarak Hz. Muhammed

Hz. Muhammed bilgi yönünden olduğu gibi ahlak açısından da üstündür. Bu çerçevede o, "peygamberlerin en yetkini" ve "hâl bakımından en dürüst kişi" şeklinde nitelendirilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 141). Benzer şekilde onun güzel-iyi huyları nedeniyle eksikliklerden nezih ve arınmış olduğu dile getirilir. Öyle ki ancak temiz olanların dokunabileceğı kitap yani Kur'ân-ı Kerîm bu arınmışlığı nedeniyle ona indirilmiştir (İbn Arabî, 2006a: 20). Başka bir yerde ise Hz. Muhammed'in üstün oluşu, doğrudan efendilik payesiyle birlikte ele alınır:

Bilmelisin ki, Allah seni desteklesin: Bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle söylediğı bildirilmiştir: 'Ben Âdemoğullarının efendisiyim, yine de bununla iftihar etmem.' Başka bir rivayette ise fahr yerine fahz zikredilmiştir. Fahz yanlış bir şey ile böbürlenmek demektir. Sahih-i Müslim'de 'Ben kıyamet günü insanların efendisiyim' hadisi aktarılır. Böylelikle Hz. Peygamber adına efendilik ve beşer cinsinden bütün peygamberlere karşı üstünlük sabittir. (...) (İbn Arabî, 2006a: 389-390)

Yukarıda zikredilen efendilik Peygamber'in bilgideki efendiliğine olduğu kadar hükümdeki efendiliğine de tekabül eder. "Hz. Musa yaşasaydı Hz. Muhammed'e tabi olacağına" dair hadis veya "Hz. İsa'nın inmesi ve Müslümanlar içinde Kur'ân-ı Kerîm'le hüküm vermesine" yönelik açıklama, bu efendiliğı gösterir (İbn Arabî, 2006a: 417). Tüm bunların temelinde ise Hz. Peygamber'in risaletinin umumîliği yatmaktadır. O belirli bir topluma değıl, tüm insanlığa gönderilmiştir. Oysa diğer peygamberlerin hiçbirinin risaleti genele hitap etmez. Dolayısıyla tüm devirler Hz. Muhammed'in mülkü konumunda olup o, hükümdar ve efendidir (İbn Arabî, 2006a: 390).

Şeriat ile ahlak arasındaki bağ hatırlanacak olursa Hz. Muhammed'in zikrolunan efendilik ve hükümdarlığının aslında ahlakî karakteri haiz olduğu görülecektir. Nitekim Muhammedî şeriatı teşkil eden hükümler Muhammedî ahlakın ilkeleri mesabesindeirler. Ne var ki burada söz konusu olan efendilik ve hükümdarlık, başkalarını hakir görüp böbürlenme ve üstünlük taslamaya tekabül eden türden bir durum değildir. Bilakis Peygamber edilgen bir kul olma bilinciyle hareket etmiş ve akabinde etkinlik mertebesine nail olmuştur:

(...) Hz. Peygamber, asalet bakımından kul olarak yaratıldığı için, kesinlikle başını efendiliğe kaldırmadı. Üstelik, sürekli secde eden ve edilgen bir kul olarak kalmayı sürdürdü. Böylece Allah, ondan oluşturduğu şeyi oluşturdu. Allah ona, nefesler âleminde -ki o temiz kokular demektir- etkinlik mertebesi verdi. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 240)

Başka bir yerde peygamber ve varisleri yani velîler hizmetkâr olarak tavsif olunurlar. Tabibin doğanın hizmetkârı şeklinde adlandırılması gibi peygamber ve varisleri de umumî manada ilahî emrin hizmetkârı konumundadırlar. Gerçekte ise mümkünlerin hâllerinin hizmetkârlarıdır. Yine benzer şekilde daha önce de belirtildiği üzere peygamber ve varisleri nefesler için uhrevî tabipler olarak ele alınırlar ve emir aldıkları vakit Allah'ın emrine boyun eğdikleri ifade edilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 100-101). Tüm bunlar göstermektedir ki Hz. Muhammed'in efendiliği ve hükümdarlığından bahsedildiğinde nefsanî arzularla hareket eden, dünyevî saltanat sahibi bir kişiden söz edilmemektedir. O, kulluk bilincini daima muhafaza etmiş bir insan; ilahî emrin bir hizmetkârı ve Allah'ın emrine boyun eğen bir uhrevî tabiptir. Bu çerçevede onun vazifesi buyurgan bir efendilik değil, sadece tebliğ etmektir (İbnü'l-Arabî, 2008: 101).

Daha önce belirtildiği üzere Hz. Muhammed cismanî yaratılışına değin tüm ahlakı edinmiş ve böylece ahlak sahibi olarak yaratılmıştır. Başka bir deyişle o yaratıldıktan sonra, üstün ahlak sahibi bir kimsenin huylarına benzemek suretiyle ahlaklanmamıştır. Zira örnek alınarak ahlaklanmanın gerçekleştirildiği kimse, kendisinden başkası değildir. Böylece ahlaklılığın ideal tipi konumundadır.

3.2.3.1. Hz. Muhammed'in En Güzel Örnek Olması

İbnü'l-Arabî pek çok yerde, Allah'a yönelen kimseler için Resulullah'ta en güzel örneğin bulunduğu dair ayeti (Ahzâb, 33/21) zikreder. İlgili yerlere bakıldığında bahsi geçen ayetin, Peygamber'in sünnetine uymanın gerekliliğini gösteren delil olarak

takdim edildiği görülür. Ne konuda ona uyulacağına gelince ihtilafli amelî meseleler ön plandadır. Örneğin sevinmek gibi ifadelerin Allah hakkında kullanılması, cünüp kimsenin Kur'ân-ı Kerîm okuması, yolculukta nafîle namaz kılınması, teşehhütte Peygamber'e salât getirmek, hutbenin yapılış biçimi, imamın Cuma namazında okuyacağı sureler, fecir namazından sonra uzanmak, teravih namazı, iftar etmek ve akşam namazı arasında tercih yapmak, hac uygulamaları, muhayyerlik ve serbestlik durumunda yapılması gereken şey gibi mevzular söz konusu edilir (İbn Arabî, 2006b: 126; İbn Arabî, 2006c: 169, 226; İbn Arabî, 2006d: 30, 35, 134, 137; İbn Arabî, 2007a: 115, 378; İbn Arabî, 2012: 83). Açıktır ki Hz. Muhammed'in sünnetine riayet edilmesi durumu, mezkûr konularla sınırlı değildir. Nitekim Peygamber'e varis olan bir insanın varisi olduğu Peygamber'e uyması, temel bir kaide konumundadır (İbn Arabî, 2006c: 169). Bu durum şu sözler aracılığıyla sarîh biçimde ifade edilir:

(...) Allah şöyle buyurur: '*Allah'ın peygamberinde güzel örnek vardır.*'¹ Başka bir ayette ise '*De ki Allah'ı seviyorsanız bana uyun, O da sizi sevsin*'² buyrulur.

Binaenaleyh sünnetinde ve bize farz kıldığı hususlarda Peygambere uymak zorundayız. Bu nedenle, peygamberin farz yaptığı konularda Allah'tan iki farz sevabı alırız: Birincisi, (peygambere) uyma farzı, ikincisi ise uymanın gerçekleştiği fiilin farzlığıdır. Peygamberin -farz değil de- sünnet yaptığı fiillerde ise, bir farz ve bir sünnet sevabı alırız. Bunlar, uyma farzı ve Şari'nin farz yapmadığı sünnetin sevabıdır. Söz konusu fiil, bir takım farzlar içerdiğinde ise, içerdiği farzlara nedeniyle farz sevabı alırız. Buna örnek olarak nafîle nafızı ya da nafîle haccı verebiliriz. Çünkü bunlar, bir takım farzları ve sünnetleri içeren bir ibadettir. Hâlbuki gönüllü olarak sadaka vermek, herhangi bir farzı içermez. Öyleyse, her amelde o amelin gereğine göre Allah'ın yapana vaat ettiği iyilikle ödüllendiriliriz. Dolayısıyla peygambere uymak zorunludur. (İbn Arabî, 2006d: 30)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Hz. Muhammed'e sünneti ve farz kıldıkları çerçevesinde uymanın zorunlu oluşu³ bir başka ayete daha dayandırılır. Söz konusu ayete göre, Hz. Peygamber'e uymak Allah'ı sevme şartına bağlanır. Bu ise Allah'ı seven herkesin Peygamber'e uyması gerektiği anlamına gelir. Öte yandan ilgili ayette Peygamber'e uymanın ereği de belirtilmektedir; Peygamber'e uyan, Allah'ın sevgisine nail olacaktır. Ancak burada bir hususa dikkat etmek gerekir ki Hz. Muhammed'e uyma muvakkaten gerçekleştirilen bir iş değildir. Şöyle ki bir imamın imamlığı devam ettiği

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Ahzâb, 33/21)

² Ayetin tamamı için bkz.: (Âl-i İmrân, 3/31)

³ Hz. Muhammed'e uymak onun tüm fiilleri açısından geçerli değildir. "Çünkü Peygamber, kendisine uymamız caiz olmayan bir takım şeylere de tahsis edilmiştir. Bu konularda kendisine uysaydık, günahkâr ve hatalı olurduk" (İbn Arabî, 2008a: 238). Dolayısıyla yapılması yasak kılınmış şeyler dışında her hususta ona uymak ve mübah kılınan fiillerini ihmal etmemek gerekir (İbn Arabî, 2011a: 146). Yine bkz.: (İbn Arabî, 2012: 208).

müddetçe ona uymak gerekir ve Hz. Muhammed'in imamlığı hiçbir zaman ortadan kalmaz. Şu hâlde ona her zaman uymak gerekir (İbn Arabî, 2006d: 107; İbn Arabî, 2011a: 146-147; İbn Arabî, 2012: 208). Dolayısıyla Allah'ın sevgisini kazanmak için her daim Peygamber'e uymalı ve onu örnek almalıdır.

İbnü'l-Arabî, Resulullah'ta en güzel örneğin bulunduğuna yönelik ayetle Hz. Muhammed'in masumiyetinin sabit olduğu görüşündedir. Öyle ki aksi hâlde ona uymak doğru ve geçerli olmazdı (İbn Arabî, 2012: 208). Bu durum ise onun en güzel örneği teşkil etmesinin, güzel-iyi ahlaka sahip olmasından kaynaklandığı gerçeğinin başka bir ifadesi mesabesindedir; zira böyle bir ahlak temelinde ondan masumiyetine halel getirecek bir şey sadır olmaz. Bununla birlikte Peygamber'in kimi davranışları (bazı sahabeleri tarafından bir yemeğe davet edildiğinde Hz. Aişe'nin de gelmesi hususunda ısrarcı olması gibi) başkalarında görüldüğü takdirde düşük ahlakı çağrıştıracak nitelikteyken aslında güzel-iyi ahlaka tekabül ederler. Zira böyle olmasıydı güzel-iyi ahlakı tamamlamak üzere gönderilen Hz. Muhammed bu türden davranışları sergilemesi mümkün olmazdı (İbn Arabî, 2007b: 41). Şu hâlde Hz. Peygamber'in örnek teşkil etmesi, onun ahlaken üstünlüğünden kaynaklanmaktadır.

3.2.3.2. Hz. Muhammed'in Ahlakı Tamamlayıcılığı

Hz. Muhammed'in ahlaken üstünlüğünün en temel ifadelerinden biri "(...) Güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim (...)" (İbn Arabî, 2008b: 293) mealindeki hadistir. Hadis temel olarak şu iki şeyi akla getirir: (1) Güzel-iyi ahlak varsa zıddı da olmalıdır ve (2) eksik olan tamamlanacağından ötürü Hz. Muhammed'den önce güzel-iyi ahlakta eksiklik bulunmalıdır.

Hatırlanacağı üzere tüm huylar ilahî isimler kaynaklı olup hepsi güzel-iyidir. Bununla birlikte sahip olunan huyların kullanımı bağlamında, şeriat tarafından güzel-iyi ahlak ile çirkin ahlak arasında bir ayırım yapılır. İbnü'l-Arabî bu ana fikirden hareketle kötü ahlakın izafî varlığını, mezkûr hadisin anlamına yönelik aşağıdaki satırlarda ortaya koyar:

(...) Bunun anlamı -ahlakı güzel ve bayağı diye kısımlara ayırduğunda- güzel ahlakın nebi ve resullere gelen şeriatlarda ortaya çıktığıdır. Değersiz ahlak ise, hepsinin nezdinde güzel ahlaktan farklılaşır. Âlemde delilin gösterdiğine ve keşf ve mârifetin verisine göre, Allah'ın ahlakından daha güzeli yoktur. O'nun tüm ahlakı güzeldir. O halde 'bayağı

ahlak' diye bir şey yoktur. Peygamber 'toplayıcı kelime' ile bütün insanlara gönderilmiş, ona cevamiü'l-kelim (bütün hakikatleri kendinde toplamak) özelliği verilmiştir. Daha önce özel bir şeriatla gönderilen her peygamber, Hz. Peygamber'in 'güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini' bildirdi, çünkü güzel ahlak, Allah'ın ahlakıdır. Hak ondan söz ederken 'güzel ahlak' ile 'bayağı ahlak' dememiştir. Öyleyse tümü güzel ahlakıdır. Hz. Peygamber -şeriatın maksadını bilen kimseler için- genel olarak âlemde 'bayağı ahlak' (diye bilinen) hiçbir şeyi ihmal etmeden, hepsini nerede kullanacağımızı açıkladı. Örnek olarak hırs, haset, açgözlülük, cimrilik, korkaklık ve kınanmış tüm nitelikleri verebiliriz. Peygamber bize bu huylar için kullanım yeri gösremiştir. Onları bu yerlerde kullandığımızda ise 'güzel ahlak' haline gelirler ve kınanmışlık özelliğini kaybederler. Böylece hepsi 'övülen nitelik' haline gelir. (İbn Arabî, 2008b: 293)

Görüldüğü üzere aslında çirkin ahlak diye bir şey yoktur. Söz konusu olan, bazı huyların yanlış yerlerde kullanılmasıdır ki Hz. Peygamber'in uygun kullanım yerlerini göstermesi sayesinde hepsi güzel-iyi ahlak hâlini alır. Nitekim tüm huylar ilahî asılları itibarıyla güzel-iyidir. Başka şekilde ifade edilecek olursa, güzel-iyi ahlak zatî bir durumken çirkin ahlak geçici bir şeye, arızî bir nispet ve bağa tekabül eder. Zira güzel-iyi ahlakın dayanağı ilahî ahlakıdır, oysa çirkin ahlak böyle bir dayanaktan yoksundur. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in çirkin ahlaka ilişkin uygun kullanım yerlerini belirlemesi sayesinde söz konusu arızî durum ortadan kalkması, çirkin ahlakın güzel-iyi ahlaka dönüşmesi mümkün olmuştur (İbn Arabî, 2008c: 421).

Hız. Muhammed'in ahlakı tamamlayıcılığına dair hadisle alakalı hususlardan diğetine yani güzel-iyi ahlakta eksiklik bulunması mevzusuna gelince şunlar dile getirilebilir: Tüm ahlak Allah'ın isimleri ve ahlakı kaynaklı olmak yönünden güzel-iyi olup kendilerinde bir eksiklik düşünülmesi muhaldir. Zira ilahî isimler ve ahlak eksik olmadığı gibi onlardan kaynaklanan güzel-iyi ahlak da eksik değildir. Diğere bir deyişle güzel-iyi ahlakın eksik oluşu, ilahî isimler ve ahlak alanında da eksiklik anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Bununla birlikte hadiste açıkça Hz. Peygamber'in ahlakı tamamlayıcılığından bahsedilir. İmdi, bu durum nasıl izah edilecektir? Soru şu şekilde yanıtlanabilir: Ahlak bakımından eksiklik, çirkin ve değersiz olarak nitelenen ahlak açısından söz konusudur. Peygamber bu ahlakın doğru kullanım yerlerini göstererek onların güzel-iyi hâle bürünmelerini sağlamış ve böylece güzel-iyi ahlakı tamamlamıştır (İbn Arabî, 2011b: 22).

Hız. Muhammed'in ahlakı tamamlayıcılığı, onun ontik konumuyla yakından ilişkilidir. Şöyle ki onun ahlakı ontik konumunda kaynağını bulur. İbnü'l-Arabî bu çerçevede şöyle bir açıklama yapar:

(...) (Hz. Peygamber'in) hakikati var olduğunda, yönetici, sultan ve kendisine bakılan varlık olarak var olmuştur. Allah bedeninin yaratılışı geciktiğinde onun adına vekiller yarattı. İlk vekili ve halifesi ise Âdem idi. Sonra, insan cinsinde üreme ve çoğalma meydana gelmiş, Allah Hz. Muhammed'in temiz bedenine ulaşmaya kadar her zamanda ve her devirde halifeler yaratmıştır. Hz. Peygamber'in bedeni ise güçlü bir güneş gibi ortaya çıkmıştır. Artık bütün ışıklar onun keskin nuruna dâhil olmuş, bütün hükümler onun hükmünde gizlenmiş ve bütün şeriatlar ona boyun eğmiş, daha önce gizli olan efendiliği ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh Hz. Peygamber 'ilk, son, zâhir, bâtın ve her şeyi bilendir.' Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'Bana cevâmiu'l-kelim verilmiştir.' Rabbinin ise şöyle buyurduğunu bildirmiştir: 'Rabbim iki eliyle omuzlarımda arasında vurdu ve parmaklarının serinliğini göğsümden hissettim. Böylece öncekilerin ve sonrakilerin ilmini öğrendim.' Bu sayede Hz. Peygamber, Hakkın şu ayette bildirmiş olduğu ilâhî nispetlerle ahlaklanabilmiştir. '*O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtıdır ve her şeyi bilendir.*'¹ (İbn Arabî, 2006a: 396)

Görüldüğü üzere Hz. Muhammed ilk, son, zahir, batın ve her şeyi bilen olmakla vasıflanmış, ahlaklanmıştır. Bu vasıfları taşıması ise ontik yapısından kaynaklanır. Şöyle ki hakikati yönünden varlık dairesinin başında yer alırken bedeni itibarıyla sonda yer alır ve böylece ilk ve sondur. Cismanî varoluşuyla birlikte daha önce gizli olan efendiliği aşikâr olmuştur. Bu ise onun zahir ve batın olmasını sağlar. Her şeyi bilen olması ise kendisine cevamiul-kelimin verilmesi ve öncekiler ile sonrakilerin bilgisini öğrenmesi sayesinde gerçekleşir. Tüm bu özellikler sayesinde ki kendi ruhuyla, hakikatiyle başlayan yaratılış silsilesi cismanî varoluşuyla birlikte tamama ermiş ve camiliği, kemali, efendiliği ve üstün şeriatıyla iyi-güzel ahlak tamamlanmıştır.

3.2.3.3. Hz. Muhammed'in Ahlakı: Kur'ân-ı Kerîm

Hz. Muhammed'in ahlakı söz konusu olduğunda sıkça zikredilen bir başka niteleme, kendisine Peygamber'in ahlakı sorulan Hz. Aişe'nin "Onun ahlakı Kur'ân idi" mealindeki yanıtında ifadesini bulur (İbn Arabî, 2007b: 238; İbn Arabî, 2008b: 22; İbn Arabî, 2009: 39). Söz konusu ifadede İbnü'l-Arabî'nin ne anladığına gelince muhtelif ama birbirleriyle bağlantılı açıklamalarla karşılaşılır.

İbnü'l-Arabî bir yerde "(...) Allah peygamberinin ahlakı, Kuran idi ve o ilahi isimlerle ahlaklanmıştır. (...)" (İbn Arabî, 2009: 100) der. Bu çerçevede onun ahlakının Kur'ân olmasının, ilahî isimlerle tahalluk etmesine murabıt olduğu düşünülebilir. Ne var ki böyle bir izah çok genel manada bir açıklama hüviyetindedir. Bir başka yerde ise Hz. Aişe'nin yanıtında dile getirdiği hususa ilişkin olarak Peygamber'in biricikliği, güzel ahlakı kendinde toplaması ve azameti yönünde bir tespitle karşılaşılır. Şöyle ki Hz.

¹ Bkz.: (Hadîd, 57/3).

Muhammed halk yani yaratılmışların biricigi ve teki konumunda olup buna binaen güzel ahlakı kendinde toplaması söz konusudur. Allah gerek bu ahlakı gerek Kur'ân'ı azamet vasfıyla niteler ki bundan ötürü Kur'ân Hz. Peygamber'in ahlakı olmuştur. İbnü'l-Arabî bu çerçevede Kur'ân ile Hz. Muhammed'i aynı sayar. Ona göre Peygamber'i görmek ile Kur'ân'a bakmak aynıdır, sanki Kur'ân Hz. Muhammed'in bedeni şeklinde var olmuştur (İbn Arabî, 2011b: 156). Bu noktada ise şu soruya yanıt aranması yerinde olacaktır: Allah tarafından her ikisi de azim diye nitelenen, Hz. Muhammed'in ahlakı ile Kur'ân arasında nasıl bir irtibat vardır? Sorunun yanıtı, kalbin Kur'ân için bir nüzul yeri olması ve Kur'ân'ın, hükmü altında bulunan kalbin ahlakı haline gelmesi durumundan hareketle ortaya koyulmaktadır:

(...) Kuran bir kulun kalbine iner ve hükmü onda ortaya çıkıp genel olarak bütün özellikleriyle onda yerleşir ve o kalbin ahlakı haline gelir. İşte böyle bir kalp, Kuran'ın Arş'idir. Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber'in ahlakı sorulunca, şöyle demişti: 'Ahlakı Kuran'dı.' Kuran'daki her bir ayetin o kulun kalbinde bir hükmü vardır, çünkü Kuran, hüküm vermek üzere inmiştir, yoksa hükme konu olmak için değil' Böylelikle kalp, mutlak anlamıyla, Kuran-ı Kerîm için bir arş haline gelmiştir. Hz. Peygamber Kuran'ı okuduğunda, nimet ayetine rastlarsa, bu ayet onun üzerinde hüküm sahibi olur, Hz. Peygamber Allah'ın ihsanını ister ve onun iyiliğini talep ederdi. Azap veya tehdit ayeti okuduğunda, bu ayet peygamberin Allah'a sığınmasını sağlar, o da Allah'a sığınır. Allah'ın yüceltileceği ayetin okunması, peygamberin Allah'ı yüceltmesini ve o ayette geçtiği tarzda O'nu tespih etmesini sağlar. Bir kıssa ayeti geldiğinde veya önceki toplumlarla ilgili bir hükmü anlatan bir ayet gelince, ayet peygamberin ibret almasını sağlar, o da ibret alırdı. Herhangi bir fiili yapması gereken bir hüküm ayeti okuyunca, ayet o hükmü yerine getirmesini sağlardı. Böylece her ayet peygamber üzerinde hüküm verir, o da o işi yapardı. Kuran ayetlerini düşünmek ve Kuran hakkında anlayış sahibi olmak tam da bu demektir. (...) (İbn Arabî, 2009: 279)

Yukarıdaki pasaj ışığında Hz. Muhammed'in kalbinin Kur'ân'ın Arş'ı konumunda olup tüm ayetlerin onun kalbinde yerleştiği ve ayetlerin hükümleri altında Kur'ân'ın onun kalbinin ahlakı hâline geldiği ifade edilebilir. Ancak dikkat etmek gerekir ki bu durum Hz. Peygamber'e mahsus bir şey gibi ele alınmamakta, her hangi bir kulun kalbine de Kur'ân'ın bahsedildiği şekliyle nüzulu imkân dâhilindedir. Nitekim başka bir yerde, insanın nasıl davranırsa ahlakının Kur'ân olacağı konusu ele alınır. İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir ahlaka ulaşmak için kişi Kur'ân'ı incelemeli ve övülen nitelikler gördüğünde bunlarla vasıflanmak için gayret sarfederken kınanan niteliklerden ise uzak durmalıdır (İbn Arabî, 2011c: 151). Başka bir ifadeyle Allah'ın övdüğünü övmek, kınadığını kınamak söz konusudur (İbn Arabî, 2007b: 238). Yine bir yerde ahlakı Kur'ân olan bir kimse Kur'ân ehli ve dolayısıyla Allah ehli olarak takdim edilerek Kur'ân ehlinin Kur'ân doğrultusunda eyleyen ve harflerini ezberleyen kimselere tekabül ettiği belirtilir

ki Ebu Yezid el-Bestami böyle bir kimse olarak zikredilir (İbn Arabî, 2007b: 152). Bununla birlikte hiç kimsenin Hz. Peygamber'in ahlak seviyesine nail olabilmesi mümkün değildir; zira daha önce belirtildiği üzere insanların en yetkini, en kâmilini Hz. Muhammed'dir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'la aynı olan ahlakının somut örneklerle gösterilmesi gerekirse onun temel ahlakî vasıflarının içinde adalet ve itidalin en başta geldiği söylenebilir. Nitekim daha önce de belirtildiği üzere Hz. Peygamber'in zuhuru mizanla gerçekleşmiş olup mizan âlemdeki adalete karşılık gelir ve o, itidal sahibidir. Bir diğer özellik ise temizliktir. Şöyle ki Hz. Muhammed mutlak kul olduğu vakit Allah onu ve Ehl-i Beyt'ini tertemiz yapmış ve pisliklerden arındırmıştır. Pislikten kasıt onlara zarar veren her şeydir ki bu aslında günaha karşılık gelir. Günahın arındırılma ise bağışlanma aracılığıyla vuku bulur. Ancak bu durum gerçek anlamıyla günahın Peygamber'e nispet edilmesine imkân vermez; bizce günah olan bir şey ondan meydana gelirse gerçekte değil, görünüşte günah sayılabilir. Benzer bir durum Ehl-i Beyt'ten kimseler için de geçerlidir. Şöyle ki bu kimseler yaptıkları şeylerden ötürü bu dünyada cezalandırılabilirlerse de ahirette bağışlanmış olarak diriltileceklerdir. Dolayısıyla Allah'ın inayeti gereği tertemiz kılınan Ehl-i Beyt'e günah isnat edilemez (İbn Arabî, 2006b: 112-113). Hz. Muhammed'in bir başka özelliği ise sıdktır. Onun "ismet" vasfı sabit olduğu gibi sıdkı zahirdir ve nefsinden nutk eylemez ki bu durum varislerine de sirayet eder niteliktedir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 54).

3.3. Velayet

3.3.1. Nübüvvetin ve Velayetin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed

Peygamberler ile ümmetleri arasında sıkı bir bağ vardır. Ümmetler bazıları bazılarından üstün olmak kaydıyla derecelendikleri gibi peygamberler de peygamberlikleri bakımından ümmetlerinin durumuna göre merteye mertebedir. Dolayısıyla bir peygamberin getirdiği bilgi, ümmetinin ihtiyacınca olup peygamberler peygamberlik bilgisinde derece derecedirler (İbnü'l-Arabî, 2008: 144). Peygamberler ile ümmetleri arasındaki bağın bir başka ifadesi, peygamberlerin içlerinde buldukları müddetçe ümmetlerine tanıklık etmelerine dair tespitle ortaya konur (İbnü'l-Arabî, 2008: 159). Mezkûr bağın hayli meşhur ve yetkin bir formu ise şu şekilde belirtilebilir: Ümmetler

varislik yoluyla peygamberlere katılmışlar ve peygamberlerin dile getirdikleri şeyleri dile getirmişlerdir (İbnü'l-Arabî, 2008: 201). Bu çerçevede Hz. Peygamber'in her şeyden evvel ümmetiyle ilişkili olduğu aşikârdır.

Diğer taraftan hatırlanacağı üzere Hz. Muhammed ruhanî açıdan tüm insanların babası konumunda olup tüm ruhlar onun ruhu aracılığıyla meydana gelmiştir. Hâl böyle olunca Hz. Peygamber'in ilişki ağı tüm insanları kapsayacak şekilde genişleyecektir. Dahası Hakikat-i Muhammediyye'den Hz. Peygamber'in cismen zuhuruna dek uzanan varlık serüveni göz önünde bulundurulduğunda Hz. Muhammed'in tüm mevcudatla bağlantılı bulunduğu ileri sürülebilecektir.

Hz. Peygamber'in ümmetiyle irtibatı söz konusu edildiğinde belirtilmesi gereken hususların başında, getirdiği şariat aracılığıyla bir tesir alanı oluşturması yer alır. Muhammedî şariat kapsayıcı ve kuşatıcı şariat olup iki kısımdan müteşekkildir: Birincisi, Hz. Peygamber'e özgü olan ve önceki peygamberlerde bulunmayan hükümlerdir. Diğerisi ise geçmiş şariatların hükümlerinden Hz. Muhammed'in şariatında bulunanlara karşılık gelir (Konevî, 2009a: 357). Bu şariat diğer bütün şariatları neshedicidir. Önceki dinlerin hükümlerinden ancak Muhammedî şariatça onaylanan hükümler geçerliliğini korurken diğerleri geçerliliğini yitirir. Bu durum ise Hz. Peygamber'e gelen dinin tüm dinlerden üstün olduğu anlamına gelir (İbn Arabî, 2006a: 420-421). Paralel şekilde Hz. Muhammed'in risalet ve de şeriatı üstün konumdadır. Öyle ki onun risaleti vahyin tüm çeşitleri ile her suretteki şeriatı kapsar ve şeriatı kuşatıcı, genel ve sürekli olup bu şeriatın belirli bir sonu yoktur. Hz. Peygamber'in şeriatının hükmü ancak kâinatın ve zamanın düzeninin bozulmasıyla ortadan kalkar (Konevî, 2009a: 380). Başka bir yerde ise Hz. Muhammed'in risaletinin üstünlüğü, risaletinin bütün isim ve mertebeleri kuşatıp hepsinin hükümlerini ihtiva eden "Allah" isminden sadır olması bakımından ortaya konur ki bu durum Hz. Peygamber'e mahsustur. (Konevî, 2009a: 382).¹ Yine "Allah, peygamberliği bizim peygamberimiz (sav.) ile bitirdiği gibi, şariatların hükümlerini de bizim şeriatımız ile bitirmiştir. (...)" (Konevî, 2009a: 475) ve "(...) bütün şariatlar üzerine ve bütün peygamberlerin zevkine hâkim olan bizim şeriatımızın (...)" (Konevî, 2009a: 484) ifadeleri vasıtasıyla Muhammedî şeriatın üstünlüğü dile getirilir. Söz konusu üstünlük durumu ise sadece

¹ Diğer risaletler ise cüzî karakterli olup iki ilahî isimden müteşekkildir. Bunlardan biri el-Hâdî iken diğer isim ilgili peygamberin hâl, bilgi, şariat ve yöntemi gereğince belirlenir (Konevî, 2009a: 382).

Peygamber’i ilgilendirmeyip ümmetine de sirayet etmiştir, bu ümmetin de ondan nasibi vardır.

Ümmet-i Muhammed’in üstünlüğü muhtelif şekillerde ifade edilir. Bunların başında ümmetin kuşatıcılık vasfı taşıdığına dair belirleme yer alır. Şöyle ki Hz. Muhammed’in feleğinden daha geniş felek olmaması hasebiyle kuşatıcılık ona ait olup Peygamber’e tabi olduğundan ötürü ümmette de bu nitelik görülür. Bundan ötürü Ümmet-i Muhammed diğer ümmetleri ihata eder ve insanlar üzerine tanık olmaktadır (İbn Arabî, 2006a: 418-419). Başka bir yerde bu ümmete hüküm bakımından Süleyman ve Davud peygamberlerin mertebesinin verildiği ve dolayısıyla ondan daha faziletli bir ümmetin bulunmadığı ileri sürülür (İbnü'l-Arabî, 2008: 169). Başka bir yerde ise Ümmet-i Muhammed’in üstünlüğünün bir kanıtı olarak ümmetin sır sahibi Hz. Eyyub’a katılması gösterilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 189). Yine hatırlanacağı üzere İbnü'l-Arabî’ye göre ümmetin bilgisi öncekilerin bilgisinden daha çoktur ve bu ümmet içinde keşif öncekilere nazaran daha hızlıdır. Bunun nedeni ise önceki ümmetlerde soğukluk ve kuruluk baskınken Ümmet-i Muhammed’de sıcaklık ve yaşlılığın hâkim olmasıdır. Elbette öncekilerde zeki ve bilgin kimseler mevcuttur; fakat Ümmet-i Muhammed’in devrindeki durumun aksine zeki ve bilginler belli bireyler olup geneli teşmil eden bir durum söz konusu değildir. Bu ümmet ile öncekilerin metafizik açısından başka bir karşılaştırması ise şu şekilde ifade edilir:

(...) Bu ümmet, terazi devrinin başındadır. Bu devrin süresi ise gerçekleşmiş ruhanî süre olarak altı bin senedir. Bu nedenle Ümmet-i Muhammed içinde başka ümmetlerde ortaya çıkmamış ilâhî bilgiler ortaya çıkmıştır. Çünkü Muhammedî devrin başlamasından önce tamamlanan devir toprak devri idi. Bu nedenle onların bilgilerin zirvesi, doğalarla ilgiliydi. Onların arasında Metafizikçiler [الإلهيون], sayıları son derece az garip kimselerdi. Neredeyse hiçbir varlıkları görünmezdi. Bunun yanı sıra, onlardan Metafizik yapanlar [المتأله] doğa bilimiyle karışık olarak metafizik yapardı ve doğa ilmi şarttı. Bizden metafizik yapanlar ise saf ve halis olarak bunu yapar. Doğa hükmünün ona ulaşması mümkün değildir. (İbn Arabî, 2006a: 308-309; İbn Arabî, 1985b: 175)

Ayrıca bir önceki kısımda belirtildiği üzere Hz. Muhammed’in sıdkı zahir olup nefsinden nutk eylemez ki bu durum varislerine de sirayet eder niteliktedir.

Görüldüğü üzere Ümmet-i Muhammed hem ilmen hem de ahlaken üstün bir konumda bulunmaktadır. Bu durum ise Hz. Peygamber’e ve şeriata uymakla doğru orantılıdır. Şöyle ki ümmetin iyiliği Peygamber’e bakmasına, bozulması ise ondan yüz çevirmesine murabıttır (İbn Arabî, 2006a: 308). Benzer şekilde Allah “Peygambere itaat eden kimse

Allah'a itaat etmiştir"¹ şeklinde buyurduğu vakit bu tür kimseler Peygamber'e itaat altında sükûnet bulurlar (İbn Arabî, 2006a: 287). Bunlara ilaveten farklı kaynaklar aracılığıyla Hz. Peygamber'den bilgi almak da söz konusudur (İbn Arabî, 2006a: 438). Peygamber'e bağlılık ile ilmî ve ahlakî getirilerinin çok daha kapsamlı bir ifadesi ise Konevî'nin şu sözlerinde yer alır:

(...) Meşru özel yollar içerisinde en doğru yol, sîretinden nakledildiği tarzda, Hz. Peygamber'in söz-fiil ve hâl olarak üzerinde bulunduğu yoldur. Bu yol, kâmil kişinin Hz. Peygamberi taklit ederek veya mârifet ve müşâhede ile elde ettikleri yoldur. İşte bu yol, mutedil (orta hâl)dir.

İnsanlar, bu halde çeşitli mertebeler içinde bulunurlar. Her bir mertebe sahibinin, bir veya daha fazla alâmeti vardır ki, bunlar, o kişinin Hz. Peygambere tabi olmasının ve ona mensubiyetinin doğruluğuna delâlet eder. Bu mensubiyet, ya şerî-dinî bir yakınlık veya hâl ve ilimde Hz. Peygambere vârislik cihetinden ruhânî yakınlık dolayısıyla gerçekleşir. Hz. Peygambere vâris olmak ise zevk veya bilgi kaynağı veya bütün ilimleri içermeyi ve kuşatmayı gerektiren kemâl mertebesinde gerçekleşir.

Bu alâmetler, hem perdeli kimselerde ve hem de bilgi sahiplerinde bulunur. (Konevî, 2009a: 370)

Bu kısmın başında belirtildiği üzere Hz. Muhammed'in ilişki içerisinde olduğu kişiler ümmetiyle sınırlı değildir. Ruhanî açıdan onun tesir alanı çok daha geniştir. İbnü'l-Arabî bu durumu şu sözlerle işaret eder:

Tek kutup ise Hz. Muhammed'in ruhudur ve o tüm peygamberlere ve resullere, insanın yaratılışından kıyamet gününe kadar bütün kutuplara yardım edendir. Hz. Peygamber'e sorulmuş:

-Ne zaman peygamber oldun?

Cevap vermiş:

-Ben Âdem toprak ve su arasında iken peygamberdim.

Hız. Peygamber'in adı, müdâviü'l-külûm'dur, (yaraları iyileştiren). Çünkü o, arzunun yaralarından haberdar olduğu gibi fikrin, dünyanın, şeytanın ve nefsin yaralarından da nebi veya resuller veya velâyetin bütün dilleriyle haberdardı. (...)

Bu Muhammedî ruhun âlemde pek çok mazharı vardır. En yetkin mazharı ise zamanın kutbunda, Efrad'da, Muhammedî veliliğın Hâteminde ve genel veliliğın Hâtemindedir -ki o Hz. İsa'dır-.² Bu mazhar Hz. Muhammed'in ruhunun meskeni olarak ifade edilmiştir.

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Nisâ, 4/80).

² "Zamanın kutbu" ve "Efrat" kavramları hakkında daha sonra açıklama yapılacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere umumî velayetin hâtemi Hz. İsa'dır. Başka bir ifadeyle mutlak velayet Hz. İsa'yla son bulmuş olup o, yeryüzüne indiği vakit Muhammedî şeriata göre hüküm verecektir. Bundan ötürü Hz. İsa kıyamette iki kez haşrolunacak, peygamberlerle birlikte bir resul olarak ve de Hz. Muhammed'e bağlı bir velî yani Ümmet-i Muhammed'in velîlerinden bir velî olarak diriltilecektir (İbn Arabî, 2006a: 434; İbn Arabî, 2006b: 79-80). Muhammedî velayetin hâtemine gelince onun ismi zikredilmemektedir. Bununla birlikte

(İbn Arabî, 2006a: 438)

Hızır, İlyas ve Hz. İsa'yı yani onun Ümmet-i Muhammed içinde Muhammedî şeriatla hüküm vermek üzere ortaya çıkışını örnek verir (İbn Arabî, 2006a: 390-391).¹ Bu noktada ise iki hususun belirtilmesi lazım gelir. (1) Birincisi, hatırlanacağı üzere Hz. Muhammed ruhanî açıdan tüm insanların babası konumunda olup tüm ruhlar onun ruhu aracılığıyla meydana gelmiştir ve dolayısıyla sadece peygamber ve velîlere değil, diğer tüm insanlara da tesirde bulunması gerekir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'in bütün Âdemoğullarının hükümdarı ve efendisi, önceki peygamberlerin onun mülkü ve tabileri ve bu mülkte hükümler olanların da onun vekili ve naibi olduğuna yönelik ifadesi bu iddiaya kaynaklık etmektedir (İbn Arabî, 2006a: 391). Şöyle ki söz konusu hükümdarlık ve efendilik Muhammedî şeriatın kuşatıcılığından ileri gelir ve her ne kadar bütün insanlar ona vekil ve naib olmasalar da bu makamda bulunan peygamberlerin getirmiş oldukları şeriatlara tabi olmak suretiyle Hz. Peygamber'in şeriatının hükmü altında bulunurlar.²

bu kişi İbnü'l-Arabî'nin karşılaştığı biridir: “(...) Söz konusu kimse, bizim zamanımızda doğmuştur ve ben de kendisini gördüm. Onunla bir araya geldim, kendisindeki *sonluk nişanını* gördüm. (...)” (İbn Arabî, 2006b: 80). Ne var ki başka bir yerde İbnü'l-Arabî yazdığı bir şiirin başında şu sözlerle kendisinin velayetin hâtemi olduğunu dile getirir:

“Ben hatmü'l-velâyeyim (veliliğin sonu, mührü), hiç kuşkusuz

Mesih ile birlikte, Haşimî'ye vâris olarak” (İbn Arabî, 2006b: 249).

Konevî de benzer şekilde *İcâzu'l-Beyân*'da Hz. Muhammed'in zahir hilafetinin Hz. Mehdi'yle, genel anlamda Allah'ın hilafetinin ise Hz. İsa'yla nihayete erdiğini belirtir ve akabinde isim zikretmeden Muhammedî velayetin, Zat ve ulûhiyet arasında sabit olan berzahlık mertebesine nail olmuş kimseyle sona erdiğini dile getirir (Konevî, 2009a: 475). Bununla birlikte *Mirâtu'l-Ârifin*'de Muhammedî velayetin hâtemi olarak Şeyh-i Ekber yani İbnü'l-Arabî'yi gösterir (Konevî, 2010b: 36).

¹ Hatırlanacağı üzere velayet genel nübüvvete karşılık gelip şeriat içermeyen vahyin muhatabı olma anlamını ihtiva eder. Yukarıda verilen örnekler arasında adları zikredilen Hz. Ali ve Muaz'ın söz konusu genel nübüvvet yani velayet bakımından nebi olduklarına dikkat etmek gerekir.

² “(...) Fakat Hz. Peygamber duyu âleminde (diğer peygamberlerden) daha önce var olmadığı için, her şeriat kendisini getiren peygambere nispet edilmiştir. Hâlbuki her şeriat dış varlığı olmasa bile farkında olunmayan yönden gerçekte Hz. Muhammed'in şeriatıdır. Nitekim şimdi de Hz. Muhammed'in dış varlığı

(2) Belirtilmesi gereken diğere husus ise Hz. Muhammed'in yardımının ne anlam ifade ettiğiyile alakalıdır ki İbnü'l-Arabî şu ifadeyle konuya büyük ölçüde açıklık getirir: "(...) Böylece, peygamber olarak var oldukları dönemde getirdikleri ya da hüküm olarak ortaya koydukları şeriat ve ilimlerde onlara [nebi ve peygamberlere] yardım bu pak ruhtan gelir. (...)" (İbn Arabî, 2006a: 390). Görüldüğü üzere yardımın kaynağında Peygamber'in ruhu yer alırken yardımın konusu peygamberlerin getirdiği şeriat ve bilgilere tekabül eder. Bu çerçevede ilmî açıdan bir yardımın olduğu söz konusu edilebilir. Ne var ki şeriat-ahlak ve bilgi-ahlak ilişkisi hatırlandığında söz konusu yardımın ahlaka da müteallik olduğu açıkça görülür. Diğer taraftan yukarıda alıntılanan satırlarda yardımın nasıl vuku bulduğuna dair bir açıklama yer almaz. Bu yönde bir işarete ise şu ifadede rastlanır: "(...) cömertlik ve ikram hazinelerinden himmetlere en doğru sözle [بالقول الأقوم] yardım eden Hz. Muhammed'in (...)" (İbnü'l-Arabî, 2008: 19; İbn Arabî, 1946: 47). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in etkisi doğru söz aracılığıyla olmaktadır. "Doğru söz" tabiriyle ne kastedildiğine gelince her şeyden evvel, kendisine nazil olan ayetleri aktarımı akla gelmelidir. İlaveten dile getirdiği tüm diğer sözler de bu türdendir. Öte yandan "doğru söz" tabiri Peygamber'in sadece yaşarken söylediklerine delalet etmez. Nitekim daha önce belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin rüyasında *Fusûsu'l-Hikem*'i Hz. Peygamber'den alması gibi durumlar da söz konusu edilir.

Çalışmanın birinci bölümünde gerek suffilerin görüşlerinin tutarlılığı gerek hâllerinin onaylanması bağlamında karşılaşılan sonsuz teselsül probleminin çözümünün nübüvvet-velayet ilişkisinde kaynağını bulduğu belirtilmiş ve konuyla ilgili izahata ileride yer verileceği ifade edilerek kısa bir açıklamada bulunulmuştu. Mezkûr açıklamada da belirtildiği üzere nübüvvet-velayet ilişkisinin ve dolayısıyla bahsi geçen problemin çözümünün temelinde her şeyin Muhammedî hakikate bağlılığı durumu yatmaktadır. Hâl böyle olunca bu noktada söz konusu ilişkinin ve problemin çözümünün bir kez daha ele alınması uygun olacaktır ki böylelikle Hz. Muhammed'in nübüvvet ve velayet açısından kaynak olması mevzusunu daha yakından inceleme fırsatı elde edilecektir.

olmadığı gibi Hz. İsa'nın inip de onun şeriatıyla hüküm vereceği vakitte de olmayacaktır" (İbn Arabî M. , 2006a, s. 391).

3.3.2. Nübüvvet-Velayet İlişkisi

“(…) Nebi, meleğin yalnız başına Allah’a ibadet edeceği bir şeriat içeren bir vahiy Allah katından kendisine getirdiği kimsedir. (...)” (İbn Arabî, 2006a: 434). Bu çerçevede “nübüvvet” kavramı sadece sahibini hükmü altına alan şeriat içeren vahiy sahibi olmaya tekabül eder. “(...) Nebi söz konusu şeriat ile birlikte başkasına da gönderilmiş ise resuldür” (İbn Arabî, 2006a: 434). Dolayısıyla risalet başkaları (ümme) için de geçerli olan şeriat içeren vahiy sahibi olmak anlamını taşır.¹ Şeriat getiren nübüvvet ve risalet birer ilahî vergi olup bunlar açısından insan çabasının katkısı yoktur. Velayet ise genel nübüvvete tekabül edip olup şeriat içermeyen vahyin muhatabı olmayı imler (İbnü'l-Arabî, 2008: 174, 147). Bu söylenenler ışığında nebi ve resul ile velî arasında sahip oldukları vahyin şeriat içerip içermemesi bakımından bir ayırım yapıldığı görülürken vahyin muhataplarının kim olduğuna göre de nübüvvet-risalet ayırımının tesis edildiği dile getirilebilir. Öte yandan her nebi ve velî resul değildir; fakat her resul aynı zamanda nebi ve velî olmak durumundadır (Konevî, 2009a: 378). Bu bağlamda nübüvvet ve velayetin birlikte mütalaa edildiği ve resulden daha geniş kapsamlı olarak ele alındıkları görülür. Başka bir deyişle resuller nebi ve velî olanların içinde özel bir grubu teşkil ederler. Bununla birlikte hilafet daha özel bir duruma karşılık gelir; zira risaleti kılıç ile birleşen kimse halifedir (Konevî, 2009a: 378-379). “Nebi”, “resul” ve “halife” kavramları arasındaki ilişkinin daha açık bir ifadesi şu satırlarda yer alır:

(...) Her peygamber halife değildir. Halife kılıç [güç]², azletme ve yönetim yetkisine sahip kimsedir. Peygamber ise böyle değildir. Peygamberin görevi, getirdiği şeyi [insanlara]³ ulaştırmaktan ibarettir. Bu uğurda savaşır ve peygamberliğini kılıçla korursa, bu durumda ‘halife-peygamber’dir. Bundan dolayı her nebi resul olmadığı gibi her resul de halife değildir. Başka bir ifadeyle, her resule yönetim ve yönetiminde hükümler hakkı verilmemiştir. (İbnü'l-Arabî, 2008: 227)

Görüldüğü üzere risalet hilafeti, nübüvvet de risaleti ve dolayısıyla hilafeti içermektedir. Bu çerçevede nübüvvet diğerlerini ihtiva eden cins mesabesindedir. Nübüvvet ile -şeriat

¹ Konevî nübüvvetin suretinin teşri olduğunu belirtip teşriyi üç kısma ayırır. Bunların ilki zorunlu kısma tekabül edip burada üzerinde süluk edilen yol anlamında şeriatten bahsedilir. Şöyle ki kişi kendisi için tespit ettiği bir şeriat vasıtasıyla Allah’a kulluk eder ve bu şeriat üzere süluk eder. Teşrinin ikinci kısmı ise bir grup insanı irşat için gönderilen resullere aittir. Ümme resul için tayin edilen şeriatla ortak olduğu için bu nübüvvetin hükmü onlar için bağlayıcıdır. Ancak resulün şeriatı ümmetiyle sınırlı olup umumî değildir. Teşrinin son kısmına gelince Hz. Muhammed’in risalet ve şeriatı söz konusu edilir ki daha önce de belirtildiği üzere bu şeriat kuşatıcı, umumî ve sürekli bir şeriat olarak diğerlerinden ayrılır (Konevî, 2009a: 380).

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

³ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

içermeyen genel nübüvvete tekabül eden- velayet arasındaki ilişkiye gelince şöyle bir açıklamada bulunulabilir: Her ikisi de aklın tavrının üstünde olup nübüvvet ve velayet tavırlarında ilahî vehbe mevkuף marifet söz konusudur ki bu, nazarla bilinemez türden bir bilgidir. Başka bir deyişle nübüvvet ve velayet sırları, ru (kalp, akıl) üzerine kudsî ruh aracılığıyla olan ilahî tenezzülat görünümü arz eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 59, 357, 374). Bu açıdan bakıldığında kaynaklarındaki ortaklık nedeniyle nübüvvet ve velayet aynı mertebede yer alır gibi dururlar. Ne var ki velîler şeriat hükümleri bakımından nebi ve resullere tabidirler ve onların varisleridirler (İbn Arabî, 2006b: 72, 29). Başka bir deyişle velayet makamı peygamberliğin batını olan bir makam ve Peygamber'den bulunan bir nişan olup onun aracılığıyla varislik söz konusudur (İbn Arabî, 2006a: 296-297). Hâl böyle olunca velayet risalet ve nübüvvetten aşağı derecede yer alır. Ancak bu üç mertebenin Allah'ın isimleriyle irtibatı bakımından tam tersi bir durum söz konusudur. Şöyle ki ne nübüvvet ne de risaletin doğrudan kendisinden kaynaklandığı bir ilahî isim veya isimler mevcuttur, oysa velayet makamı Allah'ın el-Velî ismine dayanır.¹ Allah'ın isimlerinin ezelî ve ebedî olmalarına binaen velayet makamı kesintiye uğramaz ve ahirette de hükmünü korur. Oysa nübüvvet ve risalet sadece bu dünyada geçerli olup -zira şeriatın uygulama alanı dünya hayatıdır- Hz. Muhammed'le son bulur. Başka bir ifadeyle yasa getiren nübüvvet ve risalet kesilirken herhangi bir şekilde yasa koyuculuğun söz konusu olmadığı genel nübüvveti ihtiva eden velayet devam eder.² Bu çerçevede velayet yasa getiren nübüvvet ve risaletten üstün görünür. Bununla birlikte söz konusu durum, yalnızca velayet makamında bulunan kimselerin nebi ve resullerden üstün oldukları anlamına gelmez; çünkü nebi ve resuller aynı zamanda velayet sahibidirler. Dolayısıyla velayet makamının “el-Velî” ismi açısından diğer iki makamdan üstün olması gerçeği; nebi, resul ve velî olan bir kimsenin şahsında geçerlidir. Öyle ki bir nebinin bilen yani velî ve arif olması bakımından bulunduğu makam, hüküm koyma veya şeriat sahibi olma bakımından bulunduğu makamdan daha kâmil ve tamdır. Doğal olarak sadece velayet sahibi kimselerin nebi ve resullere tabi ve onların varisleri olmaları cihetinden bir değişiklik

¹ “(...) Veli ismi ise Allah için ebedî bir isimdir. Kullar için ise velilik ismi bağlanma, ahlaklanma ve özdeşleşme anlamıyla geçerli olabilir” (İbnü'l-Arabî, 2008: 148).

² “(...) Ayrıca kulları için hükümleri belirlemede, içtihat alanında hüküm koymayı geride bırakmıştır. Onlar adına vârisliği belirtmiş ve ‘Âlimler peygamberlerin vârisleridir’ buyurmuştur. Bu konudaki yegâne miras, hükümler alanında içtihat edip onu yasa haline getirmiş olmalarıdır” (İbnü'l-Arabî, 2008: 147). Ancak dikkat etmek gerekir ki Hz. Muhammed Kur'ân-ı Kerîm'deki muhtemel herhangi bir ifadeye dair bir belirleme yapmışsa konuyla ilgili başka bir yoruma gidilmesi muhaldir (Konevî, 2009a: 400).

iktiza etmez; bu veliler nebi ve resullerden üstün değildirler (İbnü'l-Arabî, 2008: 147-148).

Bahsi geçen tabiiyet ve veraset durumu gerek suflerin görüşlerinin tutarlılığı gerek hâllerinin onaylanması bağlamında karşılaşılan sonsuz teselsül probleminin çözümü açısından büyük bir önemi haizdir. Zira bu belirleme ışığında, sonsuz teselsül probleminin incelenmesi için önemli bir başlangıç noktası tespit edilebilir. Şöyle ki sadece velayet sahibi kimselerin velayetinin teminatı, tabileri ve varisleri oldukları yasa getiren nebilerin şeriatlarına uymalarında bulunur. Bu noktada ise kaçınılmaz olarak şu soru akla gelir: Kendisine tabi olunan nebinin nübüvvetinin dayanağı ne olacaktır? Böyle bir nebinin aynı zamanda bir velî olması ve ondaki velayet yönünün nübüvvet ve risalet yönünden daha üstün olması nedeniyle söz konusu nebinin dayanağı velayet ve bilgi olacaktır (İbnü'l-Arabî, 2008: 147-148). Bu velayetin ve tüm nebilerin velayet ve bilgilerinin dayanağına gelince hepsinin kaynağında ruhanî varoluşu itibarıyla tüm nebi, resul ve velileri önceleyen Hz. Muhammed'in yer aldığı söylenebilir. Başka bir deyişle hem nübüvvetin hem risaletin hem de velayetin başlangıç noktası ve teminatı Hakikat-i Muhammediyye olacaktır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî şöyle der:

(...) Âdem'den son peygambere kadar her nebi, topraktan yaratılışı gecikmiş olsa bile, son peygamberin [bilgi] kandilinden alır; çünkü Hz. Peygamber, [bedeni var olmasa bile] hakikatiyle mevcuttur. Bu durum, Hz. Peygamber'in Âdem henüz suyla toprak arasındayken, ben peygamberdim' hadisinin anlamıdır. Onun dışındaki peygamberler, ancak [peygamber olarak] gönderildiklerinde peygamber olmuştu. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 50)

Velayet-nübüvvet ilişkisine dair daha önce söylenenler göz önünde bulundurulduğunda velilerin de mezkûr kandil vasıtasıyla aydınlandıkları rahatlıkla söylenebilir. “Zîrâ Nebî (sav) metbû'dur; velî ona tâbi' olup onun mişkâtından iktibâs eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 357). Ne var ki yukarıda alıntılanan kısmın hemen akabinde İbnü'l-Arabî velayetin hâteminden söz ederek velayet ile nübüvvetin hâtemleri arasındaki ilişkiye dair izah edilmesi güç bir yaklaşım sergiler:

(...) Velilerin sonuncusu [خاتم الأولياء] da Âdem henüz su ve toprak arasındayken veliydi. Diğer veliler ise el-Veli ve el-Hamid diye isimlendirilmesi bakımından Allah'ın ahlakıyla ahlaklanırken veliliğin şartlarını gerçekleştirdikten sonra veli olabilirler. Son peygamberin [خاتم الرسل] veliliği bakımından son veli [خاتم للولاية] karşısındaki durumu, diğer peygamber ve resullerin [الأنبياء و الرسل] son peygamberin karşısındaki [معه] durumuna benzer; çünkü son peygamber [فإنه], [aynı zamanda] veli, resul ve nebidir. Velilerin sonuncusu ise veli, vâris, mertebeleri gören, asıldan [bilgi] alan kimsedir. O,

peygamberlerin sonuncusu [خاتم الرسل], cemaatin önderi, şefaet kapısını açmada Âdem oğlunun efendisi olan Muhammed'in (a.s.) güzelliklerinden bir güzelliştir. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 50; İbn Arabî, 1946: 64)

Son velînin ruhen Hz. Âdem'den önce gelmesinin ve diğer velîlerden farklı olarak ahlaklanmaksızın velayet mertebesinde bulunmasının dile getirilmesi, önemli bir soruna yol açar. Bu sorun son nebi Hz. Muhammed'in de ruhen Hz. Âdem'den önce gelmesi bağlamında son nebi ile son velî arasında ne tür bir ilişki kurulacağına ilişkindir. Şöyle ki az yukarıda hem nübüvvetin hem risaletin hem de velayetin başlangıç noktası ve teminatı olarak Hakikat-i Muhammediye gösterilmişti. Bu ise son nebinin tüm velîleri aydınlatan kandil olması anlamına gelecektir ki ruhen Hz. Âdem'den önce gelen ve ahlaklanmaksızın velayet mertebesinde bulunan son velînin de bu kapsamda yer alması gerekir. Oysa tıpkı son nebi gibi son velînin de Hz. Âdem'i öncelemesi, son velîye de üstünlük payesi vermekte ve böylece son nebi-son velî ilişkisi bir sorun olmaktadır. Başka bir deyişle bir yandan Hakikat-i Muhammediye her şeyin kaynağında bulunurken diğer taraftan ahlaklanma ve velîliğin şartlarını gerçekleştirmekten azade, adeta velîliği kendinden menkul bir velîden bahsedilir ki bu durum tutarsız görünür.

Yukarıda alıntılanan pasajda yer alan “Son peygamberin velîliği bakımından son velî karşısındaki durumu, diğer peygamber ve resullerin son peygamberin karşısındaki durumuna benzer.” cümlesi, söz konusu sorunu inceleme açısından büyük bir önemi haizdir. Görüldüğü üzere burada bir benzerlik kurulmakta olup benzeyen konumunda “son peygamberin velîliği bakımından son velî karşısındaki durumu” ifadesi yer almaktadır. Benzerliğin ikinci kısmına gelince bir problemle karşılaşılır. Şöyle ki “diğer peygamber ve resullerin son peygamberin karşısındaki durumuna benzer” şeklinde çevrilen kısım orijinal metinde “(...) نسبة الأنبياء و الرسل معه (...)” (İbn Arabî, 1946: 64) şeklinde geçer ve bu ibare “nebi ve resullerin *onun* karşısındaki durumu gibidir” anlamına gelir. Nitekim Konuk metindeki “o” zamirini gözeterek ilgili yeri şu şekilde Türkçe'ye aktarır: “(...) enbiyâ ve rusûlün ona nisbeti gibidir. (...)” (İbnü'l Arabî ve Konuk, 2010: 222). Keza, Gencosman çevirisinde de zamir korunur: “(...) Resûl ve Nebîlerin ona nisbeti gibidirler. (...)” (Arabî, 1981: 37) İmdi, “o” zamiri neyi işaret etmektedir? Yukarıda aktarıldığı üzere Demirli çevirisinde “son peygamber” ibaresi kullanılarak bu yönde bir yorum hakkı kullanılmıştır. Konuk ise çevirisinde “o” zamirini muhafaza etmekle birlikte ilgili kısmın şerhinde bu zamirin “hatm-i velâyet”i

işaret ettiği kanaatini taşır (İbnu'l Arabî ve Konuk, 2010: 222). Öyle görünüyor ki Demirli'nin yorumu daha isabetlidir. Şöyle ki metnin devamında “(…) فإنه الولي الرسول (...)” (İbn Arabî, 1946: 64) ibaresi yer alır ve yukarıda aktarıldığı üzere bu ibare Demirli çevirisinde “çünkü son peygamber, [aynı zamanda] veli, resul ve nebidir. Velilerin sonuncusu ise” şeklinde karşılanırken Konuk çevirisinde benzer bir biçimde şöyle tercüme edilir: “(…) Binâenaleyh hâtem-i rusûl velî ve resûl ve nebîdir. Ve hâtem-i evliyâ, (...)” (İbnu'l Arabî ve Konuk, 2010: 222). Gencosman da aynı şekilde “o” zamirinin hâtem-i rusûle gönderide bulunduğu kanaatindedir: “(…) Bu itibarla Resûllerin sonuncusu hem *Velî* hem *Nebî*, hem de *Resûl*'dür. Hâtem-i Evliya ise (...)” (Arabî, 1981: 37) Her üç çeviride de görüldüğü üzere orijinal metinde yer alan “o” zamiri (فإنه) son peygamberi işaret etmekte ve bu durum önceki metinde geçen “o” zamirinin de aynı şahsın yerine kullanıldığı kanaatini uyandırmaktadır. Bununla birlikte son peygamber-son velî arasında kurulan benzerliğin daha iyi anlaşılabilmesi için her iki yorumun da göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır.

Hatırlanacağı üzere Konuk'un çeviri ve yorumuna göre hâtem-i rusûlün (velayet cihetinden) hâtem-i evliyaya nispeti, enbiya ve rusûlün hâtem-i evliyaya nispetine benzerdir. Kurulan benzerlik ise şu şekilde izah edilir:

Ya'nî hâtem-i rusûlün velâyeti cihetinden hatm-i velâyete olan nisbeti, enbiyâ ve rusûlün hatm-i velâyete nisbeti gibidir. Zirâ enbiyâ ve rusûl velâyetleri cihetiyle ulûmu, hâtem-i velâyet mişkâtından aldıkları gibi, hâtem-i rusûl dahi kendisinin bâtını olan velâyet-i mukayyede-i şahsiyyesi haysiyetiyle ondan ahz eder.

Ma'lûm olsun ki, velâyet, mutlak ve mukayyed, ya'nî 'velâyet-i âmme' ve 'velâyet-i hâssa' kısımlarına münkasımdır. Zirâ velâyet esâs i'tibâriyle sıfat-ı ilâhiye-i mutlakadır. Ve enbiyâ ve evliyâyâ isnâdı i'tibâriyle de mukayyedir. Mukayyed ise, mutlakla kâimdir; ve mutlak dahi mukayyed ile zâhirdir. Binâenaleyh enbiyâ ve evliyânın velâyetlerinin kâffesi velâyet-i mutlakanın cüz'üyyâtıdır. Ve burada Hz. Şeyh (r.a.)'ın hâtem-i rusûlün velâyetinden murâdı, velâyet-i mukayyede-i şahsiyyedir. Ve şübhe yoktur ki, bu velâyetin velâyet-i mutlakaya nispeti, sâir enbiyâ nübüvvetlerinin nübüvvet-i mutlakaya nisbeti gibidir. (...) (İbnu'l Arabî ve Konuk, 2010: 222-223)

Görüldüğü üzere Konuk'a göre tüm nebi ve resullerin velayet bakımından sahip oldukları bilgiler, hâtem-i velayet kaynaklıdır ve bunun gibi hâtem-i rusûl de mukayyet velayeti bakımından mutlak velayetin kaynağına yani hâtem-i velayete bağlıdır. Hâl böyle olunca ruhen her şeyi önceleyen Hz. Muhammed'in velayet bakımından son velîye tabi olması gibi bir sonuç hâsıl olacaktır ki bu durum tutarsız görünür.

Demirli'nin tercih ettiği yoruma gelince, irdelenmekte olan benzerlik ilişkisi şu şekilde

kurulur: Hâtem-i rusûlün (velayet cihetinden) hâtem-i evliyaya nispeti, diğeri nebi ve resullerin hâtem-i rusûle nispeti gibidir. Daha önce de değinildiği üzere tüm nebi ve resuller bilgilerini son nebi ve resulden almaktadırlar. Başka bir deyişle diğeri nebi ve resullerin hâtem-i rusûle tabi olmaları söz konusudur. Buna göre hâtem-i rusûl ile hâtem-i evliya arasında velayet bakımından benzer bir ilişki kurulacak ve dolayısıyla son peygamberin velayeti itibarıyla son velîye tabi olması neticesi hâsıl olacaktır. Bu ise yine Hz. Muhammed'in üstünlüğüne gölge düşürür niteliktedir.

Açıktır ki gerek Konuk gerek Demirli'nin yorumu kabul edilsin aynı tutarsızlıkla karşılaşılır. İmdi, bu durum nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruyu cevaplamak hayli zor görünse de şöyle bir yanıt verilebilir: Sadece velayet göz önünde bulundurulduğunda son peygamberin son velîye tabi olması şeklinde bir tutarsızlık ortaya çıkar. Ne var ki velayet yalnız başına ele alınamaz; zira daha önce de değinildiği üzere velayet için şeriat zorunludur. Diğeri bir ifadeyle bir velî muhakkak bir şeriatı uymalıdır. Bu durum elbette son velî için de geçerlidir; o, son peygamberin şeriatına tabidir. Nitekim son nebî-son velî arasındaki benzerliğin ifade edildiği kısmın akabinde, daha önce de aktarıldığı üzere şöyle denmektedir:

(...) son peygamber [فأنه], [aynı zamanda] velî, resul ve nebidir. Velilerin sonuncusu ise velî, vâris, mertebeleri gören, asıldan [bilgi] alan kimsedir. O, peygamberlerin sonuncusu [خاتم الرسل], cemaatin önderi, şefaata kapısını açmada Âdem oğlunun efendisi olan Muhammed'in (a.s.) güzelliklerinden bir güzelliktir. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 50; İbn Arabî, 1946: 64)

Bu ifade ışığında, velayete ilaveten nübüvvet ve risalet de sahibi olan Hz. Muhammed'in son peygamber olmak hasebiyle önder ve efendi konumunda olduğu, son velînin ise varis ve Hz. Peygamber'in güzelliklerinden biri şeklinde vasıflandırıldığı görülmektedir. Buna binaen aralarındaki tabiiyet ilişkisinin Hz. Muhammed'in metbuluğu ve üstünlüğü gözedilerek kurulduğu açıktır. Nitekim Konuk ilgili kısmın şerhinde böyle bir bakış açısından hareketle hâtem-i evliyanın hâtem-i rusûlün şeriatına tabi ve onun tüm bilgi ve zevklerine varis olduğunu belirtir, bu tabiiyet ve verasetin ekmel bir şekilde olmasından naşî onun hem zahirde hem de batında Hz. Peygamber'in hasenesi olduğunu ifade eder. Hâtem-i rusûl ise varlık bakımından her tür taayyünattan önce gelmesi nedeniyle diğeri nebî ve velîlerin reisi konumundadır (İbnü'l Arabî ve Konuk, 2010: 223). Afifî de benzer şekilde hâtem-i evliyanın varis olduğu bilginin kaynağında Hakikat-i Muhammediyye yani Ruh-i Muhammedî'yi görür ve sadece bu

velinin doğrudan mezkûr kaynaktan bilgi edindiğini belirtir (Affi, 2011: 97).

Yukarıda verilen yanıt makul kabul edilse de *Fusûsu'l-Hikem*'in son velî-son nebi ilişkisinden bahseden bir başka pasajı yine bir güçlük çıkarır. İlgili yerin başında “Allah’ı bilme” mevzusu ele alınarak bu bilginin hem peygamberlerin sonuncusuna hem de velîlerin sonuncusuna ait olduğu belirtilir ve nebi ve resullerin bu bilgiye son peygamberin kandilinden, velîlerin ise son velînin kandilinden ulaştıkları ifade edilir. Bunun akabinde ise risalet ve nübüvvet sona erse de velayet asla kesilmediği için, peygamberlerin dahi velî olmaları bakımından bu bilgiyi velîlerin sonuncusunun kandilinden görebildikleri ortaya konur (İbnü'l-Arabî, 2008: 48-49). Bunun üzerine son velî-son nebi ilişkisine geçilerek şöyle denir:

Velilerin sonuncusu, hükümde peygamberlerin sonuncusunun getirmiş olduğu dinî hükme uysa bile, bu durum, onun makamına zarar vermez ve verdiğimiz görüşle çelişmez; çünkü o, bir açıdan daha düşük olabileceği gibi bir açıdan daha üstün olabilir.

Vardığımız görüşü destekleyen kanıtlar, şeriatımızın zâhîrî hükümlerinde görünmüştür. Bu da Hz. Ömer’in Bedir esirleriyle ilgili verdiği hükümdeki üstünlüğünde ve hurmanın aşılması olayında ortaya çıkmıştır. Kâmil kişinin her şeyde ve her mertebede önde olması gerekmez. [Allah ehli olan] adamların önceliğe bakışları, Allah’ı bilme konusundadır. Onların hedefi budur. (...) (İbnü'l-Arabî, 2008: 49)

Görüldüğü üzere son velî şeriat yönünden son peygambere uysa da velayet bakımından üstün olarak telakki edilir. Bu mümkündür; zira kâmil kişinin her açıdan önde gelmesi zarurî değildir. Nitekim Hz. Peygamber’in dünyevî işlerde yanılabilmesi bunun en büyük delilidir. Ne var ki hâtem-i evliyaya atfedilen üstünlük dünyevî bir meseleyle alakalı değil, velayet alanına giren “Allah’ı bilme” konusuyla ilgilidir. İmdi, böyle bir konuda son velî son peygamberden nasıl üstün olabilir? Konuk hâtem-i evliyai batını itibarıyla Hz. Muhammed’le aynılaştırmak suretiyle yorumda bulunur:

(...) hâtem-i evliyâ, hâtem-i enbiyânın batınıyla müteayyin olan zât-ı saâdet-simâttır ki, zâhirde hâtem-i enbiyânın getirdiği şerîata tâbî’dir. Ve kendisi bir kânûn ve şerîat sâhibi değildir. Bu zât-ı şerîfîn cismi ve sûreti her ne kadar Muhammed (s.a.v.) Efendimizin gayrı ise de, batını aynıyla Muhammed Mustafâ (s.a.v.) dir. Ve âlem-i şehâdetde cismen müteayyin olan hâtemü'l-enbiyâ Muhammed (aleyhi'salâtu ve's-selâm) Efendimiz dahi getirdiği kavânîn ve ahkâm-ı şer'iyeyi kendi batınları olan hâtem-i velâyetten ahz buyurlar idi. (...)

Ya'nî hâtem-i evliyâ, ahkâm-ı şer'iyede hâtem-i rusüle tâbî' olması ve ilm-i şerîati ondan ahz etmesi cihetinden hâtem-i rusûlden daha aşağı olur; ve hâtem-i rusûl ulûmu onun mişkâtından aldığı cihetten, hâtem-i evliyâ hâtem-i rusûlden daha yüksek olur. Binâenaleyh hâtem-i evliyâ hâtem-i enbiyâ olan (s.a.v.) Efendimiz'in batınları olan hâtem-i velâyet, zâhirleri olan hâtem-i nübüvvetten bir vecihden enzel, bir vecihden a'lâ

olur. (...) (İbnu'l Arabî ve Konuk, 2010: 214-215)

Konuk'un bu yorumuna göre hâtem-i evliya ile hâtem-i enbiya arasındaki ilişki, aslında Hz. Peygamber'in batını ile zahiri arasındaki ilişkiye tekabül etmektedir. Buna göre onun velayet bakımından hâtem-i evliyanın kandilinden bilgi alması, her ne kadar hâtem-i evliya başka biri suretinde tezahür etse de kendi batınından bilgi alması anlamına gelir. Benzer şekilde İzutsu son peygamberin kandili ile son velînin kandilinin gerçekte tek bir kaynağa tekabül ettiği görüşündedir:

(...) gerçekte bütün bu yüksek ilmin elde edildiği tek bir nihaî mişkât vardır. Kâşânî'nin de ifade ettiği vechile, bütün Resûller bu ilmi eğer Resûllerin Mührü olan zâttan elde ediyorlarsa, Velîlerin Mührü olmak hasebiyle bu zât dahi onu kendi Sırr'ının mişkâtinden almaktadır, öyle ki bütün Resûller ile bütün Velîler Nûr'larını en sonunda Velîlerin Mühründen almış olurlar. (İzutsu, 2005: 355)

Gerek Konuk'un hâtem-i evliyayı Hz. Muhammed'in batını şeklinde telakki etmesi gerek İzutsu'nun son peygamberin kandili ile son velînin kandilini bir sayması, her şeyin aslında Hakikat-i Muhammediyye'nin bulunması görüşüyle izah edilebilir düşüncelerdir. Nitekim Afifî bu çerçevede “(...) Fakat İbnü'l-Arabî'ye göre Hatmü'l-Evliyâ'nın ruhu, bizzat Rûh-ı Muhammedî değil midir? Biz, onu, nebî suretinde tecelli ettiğinde 'Muhammed', hatmü'l-velâyenin suretinde tecelli ettiğinde de 'Hatmü'l-Velî' olarak isimlendiririz. (...)” (Afifî, 2009: 273) demek suretiyle son velîyi Hakikat-i Muhammediyye'nin tezahürü olarak ele alır.¹

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Hz. Muhammed'in nübüvvet, risalet ve velayetinin dayanak noktası ve teminatı nedir? Onun ruhu itibarıyla hem nübüvvetin hem risaletin hem de velayetin başlangıç noktası ve teminatı olmasından ötürü açıktır ki her hangi bir yaratılmışın onun için bir dayanak noktası oluşturması veya teminat sağlaması imkânsızdır. Şu hâlde Muhammedî hakikat her şeyi öncelemekte olup Hz. Muhammed'in varlık, bilgi ve ahlak bakımından üstünlüğü Allah'ın onu öyle takdir etmiş ve yaratmış olmasından başka bir şeye dayanamaz. Diğer bir deyişle Hakikat-i Muhammediyye tüm nebi, resul, velî ve dahi diğer insanlar için kaynak konumunda olan bir mertebedir.

¹ Ancak Hakikat-ı Muhammediyye hakkında şu kaydı düşer: “(...) Hakikat-ı Muhammediyye' ya da 'Rûh-i Muhammedî' ile peygamber olan Hz. Muhammed değil, Plotinus'taki 'Akl-ı evvel'e, Hıristiyanlardaki 'Logos/Kelime'a tekabül eden Hz. Peygamberin kadîm hakikati kastedilir. (...)” (Afifî, 2011: 97).

Hatırlanacağı üzere ilk akla/Kalem'e karşılık gelmesi itibarıyla Hakikat-i Muhammediye ile âlemin zuhuru arasında bir ilişki mevcuttur. Şöyle ki yaratmanın temelinde, "Ol!" emriyle zuhûr eden Nefes-i Rahmânî ile olacak ve olmayacak şeyleri Levh'e yazan Kalem-i Alâ bulunur. Dolayısıyla Hakikat-i Muhammediye'nin yaratma işinde bir vasıta rolü oynamak suretiyle tüm varolanlarla irtibatlı olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Açıktır ki tüm diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed de hem nebi hem resul hem de velîdir. Nübüvvet ve risalet sadece bu dünyada geçerli olduğundan Peygamber'in bu yönlerden tesiri nihayete erecek, velayeti yönünden ise ahirette de tesirde bulunmaya devam edecektir. Bu durumun en net ifadesi "şefaât" kavramında kendisini gösterir. İbnü'l-Arabî Hz. Muhammed'in efendi olmasıyla irtibat içerisinde onun şefaât ediciliği hakkında şöyle bir açıklamada bulunur:

(...) dünyada her yön ve anlam ile Hz. Peygamberin efendiliği geçerli olmuştur. Sonra, Allah şefaât kapısını açmasıyla kıyamet gününde Hz. Peygamber'in diğer insanlar üzerindeki efendiliğini de tespit etmiştir. Kıyamet günü şefaât, sadece Hz. Peygamber'e ait olacaktır. Hz. Peygamber, diğer peygamber ve nebilerin şefaât etmeleri için de şefaât edecektir. Evet! O, melekler için de şefaât edecektir. Böylece Allah, onun şefaati vesilesiyle melek, resul, nebi ve mümin gibi şefaât hakkı olan herkese izni verecektir. (İbn Arabî, 2006a: 417-418).¹

Velayetle ilgili kısımda şimdiye kadar dile getirilenler ışığında velayetin menşei ve mahiyeti ile alakalı temel hususlar dile getirilmiş bulunmakta. Bu çerçevede velayete ilişkin genel bir anlayışın ortaya koyulduğu ifade edilebilir. Söz konusu anlayışın zenginleştirilmesi için ise velînin özellikleri üzerine bir inceleme yapılması isabetli olacaktır.

3.3.3. Velînin Özellikleri

Yardım şeklinde telakki olunan velayet makamı; ilahî, beşerî ve melekî olmak üzere üç açıdan ele alınmakta (İbn Arabî, 2008a: 399-416) ve beşerî velayet makamı sahibinin çeşitli vasıfları şu şekilde ifade edilmektedir:

Bu makam sahibinin türlü halleri vardır. Bunların arasında emanet, yaklaşma, yakınlık, keşf, lütuf, kuvvet, hamaset, yumuşaklık, hoşnutluk, temizlik ve edep halini zikredebiliriz. Saltanat makamında görünse, razı olur ve hakkında 'sultan' denilir. Celalde tecelli ettiğinde, edepli davranır ve 'edip' olur. Cemalde görünürse, temizdir. Azamette tecelli ettiğinde, arınmış, temiz ve mukaddestir. Hoş kokuda tecelli ettiğinde, güzel kokar

¹ Hz. Muhammed'in şefaât açısından efendiliği konusunda bkz.: (İbnü'l-Arabî, 2008: 50).

ve güzel koku yayar. Heybetteki tecelli onu efendi yapar. Lütufta tecelli ettiğinde ise, onu eritir. Güzelde tecelli edince onu âşık yapar ve rahatlatır.

Velîler (bir işten) ayrılma ve (diğerine) yönelme özelliğine sahiptir. Örtü ve perdeler onlarıdır. Hak onları kendine yaklaştırınca, onları gizler, örter ve böylelikle tanınmazlar. Cezalandırıldığında -ki nebi değildir- harika olayları onların üzerinde gösterir ve böylece tanınırlar. (...) Bütün makam ve haller onlarıdır. Onlar, ricalin (adamlar) erkekleridir ve bir eksiklik ilişmez onlara. Buldukları durumda bir kuşku bulunmaz onlarda. Ahiret -Allah'a ait olduğu gibi- saf bir halde onlara ait iken dünya -efendileri için olduğu gibi- karışık bir halde onlarıdır. Onlar, Hakk'ın nitelikleriyle zuhur edenlerdir ve bu nedenle de tanınmazlar. (İbn Arabî, 2008a: 399-416).

Görüldüğü üzere velîler haylî çok özelliğe sahip olarak ele alınırlar. Nitekim tüm makam ve hâllerin onlara ait olduğunun ifade edilmesi bunu açıkça gösterir. Ne var ki söz konusu durum velîlerin kimi temel özelliklerinden bahsedilmesine engel teşkil etmez. Bunların başlarında onları tanınır kılan keramet sahibi olmak gelir. Velîlerin mertebelerini aşıkâr eden bir başka vasıf ise şatahat söylemektir. Öte yandan yukarıdaki pasajda da anılan “edep” ve “aşk” nitelikleri, onların karakteristik özellikleri arasında yer alır.

3.3.3.1. Keramet

Kerametler duyusal ve manevî kerametler olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünce okuma ve su üzerinde yürüme gibi hadiseler ilk grubun örnekleri olup avam kerametten böyle şeyleri anlar. Manevî kerametler ise sadece Allah'ın seçkin kulları tarafından tanınır ve bilinir. Şeriat adabını koruma, güzel-iyi ahlakı yerine getirme ve kötü ahlaktan uzaklaşma hususunda muvaffak olma, farzları yerine getirme gibi eylemler bu gruba girer. Bu türden kerametlerde aldatma ve tuzak söz konusu değilken diğerlerinde gizli bir tuzak söz konusu olabilir. Şöyle ki bir kerametın şartı, keramet olan şeyin bir istikametın neticesi vuku bulması veya istikametın onu ortaya çıkartmasıdır. Keramet istikametın neticesi olursa Allah onu eylemin payı ve fiilin karşılığı yapmıştır. Böyle olmayıp fiilden önce gelirse bir tuzak söz konusu olabilir ki Allah kişiyi hesaba çekebilir. Bu durum ise duyusal kerametler için geçerlidir; zira manevî kerametlere bilgi eşlik ettiğinden ötürü bu tür kerametler tuzaktan beridir (İbn Arabî, 2008b: 308-309). İzahına gelince şu şekilde yapılır:

(...) Bilginin gücü ve değeri, tuzağın keramete girmemesini sağlar. Çünkü şer'i sınırlar 'ilahi aldatma' için konulmuş tuzak değildir, onlar, mutluluğa ulaşmadaki açık yollardır. Bilgi seni amelın nedeniyle övünmekten korur. Çünkü bilginin değeri, seni kullanmasıdır. Seni kullandığında ise, amelından seni soyutlayarak o ameli Allah'a izafe eder, senden

ortaya çıkan itaat veya Allah'ın sınırlarını korumanın (kendinden dolayı değil) Allah'ın tevfik ve hidayetiyle gerçekleştiğini sana öğretir. Sıradan insanların kerametlerinden biri ortaya çıktığında bilgili insan, bundan Allah'a sığınır ve alışkanlıklar vasıtasıyla böyle kerametlerden gizlenmek ister -bilgiden başka- parmakla gösterilecek şekilde sıradan insanlardan ayrışacağı bir özelliğin kalmamasını diler (...) Allah'ın kullarına yönelik kerameti, Hakkın onlardaki yüzünü göremedikleri için, yaratıklarından ve kendilerinden soyutlanarak Allah'a yönelenler için gerçekleşir. Allah'ın onlara ihsan ettiği en büyük keramet, bilhassa bilgidir, çünkü dünya, bilginin yeridir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 309)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında duyuşal kerametlerin, kendilerinden Allah'a sığınılması ve alışkanlıklar aracılığıyla gizlenilmesi gereken kerametler biçiminde ele alındıkları görülür. Oysa bilgi, Allah'ın kullarına ihsan ettiği en büyük keramettir. Dahası bilgi haricindeki harikulade hadiseler de bilgiyle irtibatlıdır. Şöyle ki bu tarz bir olayın keramet olması Allah'ın bildirmesiyle mümkündür ve bundan ötürü söz konusu keramet de bilgiye tekabül eder. Söz konusu edilen bilgi ise Allah'ı, ahireti ve dünya hayatının niçin yaratıldığını bilmedir. Bu şekilde Allah'ın bildirmesine dayalı olan keramet, ne kişinin ahiretteki nasibini eksiltir ne de bir eylem karşılığıdır. Böyle bir keramet Allah'ın bir ihsanı, hediyesidir (İbn Arabî, 2008b: 309-310).

Buraya kadar dile getirilenlerden hareketle kerametın mümkün görüldüğü, Allah'ın bildirmesinin kerametlere meşruiyet kazandırdığı ve onları tuzak olmaktan salim kıldığı ifade edilebilir. Ne var ki bu durum velîlerin kerametleri izhar etmeleri gerektiği anlamına gelmemektedir. Öyle ki peygamberler iddialarından ötürü ayet yani mucize ve kerametleri izhar etmek zorundayken velîlerin onları gizlemesi vacip olmak durumundadır. Zira velîler ne iddiada bulunur ne de bulunmaları gerekir; çünkü şeriat getirmezler, şeriat terazisi artık âlemde ortaya koyulmuştur. Bu terazinin dışına çıkan velînin ise zahiren cezayı gerektiren bir durum söz konusuysa cezalandırılması gerekir. Hakk'ın nefesinde onun hakkında bir ihtimal yani şeriatça yasaklanmış bir şeyin kendisine mübah kılınması ihtimali söz konusu olsa bile dünyadaki cezadan kurtulamaz; fakat ahiret diyarında durum farklı olabilir. Bu çerçevede kerameti terk esas olarak görülür. Söz konusu terk durumu bazen Allah'ın bildirmesiyle olurken bazen de velî kendisine imkân tanındığı hâlde kerameti Allah için terk eder. Böyle bir makamda yer alan kimsede harikulade bir şey görünürse bu keramet sayılmaz; zira o kişi nefsinin büyüklenme duygusunun bir tezahürü olarak keramet göstermez. O, doğruluk açısından delil teşkil edecek mucize ve ayet gösteren peygamberin vekili olarak keramet gösterir ve böylece kerameti Şari'nin ve dinin doğruluğuna delil olur. Bu ise aslında kerameti

terk etmek demektir. Bu terkin adamları ise Melamîler olup sufiler keramet gösterirler (İbn Arabî, 2008b: 311-314).

Ayet ve mucize gibi, keramet de harikuladeler makamının kısımlarından birisidir. Harikulade şeyler temel olarak iki türe ayrılır. Bunlardan birinde, ortaya çıkan harikulade şeyler Allah'ın yarattığı kudret dâhilinde olup kulun çaba ve gayreti de söz konusudur. Örneğin, nefsin güçlerinden veya söylenen bir takım isimlerden meydana gelenler bu türdendir. Diğerinde ise harikulade olaylar ilahi mertebeye özgü olup kulun çaba ve gayreti söz konusu değildir, Allah onları kulda izhar eder ya da O'nun emri ve bildirmesi vasıtasıyla kuldan ortaya çıkarlar. Bu gruba ise mucize, ayet, keramet, destek gibi şeyler girer. Mucize ve ayet Allah'ın inayetinden meydana gelmiş olup diğerleri açısından aldatma ve tuzak olma ihtimali mevcuttur. Şöyle ki yukarıda da temas edildiği üzere sıradan insanların nefslerine etki eden ve istikametten meydana gelmeyen ya da Allah'a dönme konusunda uyarıcı ve teşvik edici nitelikte olmayan ve kişinin gayretinin bulunmadığı harikulade hadiseler aldatma ve tuzaktır (İbn Arabî, 2008b: 314-316). Şu hâlde velînin kerameti izhar etmemesinin ve terk etmesinin esas olduğu bir kez daha görülmektedir.

3.3.3.2. Şatahat

Şatahat bir gerçeği iddia eden sözdür ki kişi bu sözü bulunduğu mertebeyi açıklamak amacıyla söyler. Böyle bir söz söyleyen övünmek maksadıyla mertebesini açıklar, bu konuda bir ilahî emir almaz. Bu durumda şatahat muhakkiklerin zellesidir. Bununla birlikte bazı kimseler övünme maksadıyla şatahat söylemezler, onlar mertebelerini açıklamaları hakkında aldıkları ilahî emir doğrultusunda hareket ederler. Hz. Muhammed ve Hz. İsa bu duruma örnek gösterilebilir. Nitekim nebiler kendilerinde görünen her şeyi ilahî emir doğrultusunda yaparlar ki Allah indindeki mertebelerini ve diğer insanlardan farklılıklarını gösteren doğru iddiaları da bu şekildedir (İbn Arabî, 2008b: 355-356).

İlahî emir olmaksızın şatahat nefsin kibri sayılır. Zira böyle bir şeyin muhakkikten çıkması mümkün değildir; çünkü muhakkik Rabb'ından başkasını müşahede etmeyip ne Rabb'ine ne de âlemdeki diğer kimselere karşı iddiada bulunur ve iftihar eder. O, kulluğa bağlanmış ve gelecek emirlere hazırlanmış vaziyette bekleyen ve emirlere koşan

kişidir. Şayet şatahat söylerse yaratılış sebebinden perdelenir ve ne Rabb'ini ne de kendini bilebilir. Böyle bir şeyi söylemesi ise gafletten ötürüdür. Ancak Allah nezdinde velî olmakla birlikte büyüklük duygusuyla şatahat söyleyen bir kişinin muhtaçlığını izhar etmemesi ve aslına dönmemesi mümkün değildir. Yani şatahat hâlinin kendisinden gitmesi kaçınılmazdır (İbn Arabî, 2008b: 358).

3.3.3.3. Edep

Edepli insan tüm güzel-iyi huyları kendinde toplar, bulunduğu her makamda ilgili makama göre bulunur ve her hâl, huy ve amaç karşısında gerektiği şekilde davranır. Öte yandan edepli kişi kötü huyları da bilir. Zira bilmek bilmemekten üstündür. Ancak edepli kimse kötü huylarla nitelenmez, edep hayırların toplamıdır (İbn Arabî, 2008b: 69-70).

Edep şariat edebi, hizmet edebi, hakkın edebi ve hakikat edebi olmak üzere dört kısma ayrılır. Şariat edebi denilen kısım, Allah'ın öğretimini vahiy ve ilham vasıtasıyla üstlendiği kısma karşılık gelir. O, Hz. Muhammed'i bu edebe göre edeplendirmiş, Hz. Muhammed de ümmetini ona göre edeplendirmiştir. Hizmet edebi ise Allah'a hizmette nasıl edepli olunacağıyla alakalı olup bunu belirleyen yine Allah'tır. Bu edep şariat edebinin özel bir kısmıdır. Hakkın edebine gelince o da şariat adabının bir parçasını teşkil eder ve kişinin kendisine uyanlarda hakka karşı edep şeklinde alınır. Şöyle ki ister bir çocuk ister bir bunak olsun hak kimde ortaya çıkarsa ve kim bu hakka göre hüküm verirse ona karşı söz konusu edep gösterilir. Edebin dördüncü kısmına yani hakikat edebine gelince bu edep fanî olmak ve her şeyi Allah'a irca etmek suretiyle edebi terk etmek demektir. Ne var ki bu durum edepsizlik değil, başka bir nedene bağlı olmadan tüm iyilikleri ve edebi kendinde toplamaktır (İbn Arabî, 2008b: 70-71). Bu çerçevede hakikat edebi “edebın terki” makamına karşılık gelir, dolayısıyla görece kapsamlı bir izah için bu makamın ele alınması gerekir. Ancak bu mevzuya geçmeden evvel edep makamının incelenmesi yerinde olacaktır.

İbnü'l-Arabî edep makamını edebın her bir kısmı bakımından ele almakla birlikte onu esas olarak hakkın edebiyle ilişkilendirir:

(...) Edebin makamı, sürekli olarak onun için sabit şeydir. Bu ise, sadece Hak karşısında edeple ilgilidir. Çünkü dünya ve ahirette sürekliliği olan sadece Allah'tır. Bu edebe ise, Melamiler içinden fütüvvet ehli ulaşabilir. Onlar, edepte bütün yolları takip etmiş,

sırlarını ortaya çıkartmış, yararlarını elde etmiş kimselerdir. (...) (İbn Arabî, 2008b: 71)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında “hak” kelimesiyle kastedilenin Allah olduğu görülür. Oysa daha önce hakkın edebine dair açıklama yapılırken hak, bir kimsede ortaya çıkan ve kendisine göre hüküm verilen hak karşılığında kullanılmıştı. İmdi, bu durum bir tutarsızlık olarak mı okunacaktır? Öyle görünüyor ki soruya menfi yanıt vermek gerekir. Şöyle ki bir kimsede ortaya çıkan ve kendisine göre hüküm verilen hakkı belirleyen de Allah’tır. Nitekim bu minvalde eşya hakkındaki bilginin, Allah’ın eşyaya dair bilgisini aşmaması gerektiği belirtilir. Yani ikisi arasında muvafakat olmalıdır. Öyle ki insanın bilgisi başka bir şey verse bile Allah’ın dediği esas alınmalıdır (İbn Arabî, 2008b: 72-73).

Edebin diğer kısımları cihetinden edep makamının değerlendirilmesine gelince özetle şu hususlar dile getirilebilir: Hizmet edebinin makamı, hizmet edilenin zatına neyi hak ediyorsa onu vermektir. Ancak o emretmeden veya istemeden evvel edebin yerine getirilmesi gerekir, aksi hâlde hizmet edilende istemenin horluğu ortaya çıkar. Ayrıca hizmet edilenden ortaya çıkabilecek kabul, umut ve beklenti gibi durumlar da göz ardı edilmeli ve bunlarla meşgul olunmamalıdır. Şeriat edebinde ise emri yerine getirmek söz konusudur. Dolayısıyla bir hizmette bulunmak emrolunduğu takdirde şeriat edebi söz konusudur, emirden kaynaklanan her hizmet şeriat edebinin kapsamına girer. Öte yandan şeriat edebinin başka bir yönü daha vardır. O da şeriatın hükümlerini benimsemek ve kural ve sınırlarında durmaktır. Ancak dikkat etmek gerekir ki mezkûr kuralları bilmek yeterli olmayıp esas olan, bunların gerektirdiği biçimde davranmak, eylemde bulunmaktır (İbn Arabî, 2008b: 72). Hakikat edebine gelince hatırlanacağı üzere bu kısım edebin terkine karşılık gelir. Bu yüzden “edebin terki” makamının ele alınması yerinde olacaktır.¹

Söz konusu makamın temelinde işlerin Allah’a izafe edilmesi ve işlere Rab’le bakmak yatar. Böylelikle güzel ve övüleni de çirkin ve kınananı da öyle yapan Allah’tır. Ne var ki bu durum edepsizlik gibi görünse de aslında değildir. İbnü’l-Arabî konu hakkında şu açıklamada bulunur:

¹ Edep makamı yanısıra edep hâli de vardır. Edebin kısımlarına ilişkin yukarıda yer verilen dörtlü taksim, edep hâli bahsinde de, kimi izah farklılıkları olmakla birlikte, muhafaza edilir. Konuyla ilgili olarak bkz.: (İbn Arabî, 2008c: 199-202).

(...) Edebi terk eden, farkında olmadığı yönden edeplidir, çünkü o, keşf ile hareket eder ve keşf ondan hükümandır. Yoksa o, perdelilerin kendisinde buldukları durumda değildir. Edebi terk eden, gerçekleşmeden önce kaderlerin cereyanında Allah'ın bilgisini müşahede eder. Bu kişiye mertebenin diliyle Hak karşısında 'edepsiz' adı verilir, çünkü o muhaliftir. Gerçekte bu davranış Hak karşısında edebın zirvesidir. Fakat insanların çoğu bunun farkına varmaz. (İbn Arabî, 2008b: 73-74)

Edebi terk edenler muhtelif gruplar teşkil ederler. Bunlardan bir kısmı naz makamındadır. Bir kısmı ise Allah'ın kulun duyması ve görmesi olduğu hâl üzeredirler. Bu kısım ile ilgili olarak dile getirilen şu sözler "edebın terki" makamının iyi bir izahını ortaya koyar niteliktedir:

(...) Edep, başkayı dikkate almak demektir. Hâlbuki 'başkaları' yok eden bir makam vardır ve böylelikle edep kalkar. Çünkü artık karşısında olunacak kimse yoktur. Tasavvufun genelinin ve çoğunluğun seçkinlerinin diliyle, hakikat karşısında edebın terki, seçkinlerde ve genelde meşru ve gerçekleşmiş bir iştir. Edebın terki, yüce bir makamdır ve onun karşısında ancak Allah ehlinin erkekleri ve makam sahiplerinin büyükleri durabilir, hal sahipleri duramaz. (...) (İbn Arabî, 2008b: 74)

Edebi terk edenlerin başka bir kısmı, hakkın edebini inancından ve batınından çıkartıp zahirinde de hakikat edebini terk eden kimselerden oluşur. Diğer bir grup ise Hak karşısında edebın hakikat karşısında edep olduğu ve onu bir yerde terk edenin orada da terk ettiği kanaatine sahip kimselerdir (İbn Arabî, 2008b: 74).

3.3.3.4. Aşk

Sevgi (muhabbet) makamının hub, vüd, aşk ve heva olmak üzere dört lakabı vardır. Hub "(...) sevginin kalbe yerleşmesi, arızî kirlilerden arınmasıdır. Muhabbet [hub] sahibinin [ه] sevdiği karşısında ne bir amacı ne de iradesi vardır. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 173). Allah'ın "el-Vedud" isminde kaynağını bulan vüd, sabit olmak anlamını taşır. Aşka gelince o, muhabbetin aşırısıdır. Hubbun [حب], her bir cüzünü kuşatır vaziyette sevene yönelmesine karşılık gelir (İbn Arabî, 2008b: 173). Heva ise "(...) iradenin sevilene yoğunlaşması ve kalpte ilk gerçekleştiğinde ona bağlanmasıdır. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 173; İbn Arabî, 1999a: 484).

Görüldüğü üzere hub, vüd, aşk ve heva aynı makamın farklı adlandırmaları olarak takdim edilseler de aralarında anlam bakımından farklılık söz konusudur. Başka bir deyişle her birinin kendine has bir hâli vardır (İbn Arabî, 2008b: 208). Bu hâllere ilişkin açıklamalar şu şekilde özetlenebilir:

Heva bir açıdan "kalbe düşmeyi" imlemekte olup hevanın kalpte gerçekleşmesinin

nedeni Şu üç Şeydir: bakmak, duymak ve iyilik. Bunlardan en etkinini bakmaktır. Bakmak hevayı izhar eder ve kavuŐmayla değişiklik gÖstermez. Bunun aksine duymak kavuŐmayla değişir (İbn Arabî, 2008b: 208). “(...) İyilik nedeniyle sevmek ise maluldür ve ihsanın devamı karŐılıęındaki gaflet onu yok eder. (...)” (İbn Arabî, 2008b: 208). Diğer açıdan heva Şeriatın hükmünün bulunmasıyla alakalı olarak ele alınır. Şöyle ki Allah, insanda otoritesi güçlü olan hevaya uyulmaması gerektiğini buyurur. Bu ise hevanın yok edilmesi anlamına gelmez; çünkü hevanın yok olması imkân dışıdır. Söz konusu olan Şudur: Heva farklı Şeylere iliŐebildięinden Allah kendi yoluna bağlanılmasını, hevanın yöneldiği diğer yollardan uzak durulmasını emretmiştir. Hub ise arzunun yalnızca Allah’ın yoluna iliŐmesine tekabül eder. Şöyle ki hub, diğer yolların iŐtirakının yol açtığı kirlere temizlendiğinde duruluk ve saflığından ötürü bu adı alır. Başka bir ifadeyle ilahlıkta kendisine ortak koŐulanları bırakıp sadece Allah’ı sevmek söz konusudur. AŞka gelince o, aşırı muhabbete yani muhabbetin ifrat hâline karşılık gelir. Özellikleriyle birlikte hub diye de tesmiye olunabilir. AŞk söz konusu olduğunda muhabbet bütünüyle insanı kuŐatarak onu her Şeye karşı kayıtsız bırakır. Bu hakikat onun bedeni, güçleri ve ruhunun tüm parçalarına yayılır; artık onda başkasının duhul edebileceği bir yer kalmaz. Böyle bir hâldeki kişi her surette sevdiğini görür ki böyle bir hub “aşk” adını alır. ÂŐıklar hubda kendilerini kaybederler ve bu durum garam diye de ifade edilir. Vüd ise heva, hub veya aŐkın sabitliği ve sürekliliğidir. Bu duygunun bulunduğu kimse bulunduğu hâl üzere kalıp hiçbir hâli deęiŐmez ve sevginin hükmünden onu uzaklaŐtırmazsa ve de sevgisi her durumda sabit olursa söz konusu kişinin hâli “vüd” ismiyle isimlendirilir (İbn Arabî, 2008b: 208-212; İbn Arabî, 1999a: 503-505).

3.4. İnsan-ı Kâmilin Epistemik ve Ahlakî Durumu

Çalışmanın birinci bölümünde insan-ı kâmil hakkında izahatta bulunulmuştu. Söz konusu açıklamalar esas itibarıyla konunun ontik yönüyle ilgili olup bu kısımda insan-ı kâmilin epistemik ve ahlakî durumu ele alınacaktır. Başka bir deyişle onun bilgi ve ahlak bakımından seviyesinin incelenmesine çalışılacaktır. Böyle bir inceleme için ise insan-ı kâmil hakkında daha önce dile getirilmiş olan temel hususların anımsanması faydalı olacaktır. Bu temel hususlar Şu Şekilde maddeleştirilerek özetlenebilir:

a) İnsan-ı kâmil bütün ilahî isimleri ve âlemdeki hakikatleri ihtiva eden bir özet olup

âlemin ruhuna karşılık gelir. Suretinin yetkinliği nedeniyle ulvî ve süflî âlem kendisine boyun eğmektedir.

b) İnsan-ı kâmil zat, hâl, nispet ve araz itibarıyla her merteye ile bir irtibat içerisindedir. Onun suretinin zuhuru, tüm mertebelerin hükümleri arasında tenasüpün meydana gelip hiçbir mertebenin diğerleri üzerinde baskın olmamasına bağlıdır. O, Hak'tan mutlak bir feyiz kabul eder ki bu feyiz bütün mertebelerin hüküm, suret ve eserleriyle zuhur eder. Böylece insan-ı kâmilin sureti tüm mertebeler için bir ayna olur ve herbirinin özellikleriyle boyanmıştır.

c) İnsan-ı kâmilin üzerinde sadece Hak egemendir; o, belirli bir hâl veya makamın altında olmayıp küllî-mutlak hâle beraberdir. Bu küllî hâl hükmü gereği tüm mevcudat ve malumatın suretlerini ona gösterir. Böylece insan-ı kâmil söz konusu suretlerin aynası hâline gelir. Bu suretlerin yansımalarıyla beraber zatî tecelliyle tahakkuk ettiğinde ise ilahî ve kevnî mertebelerin aynası hâline gelir. Bu durumda Hak her şeyde insan-ı kâmil aracılığıyla hüküm verir.

d) İnsan-ı kâmil Hakk'ın suretidir. Zira insan-ı kâmile ait kemal mazharı sayesinde onun kuşatıcı mertebesiyle tasarruf hükmü âleme sirayet ettiği gibi Hakk'ın eseri ve insan-ı kâmil aracılığıyla gerçekleşen yardımı da söz konusu mazhar açısından âleme sirayet eder. Bir ihtiyaç söz konusu olduğunda her şey insan-ı kâmil vesile edinir. Bu kişi kuşatıcı bir bilgi ve müşahedeye dayanarak, başa kakmadan ve kesmeden her şeye ikramda bulunur ve nimet verir.

e) İnsan-ı kâmilin bilmesi ve farkında olması, düşündüğü şeylerin sürekliliğini ve nizamlarının korunmuşluğunu şart kılar. Bundan ötürü Allah bir şeyin ortadan kalkmasını dilediğinde insan-ı kâmile o şeyin farkında olmayı unutturur ve akabinde ilahî yardım kesilerek o şeyin sureti varlık sahnesinden çıkar.

f) İnsan-ı kâmil tüm mevcudatın kadrini bilir, her şeyi hakkıyla idrak eder ve onlara hakkını verir; hakkında yargıda bulunduğu konuda isabet eder ve Hakk'ın ona izafe ettiği şeylerin dışında bir şeyi kendine izafe etmez.

g) İnsan-ı kâmilin tasarrufu Hakk'ın imkân tanıdığı konularla sınırlıdır. Bu tasarruf iye edasıyla değil, Hakk'ın naibi olarak gerçekleştirilir. Yine bu tasarrufta kişinin tüm

himmeti Hakk'a yönelik olup masivadan yüz çevrilmektedir.

h) İnsan-ı kâmil ilahî hükümler ve kaderler karşısında sükûnetini muhafaza eder, hiçbir belirli talepte bulunmaz ve nefsinin “rıza” makamına yerleştirir. O herhangi bir şeye karşı arzu da güven de duymaz. İdrak konusu olan şeyler hakkında müspet veya menfi yargıda bulunmaz. Hâllerin kisvelerinden soyutlanmıştır.

i) İnsanın merkezîliği onu sabit kılmakta, mertebe ve hükmünün kapsamlı olması hasebiyle ona imkân vermektedir. Binaenaleyh insan-ı kâmil her ne vakit dilerse ikamet eder ve her ne vakit dilerse başka bir hâle bürünür. Giydiği hiçbir kiske onun güzelliğine hâle getirmez, bulunduğu her hâl güzeldir.

Yukarıdaki maddelerde dile getirilen hususlar göz önünde bulundurularak insan-ı kâmilin bilgi ve ahlak bakımından durumu hakkında bir saptama yapılacak olursa şunlar söylenebilir: İnsan-ı kâmil tüm mevcudatı hakkıyla idrak eder, bilir ve bir konu hakkında yargıda bulunduğu vakit isabet eder. Yani bilgisi “doğruluk” vasfını haizdir. Ahlaka gelince, insan-ı kâmil olup bitenler karşısında sükûnetini muhafazadan, herhangi bir talepte bulunmamadan ve rıza makamına yerleşmeden ibaret bir tavır içerisinde olup özünde hâllerin kisvelerinden soyutlanmış bir şekilde dilediği vakit ikamet etmekte ve dilediği vakit bir hâle bürünmektedir.

İnsan-ı kâmilin epistemik ve ahlakî yönüne ilişkin bu söylenenler, onun ontik yönden taşıdığı üstünlüğe paralel biçimde hem bilgi hem de ahlak alanında üstün olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Nitekim “insan-ı kâmil” mertebesinin ideal tipi konumunda olan Hz. Muhammed de gerek ontik gerek epistemik gerek ahlakî açıdan “üstünlük” niteliğiyle tavsif olunmaktadır. Hz. Peygamber'in üstünlük ve kemali münhasıran incelendiği ve ilk bölümde “insan-ı kâmil” mertebesi ontik açıdan değerlendirildiği için geriye bu mertebenin bilgi ve ahlak yönünden ele alınması ve bu iki alandaki üstünlük ve kemal seviyesinin tafsilatlı bir biçimde incelenmesi kalmaktadır.

3.4.1. İnsan-ı Kâmilin Bilgi Bakımından Seviyesi

Hakk'ın bilgisi her şeyi ihata eder ve her şeyin kaynağı konumundadır. Bu sebepten ötürü Hak her şeyi (zatını, zatının lazımlarını ve lazımlarının lazımlarını) çoğul, tekil, icmal ve

tafsil olarak sonsuza değin bilir. O'nun bilgisinde yenilenme ve sınırlanma söz konusu değildir (Konevî, 2009b: 27). Yaratıkların bilgisi ise sınırlıdır. Örneğin, Hakk'ın fiil ve hükümlerini ihata edici bir bilgi O'nun dışındakiler açısından imkânsızdır. Yaratılmışların bu konudaki bilgi ve idraklerinin nihaî noktası, söz konusu fiil ve hükümlerle ilgili sınırların mümkün olanlarını bilmekten ibarettir. Bu bilgi ise kesbî olmayıp Hakk'ın öğretmesine bağlıdır (Konevî, 2009a: 298). İbnü'l-Arabî benzer şekilde yaratılmış şeylerin bilgilerinin sınırlı oluşunu şu şekilde dile getirir:

(...) Allah'a nispet edilen ilim, çalışmayla elde edilmiş ve kazanılmış ilim olmadığı için, çokluk ve sıralamayı kabul etmez. Allah'ın ilmi, O'na nispet edilen diğer nitelikler ve isimlendirildiği isimler gibi, 'zatının aynı'dır. Allah'ın dışındakilerin ilimleri ise ister verilmiş ister çalışma ile elde edilmiş ilimler olsun, sınırlı ve düzenlenmiş ilimler olmalıdır. (...) (İbn Arabî, 2006b: 43)

Yaratılmış olanların bilgilerinin "sınırlılık" vasfıyla nitelenmesi şu anlama gelir: Hz. Muhammed de dâhil olmak üzere hiçbir yaratılmışın bilemeyeceği bilgiler mevcuttur. Yani sadece Allah'ın bildiği, kendisine ayırdığı bilgiler vardır. Bu çerçevede Allah'tan başkasının gaybı bilemeyeceğinden veya O'ndan başkasının tafsilini bilmediği şeylerinden bahsedilir (İbn Arabî, 2006a: 369; İbnü'l-Arabî, 2008: 158; Konevî, 2009b: 133). Öte yandan hatırlanacağı üzere Hz. Muhammed'den başka bir insanın bilemeyeceği, ona has bilgiler de mevcuttur. Şu hâlde Hz. Peygamber haricindeki bir insan-ı kâmilin bilgisi Allah ve Peygamber'in bilgisine nazaran dar kapsamlıdır. Buna karşın kendisinden aşığı mertebede bulunan kimselerle mukayese edildiğinde, bilgisi onlarınkinden daha çok ve daha iyi olmak durumundadır. Şöyle ki Hakk'ı, kişinin kendisini ve Hak'la ilişkisini bilme gibi konularda insanlar bilgileri bakımından derece derecedir (İbnü'l-Arabî, 2008: 108, 115, 133; İbn Arabî, 2006a: 244). Bu durum ise kişilerin bağlı oldukları ilahî isimle irtibatlıdır, zira "(...) varlıklardan her bir sınıf, belirli bir isim cihetinden Hakka dayanır ve Haktan bilgi alır. Söz konusu isim, o varlığın sultanıdır" (Konevî, 2009a: 440). Öte yandan her ismin bir açıdan müsemmanın aynı, bir açıdan da ondan farklı olması hasebiyle esmanın hükümleri de iki yönlüdür (Konevî, 2009a: 440). Bu çerçevede bilenlerin üç derecesi şu şekilde belirlenir:

Şu halde, akide mensuplarından perdeli olanlar üzerine ismin müsemmadan farklı olduğu yön egemen olmuştur.

Sınırlı zevk mensuplarına ise, ismin müsemma ile aynı olduğu yön egemen olmuştur. Bununla birlikte bu ismin mertebesinin gerektirdiği temyîz ve tahsis bâkidir.

Büyükler ise, zâtî tecellî ve ahadiyet-i cem mertebesinin hükmü sayesinde, ihâta ve birleştirme özelliğine sahiptirler. Şu halde onlar, herhangi bir zevk ile veya itikat ile sınırlı değildirler. Onlar, bütün zevk sahiplerinin zevklerini, bütün itikat sahiplerinin itikatlarını ikrar ederler. Bütün bu zevk ve itakatlardaki doğruluk ve nispî hata yönünü bilirler. Bu bilgi, zâtî tecellî sayesinde gerçekleşir. Bu tecellî, bir açıdan bütün inanılan şeylerin aynıdır, öte yandan, muvafık ve muhalif hükümlerle zuhûr eder. Böylece bu insanların ilimlerinin ve müşâhedelerinin hükmü, bütün hâl ve makâmlara sirâyet eder. (Konevî, 2009a: 440-441)

Açıktır ki “büyükler” adı altında anılan kişiler kemal mertebesinde olup onların sahip oldukları bilgi diğerlerinden üstündür. Ne var ki bu tarz belirlemeler insan-ı kâmilin epistemik durumu hakkında genel bir çerçeve çizmekten öteye geçemez; çerçevenin içinin doldurulabilmesi için kâmil kimselerin neyi, ne derece bildiklerinin gösterilmesi gerekir.

Konevî bir bilginin ya Hakk’a ya da O’ndan gayrisına müteallik olduğu görüşündedir.¹ Konusu Hak olan bilgi ya her şeyden tenzih ederek mutlaklığı itibarıyla Hakk’ı (batınî hüviyetini, zatını) bilmeye ya da âlemle münasebet içerisinde Hakk’ı bilmeye karşılık gelir. Bu ikincisi ise ya âlemin Hak’la irtibatı ya da Hakk’ın âlemle irtibatı açısından O’nu bilmekten ibarettir (Konevî, 2009b: 119). Başka bir yerde ise biraz daha detaylandırmak suretiyle Hak’la alakalı bilginin beş mertebesinde bahsedilir:

Konusu Hak olan ilim, ya başka olması itibarıyla başkasına ilişmek münezzehliği ve müstağniliği açısından Hakla ilgilenir; veya Hakkın başkasına ilgisi ve başkasının O’nunla irtibatı açısından; veya her iki durumu birleştiren bir ilişkinin anlamı açısından; veya üç nispetten de münezzeh olan başka bir nispet açısından; veya mutlaklık ve her çeşit sınırlılıktan mutlaklığı açısından Hakka yönelir. (Konevî, 2009a: 97)

Hak’tan başkasıyla alakalı bilgiye gelince bu bilgi kendisini elde edene ya taalluk etmez ya da eder. İkinci durumda da iki ihtimal söz konusudur, söz konusu taalluk eden bilgi kendisini elde edeni ya aşmaz ya da aşar (Konevî, 2009b: 122). Bilen ile bilgi arasındaki irtibat açısından yapılan bu taksimin yanı sıra, bilginin kapsadığı konular bağlamında bir sınıflama da söz konusudur. Buna göre Hakk’ın dışındaki şeylerle ilgili bilgi “(...) ya onların a’yânından ibâret olan hakikatleri itibarıyla kendilerine taalluk ilişir, veya hakikatlerinin mazharları olan rûhları açısından kendilerine ilişir, veya hakikatlerinin ve rûhların mazharlarından ibâret olan sûretleri açınından ilişir” (Konevî, 2009a: 97).

¹ İbnü’l-Arabî bilinenleri dört kısımda inceler. Bunlar Hak, Hakk’a ve âleme ait küllî hakikat, bütün âlem ve halife insandır (İbn Arabî, 2006a: 342-344). Lakin son noktada bu bilinenler Hak ve Hakk’ın dışındaki şeyler olmak üzere iki şubeye indirgenebilir.

Hatırlanacağı üzere münezzepliği ve mutlaklığı itibarıyla Hakk'ın bilinemez olduğu ifade edilmişti. Oysa yukarıda Hakk'ı konu edinen bilgiden de bahsedilmektedir. İmdi, bu durum nasıl izah edilebilir?

Birçok yerde Hakk'ın zatının bilinemez olduğu vurgulanır. Örneğin, tecellilerin dışında izzet perdesinin Zat üzerine örtülü olduğu ve buna binaen O'nun zatını bilme kapısının kapalı olduğu ifade edilir. Yine bir yerde Zat'ın asla bulunduğu hâle göre bilinmeyeceği belirtilirken başka bir yerde Allah'ın, zatı idrak edilmekten münezzehe olana karşılık geldiği dile getirilir. Yine başka bir yerde Hakk'ın ancak rablık mertebesinde tanınabildiği ve kadim Hakk'ı ancak kendisinin bilebildiği belirtilir. Başka bir yerde ise O'nun zatının değil, O'na nispet edilen niteliklerin bilindiği ifade olunur (İbn Arabî, 2006a: 16, 166, 172, 322, 342). Konevî de benzer şekilde Hakk'ın hakikatinin bilinmeyeceğini dile getirir; zira zatı yönünden Hak ile mevcudat arasında bir ilişki olmadığı için O'ndan başkasının bilgisi O'nun hakikatini ihata edemez. Yine başka bir yerde herhangi bir isim, hüküm, nispet veya mertebe söz konusu olmaksızın Hakk'ın zatının hakikat açısından bilinmeyeceğini belirtir (Konevî, 2009a: 64, 206). Tüm bu örnekler ve benzerleri¹ mütalaa edildiğinde görülmektedir ki Hak haricindeki herhangi bir mevcudun O'nu batnî hüviyeti, zatı bakımından bilmesi mümkün değildir. Konusu Hak olan bilginin ikinci kısmı yani âlemin Hak ile irtibatı ya da Hakk'ın âlem ile irtibatı açısından bilinmesi ise, insanın bilgi alanında yer almaktadır. Bu yukarıda da zımnen işaret edildiği üzere Hakk'ın isim, sıfat, hüküm, nispet veya mertebeler vasıtasıyla tezahür ve taayyününe bağlıdır. Bu bağlamda Konevî şöyle bir açıklamada bulunur:

(...) Haktan ilim veya müşâhede olarak idrâk edilen, Haktan taayyün eden ve a'yana göre sınırlanan şeydir, ya da, birbirleri için zâhir olan şe'nlerine göre veya Hak bunlarla ve onlara göre zuhûr etmiştir, ya da bu şe'nlerin bir kısmı diğerlerini ve Hakkı da kendi açısından idrâk etmiştir de diyebilirsiniz.

Bu miktar, lizâtihi taayyün etmeyen ve de lizâtihi hiç bir şeyin de onda taayyün etmediği Gayb'tan taayyün eden şeydir. (Konevî, 2009a: 486)

Bu noktada Hakk'a dair bilgiyle alakalı kimi hususların ifade edilmesi yerinde olacaktır. Bunlardan biri Hakk'ın bir açıdan bilinip bir açıdan bilinmemesidir. Bu durum gölgenin çıktığı şahıs-gölge ilişkisi ile Hak-âlem ilişkisi arasında kurulan benzerlik vasıtasıyla

¹ Hakk'ın bilinemezliğine ilişkin benzer ifadeler için bkz.: (İbn Arabî, 2006a: 306; İbnü'l-Arabî, 2008: 30).

izah edilir. Şöyle ki gölge bilinirken gölgenin kendisinden çıktığı kimse hem bilinir hem bilinmez: Gölgenin o kimsenin gölgesi olması bakımından gölge sahibi bilinir, gölgenin çıktığı şahsın suretinin o gölgenin zatında bilinmeyişi cihetinden ise bilinmez. Hak-âlem ilişkisine gelince Hak gölge sahibi, âlem ise gölge konumunda olup âlem bilinirken Hak bir açıdan bilinir, bir açıdan bilinmez (İbnü'l-Arabî, 2008: 107).

Yukarıda bahsi geçen bilgiyle alakalı bir diğer husus, taayyün ve tezahür bağlamında ortaya çıkan bilginin tafsilî karakterde oluşudur. Şöyle ki izzet perdesindeki hakikati bakımından Hakk'a dair ancak mücmel bir bilgi söz konusudur ki bu bilgi taayyün edenin ardında bir emrin bulunduğunu ve her taayyün edenin onunla zahir olduğunu bilmekten ibarettir. Hakk'ın varlığının zuhuru açısından ise bilgisinin nispetleri, hükümler, eserler ve tafsiller ortaya çıkar ve bunlara müteallik bilgi tafsilî marifete tekabül eder (Konevî, 2009b: 31). Dikkat etmek gerekir ki Hakk'a dair mücmel bilgi O'nun zatını, hakikatini ihata eden bir bilgi değildir. Keza, Hakk'ın gölge konumunda olan âlemin kendisinden çıktığı gölge sahibi olarak bilinmesi de böyledir. Her iki durumda da Hakk'ın varlığının farkında olunmasına işaret vardır. Zira zatı yönünden Hakk'ın sadece varlığı bilinir. Fiil ve nitelikleri ise sadece benzerleri vasıtasıyla bilinmektedir (İbn Arabî, 2006a: 344).

Hakk'a dair bilginin kaynağına gelince söz konusu bilgi iki alt türe ayrılarak konu ele alınır. Şöyle ki bilginin Allah'a taallukunun ilk kısmı, ilahî Zat'ı ihata olmaksızın bilmektir ki bu bilme müşahede ve görme kaynaklıdır. Diğeri ise O'nun ilah olduğunun bilinmesine tekabül eder. Bu ise ya Hakk'ın bilgi vermesine ya da araştırma ve tümevarıma dayanır (İbn Arabî, 2006b: 17). Şunu belirtmek gerekir ki duyu gücü, hayal gücü, müfekkire gücü, akıl kuvveti ve de hatırlama gücünün Allah'ın bilgisine ulaşması imkânsızdır. Ancak Allah'ın akla bilgi ihsan etmesi ve aklın akıl olması bakımından aklederek mezkûr bilgiyi kabul etmesi mümkündür. Dolayısıyla aklın vazifesi Hakk'ın ihsanını kabul için hazırlanmaktan ibarettir. Nitekim akıl kendi başına sadece O'nun varlığının bilgisini ve de bir ve ibadet edilen olduğunun bilgisini bilebilir, yoksa delil yönünden aklın Allah'ı bilmesi muhaldir. Zira insanın idrak etmesi idrak ettiği şeyle arasındaki benzerliğe bağlı olup Allah'la arasında bir benzerlik bulunmaz. Dolayısıyla insanın kendi nefsi ve düşüncesi aracılığıyla Allah'ı bilmesi söz konusu değildir (İbn Arabî, 2006a: 261-264). Bu çerçevede Allah'ın ilah olduğunun bilgisi araştırma ve

tümevarımla da elde edilebilirken ilahî Zat'ın ihata olmaksızın bilinmesi kısmında aklın kabul edicilikten başka bir rolü yoktur. Başka bir ifadeyle akıl istidlal vasıtasıyla ve teorik düşüncesi cihetinden Allah'ı bilemez olup tevhit hakikatlerini öğrenmek isteyen kimse için gerekli olan şey, Hakk'ın ayetlerini bildirmesi ve öğretmesidir (İbn Arabî, 2006a: 253-254).

Hak'tan bilgi almada şu kaide esastır: Herkes kendi zatının gerektirdiği kadarını bilebilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 26). Başka bir deyişle “(...) her varlık, mevcut olduğu mertebeye göre taayyün etmiş varlığında baskınlık hükmü bulunan ‘nispet’ açısından Rabbini bilebilir. (...)” (Konevî, 2009b: 35).¹ Hatırlanacağı üzere insan-ı kâmil zat, hâl, nispet ve araz itibarıyla her mertebeye bir irtibat içerisindedir. Onun suretinin zuhuru, tüm mertebelerin hükümleri arasında tenasüpün meydana gelip hiçbir mertebenin diğerleri üzerinde baskın olmamasına bağlıdır. O, Hak'tan mutlak bir feyiz kabul eder ki bu feyiz bütün mertebelerin hüküm, suret ve eserleriyle zuhur eder. Hâl böyle olunca insan-ı kâmilin Hakk'a dair bilgisi, tüm mertebeler yönünden olup kuşatıcı bir bilgiye tekabül eder. Başka deyişle bir mertebenin hükmüyle sınırlanmamış olup geniş kapsamlı bir bilgi söz konusudur. Ne var ki bu bilgi sınırsız da değildir, Allah'ın marifetinden verdiği kadarıdır. Şöyle ki Allah ehli O'na inanma ve O'nu bilme açısından Allah'a muhtaç olmuş, bu ve diğer tüm durumlarda Hakk'a dönmek gerektiğinin farkına varmışlardır. Bu çerçevede Allah'ı bilmede aczlerini itiraf ederek O'na başvurmuşlar ve bu konuda düşünce güçlerini kullanmayı terk etmişlerdir. Bu şekilde Allah söz konusu kimselere marifetinden verdiğini vermiştir. Yani Allah ehlinin marifeti, Allah'ın verdiği kadar olmuştur (İbn Arabî, 2006a: 364). Konevî benzer şekilde bu durumu şu sözlerle işaret etmektedir:

Hak, zâtını ve camiliğinin mertebesini bilmenin, onu göstermenin ve bütün sıfatlarının üzerindeki kemâl tecellîsinin kapısını, varlıkların sonuncusu olarak izhâr ettiği varlık ile açmıştır. Hak, onu kendi sûreti üzere yaratmış, sırrını ve sûretini ona giydirmiş, bütün hazinelerinin koruyucusu ve bütün anahtarların aslı olan anahtar, lamba ve nûrların kaynağı yapmıştır. Onu ancak, onun anahtarı olan kimse bilebilir. O ise, zâtının içerdiği, âlem ve neşetlerinin kuşattığı, mertebe ve makâmlarının ihâta ettiği anahtarlardan, Rabbinin kendisine göstermeyi ve açmayı dilediklerini bilebilir. (Konevî, 2009a: 204).

Hakk'a dair bilginin O'nun aktardıklarıyla mukayyet olması, insan-ı kâmilin bu konuya

¹ Konevî başka bir yerde şöyle der: “Sonra: Haktan taayyün eden şey, bu taayyünü kabul eden kimsenin hâline, istidâdının ve mertebesinin hükmüne göre taayyün ettiğine göre, şu bilinir ki: Hakkın sırrından bilinen miktar, kendiliğinde bulunmuş hale veya Hakkın kendisini bilmesine nispetle bilinmiş değildir. Aksine bu şey, onu bilen istidâdına ve durumuna göre bilinmiştir” (Konevî, 2009a: 443).

ilişkin bilgisinin nihayete ermediğini gözler önüne serer. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî marifetullahın nihayetsiz oluşunu tecelli suretlerinin son bulmaması aracılığıyla izah eder:

(...) Hakkı sınırlayan kimse, sınırladığı inancın dışındaki surette O'nu inkâr ederken tecelli ettiğinde kendisini sınırladığı surette ise O'nu kabul eder. Hakkı [herhangi bir inanç formunda]¹ sınırlamayan kimse ise halden hale girdiği bütün suretlerde O'nu kabul eder ve Hakk'ın tecelli ettiği sonsuz suretlerin değerini O'na verir. (...) Tecelli suretlerinin bir sonu olmadığı gibi Allah'ı bilmenin arifte nihayete varacağı bir sonu da yoktur. Arif, her zamanda Allah hakkındaki bilginin artışını isteyen kimsedir: Rabbim! Benim bilgimi artır,² (...). (İbnü'l-Arabî, 2008: 130)

Hatırlanacağı üzere gerek bedenen yapılan sefer gerek marifet açısından sefer olsun her ikisi de “namütenahilik” vasfını haizdir. Öyle ki ölümden sonra dahi sefer etmeye devam edilir. Şu hâlde marifetullah bakımından bilgi artışının sadece dünyayla sınırlı olmayıp ahirette de devam ettiği ifade edilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî ölümden sonra Allah'a dair bilgilerdeki yükseliş tarzını *et-Tecelliyât* adlı kitabında belirttiğini dile getirir (İbnü'l-Arabî, 2008: 133). Öte yandan Hakk'ı bilme açısından nihaî bir mertebeden de bahsedilmektedir. Bu mertebe Hakk'ın insanın görmesi, işitmesi ve akli olmasıdır. Şöyle ki “kurb-i nevafile” adıyla anılan bu mertebe, daha önce de temas edildiği üzere kulun Allah onu sevinceye dek nafiye ibadetlerle O'na yaklaşması ve Allah'ın da kulunu sevdiği vakit onun işitme ve görmesi olmasına tekabül etmektedir. Ancak bu durum Hakk'ın üzerinde bulunduğu tarzda değil, insana göre vuku bulur. Aksi hâlde kulun Hak gibi görmesi, işitmesi ve akletmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır. Keza, Hakk'ın zatını kendiliğindeki tarz üzere akletmesi, görmesi ve işitmesi durumu; mertebesi ne kadar yüksek olursa olsun hiçbir kimse için mümkün değildir (Konevî, 2009a: 444-445; İbn Arabî ve Konuk, 2013: 60, 139).

Konusu Hakk'ın dışındaki şeyler olan bilgiye gelince bu bilgi temel olarak eşya ve hakikatlerine ilişkindir. Bu alanda da Hakk'a dair bilgide karşılaşıldığı üzere bir açıdan bilinemezlik, bir açıdan da bilinebilirlik durumu söz konusudur. Şöyle ki eşyanın hakikatleri basitlikleri ve mücerretlikleri açısından bilinemez; zira bu makamda onlar birlik özelliğinde olup basittirler ve bir ve basit olan sadece bir ve basit olan tarafından bilinebilir. Oysa insanın idraki, hakikatinin varlıkla nitelenip “hayat” ve “bilgi” niteliklerini ihtiva etmesi ve kendisi ile idrak konusu arasındaki engellerin kalkması

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bkz.: (Tâ-Hâ, 20/114).

şartlarını gerektirir ki idrakin bu asgarî şartları insanın bir ve basit olmadığını gösterir. Dolayısıyla bir şeyi onun mücerret hakikati itibarıyla bilmek imkânsızdır, bu şey hakikatının taayyününü sağlayan sıfat, araz ve hassalar vasıtasıyla idrak edilebilir, bilinebilir (Konevî, 2009a: 61). Hakikatin taayyün etmeden, gaybî-ilahî bilgi mertebesinde bulunduğu hâl yönünden ise sadece mücmel bir bilgiden bahsedilmektedir:

Binaenaleyh, örneğin teşekkül eden şey, şekilden mücerret olarak dikkate alınır, gaybî-ilahî ilim mertebesinde bulunur ve bu nedenle, açıkladığımız üzere, bize taayyün etmez, belirlenmez, hiçbir tasavvura sığmaz; bunun tanımı, tahdidi, isimlendirilmesi ve ifâde edilmesi, mümkün değildir. Çünkü buna dair bilgi, ancak mücmel olarak elde edilebilir.

Bu mücmel bilgi ise, şudur: Şeklin ardında bir şey bulunmaktadır ki, bu şey, mücerret, yani sıfatlardan, suretlerden ve kendisi için taayyün eden itibarlardan ve şekillerden soyut olarak dikkate alındığında, hiçbir tasavvurda sığdırılmadığı gibi, görmek ve belirlemek bir tarafa, bunun taakkulu de mümkün değildir. (Konevî, 2009a: 122-123)

Görüldüğü üzere burada, daha önce zikredilen, Hakk'ın zatına dair mücmel bilgiye benzer bir durumla karşılaşılır. Nasıl ki Hakk'ın zatına dair mücmel bilgi Hakk'ın kendini bilmesinden bambaşka mücerret hakikatlere dair mücmel bilgi de O'nun mezkûr hakikatleri bilmesinden o derece farklıdır. Keza, mümkün hakikatlere taayyünleri bakımından ilişen bilgi de böyledir. Şöyle ki mücerretlikleri bakımından mümkünlerin ayanı zihinde tasavvur edildiklerinde söz konusu olan taayyün arızîdir. Oysa mümkün hakikatlerin Hakk'ın bilgisinde vuku bulan taayyünleri tıpkı Hakk'ın sebatı gibi ezeli ve ebedîdir. Dahası, zihnî tasavvur andırma ve benzerliğe dayalı olup hakikatlerin mahiyetleri üzere buldukları hâle göre değildir. Bu hakikatlerin Hakk'ın nefsindeki taayyünleri ise mahiyetlerine göredir. Dolayısıyla hiçbir yaratılmışın mümkün hakikatleri mahiyetleri üzere idarak etmesi mümkün olmayıp vücud veya Hakk'ın zatının nispet ve izafetlerin hükümlerinden soyutlanmış şekilde idrak edilmeleri söz konusu değildir (Konevî, 2009a: 448).

Bu çerçevede Hakk'ı bilmedeki acziyete benzer biçimde, eşyanın hakikatlerini bilme hususunda da bir tür acziyetle karşılaşıldığı ifade edilebilir. Ne var ki tüm bunlara rağmen özel bir yönden olmak üzere mücerretlikleri bakımından hakikatlerin mahiyetlerini bilmekten de bahsedilir. Konevî bu durumu şu sözlerle ifade eder:

Mücerretlikleri açısından hakikatlerin mâhiyetini bilebilmek özel bir yön dışında imkânsızdır. Bunları bilmenin mümkün olduğu özel yön, kevnî nispet ve sıfatların ârifî sınırlamasının ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Ârif, 'Ben onun işitmesi ve görmesi

olurum' makâmı ile onun üzerindeki mertebeye ulaştığında bu sınırlılıktan kurtulur; üzerindeki merite ise, kendisine komşu ve kurb-i feraize özgü makâmıdır (...). (Konevî, 2009a: 62)

Hatırlanacağı üzere Hakk'ı bilme açısından nihaî bir merite zikredilmişti ki bu merite Hakk'ın insanın görmesi, işitmesi ve aklı olması şeklinde kısaca ifade olunan "kurb-i nevafile" mertebesidir. Yukarıdaki alıntıya bakıldığında bu mertebeye ulaşmadan mücerretlikleri bakımından hakikatlerin mahiyetlerini bilmenin mümkün olmadığı görülür. Öte yandan burada daha üstün bir mertebeden yani "kurb-i feraiz" mertebesinden de bahsedilir. Bu merite zorunlu kulluğun ortaya çıkarttığı yakınlığa karşılık gelir ve bu mertebede kul, Hakk'ın işitme ve görme gücü olur (el-Hakîm, 2005: 488). Öte yandan "kurb-i nevafile" ve "kurb-i feraiz" mertebeleri kemal makamının ilk ve orta derecesine karşılık gelirken en sonda ise "mutlaklık" makamı yer alır (Konevî, 2009b: 160). Bu makam şu şekilde açıklanır: "Taayyün eden ve zikredilebilecek kemâl dercelerinin sonuncusu ise, mutlaklaşmak ve (: iki taraf arasında) tereddüttür. Bu da, itidal ve vasat noktasına ait 'cem' sırrı ve taayyün hükümünden ve işâret ile tembih edilmekten çıkmaktan dolaydır" (Konevî, 2009b: 160).

Hakk'ın dışındaki şeylere müteallik bilgiye dair yapılan açıklamalar göstermektedir ki kâmil kimseler mücerretlikleri bakımından hakikatlerin mahiyetlerinin bilgisine sahiptirler. Bu bilgi ise zihnî tasavvurun ürünü olmayıp Allah'ın bilgisi ve bildiriciliğinden kaynaklanır:

İlim, gerçekte, Hakkın Zâtına ait nurudur. Kendilerine ve Hakkın dilediği seçkinlerine nisbetle kâmillerin ilmi ise, Hakkın ilminin bir parçasıdır.

Şöyle ki: Bütün eşyayı sadece Allah ile bilen kimsenin, Allah'ın ilminden bir nasibi vardır, çünkü o, Allah'ın kendisine bildirmeyi dilediği şeyleri Allah'ı bildiği bilgiyle bilmıştır. Buna, Kur'an-ı Kerim'de şöyle işâret edilmiştir: 'Onlar, O'nun ilminden ancak dilediğini ihâta edebilirler.'¹ Hadiste ise, şöyle işâret edilmiştir: 'Artık benimle işitir, benimle görür, benim ile anlar.' (Konevî, 2009a: 386)

Öte yandan eşyayı Allah'la bilme, onu "Hak" olarak bilmeye birlikte anılır. Böyle bir bilgi ve zevk sahibi kimse kendisini ve "başka" diye adlandırılan tüm şeyleri Hakk'ın aynısı olarak görür. Söz konusu kişi süluk etmeye niyetlenmeden ve süluktan önce idrak ettiği şeyler hakkında bilgi sahibi olduğu gibi, Hak'ta fanî olup geri döndükten sonra nefisini, Rabbi'ni ve dahi her şeyi bilir (Konevî, 2009b: 186).

¹ Bkz.: (Bakara, 2/255).

Bu noktada iki hususun vurgulanması gerekir. Birincisi, fena ile bilgi arasındaki ilişkidir ki ilahî gaybın anahtarları bağlamında da aynı ilişkiden söz edilir:

Kâmil tahkik şunu ifâde etmiştir ki: Herhangi birisi, bu miftahların zâtlarına dair bir bilginin kokusunu aldığı anda, bu, o kişinin resminin, hükmünün, nâ'tının, isminin Hakkın nûrlarının parıltıları ve Vech-i keriminin dalgaları altında fânî ve helak olmasından sonradır (...)

Bu durumda alim, mütealim (öğrenen) ve ilim birlik mertebesinde bulunur. Karışıklık ve benzerlikler ortadan kalkmış, 'La ilâhe illallah (Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur)' sözünün anlamı gerçekleşmiştir. Bununla beraber Hak, basîret ve basarların (göz) idrâkinden, akıl ve fikirler tarafından ihâta edilmekten, cihet, itibar ve çeperlerin sınırlamasından münezze olmasından Zâtının gaybında bulunur. (Konevî, 2009a: 206)

Görüldüğü üzere kâmil bilgi için fenafillâhın gerçekleşmesi gerekli olup ancak Hak'ta fânî ve helak olduktan sonra bu bilgi elde edilebilir. Ne var ki bilgedeki bu kemal durumu kesinlikle Hakk'ın zatının ihata edilmesi anlamına gelmez; daha önce de belirtildiği üzere O'nun zatı açısından idrak, ihata ve tahdit edilmesi imkânsızdır.

Belirtilmesi gereken diğer husus ise kişinin nefsinin ve Rabb'ini bilmesine ilişkindir. İbnü'l-Arabî konuyu Hz. Peygamber'in "Nefsini/kendini bilen Rabb'ini bilir" hadisinden hareketle ele alır. Buna göre insanın nefsinin bilgisi Rabb'ini bilmesini önceler; zira Rabb'i bilme nefsi bilmenin neticesi konumundadır. Bununla birlikte hadisin iki ayrı şekilde yorumlanması söz konusudur. Birinci yoruma göre insan nefsinin ve dolayısıyla Rabb'ini bilemezken ikinci yorumda kişinin kendini ve buna binaen Rabbi'ni de bilebileceği kabul edilir (İbnü'l-Arabî, 2008: 235). İbnü'l-Arabî bu açıklamaların hemen akabinde şöyle der: "(...) Böylece Hz. Muhammed, Rabbine en açık kanıt oldu; çünkü âlemdeki her bir parça, [kendisinden var olduğu]¹ aslını gösteren bir kanıttır ki, o da o parçanın rabbidir. Bunu anla!" (İbnü'l-Arabî, 2008: 235). Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin zikrolunan yorumlardan ikincisini kabul ettiği düşünülebilir. Zira bir şeyin nefsi/kendisi ile Rabb'i arasında kurulan ilişki delil-medlul ilişkisine tekabül etmektedir. Şöyle ki Hak kişinin nefsinin kendisine delil yapar ve akabinde kendi nefsinin delil olmasını kendisine delil yapar (İbn Arabî, 2006a: 295). Bu çerçevede Hz. Muhammed de Rabb'i için en açık delil olur. Ne var ki delil-medlul ilişkisinden bahsedilmesi, delil konumunda olan şeyin nefsinin ve dolayısıyla medlul konumunda olan Rabbi'ni bilmesi anlamına gelmez. Nitekim Hakk'ın kendine kişinin nefsinin ve

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

onun delil olmasını delil yaptıktan sonra kişiyi kendini bilmekten habersiz kılmasına dair bir tespitte bulunulur ki bu durumda ne nefsi bilmenin ne de bununla amaçlanan şeyin yani Rabb'i bilmenin vuku bulduğu söylenebilir (İbn Arabî, 2006a: 295). Şu hâlde İbnü'l-Arabî hadise dair birinci yorumu benimser gibi görünür. İmdi, İbnü'l-Arabî'nin aslında hangi yoruma katıldığı söylenebilir? Sorunun yanıtı, nefsinin bilgi konusu yapan kişinin epistemik mertebesine göre değişir. Başka bir deyişle bazı kimselerin nefslerini ve dolayısıyla Rabb'lerini bilmeleri söz konusuysen kimileri için bu mümkün değildir:

(...) Kesin bilgiye ulaşmış kişi ise çokluğu birde görür. Bu durum -hakikatleri farklı ve çok olsa bile- ilahi isimlerin gösterdikleri şeyin tek hakikat olduğunu bilmesine benzer. O halde söz konusu olan, kendiliği bakımından tek olan bir şeydeki akledilir çokluktur.

(...)

Nefsini böyle bilen kimse, hiç kuşkusuz Rabbini bilmiş demektir; çünkü insan, kendisini yaratanın suretindedir. Hatta o, yaratıcısının hüviyeti ve hakikatidir. Bu nedenle peygamber ve sûfilerden *ilahi olanların* [الإلهيون] dışında hiçbir bilgin nefsin hakikatinin bilgisine ulaşamamıştır. Nefs ve mahiyetinden söz edişte akılcı ve teorik düşünceden hareket eden filozof ve kelamcılara gelince, onların arasından hiç kimse, nefsin hakikatinin bilgisine ulaşamadığı gibi teorik düşünce de bu bilgiyi kesinlikle onlara vermez. (...). (İbnü'l-Arabî, 2008: 133; İbn Arabî, 1946: 125).

Konevî de benzer şekilde yüksek bir makamda nefsi bilmenin vuku bulduğu görüşündedir. Bu makamda kul, Rabb'i onu beşerî karanlıklar ve kevnî hükümlerden arındırdığı vakit O'na ait mertebenin suretini elde eder ve böylece O'nun gözüyle O'nu görür. Bu durumda ve Rabb'inin gözüyle kendisini ve sair şeyleri gördüğünde bilgisi ve marifeti ve dahi 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 (Konevî, 2009a: 75). Görüldüğü üzere Konevî Rabb'ini bilen, nefsinin bilgisine ulaşacağı şeklinde bir görüş sergilemektedir. Bununla birlikte başka bir yerde “(...) kulun Hakka dair ilmi, kendisine dair ilminin feridir. Nitekim Hz. Peygamber (as.), şöyle buyurmuştur: ‘Nefsini bilen Rabbini bilir.’” (Konevî, 2011: 163-164) demek suretiyle nefsi bilme-Rabb'i bilme ilişkisine dair farklı bir görüşte bulunur. İmdi, bu farklılık nasıl anlaşılmalıdır? Öyle görünüyor ki Konevî nefsinin bilen kişinin Rabb'ini bildiğini İbnü'l-Arabî gibi kabul etmekte ve herkesin nefsinin bilemeyeceği kanaatindedir. Nitekim nefsi bilmeyi özel bir makama hasretmesi bunun göstergesidir. Bu makama ilişkin izahat çerçevesinde Rabb'i bilmenin öncelenmesine gelince şu söylenebilir: İlgili yerde vurgulanan nokta, Rabb'in arındırması vasıtasıyla ve Rabb'in

gözünden O'nu, nefsi ve diğer şeyleri görmenin üstünlüğüdür ki bu durum Rabb'e dair nihaî bilginin elde edilmesi anlamına gelmez. Nitekim nefsini bildikten sonra kişi, Hakk'ın kendisine bildirmeyi istediği isimler ile küllî ve mücerret hakikatleri öğrenir. Bu çerçevede daha önce bildiği tarzdan başka bir biçimde Rabb'e dair bilgi edinmesinden bahsedilebilir. Zira anımsanacağı üzere marifetullah bakımından bilgi artışı söz konusudur.

3.4.2. İnsan-ı Kâmilin Ahlak Bakımından Seviyesi

Çalışmanın birinci bölümünde ahlakın bilgi edinme bakımından taşıdığı işlevin yanısıra edinilen bilginin ahlak tesis edici rolü üzerinde de durulmuştu. Bu çerçevede insan-ı kâmilin ahlaklanma sayesinde Allah katından bilgiler edindiği ve edindiği bilgiler neticesinde yeni bir ahlakî yapıya nail olduğu iddia edilebilir ki bilgideki artışa müsavi biçimde ahlak açısından da namütenahi bir tekâmülden bahsetmek gerekir. Bununla birlikte nasıl ki insan-ı kâmil için bir bilgililik seviyesi söz konusuysa aynı şekilde bir ahlaklılık seviyesi de vardır. Bu seviyenin en genel tasviri ise, daha önce belirtildiği üzere “ahlak bakımından üstünlük” biçimindedir.

Açıktır ki Hz. Muhammed dışında bir kimsenin ne bilgi ne de ahlak bakımından onun kadar yetkin olması mümkün değildir. Nitekim o, cismanî yaratılışına dek tüm güzel-iyi ahlakı edinmiş ve azim bir huluk sahibi olarak yaratılmıştır. Onun dışındaki kişiler ise ahlaklanma neticesinde ahlak sahibi olurlar. Şu hâlde kâmil bir kimsenin Hz. Muhammed'in üstünlük seviyesine ulaşması imkânsızdır. İmdi, böyle bir kimse ahlaklılık bakımından hangi mevkiye ulaşabilir?

Konevî insan-ı kâmilin, efendisinin yani Allah'ın ahlakı üzerinde bulunduğu görüşündedir ki bu efendi hiçbir mekânla sınırlı olmayıp her şeyle beraberdir; O, her şeyi ihata eder ve her şeyi rahmet ve bilgi bakımından kuşatır (Konevî, 2009b: 183). Buna paralel olarak insan-ı kâmil de “(...) her suretten, neş'etten, makâmdan, mertebeden mutlak ve münezzeh iken, bizzat bu mutlaklık ve münezzehlikte her şey ile zâfî münâsebeti ve irtibatı vardır” (Konevî, 2009b: 184). Bu çerçevede daha önce de belirtildiği üzere kâmil kimsenin, özünde hâllerin kisvelerinden soyutlanmış bir şekilde dilediği vakit ikamet etmesi ve dilediği vakit bir hâle bürünmesi söz konusudur. Bu dile getirilenler ışığında ise insan-ı kâmil için Allah'a benzerlik üzerine mebnî bir ahlaklılık

durumundan bahsedilebilir. Söz konusu duruma ilişkin tafsilatlı bir izah, önemli hususların maddeleştirilmesi suretiyle şu şekilde yapılabilir:

a) İnsan-ı kâmil ulvî-süflî, Hak-halk olarak tüm görülür ve makul şeyleri iki itibarla yani perdeli kimselerin ve muhakkiklerin itibarlarıyla kabul eder; bunların hepsine benzer ve paralel olur. İlaveten, herşeye benzeriyle mukabele eder. Örneğin, taayyün edene taayyün etmiş olarak veya mücmele mücmelle mukabildir. Kâmil kimsenin söz konusu benzerliği tüm kısımları birleştirici nitelikte bir benzerlik olup “ihata, sınırlanma ve sonluluktan mutlaklık” vasfını da haizdir. Bu özellikteki hakikati itibarıyla insan-ı kâmil Hakk’ın gaybteki zatî mertebesine benzer ki bu mertebeye sıfat ve isimlerin tahditinden münezze olmasından dolayı yönünden özelliği bilinmeyen mertebeye karşılık gelir. Başka bir ifadeyle o, Zat’ın gaybına paraleldir ve böylelikle Hakk’a sadece kâmil kimse ulaşır. Bu noktada insanın hakikati tüm hüküm ve niteliklerinde ilahî hüviyete benzer; fakat buna karşın kendinden fanî olarak “ayna” oluşunun yokluğunu düşünür (Konevî, 2009b: 209, 341).

b) Bilinmeyen ve taayyün etmemiş Mutlak’a benzerlik ve mukabil olma, zatî mertebeye mukabil oluşun zımında bulunur; böylece bilinmeyen Mutlak’a mukabele tamamen olmasa da gerçekleşir. Bununla beraber insan çevrenin her bir cüzüne kendi zatıyla paralel olan “orta”dan sapma ve sürçmeden de korunur. Her şey zatî mertebeye dairesinin içinde yer aldığına ve insan da bu dairenin noktası olduğuna göre bu durumda zatıyla her şeye paralel olur ve şeylerin mertebeye ve ahvalinin gerektirdiği şekilde o şeylere dair hüküm verir (Konevî, 2009b: 209-210). “Orta”da bulunmanın bir başka ifadesi, itidal sahibi olmaktır. Kemalın vukuu için mizaca özgü ruhanî ve manevî itidal ve sıhhatin muhafaza edilmesi gerekir (Konevî, 2009a: 332).

c) İnsan-ı kâmil kendisine yansıyan her şeyin kendisine göre zuhur ettiği, yapısı düzgün, eksiksiz bir ayna konumundadır. Tümüyle Hakk’ın mertebesinin suretiyle zuhur eden ve zatı bu mertebeye için kâmil bir aynaya dönüşen kimsede, hem mezkûr mertebenin hem de imkân mertebesinin içerdiği her şeyin tam olarak zuhur etmesi lazım gelir. Başka bir ifadeyle “kemal” makamı hem Zat’ın gaybı için hem de bu gaybtan, kendisinde ve söz konusu aynayla zuhur edenler için bir aynadır. Bu makamda olan kimse Kadim olanın kademine ve ezeli-zatî fazilete sahip olan gerçek kuldur ki tecelligâhtaki, bozukluk, eksiklik ve değişiklik kaynaklı eksik kabulden müessir değildir. Bu kul mutlak temizliği

itibarıyla her şeye paralel ve mukabil olup her şeyin zatî ve aslî suretine muttaliidir. Ancak sapma hakikatinin hükmünün gerektirmesine binaen mutlak benzerlik noktasından sapar ve dolayısıyla paralellik vasfını yitirirse bu durum kesintiye uğrar ki bu noktada kendisinden başkasını kınamamalıdır (Konevî, 2009a: 303, 331, 339, 414).

d) Kâmil kullar yolların en düzgünü, doğrusu, yakını ve salim olanı üzerinde yürüdüklerinde Rabb'leri onlara bir nimet bahşeder ve böylece onlar yürüyüş asalarını O'nda fanî olmalarından ötürü atarlar. O'nu bilip müşahede etmelerinden sonra ise ihşanın bolluğunu, en şerefli nimetini ve karışım kusuru ve tükenme telaşından arınmış saf ikramlarını elde ederler (Konevî, 2009a: 403).

e) Kâmil insanların ahvali, “hakikatü'l-hakaik” şeklinde adlandırılan aslî cemiyete bağlı olup insan-ı kâmil bu hakikatın mazharı konumundadır:

İnsan, sonuçta, başlangıçta tam olarak mazhârı olduğu esmâî ve kevnî hakikatlerin neticesini devşirebilir. Bu durumda insanın işi ve hali, büyük ve aslî cem'iyet ile hükmü tashih edilen cem'iyetine (: insanın kevnî ve esmâî hakikatleri içermesi) göre değişir; bu büyük aslî cem'iyet, ‘hakikatü'l-hakaik’ diye isimlendirilir ve kâmil insanların halleri, bunun sırları ve tafsilî hükümlerinin suretlerinden ibârettir. İnsân-ı kâmil, bu hakikatın mazharıdır ve o hakikat ile zuhur eder. (Konevî, 2009b: 126)

Bununla birlikte insan-ı kâmilin işin nihayetinde ve kemalinde ulaşacağı küllî hâlden de bahsedilir. Söz konusu hâl “ilahî sır” diye adlandırılan aslî-ilmî hakikatle benzerlik kurulmak suretiyle ele alınır. Şöyle ki ilahî sır taayyün cihetinden bakıldığında, uğradığı her mertebeye ve feleğe uygun olarak nitelik ve hükümler kazansa da hüviyeti itibarıyla ilk mertebesinde heyulanî özellikte olup hiçbir sıfatla taayyün etmemiş ve hiçbir mertebeye ait boyayla boyanmamıştır. Bu durum ise insan-ı kâmilin ulaşacağı küllî hâle benzemektedir (Konevî, 2009b: 156). Nitekim yukarıda belirtildiği üzere insan-ı kâmil bir taraftan her tür suret, neşet, makam ve mertebeden mutlak ve münezzeh iken diğer taraftan her şeyle münasebet ve irtibat içerisindedir ve bu yönüyle Allah'la arasında bir benzerlik kurulmaktadır.

f) İnsan-ı kâmil nefis, hâl, vakit, ruh, suret, mevtın vb. şeylerin babası konumunda olup sözü geçen tüm şeyler ondan neşet eder ve onun aracılığıyla taayyün ve zuhur eder (Konevî, 2009b: 90). Perdeli kimse bu durumdan gafil bir biçimde ona karşı olumsuz tavır ve tutumlarda bulunduğunda dahi insan-ı kâmil bulunduğu “temkin” makamından ayrılmaz:

Bütün bu durumlarda kâmil, sâbit ve yerleşiktir; emin bir koruyucudur. O, gizlenme ve takva zırhıyla kendisini bezemiş; edep ve haya örtüsünü kuşanmış; Rabbi ile ‘tahakkuk’ etmiş; Hakkı herhangi bir vasıf ile veya kendi vasfıyla sınırlamaktan uzak durmuş; temkin makâmında derinleşmiştir. Kâmil, talep, kasıt, almak veya reddetmek veya bunlardan ‘gaip’ kalarak veya ‘hâzır’ olarak ya da bunlar sayesinde hüzünlenecek veya sevinerek değil, sadece çeşitlenerek ve renkten renge girerek Rabbini O’nun şe’nlerinde takip etmiştir. (Konevî, 2009b: 201)

Hatırlanacağı üzere insan-ı kâmil olup bitenler karşısında sükûnetini muhafazadan, herhangi bir talepte bulunmaktan ve rıza mertebesine yerleşmeden ibaret bir tavır içerisinde olup özünde hâllerin kisvelerinden soyutlanmış bir şekilde dilediği vakit ikamet etmekte ve dilediği vakit bir hâle bürünmektedir. Perdeli kimsenin menfî tavır ve tutumlarına karşı sergilediği duruş, tam da bu bahsi geçen mertebenin bir örneğini teşkil eder. Bu merteye hakkında şu şekilde bir izah yapılır:

(...) Ubûdiyet mertebesinde rızanın en yüksek mertebesi, kulun hiçbir gaye ve belirli bir talep veya ümit taşımadan Hak ile olmasıdır. Ayrıca kişinin Hak ile beraberliğinin nedeni, onun kemâlini bilmesi veya Hakkın bildirmesi veya onu müşâhede etmesi olmamalıdır. Bilakis bu, sadece zâtî bir sohbetir, bunun hiçbir sebebi ortaya çıkmaz.

Bu kişi, âlemde veya nefsinde gerçekleşen her şeyi, adeta kendi muradı diye görür ve kabul eder. Böylece her şeyden lezzet alır ve her şeyi kabul, rızâ ve neşe ile karşılar.

Binaenaleyh, bu hale sahip olan kimse, ebedî nimet içindedir. Bu kişi, zillete maruz kalmaz, kahr ve gazâba uğramaz ki, bu sayede elemeler ona ulaşabilsin. (Konevî, 2009a: 431)

g) Herhangi bir şeyi amaçlamamak ve istememek durumu, fiiller bağlamında insanın kemali bakımından da belirleyici bir özelliktir. Şöyle ki ister iyi, ister kötü olsun Hakk’ın dışında herhangi bir şeyin amaçlandığı fiillerde kul fail değil, işçidir. Bir kimseden salih amel sadır olup bunu sırf hayır olduğu, yapmak zorunda olduğu veya huzur temini için yaparsa bu kimse adamdır. Eylemiyle Hakk’ın dışında bir şeyi amaçlamayacak bir mertebeye yüseldiğinde ise adamlıkta kemale erer. Bundan sonra marifet ve adamlıkta kemal gelir. Bu kemale erebilmek için kişinin önceki makamı aşırp “yaptığı her şeyi Hak’la yapma” makamına nail olması gerekir. Bunlara Hak’la huzur eklendiğinde kişi ihlaslı kimse olur ki Hak’la huzurdan kasıt, Hakk’ın efaelinin kuldân ve kul aracılığıyla sadır oluşunu görmektir. Tüm bunların fevkinde ise kulluk, hilafet, ihata ve mutlaklıkta kemal yer alır. Bu kemal ise kişide tüm makamların hükümlerinin zuhur edip kişinin hiçbirleriyle sınırlanmadığı, birlik özelliğindeki müşâhadesi tüm merteye ve nispetlere sirayet ettiği ve vasıf ve hükümleri sahih bir bilgiyle kabul ettiği zaman gerçekleşir (Konevî, 2009a: 283-284).

h) İnsan-ı kâmil ilk hatıralarını kontrol eder halde olup onların hükümlerini bilir ve sahih bir ölçü içerisinde gerekleriyle eyleyebilir. Bu şekilde her bir hak sahibine hakkını vermekte ve “el-Adl”, “el-Muktedir” ve “el-Muksit” isimleri kaynaklı adaletini ilahî mizan vasıtasıyla icra etmektedir. Başka bir ifadeyle bir kişinin zahirî ve batınî kuvvetleri karışıp bazısının hükmü diğerlerine sirayet ettiğinde bu kimse sıhhati güçlendirmeyi, nefsi korumayı ve her kuvveti yaratıldığı şeyde kullanmayı öğrenir. Bu çerçevede sıfat, mertebe ve hükümleri birbirlerine karıştırmadığı gibi kendi nefisinde ve bilhassa idare ettiği kimseler arasında adaleti gerçekleştirir; el-Hakem, el-Adl vb. isimlerle tahakkuk eder. Netice itibarıyla Hz. Peygamber, önceki peygamberler ve sonra gelen kâmil varisler gibi sahih keşif ve ruhanî mizaç sahibi olur (Konevî, 2009a: 236-237). Marifeti tafsilî olarak artıp tüm ilahî isim ve sıfatları kapsar hâle geldiğinde ve hiçbir mertebe, hâl ve makam kendisinden gizli kalmayacak ve onu sınırlamayacak şekilde bu hâl, mertebe ve makamlarla tahakkuk ettiği takdirde insan-ı kâmil ekmellik derecelerine yükselir (Konevî, 2009b: 140). En yüksek derecede ise en kâmil imam olmak söz konusudur:

Eğer iş, dilediği kimseyi kemâle erdirmeye mertebesine ulaşır; irâdesi de, küllî suretin ve zâhir varlığın halinin ve onun ile kaim olan mânânın medârı olan ilk aslî irâde ile birleşirse, bu durumda en şerefli ve faziletli efendi, en büyük ve en kâmil imam olur; bu kişinin irâdesi belirtilen küllî irâde ile birleştiğinde, tabiatı cihetinden ya da şeriata göre kötü görse ve marifetinin makâmı böyle görmeyi gerektirse bile, varlıkta ancak aklının irâde ettiği şey gerçekleşir.

Bu sağlam mertebeye ulaşan kimseler, kendi insanlıkları ve yaratılışları ile tam ve övülecek şekilde yararlanan kimselerdir; başkaları ise, bu kimselere yakınlık ve uzaklıkları ölçüsünde yararlanırlar. (Konevî, 2009b: 140)

Açıktır ki yukarıdaki pasajda söz konusu olan akıl, sınırlayıcı nitelikte olan teorik akıl değildir; iradesi küllî iradeyle birleşen kimsenin en yüksek seviyeye ulaşmış aklıdır. Diğer taraftan söz konusu birleşme durumu, Hakk’ın insan-ı kâmilin yerini alması biçiminde de okunabilir. Zira başka bir yerde, insan-ı kâmil taayyünü cihetinden “kemal” mertebesini aştığında Hakk’ın zatıyla onu perdelediği ve bütün işlerinde onun yerini aldığı ifade edilir. Bu göre insan-ı kâmile izafe edilen bilgi ve eylem gibi vasıf ve eserler Hakk’a izafe edilir. Kâmil kişi de zat gaybına yerleşir ve orada perdelendiğinden ötürü idrak edilemez (Konevî, 2009b: 203).

İnsan-ı kâmil ile ilgili tüm açıklamalar mütalaa edildiğinde insan-ı kâmilin varlık, bilgi ve ahlak bakımından tesiri bulunduğu görülür. Öyle ki kâmil kimse, Hakk’ın onun

vasıtasıyla yardım ve tasarrufla bulunduğu bir kaynak mesabesinde. Böyle bir kimsenin dilediği bir başkasını kemale erdirmesi de bu düzlemde değerlendirilmesi gereken bir durum olup konunun ayrı bir başlık altında incelenmesi yerinde olacaktır.

3.5. İnsan-ı Kâmilin Eğiticiği ve Siyasal İşlevi

Beşerî ve içtimaî münasebetler bakımından insan-ı kâmilin tesirinin en açık biçimde görüldüğü alan, kemale erdirici eğitim alanı yani irşat faaliyetidir. Başka bir ifadeyle, kemale erip başkasını kemale erdirme vasfını haiz kişinin diğer insanlara olan etkisi, mürşit-mürit ilişkisinde sarıh olarak gözlemlenir.

3.5.1. Mürşit-Mürit İlişkisi ve Tarikat Meselesi

Çalışmanın birinci bölümünde temas edildiği üzere Allah “mürşit”, “hakikî mürşit” şeklinde nitelenir. Buna mukabil muhtelif yerlerde O’nun irşat ediciliği ifade edilir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 67, 74, 76, 125, 147; Konevî, 2009a: 402; Konevî, 2009b: 31; İbnü'l-Arabî, 2013: 79; Konevî, 2007: 200; Konevî, 2003b: 7). Bununla birlikte mürşitlik payesine sahip başkaları da mevcuttur. Söz konusu kişilerin başında ise Hz. Muhammed gelir. O, Allah’ın hizbinin¹ mürşidi olup kendisine kardeş olmaya ehil şahısların kalplerinden her tür kuşku ve şüphe pasını irşadının nurları sayesinde kaldırır (Konevî, 2003b: 8). Öte yandan nübüvvetin ruhunun “yaratılmış olanları Hakk’a yönlendirmek için irşadı bildirme” şeklinde tarif edilmesi (Konevî, 2009a: 383) göz önünde bulundurulduğunda tüm nebilerin irşat açısından rol oynadıkları söylenebilir. Başka bir yerde ise şöyle denir: “Allah, ona [Hz. Peygamber’e] ve içimizden onun kardeşlerine ve de doğruya irşat eden kimselere en hayırlı şekilde mükafatlar versin!” (Konevî, 2009a: 479). Bu çerçevede mürşitliği enbiyanın ötesine de teşmil etmek gerekir ki söz konusu mürşitler insan-ı kâmillerden başkası değildir.

Bu noktada bir hususa dikkat etmek gerekir. Allah’ın hakikî mürşit olduğunun dile getirilmesi göz önünde bulundurulduğunda O’nun dışında “irşat edicilik” vasfını haiz kimselerin irşat ediciliklerinin, aslında yine Allah kaynaklı olduğu düşünülebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî “(...) bizim indimizde tarîkate mürîd hakkında hidâyet şeyh iledir. Ve şeyh Allah iledir. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 429) demek suretiyle bu

¹ Allah’ın hizbinden kasıt, seçkinlerin seçkinlerinin arasında bir grup seçilmiş insandır. Allah bu kimseleri kendisi için ayırmış, onlara bilgisinin suretinde tecelli etmiş ve onları bu bilgiyle süslemiştir. Bu kişiler kurtuluşa erecek kimselerdir (Konevî, 2003b: 7-8).

durumu işaret etmektedir. Konevî de benzer şekilde Allah'ın fazlı ve şeyhinin bereketi sayesinde kader sırrına ve eşya üzerindeki ilahî hükmün kaynağına muttali olduğunu belirtir (Konevî, 2003a: 72). Yine başka yerde Şeyh Kemâlüddin ile ilişkisi bağlamında “Allah, onun hizmetinde bulunmayı bahşetmiş, onun tatlı sırlarından nasiplendirmiştir; (...)” (Konevî, 2004: 252) demek suretiyle Allah'ın belirleyiciliğini gözler önüne serer. Bununla birlikte şeyh müridin irşadı açısından çok gereklidir. Öyle ki nefsin necatı için şeyh aramak, müride vaciptir: “Ey mürîd! Ma'lûmun olsun ki, nefsinin necâtı odur ki, her şeyden evvel nefsinin ayıplarını sana gösterecek ve seni nefsinin tâatinden çıkaracak bir üstâd aramak -eğer onu aramakta aksâ-yı emâkine rihlet etsen dahi- sana vâcibdir. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 423). Bu vücubun nedeni ise yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere müridin manevî yolculuğu bakımından kendine yeter olmamasında aranmalıdır. Buna göre müridin kâmillere uyması icap etmektedir:

İnsan, seyrü sülûkunun başlangıcında tek başına bu ikinci yolu [batını arındırmaya ve Hakk'a ilticaya dayanan müşahede yolu] gerçekleştiremez. Bu nedenle, bilgide kendisinden önce olanlara ve Hakkın yoluna sülûk eden kâmillere uyması gerekir. O kâmillere, vuslat yoluna dalmış, gaye ve amaca ulaşmışlardır. Örnek olarak, resulleri verebiliriz: Allah, onları emrinin ve irâdesinin tercümanı, ilminin ve inâyetinin mazharları yapmıştır. Onların hâllerine, ilimlerine ve makâmlarına kâmil anlamda vâris olan kimselere, Allah'ın eşyayı mâhiyeti üzere izhâr eden bir nûr bahşetmesi umulur. Nitekim Allah, peygamberlerine ve onlara uyan inâyetinin ehline [أهل عنايته] ve yaratıklarından hidâyette bulunan kimselere [المهتدين] bu nûru bahşetmiştir. (Konevî, 2009a: 52; el-Konevî, 1423 H.: 27)

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Allah'tan başka kimselerin yani kâmillerin irşat faaliyetinin Allah'ın emir ve iradesi kaynaklı olduğu açıkça görülmektedir. Diğer taraftan müridin kâmil bir şeyhe muhtaç olması, muvakkat bir durum arz eder. Şöyle ki mürit seyr ü sülüğün başında kendine yetemez olup bir kâmilin gözetimine ihtiyaç duyar. Bu ise kendine yeter bir hâle ulaştığında söz konusu ihtiyacın ortadan kalkacağı anlamını zımnen taşır. Nitekim vehim gücü kendisi üzerinde hâkim olan kimsenin halvete arif ve mümeyyiz bir şeyhin eliyle girmesi gerektiği, buna karşın vehim gücüne hâkim olan bir kişinin korkmadan halvete girebilmesi yönündeki ifade de şeyhe duyulan ihtiyacın sürekli olmadığını destekler niteliktedir (İbn Arabî, 2011d: 16). Bu ihtiyacın ne zaman son bulacağı yani kişinin kendine yeter olacağı sorulacak olursa yukarıdaki alıntı çerçevesinde “kâmil şeyhi gibi vuslat yoluna dalıp gaye ve amaca ulaştığı vakit” şeklinde bir yanıt verilebilir.

Kâmil ve mükemmil olan insan-ı kâmilin irşat faaliyeti açısından işlevinin en genel

ifadesi, salîhi terbiye etmesi ve onu kemale erdirmesidir. Bu çerçevede hidayet ve irşat ehline mensup olan kâmil kimselerin en uygun ve üstün olana teşvik etmeleri söz konusudur. (Konevî, 2003a: 147; Konevî, 2004: 264). Bunun bir örneği “Allah için sevmek” nosyonuyla ilgili şu satırlarda görülür:

Efendim! Sevenin cezası, bu sevgisinin karşılığında sevmekten başka ne olabilir ki? Hak, kendisinden haber vermiş ve buna teşvik etmiştir. Hz. Peygamber (a.s.) da, bunu bildirmiş ve onu öğütlemiştir.

Her asırdaki hidayet ve irşat mensubu kimseler, bunu alışkanlık haline getirmiş, insanlar arasında yaymışlar, insanları buna ve bunun ortaya çıkarttığı neticelere teşvik etmişlerdir. (...) (Konevî, 2004: 250)

İnsan-ı kâmilin irşat faaliyeti açısından işlevi hakkında dile getirilenler, kâmil mürşidin daha ziyade salîhin ahlakî gelişimi çerçevesinde etkili olduğunu gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte mürşidin salîhin bilgi edinmesi yönünden de etkide bulunması söz konusudur. Nitekim Konevî şeyhini gördüğü bir vakıada ona şöyle dediğini belirtir: “(...) Güzel olan sensin, çünkü sen insanın bu gibi şeyleri idrâk edeceği yere ulaşmasını temin ediyorsun. (...)” (Konevî, 2004: 160). Bu özel durumun gösterdiği üzere şeyhler müritlerinin idraklerini sağlayan mürşitler konumundadırlar. Yine başka bir yerde Konevî şeyhinin kendileri için adeta bir dayanak ve sığınak olduğunu ifade eder (Konevî, 2004: 288). Bu durum ise kâmil kimsenin müridine gelen varidatın sahîh ve bozuk olanlarını ayırt ediciliğinde açık biçimde kendini gösterir. Şöyle ki ilkalar ilahî, ruhanî/melekî ve şeytanî olmak üzere üçe ayrılır ve son gruptakilerin tümü ile ikinci gruptakilerin bazılarının güvenirliliği, muhakkak muhakkik şeyhin onayına bağlıdır. Şeyh onaylarsa mürit varidi kabul eder, reddettiği takdirde mürit de varidi inkâr eder ve ondan yüz çevirir (Konevî, 2004: 102).

Mürit cephesinden irşat faaliyetine bakıldığında iki durumla karşılaşılır. Birisi, müridin şeyh aradığı müddetçe içinde bulunduğu duruma tekabül ederken diğeri müridin şeyhini bulduktan sonraki durumudur. Her iki vaziyette de müridin çok çeşitli vazifeleri vardır. Şeyh arayan mürit her şeyden evvel hasımların gönlünü yapmalı, geri döndürmeye muktedir olduğu zulümleri geri döndürmeli ve tevbe etmelidir. Bundan sonra temizlik, abdest, namaz, selam, yeme ve içme, kesp ve tevekkül, sohbet, sefer, yürüme, sema meclislerinde huzur, mescitte bulunma, fukaraya hizmete dair havatır gibi çeşitli konularla ilgili yapılması ve yapılmaması gereken şeyler gelir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 430-451). Şeyhini bulan müridin vazifeleri hakkında ise şu temel hususlar

belirtilebilir: Bu mürit şeyhinin önünde gasilin önündeki meyyit gibi olmalıdır. Şeyhini şeriatı muhalif bir vaziyette görecektir olursa dahi onun aleyhinde bir hatıra hutur etmemelidir; zira insanın masum olması söz konusu değildir. Mürit, övülen ya da yerilen bir şey olsun, nefsinde meydana gelen hiçbir şeyi şeyhinden gizlememelidir. Bunlardan başka, şeyhin huzurunda takınılacak tavır, şeyhin bir şey emretmesi, şeyhe bir iş hakkında söz söyleme, şeyh hakkında birinin bir söz söylemesi, şeyhin düşmanları ve dostlarına karşı takınılacak tavır, şeyhin haremi ve beyti, müridin hatrına bir şey gelmesi, şeyhin fiilleri, şeyhin müridin üzerine takdim ettiği kimselere müridin muamelesi, şeyhin yanında yürüme ve oturma, şeyhe hizmet, şeyhten bir şey temenni etme, şeyhin mekri, şeyhin bast içinde olması, şeyhin sefere gitmesi, şeyhin müritle müşaveresi, müridin şeyhin sözleri karşısındaki tavrı, yeme ve uyuma gibi ahvalde müridin şeyhe eşlik etmesi gibi konularla alakalı türlü vazifeler söz konusu edilir. Tüm bu vazifeler hakkında söylenenler incelendiğinde şöyle bir anlayışın sergilendiği görülmektedir: Mürit şeyhinin iradesine teslim olmalı, şeyhine katiyyen itiraz etmemeli, onun emirlerine uymalı ve her durumda edebi gözetmelidir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 423-430). Nitekim “(...) bizim vazifemiz -ey dostlar!- şeyhimizin ehline karşı, kendisine karşı olduğu gibi, hatta ondan daha güçlü ve şiddetli bir şekilde edep ve imtisal yolunu tutmaktır” (Konevî, 2004: 287) ve “(...) öğrencinin şeyhin huzurunda herhangi bir meselede konuşması, saygısızlıktır. Ancak şeyh, kendisine emrederse konuşabilir. Bu durumda emre uymak, edeptir.” (İbn Arabî, 2006a: 288) gibi ifadeler mezkûr anlayışı açık bir biçimde yansıtmaktadır.

Mürit-mürşit ilişkisi tabiatıyla akla “tarikat” nosyonunu getirir. Seyr ü süluk bahsinde tarikatla alakalı şu iki hususa temas edilmişti: 12.yy.’da tarikatların zuhur etmesiyle birlikte “süluk” terimi, “Hakk’a ulaşma yolunda belli bir tasavvuf adap ve erkânının tatbiki” şeklinde bir anlam ihtiva etmeye başlamıştır. Diğer husus ise, “yol” anlamında “tarik” ve “tarikat” kelimeleri geçse de İbnü’l-Arabî ve Konevî’de tasavvuf geleneğinde yer edindiği şekliyle “bir müessese olarak tarikat” kavrayışına rastlanmamış olmasıdır. Nitekim bu kısımda biraz yukarıda yer verilen, tarikatta mürit hakkında hidayetini şeyhle ve şeyhin ise Allah’la olduğuna yönelik ifade de böyle bir kavrayışın bulunduğu kaynaklık etmekten uzaktır. Keza, Konevî hâl ve zevk bilgilerine tahsis edilmiş “tarikat ehli”nden bahsetmekteyse de bu türden bir kavrayışın bulunup bulunmadığının tespit edilebileceği bir veri sağlamaz (Konevî, 2011: 77, 84). İmdi, 13.yy.’a damga vurmuş bu

iki büyük sufînin bir yüzyıl önce zuhur etmeye başlamış tarikatler açısından durumu nasıl izah edilebilir?

Hem İbnü'l-Arabî hem de Konevî'nin birçok şeyhle irtibatı olduğu gibi müritleri konumunda olan talebeleri de vardır.¹ Bununla birlikte muayyen bir tarikata mensup değildirler. Şunu belirtmek gerekir ki kimileri tarafından İbnü'l-Arabî'ye "Ekberiyeye", "Hâtemiyeye", "Arabiyeye" veya "Muhyiyeye" adıyla anılan bir tarikat nispet edilse de bunun gerçeklik taşımadığı ve onun yolunun tarikatlar üstü bir irfan yoluna tekabül ettiği söylenebilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin dâhil olduğu tasavvuf geleneğini ifade etmek üzere "Ekberiyeye", "Ekberilik", "Ekberî görüş (*the Akbarian View*)", "Ekberî gelenek", "Ekberî-Konevî gelenek", İbn Arabî ekolü (*the school of Ibn Arabî*)", "İbn Arabî mektebi", "İbn Arabî okulu" gibi ibareler kullanılmaktadır (Kılıç, 1994: 244-245; Chodkiewicz, 2015: 37; Chittick, 2009: 669; Hirtenstein, 2010: 251; Kılıç, 2009: 59; Demirli, 2010a: 77; Demirli, 2008: 421; Bayram, 2012: 134; Demirli, 2010b: 127; Demirli, 2015: 177; Demirli, 2009a: 11; Kılıç, 2011: 82-83; Demirli, 2013: 341; Nasr, 1985: 132). Ne var ki bu adlandırmaların hiçbiri müesseseseleşmiş bir tarikata delalet etmez, sadece bir geleneğin temsilcilerini işaret eden isimlendirmeler mesabesinde dir.

İnsan-ı kâmilin ontik, epistemik ve ahlakî açıdan mevkii göz önünde bulundurulduğunda onun beşerî ve içtimaî münasebetler alanındaki tesirinin, mürit yetiştirme faaliyetiyle sınırlı kalamayacağı söylenebilir. Gerek doğrudan terbiye etmek suretiyle gerek -çalışmanın birinci bölümünde dile getirildiği üzere- kaleme alınan eserler vasıtasıyla müritlerin bilgi ve ahlak edinmelerine vesile olunması; elbette çok büyük bir önemi haiz olsa da kâmil kimselerin toplumsal hayat açısından işlevlerinin çok daha geniş ölçekli olması beklenir.

3.5.2. İnsan-ı Kâmilin Siyasal İşlevi

3.5.2.1. Manevî Hilafet-Devlet Başkanlığı İlişkisi

Toplumsal hayatın en temel öğelerinden biri siyaset kurumudur. İslam Dünyası'nın siyaset geleneğinde ise hilafet veya imamet makamının önemli bir yeri vardır. Buna

¹ Konuyla ilgili olarak bkz.: (Addas, 2010; Kılıç, 2011: 25-36; Kılıç, 1999: 493-494, 512-513; Bayram, 2012: 41-61; Demirli, 2008: 420-421).

binanen “halife” vasfını haiz insan-ı kâmilin hilafetinin, siyaset alanı gözetilerek incelemeye tabi tutulması yerinde olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin şu açıklamaları konu açısından büyük bir önem taşır:

Hz. Peygamber ‘İki halifeye biat edildiğinde birisini öldürünüz’ buyurur. Kastedilen, kılıç maharetiyle gerçekleşen devlet başkanlığıdır. Biat edilen iki başkan görüş birliğinde bile olsa manevi halifelik aksine onlardan birisinin öldürülmesi gerekir. Manevi halifelikte ise öldürme yoktur. Öldürme, yalnızca devlet başkanlığı söz konusu olduğunda zikredilmiştir. Devlet başkanı bu makamın [Allah’a halife olma makamının]¹ sahibi değildir. Söz konusu halife, adaletli olduğunda, Allah’ın peygamberinin halifesidir. Bu hüküm, [kendisine dayanılan]² esasın hükmünden kaynaklanır. Söz konusu asıl, iki ilahın varlığının zannedilmesidir. *Gökte ve yerde Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı, bozulurlardı* [21:22]³. Onlar uzlaşsa bile, gök ve yerin düzeni bozulurdu; çünkü biliriz ki, o iki ilah bir hükümde görüş ayrılığına düşünce, onlardan birisinin hükmü geçerli olur. Bu durumda hükmü geçen, gerçekte ilah olandır. Hükmü geçmeyen ise ilah değildir. (İbnü'l-Arabî, 2008: 178)

Açıktır ki İbnü'l-Arabî devlet başkanlığı ile manevî hilafeti birbirinden katı surette ayırır. Başka bir deyişle mukarrer ve sabit olan zahir hilafet ile batın hilafet iki ayrı hilafet biçimine karşılık gelir (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 131). Bu ikisi arasındaki en önemli fark ise; iki ilahın olamayacağına ilişkin ayette ve biat edilen iki halifeden birinin öldürülmesi gerektiğine yönelik hadiste kaynağını bulduğu üzere, devlet başkanının tek olması zarureti söz konusuyken manevî hilafette böyle bir zaruretin bulunmamasıdır. Devlet başkanının tekliği münhasıran İslam toplumu için düşünülebileceği gibi Konuk’un belirttiği üzere her bir millet için ayrı ayrı olarak da ele alınabilir:

“(...) hilâfet-i zâhire umûr-i dünyeviyyeyi idâre eden reîs-i hükûmettir ki, bu reîs-i hükûmet her milletin umûruna tevellî eden bir ferd olmak üzere sâbit ve mukarrerdir. Ya’nî reîs-i hükûmeti olmayan bir kavim yoktur. Ve bu reîs-i hükûmetin iki kimse olması görülmüş ve işitilmiş bir şey değildir. (...). (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 133)

Devlet başkanlığı ile manevî hilafet arasında belirtilen diğer fark ise, buldukları makamlar bakımındandır. Şöyle ki devlet başkanı adaletli olduğunda Allah’ın peygamberinin halifesi olurken “manevî hilafet” makamının yani “Allah’a halife olma” makamının sahibi olması söz konusu değildir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî şu sözler vasıtasıyla artık tüm halifelerin “peygamberin halifesi olma” makamında bulduklarını işaret etmektedir:

¹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

² Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

³ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

(...) Allah'ın yeryüzünde halifeliklerini Allah'tan alan bir takım halifeleri vardır ki, onlar peygamberlerdir. Bugün halifelik, peygamberlerdendir, yoksa Allah'tan değildir; çünkü onlar, ancak peygamberin kendileri için yasa yaptığı şeyle hüküm verir ve onun dışına çıkmazlar.

Burada yalnızca bizim gibi insanların bildiği bir sır vardır. Bu sır, kendisiyle hüküm verdikleri peygamberin şeriatının dikkate alınmasındadır. Peygamber'in halifesi, hükmü, kendisinden aktarma şeklinde ya da aslı yine Peygamber'den aktarılmış olan içtihat sayesinde alan kimsedir. (İbnü'l-Arabî, 2008: 176)

Bu pasaj ışığında İbnü'l-Arabî'nin içinde bulunduğu dönemden itibaren hem devlet başkanlarının hem de manevî halifelerin, hükümleri şeriat kaynaklı birer halife yani peygamberin halifesi oldukları iddia edilebilir. Ne var ki yukarıda aktarılan kısmın hemen akabinde, hâlâ hükmü doğrudan Allah'tan alan kimselerin mevcut olduğu dile getirilir. Böyle bir kimse halifeliği Allah'tan almış olup hükmünün kaynağı Peygamber'in vahiy aldığı kaynağın aynıdır. Ancak hüküm bakımından Peygamber'e muhalefet etmesi mümkün olamayacağı için görünürde ona uymaktadır. Bilgisinin kaynağı bakımından ise seçilmiş bir kimsedir. Böyle bir halife keşif diliyle söylendiğinde “Allah'ın halifesi”, zahir diliyle söylendiğinde ise “peygamberin halifesi” diye isimlendirilir. Yine de bu tür halifeler, Hz. Peygamber ve peygamberlerin bilgi aldıkları kaynaktan beslenseler de peygamberin söz konusu kaynaktan daha fazlasını almak suretiyle üstün oluşunu bilirler. Hilafeti doğrudan Allah'tan alan bu halifelerin mevcudiyeti nedeniyle Hz. Peygamber kendisinden sonra kimseyi halife olarak tayin etmemiştir. Zira Peygamber bunu bilmekteydi ve bir halife tayin etseydi hilafeti sınırlamış olacaktı (İbnü'l-Arabî, 2008: 176-177). Bu çerçevede, adaletli olduğu vakit Allah'ın peygamberinin halifesi olan devlet başkanı ile zahiren peygambere uymakla birlikte, özünde Allah'ın halifesi olan manevî halife arasındaki ayrımın muhafaza edildiği söylenebilir.

“Aralarındaki farklılara rağmen devlet başkanlığı ile manevî hilafet veya zahir hilafet ile batın hilafet beyninde bir irtibat yok mudur?” şeklinde bir soru sorulacak olursa şunlar söylenebilir: İki arasında bir irtibat bulunup bulunmadığı meselesi konu dışı gibi görünmektedir. Zira asıl önemli olan, riyaset veya imamet anlamındaki hilafet değil, manevî hilafet yani batın hilafettir. Nitekim *et-Tedbirâtu'l-İlahiyye*'de “(...) burada bizim kelâmımız, ukdesi ukdesine ve bu üslûb üzere cârî olarak, haseb-i zâhir üzerine hilâfet-i bâtine hakkındadır. (...)” (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 131) denilir ve akabinde iki halifeye biat olunmasıyla alakalı hadis ruh ve heva mücadelesi bağlamında ele alınır

(İbn Arabî ve Konuk, 2013: 131). Keza, ulemanın zikrettiği on imamet şartının da beden memleketindeki halife olan ruh yönünden incelenmesi aynı ilgiyi yansıtmaktadır (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 133-142). Bir yerde ise hilafet-i zahire ile hilafet-i batine arasında bir benzerlik kurulur. Şöyle ki nasıl ağacın kökü fasit olduğunda ağacın hepsi helak olur, dal kurduğunda ise kök onu cebrederek dallandırırsa mülkün kökü ve “devlet” cisminin ruhu konumunda olan melik helak olduğunda da cisim yani devlet helak olur, cisimde bir şey fesada uğradığında ise tabibin onu ıslahı mümkündür. Bu durumun aynısı beden mülkünde halife olan ruh ile ruhun emri altında bulunan kuvveler arasındaki ilişki bakımından da geçerlidir: Ruh zatı itibarıyla helak olduğunda mülkü de helak olur, emri altında bulunanlara bir şey olduğu takdirde ise “tedbir” tabibinin ıslah etmesi söz konusudur (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 317). Ne var ki “devlet” cisminin meliki ile “beden” cisminde müstehtlif ruh beynindeki bu benzerlik, aralarında bir irtibat kurulabileceği anlamına gelmemekte ve bu yerde de ana ilginin hilafet-i batineyi izah olduğu görülmektedir. Keza, benzer bir durum; Konevî'nin vasitasız ve vasıtalı imamet ayrımını ele alırken Hz. Ebubekir'in hilafetine değinmesi veya valilik/imamet mertebelerine dair söylediklerinin siyasal yönetimi de kapsamında söz konusudur. Nitekim hiçbirinde ilgi doğrudan siyaset üzerine yönelik değildir (Konevî, 2003a: 138, 203-204).

Bununla birlikte insan-ı kâmil ile devlet başkanı arasında şu tarz bir ilişkinin kurulabilmesi pekâlâ mümkün görünür: Adaletli devlet başkanının peygamberin halifesi olması durumu, onun bir ahlaklanma sürecinden geçtiği anlamına gelir ki bu süreçte bir mürşidin irşat faaliyetini icra etmesi lazımdır. Şu hâlde insan-ı kâmilin böyle bir devlet başkanına mürşitlik edebileceği imkân ve ihtimal dâhilindedir. Ne var ki ne İbnü'l-Arabî ne de Konevî, insan-ı kâmilin adil bir başkanın yetiştirilmesi bakımından rol oynadığını veya tesirde bulunduğunu ifade etmektedir.

Tüm bu dile getirilenler ışığında devlet başkanlığı ile manevî hilafet veya zahir hilafet ile batın hilafet arasında doğrudan bir irtibat kurulamayacağı neticesi elde edilir. Ne var ki “kutup” kavramı ve onunla bağlantılı başka kavramlar çerçevesinde yürütülecek bir inceleme, tam tersi bir sonucun hâsıl olmasını temin edeceği gibi nispeten derinlikli bir bakış açısı da sunacaktır.

3.5.2.2. Kutup ve İlgili Kavramlar Bağlamında İnsan-ı Kâmilin İşlevi

Daha önce de geçtiği üzere Hz. Muhammed'in ruhu tek kutup olup tüm nebi ve resuller ile insanın yaratılışından kıyamet gününe dek tüm kutuplara yardım eder. Buradan hareketle o kutupların kutbu olarak tavsif edilir (el-Hakîm, 2005: 434). Öte yandan görüldüğü üzere başka kutupların varlığı da söz konusudur. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî Kurtuba'da yüce bir müşahede hâlinde, Ümmet-i Muhammed'den önceki ümmetlerin yetkinleştiren kutuplarının kendisine gösterildiğini ve isimlerinin ona Arapça zikredildiğini belirtir ve yirmibeş isim sayar (İbn Arabî, 2006a: 437). Kutuplar bakımından bu çokluğun gerekçesi ise şu şekilde ifade edilebilir: Hatırlanacağı üzere Muhammedî ruhun âlemde pek çok mazharı bulunmaktadır ki en yetkin mazharları zamanın kutbunda, Efrat'ta, Muhammedî velayetin hateminde ve umumî velayetin hateminde. Şu hâlde kutupların çokluğu Muhammedî ruhun tezahür biçimlerinden kaynaklanmaktadır denilebilir. Öte yandan "zamanın kutbu" ifadesi kutupların zamansallığını gösterir ki bu durum bir kutbun irtihalinden sonra yerine başka bir şahsın geçmesini işaret etmektedir. Örneğin, İbnü'l-Arabî "Müdaviü'l-kûlum" adlı kutbun yerine geçen kutupların silsilesinden bildiği kadarını haber verir (İbn Arabî, 2006a: 438, 454-456).

Hz. Muhammed'in kalbi üzerinde olmaklıkla nitelenen (İbn Arabî, 2011d: 27) kutbun işlev ve tesirine gelince *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye*'nin şu satırları çerçevesinde bir belirleme yapmak mümkün görünür:

(...) enbiyânın râyâtı açıldı ve alemleri zâhir oldu. Ve herkes onun kuvvetini iz'ân eyledi. Ba'dehû enbiyâ (salavâtullâhi aleyhim) hazarâtından sonra ihtifâ etti. Yevm-i kıyâmete kadar umûmen ebeden zâhir olmadı; lâkin husûsan zâhir oldu. Böyle olunca kutub ma'lûm-i gayr-i muayyendir. Ve o halife-i zaman ve mahall-i nazar ve tecellîdir. Ve âlemin zâhirine ve bâtınına âsâr ondan sudûr eder. Ve rahm olunan kimseye onun sebebiyle rahm olunur; ve azâb olunan kimseye onun sebebiyle azâb olunur. Ve onun sıfatları vardır. Eğer halife-i asırda ictimâ' ederse, o kutubdur; ve medâr-ı emr-i ilâhî onun üzerindedir. Ve eğer ictimâ' etmezse onun gayridir. Ve bu asrın hükümdârına madde ondan tekevvün eder. (...). (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 40)

Yukarıdaki pasaja ilişkin şerhinde Konuk'un da belirttiği üzere, içinde buldukları zamanların zahirî kutupları olan nebilerin kuvvetlerini herkes görmüştür. Onlardan sonra ise kutuplar gizlenmiş ve zamanın kutbu umumen zahir değilken hususen zahir olmuştur. Yani avam zamanın kutbunu bilmezken ümmetin seçkinleri bilirler. Dolayısıyla o, belirli olmayan bir bilinendir. Bu özellikleri haiz kutbun işlev ve tesiri ise

onun zamanın halifesi ve nazar ve tecelli mahalli olmasıyla alakalıdır. Şöyle ki bu durum Hakk'ın âleme onunla nazar ve tecelli etmesi anlamını taşır ve bundan ötürü âlemdeki zahirî ve batınî tüm eserler ondan sudur eder. Bu yönüyle zamanın kutbuna, insan-ı kâmilin varlık, bilgi ve ahlak bakımından tesirlerine paralel bir işlev isnat edilmektedir ki içinde bulunduğu zamanın en kâmil kimsesi kutuptan başkası değildir. Bununla birlikte pasajın son cümlelerine bakıldığında doğrudan siyasete ilişkin bir işlev ve tesirle karşılaşılır. Şöyle ki zamanın kutbu olmak için gerekli sıfatlar asrın halifesinde yani hükümdarda toplanırsa kutup o olurken, aksi hâlde kutup ondan başkası olup hükümdara madde yani idare işindeki kudret ve tasarruf bu kutuptan tekevvün eder (İbn Arabî ve Konuk, 2013: 43). Bu çerçevede hükümdarlığın her iki vaziyette de zamanın kutbuyla irtibatlı olduğu gibi önemli bir netice elde edilir. İlk durumda hükümdar sahip olduğu sıfatlar mucibince bizzat kutupluk makamındayken ikinci durumda hükümdar vazifesini kutup vasıtasıyla icra etmektedir. Öte yandan kutbun yönetim bakımından etkisi, zahirî hükümdarlıkla sınırlı da değildir. Şöyle ki kutup Efrat'tan birisi olup Efrat arasında yönetmeyle görevlendirilmiştir (İbn Arabî, 2006a: 255-256).

Bu noktadan sonra “kutup” kavramıyla bağlantılı kimi mefhumlar üzerinden konuya yönelmek isabetli olacaktır. Bu mefhumlardan biri, adı çalışmada birkaç kez geçmiş olan “Efrat” kavramıdır. Bu kavram en genel anlamda “Allah'a yakın fertler” manasını ihtiva eder. Konevî seçkin kullarla birlikte ele alarak Allah'a yakın Efrat'ın O'ndan bilgi alışını şu şekilde ifade eder: “Bu hadis-i şerif, bir gurup ilâhî ilmi, rabbanî-kıymetli sıraları ve garip meseleleri içermektedir; Allah Teâlâ, bunları sadece az sayıdaki seçkin kuluna ve kendisine yakın fertlere/Efrad öğretmiştir. (...)” (Konevî, 2003b: 107). Başka bir yerde kâmiller ve Efrat'a has bir özellikten bahsedilir. Bu özellik; ehl-i keşfîn mûkaşefe, müşahede ve varidatlarındaki sürçmelerin mahiyetlerini bilme ve zararlarından korunabilmedir. Bu kapsamda kâmiller ve Efrat inayet ve ihtisas ehli kimseler olarak telakki edilirler. Yine başka bir yerde ehl-i muhakkikler içinde sadece kâmiller ve Efrat'ın belirli bir makam veya makamlarda sınırlı olmaktan beri oldukları işaret edilir (Konevî, 2004: 144, 194). Gerek kutbun Efrat'ın arasındaki yönetici olması gerek Efrat'ın Allah'a yakınlıkları ve inayet ve ihtisas ehlinden olmaları, bu fertlerin hayli yüksek bir mertebede bulduklarına delalet etmektedir. Bu mertebe yüksekliğinin çok daha açık bir ifadesi, İbnü'l-Arabî'nin Melamîleri Efrat olarak takdim

etmesinde görülür.

İbnü'l-Arabî'ye göre Melamîler velîliğin ileri derecelerine yerleşmiş kimseler olup buldukları derecenin üzerinde sadece “peygamberlik” derecesi vardır. Melamîlerin mertebesi “velîlikte yakınlık makamı” olarak adlandırılır. Melamîler ne âdeti aşır bozukluk meydana getirirler ne de yaptıkları iyilik nedeniyle tanınır olmuş kimselerdir. Farz ve eylemlere sabırla devam eden Melamîler gizli, insanlar içinde bilinmez, iyi ve de âlemde güvenilirlerdir. Onlar dünya ve ahirette yüzü karalar konumundadırlar yani her iki cihanda tüm vakitlerini Hakk'ın tecellilerine ayırmaktadırlar (İbn Arabî, 2006b: 69-70). İbnü'l-Arabî Melamîler'e ilişkin bu belirlemelerin akabinde ise onların Efrat olduklarını şöyle ifade eder: “İlahi tecelli, özel olarak sadece bu grupta sürer. Dolayısıyla onlar tecellinin sürekliliği hakkında ifade ettiğimiz üzere, dünya ve ahirette Allah'la beraberdir. Onlar *Efrad'* dır (Tekler)” (İbn Arabî, 2006b: 70).

“Kutup” kavramıyla bağlantılı bir diğer kavram “imam” mefhumudur. Konevî kalp-atar damarlar ilişkisiyle benzerlik içerisinde kutup ile iki imamı arasındaki ilişkiyi şu şekilde betimlemektedir:

Kutup, kevnî varlığın kalbidir ve zâtî tecellînin aynasıdır; bu tecellî, *cem ve ahadiyet* özelliğindeki kâmil tecellîdir.

Kutbun iki imamı, iki atar damar mesabesinde; bunlar, kalbin içinden çıkıp, beden en alt ve üstüne kadar, bütün damarlara yayılan iki damardır. Kalbin iç boşluğu ise, iki imamın mertebelerinin benzeridir.

İlâhî yardım [الإمداد الإلهي], ruh ile kalbin bânına ulaşır, sonra iki damardaki boşluğa göre bölünüp, bu iki damar ile ve diğer damarlarda bölümlenen şey vasıtası ile, bütün bedene sirâyet eder.

Âlemin dışında da [في خارج العالم], insanın yaratılışı hakkında belirttiğimiz özelliğinden dolayı, onun benzeri vardır. (Konevî, 2004: 200; el-Konevî, 1375 H.: 158)

Görüldüğü üzere iki imam, kutba ulaşan ilahî yardımın tüm bedene yani âleme sirayet etmesinde aracılık vazifesi görmektedirler. Bunlar kutba nazaran daha az özel olup bunlardan daha az özel olan kişiler de vardır. Bu kimseler “Evtat” şeklinde adlandırılırlar ve sayıca dördttürler.¹ Evtat Allah'ın kendileriyle âlemi koruduğu

¹ “Özel olma” durumunun nicelik bakımından azlığı da beraberinde getirmesinin yanı sıra, asıl vurgunun makamca üstün olmada bulunduğu söylenebilir. Nitekim kutup yerine “kâmil” lafzının yer aldığı şu cümlede makamca üstünlük açıkça ifade edilir: “Aynı şey, kendi aşağısında ve dairesinin altında bulunan kimselere nispetle, kâmilin makâmının altında bulunan İmamlar, Evtad ve Ebdal için söz konusudur” (Konevî, 2004: 185).

kimselerdir. Bu açıdan Evtat'ın vazifesinin Allah'ın âlemi korumasında aracılık etmek olduğu söylenebilir. Kutup, iki imam ve Evtat'tan müteşekkil olan yedi kişilik bu topluluk ise Ebdal'a karşılık gelir (İbn Arabî, 2006a: 464-465). Ebdal'ın vazifesi, Allah'ın yedi bölgeyi koruması hususunda vasıta görevini yerine getirmektir:

Bu imam [Müdaviü'l-külüm kutbu], Allah'ın kendileriyle yedi bölgeyi koruduğu ebdal denilen yedi adam bulunduğunu arkadaşlarına öğreten kimsedir. Her Bedel'in bir bölgesi vardır. Yedi göğün ruhaniyeti onlara bakar. Onlardan her bir şahıs, bu göklerde bulunan nebilerin ruhaniyetinden meydana çıkan bir güce sahiptir. Söz konusu peygamberler Halil İbrahim, sonra Musa, sonra Harun, sonra İdris, sonra Yusuf, sonra İsa, sonra Âdem'dir. Allah'ın selâmı hepsinin üzerine olsun. Yahya ise İsa ile Harun arasında gider gelir.

Böylece bu yedi Bedel'in kalplerine bu peygamberlerin kalplerinden (güçler) iner. Bu yedi gezegen, feleklerinde yüzmeleri esnasında Allah'ın onlara ve bu yedi göğün hareketlerine tevdi ettiği sır, bilgi ve ulvî-süflî eserlerle kendilerine bakar. Allah şöyle buyurur: '*Her göğe emrini vahyetti.*'¹ Binaenaleyh, her gün ve saatte o saatin sahibi ve günün otoritesinin verdiği şeye göre, onların kalplerinde (bu bilgiler) bulunur. (İbn Arabî, 2006a: 448-449)

Yukarıdaki pasaj ışığında Ebdal'ın, bahsi geçen yedi peygamberden gelen güçler ve yedi gezegenden intikal eden bilgiler sayesinde görevlerini ifa ettikleri söylenebilir. Öte yandan gerek Ebdal gerek Evtat ve gerekse iki imam hakkında zikredilenlerin doğrudan siyasetle bağlantılı olmadığı aşikârdır. Ne var ki imamların ilahî yardımın âleme sirayetinde aracılık etmeleri, Evtat'ın Allah'ın âlemi korumasında aracılık etmeleri ve Ebdal'ın Allah'ın yedi bölgeyi koruması hususunda vasıta olmaları şeklinde ifade edilen işlevlerin siyaset ve dahi toplumsal hayatla bir ilgilerinin bulunmadığını düşünmek makul görünmez. Zira Allah'ın yardım ve koruması, sadece âlemin varlığına yönelik olmayıp bu âlemde yer alan tüm bilen ve eyleyen öznelerin, varlık kadar bilgi ve ahlak yönünden de mezkûr yardım ve korumaya ihtiyaç duymaları söz konusudur. Başka bir ifadeyle Allah'ın sürekli tecellisi sayesinde yaratılış yenilenmekte, yeni bilgiler meydana gelmekte ve yeni eylemlerde bulunmaktadır. Şu hâlde yukarıda zikrolunan tüm işlevlerin dolaylı yoldan her tür beşerî münasebet alanıyla alakalı olduğu ileri sürülebilir.

3.6. Ahlaklılığın Ontik Temeli

Ahlaklılık durumu, kemal mertebesine ulaşmış olmaya tekabül eder. Bu mertebeye nail olanların başında, insan-ı kâmil ideal tipi konumunda olan Hz. Muhammed gelir. Diğer

¹ Ayetin tamamı için bkz.: (Fussilet, 41/12).

kâmil kimseler ise bu kaynaktan beslenen; varlık, bilgi ve ahlak bakımından onun etkisi altında bulunan insan-ı kâmillerdir. Muhtelif yerlerde belirtildiği üzere Hz. Muhammed'in ahlak edinmesi ile diğer insanların ahlaklanmaları birbirlerinden farklıdır. Hz. Muhammed'in ruhu varlık mertebelerinden geçerken tüm güzel-iyi ahlakı edinmiş ve ahlak sahibi olarak zuhur etmiştir. Diğer insanlar ise cismen yaratıldıktan sonra ahlaklanıp bunun neticesinde güzel-iyi ahlakı elde edebilirler. Ne var ki bu farklılığa rağmen Hz. Peygamber ile diğer kâmil kimseler arasında benzer noktalar da söz konusudur. Bunlardan biri, cismanî yaratılıştan önce ya da sonra olsun güzel-iyi ahlak edinmeye ilişkindir. Bir diğeri, ne kadar yüksek ekmellik derecesinde bulunulursa bulunsun Hakk'a nispetle eksiklik durumunun mevcut olmasıdır. Bir başka benzer nokta ise varlık, bilgi ve ahlak bakımından başkalarına tesir etmedir.

“Güzel-iyi ahlak edinme” fikri zımnem önceden bu ahlaktan yoksun olma anlamını taşır. Bununla birlikte ne Hz. Muhammed ne de diğer insanlar için böyle bir şey söylenebilir. Zira gerek Hakikat-i Muhammediyye'nin kuşatıcılığı gerek insanın yaratılışında tüm ahlakın içerilmiş olması böyle bir yoksunluk hâlinin düşünülmesine imkân tanımaz. Daha önce de belirtildiği üzere “ahlaklanma” nosyonu; insanın sahip olmadığı huyları kazanmasına değil, içkin olan vasıfları fiiliyata gerçekleştirmesine tekabül etmektedir. Başka bir deyişle bilkuvve olanın fiil alanına çıkartılması söz konusudur. Bunun akabinde hâsıl olan ahlaklılık durumunun yani kemal mertebesinde bulunmanın temelinde ise “Hakk'ın kemali” kavrayışı yer almaktadır. Öyle ki ilahî kemal Allah'ın bizzat maksadı olan insan-ı kâmilin yaratılmasının sebebidir.

Hakk'ın kemali ile insanın ahlaklılığı yani kemal mertebesinde bulunması arasında şu tarz bir ilişkinin kurulması da mümkün görünür: Hak eksik olup zuhur ve taayyün vasıtasıyla kemale ermediği gibi insan da kendisinde bulunmayan güzel-iyi ahlakı sonradan kazanarak kemale ermiş değildir. Yani nasıl bazen arazlar ve lazımları vasıtasıyla bazı mertebelerde Hakk'ın “ekmellik” vasfı zuhur etmekteyse benzer şekilde insan yaratılış gereği sahip olduğu ahlakı eylemler vasıtasıyla zahir kılmaktadır. Hz. Peygamber'in özel durumu açısından ise şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber'in ahlaklılığı ruhundan, Muhammedî hakikatten ileri gelir. Hakk'ın zuhur ve taayyün vasıtasıyla eksikliğini giderip kemale ermemesine benzer şekilde Hz. Muhammed de cismanî yaratılıştan evvel uğradığı mertebelerde Hakikat-i Muhammediyye'nin

içermediği güzel-iyi ahlakı edinerek kemale ermiş değildir. O tüm güzel-iyi ahlaka iye olarak yaratılmıştır ve kemali ahlaklanma neticesinde vuku bulmamıştır. Ne var ki bu söylenenler ne Hz. Peygamber'in ne de diğer kâmil kimselerin zatlari gereği ve varlıklari itibariyle kemal sahibi olduklari anlamini taşımaz. Nitekim her şey bir yana, insan olmaları hasebiyle yaratılmışlardır. Dolayısıyla insanın kemali Hakk'ın kemalinden kaynaklansa da aralarında fark vardır. Bu bağlamda artış kabul etmeyen kemal yalnızca Allah'a ait olup insanın kemali ise aratabilen karakterdedir. Zira eksiklik insanın bir niteliğidir. Öyle ki Hz. Peygamber için dahi bilginin artışı söz konusudur (İbn Arabî, 2008c: 368-369).

Hz. Peygamber ile onun dışındaki kâmil kimseler arasındaki bir diğer benzer nokta yani ne kadar yüksek ekmellik derecesinde bulunulursa bulunsun Hakk'a nispetle eksiklik durumunun mevcut olması hakkında ise şunlar söylenebilir: İlahî isim ve sıfatlarla tahalluk vasıtasıyla O'na benzemek mümkünse de Mutlak Gayb'ı itibariyle Hak ile yaratılmışlar arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir. Bu çerçevede Hak her yönden yaratılmışlardan farklı ve üstün olup Hz. Muhammed de dâhil hiçbir yaratılmışın varlık, bilgi ve ahlak bakımından O'nun mertebesine ermesi imkânsızdır. Dolayısıyla insanın ahlaklılık ve kemalinin sınırlanmış olması, Hakk'ın mutlak farklılık ve üstünlüğü temelinde izahını bulur.

Gerek Hz. Muhammed'in gerek diğer kâmil kimselerin etkide bulunmalarına gelince bu durum Hakk'ın esma aracılığıyla tezahürü temelinde kaynağını bulur. Nasıl Hak esma ve ayan vasıtasıyla haricî varlıkta tezahür ediyorsa aynı şekilde O'nun lütuf ve inayeti de kâmil kimseler vasıtasıyla mahlûkata ulaşmaktadır. Zira insan-ı kâmil tüm esmayı muhtevi olup Hak için kuşatıcı ve kâmil bir ayna mesabesinde dir. Öte yandan kâmil kimselerin bilhassa irşat faaliyetlerinde görüldüğü üzere, aslında vasıta konumunda olsalar da muhataplarına tesirde bulunmaları söz konusudur ki bu müessirlik durumu Allah'a benzer olmada kaynağını bulur. Nasıl ki Allah kemali nedeniyle mevcudatı halk etmekte ve onlara tesirde bulunmaktaysa kâmil kimseler de kemal mertebeleri mucibince ve bunların elverdiği ölçüde diğer insanların kemale ermeleri açısından tesir ederler. Başka bir ifadeyle muhataplarında bilgi ve ahlakın meydana getirilmesi ve böylelikle bu kişilerin de kemale ermeleri açısından bir işleve sahiptirler. Bu ise kendilerinin kâmil olmalarının adeta zorunlu bir neticesi gibidir.

SONUÇ

Çalışmada İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak anlayışı “ahlak”, “ahlaklanma” ve “ahlaklılık” kavramları merkeze alınarak ortaya konmuş olup bu anlayışın temelinde yer alan insan ve varlık tasavvurundan hareketle “ahlakın ontik temeli” mevzusuna dair bir inceleme yapılmıştır. Söz konusu inceleme çerçevesinde hâsıl olan neticeler özetle şu şekildedir:

Tüm ahlak ilahî nitelikler olup hepsi güzel-iyidir ve insan bunlara yaratılışı gereği sahiptir, onun kendisinde bulunmayan huyları ahlaklanma vasıtasıyla elde etmesi söz konusu değildir. Bu durumun temelinde ise insanın yaratılışı ve ontik yapısı yatmaktadır. Şöyle ki Allah insanı kendi suretine göre yaratmıştır ve buna binaen insanda Allah'ın isimlerinden her biri mündemiç olup her bir isimden ahlaklanabileceği bir pay mevcuttur. Dolayısıyla tüm ahlak esma kaynaklıdır ve bu yüzden güzel-iyidir; zira ilahî isimlerden kötünün sadır olması mümkün değildir.

Öte yandan örf ve şeriatça sabit olduğu üzere güzel-iyi ahlak ile çirkin ahlak birbirlerinden ayrılmakta ve şeriat tarafından ahlakın iki kısım olduğu belirtilmektedir. Bu kısımlardan biri insanın yaratılışında bulunan ahlaka karşılık gelirken diğeri kazanılmış ahlaktır ki “ahlaklanmak” şeklinde ifade edilir. Ne var ki ahlaklanma insanın yaratılışında mevcut olmayan huyların elde edilmesi anlamına gelmez, sahip olunan güzel-iyi ahlakın kullanımına, kuvve hâlinde bulunanın fiiliyata aktarılmasına tekabül eder. Bu ise ilk yaratılışında soylu ahlakın kendisinde bulunduğu kimseye yani Hz. Muhammed'e benzemek yoluyla gerçekleştirilir. Şöyle ki o, cismanî varlığından önce tüm ruhanî nitelikleri kazanmış ve ahlak sahibi olmuştur. Dolayısıyla onun başka bir kimsenin huylarını edinerek ahlaklanması söz konusu değildir. Bu çerçevede Allah Hz. Peygamber'in azim bir huluk üzerine olduğunu buyurur. Diğer insanlar ise cismanî varlıklarından sonra ona benzemek suretiyle ahlaklanırlar yani sahip oldukları potansiyelleri gerçekleştirirler.

Güzel-iyi ahlak ile çirkin ahlak arasındaki ayırım yani yerine getirilmesi gereken ahlak ile kaçınılması gereken ahlakın birbirlerinden ayrılması; huyların insandan ortaya çıkması, onların yerine getirilmesi bağlamında yapılmaktadır. Bu ise nefsin içinde bulunduğu ikircikli durumla alakalıdır. Şöyle ki insan memleketinde halife olan ruh ve

veziri akıl ile heva emîri ve veziri şehvet arasında iktidar mücadelesi vuku bulmakta ve nefis her iki tarafın etkisine maruz kalmaktadır. İlk tarafın galebe çalması durumunda nefste tathir, aksi hâlde ise tagyir gerçekleşir. Başka bir deyişle ilk durumda güzel-iyi ahlak söz konusuyken diğesinde nefis çirkin olana meyleder. Bu bağlamda ahlaka ilişkin mezkûr ayırımın insan tabiatından kaynaklandığı görülür.

Ahlaklanmanın ontik temelinde gelince iki ana husus göze çarpar. Bunlardan biri ilahî isimlerdir. Şöyle ki Hz. Muhammed'in yaratılışında soylu ahlakın bulunması, onun tüm isimleri kendinde toplamasından ötürüdür ve dolayısıyla ona benzemek yoluyla gerçekleştirilen ahlaklanmanın temelinde isimler bulunmaktadır. Bu durumun daha açık bir ifadesi ise "Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlaklanmak" tabirinde görülür. Bu bağlamda ahlaklanma "Allah'a yaraşır bir şekilde nispet edilen isimlerin, kul tarafından kendisiyle bağlantısının kurulmasıdır." biçiminde tanımlanır. Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber'e benzeme gerek Allah'a benzeme olarak ele alınsın ahlaklanmanın temelinde ilahî isimler yer alır. Nitekim ahlaklanmanın esma kaynaklı, yaratılış gereği sahip olunan ahlakın kullanımını çerçevesinde ele alınması da bu duruma delalet eder. Öte yandan "Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlaklanma" nosyonu göstermektedir ki insanın güzel-iyi ahlakı gerçekleştirme çabası Allah'a benzeme çabasından ileri gelir. Bu ise özünde ontik karakterli bir ilişki kurmadır; zira isimler Allah'ın varlığına ilişkin vasıflardır ve insan bu vasıflarla ahlaklanma vasıtasıyla hayvan insandan insan-ı kâmile kadar uzanan mertebeler içerisinde nasıl bir insan olacağını belirler.

Ahlaklanmanın ontik temeliyle ilgili hususlardan diğeri ise yaratmanın yenilenmesidir. Ne varlık ne bilgi ne de ahlak bakımından statik bir durum söz konusu olup sürekli yenilenme vuku bulur; zira Allah her an bir işte olarak sürekli tecelli eder ve yaratma yenilenir. Bundan ötürü insan yaratılış gereği kendisinde bulunan huyları eylemler vasıtasıyla fiiliyata aktarmakta, gerçekleştirmektedir. Öte yandan ahlaklanma çeşitli vasıfların açığa çıkartılmasıyla son bulan bir etkinlik değildir. Bilakis sürekli hâl ve makamlardan yenilerine geçiş söz konusudur. Öyle ki insan-ı kâmil mertebesinde dahi yolculuk nihayete ermez. Bunun nedeni de varlık, bilgi ve ahlakın dinamik bir yapı arz etmesi ve temelinde yatan "yaratmanın yenilenmesi" olgusudur. Bu çerçevede halk açısından olduğu gibi hulk yani huy bakımından da yenilenme vuku bulmakta ve insanda yeni hâl ve makamlar sürekli yaratılmaktadır. Binaenaleyh, kişi namütenahi bir

intikal edişler silsilesi üzeredir.

İlahî isimler ve yaratmanın yenilenmesi hususlarına ilaveten ahlaklanmanın ontik temeline ilişkin başka tespitler de yapılabilir. Şöyle ki ahlaklanma ve seyr ü sülüğün hedefinde insan-ı kâmil mertebesine ulaşılması yatar. Bu hedef doğrultusunda üzerinde yürünen tarik ise aşamalı bir yoldur. Bu noktada Hakk'ın tecelli edişiyile bir paralellik kurulabilir: Hak çeşitli mertebelerde taayyün eder ve yaratılış serüveninin gayesi insanın yaratılmasıdır. Öte yandan insanın yaratılmasıyla tecelli nihayete ermiş değildir. İnsanın devamlı yolculukta olması gibi Hak da sürekli yaratmaktadır.

İnsanın namütenahi ilerleyişi, mümkün bir varlık olması bakımından da ele alınabilir. Şöyle ki insan Mutlak Varlık olarak ele alınan Yaratıcı'ya benzemeye çalışsa da O'nun aynısı olması yani Tanrı mertebesine yükselmesi imkânsızdır. Şu hâlde insan mümkün bir varlık olarak O'na benzeme gayretiyle nihayetsiz bir yolculukta bulunmaya mecburdur. Başka bir deyişle ne kadar kemale erse de hep bir eksiklik söz konusudur.

Her ne kadar insanın kemale doğru seyri mutlak manada nihayete ermese de bu durum insanın kemalinden ve ahlaklılığından bahsedilmesi açısından bir engel teşkil etmez. Bu çerçevede insanın kemal mertebesine ulaşması mümkün olup kâmil kimselerin başında Hz. Muhammed gelir. O hem varlık hem bilgi hem de ahlak bakımından en üstün konumda olup insan-ı kâmil ideal tipine karşılık gelir ve ruhaniyeti yönüyle tüm nebi, resul ve velîleri önceler. Diğer kâmil kimseler yani nebi ve resuller ile velîler ise Hz. Peygamber'e nispetle aşağı derecede yer alırlarken kendilerinden alt seviyede bulunan kimseler onların mertebesine yakınlıklarına göre derecelenirler.

İnsanın kemalinin yani ahlaklılık durumunun temelinde Hakk'ın kemali yatmaktadır. Şöyle ki Hakk'ın zatî ve sıfatî-esmaî olmak üzere iki tür kemali vardır. Bunlardan ilki Hakk'ın zatına mahsus zorunlu varlık kemaliyken diğer kemal zuhuru âlemin yaratılmasına bağlı olan, isim ve sıfatların kemalidir. Başka bir ifadeyle bu kemal, zatına ait isim ve sıfatlarında taayyünü açısından Hakk'ın sıfatları olup gerçekleşmesi zuhura bağlı olan cela ve isticla kemâline tekabül eder. Gerek zatî gerek sıfatî-esmaî kemal Hakk'ın yaratması bakımından etkide bulunur; Hak kâmil olduğu için yaratmış, diğer bir deyişle taayyün ve tezahür etmiştir. Öyle ki Hakk'ın “ekmellik” vasfının varlık mertebelerinde en yetkin surette zuhur ettiği yer, “insan-ı kâmil” mertebesidir. Şu hâlde

ister Hz. Muhammed, ister diğer kâmil kimseler söz konusu olsun insanın kemalinin Hakk'ın kemalinden kaynaklandığı görülür.

Hakk'ın kemali ile insanın kemali yani ahlaklılığı arasında şu tarz bir ilişkinin kurulması da mümkündür: Hak eksik olup zuhur ve taayyün vasıtasıyla kemale ermediğı gibi insan da kendisinde bulunmayan güzel-iyi ahlakı sonradan kazanarak kemale ermiş değildir. Yani nasıl bazen arazlar ve lazımları vasıtasıyla bazı mertebelerde Hakk'ın “ekmellik” vasfı zuhur etmekteyse benzer şekilde insan yaratılış gereğı sahip olduğı ahlakı eylemler vasıtasıyla zahir kılmaktadır. Hz. Peygamber'in özel durumu açısından ise şunlar söylenebilir: Hz. Peygamber'in ahlaklılığı ruhundan, Muhammedî hakikatten ileri gelir. O da Hakk'ın yaratma vasıtasıyla kemale ermemesi gibi cismanî yaratılışından evvel uğradığı mertebelerde Hakikat-i Muhammediyye'nin içermediğı güzel-iyi ahlakı edinerek kemale ermiş değildir. O tüm güzel-iyi ahlaka iye olarak yaratılmıştır ve kemali ahlaklanma neticesinde vuku bulmamıştır. Ne var ki bu söylenenler ne Hz. Peygamber'in ne de diğer kâmil kimselerin zatlari gereğı ve varlıklari itibarıyla kemal sahibi olduklari anlamını taşımaz. Nitekim her şey bir yana, insan olmaları hasebiyle yaratılmışlardır. Dolayısıyla ilahî isim ve sıfatlarla tahalluk vasıtasıyla Hakk'a benzemek mümkünse de Mutlak Gayb'ı itibarıyla Hak ile yaratılmışlar arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir. Bu çerçevede Hak her yönden yaratılmışlardan farklı ve üstün olup Hz. Muhammed de dâhil hiçbir yaratılmışın varlık, bilgi ve ahlak bakımından O'nun mertebesine ermesi imkânsızdır. Dolayısıyla insanın ahlaklılık ve kemalinin sınırlanmış olması, Hakk'ın mutlak farklılık ve üstünlüğü temelinde izahını bulur.

Gerek Hz. Muhammed'in gerek diğer kâmil kimselerin varlık, bilgi ve ahlak bakımından tesirde bulunmalarına gelince bu durum Hakk'ın esma aracılığıyla tezahürü temelinde kaynağını bulur. Şöyle ki nasıl Hak esma ve ayan vasıtasıyla haricî varlıkta tezahür ediyorsa O'nun lütuf ve inayeti de kâmil kimseler vasıtasıyla mahlûkata ulaşır. Zira insan-ı kâmil tüm esmayı ihtiva etmekte olup Hak için kuşatıcı ve kâmil bir ayna mesabesindedir. Öte yandan kâmil kimselerin bilhassa kemale erdirici eğitim yani irşat faaliyetlerinde görüldüğü üzere, aslında vasıta konumunda olsalar da muhataplarına tesirde bulunmaları söz konusudur ki bu müessirlik durumu Allah'a benzer olmada kaynağını bulur. Nasıl ki Allah kemali nedeniyle mevcudatı halk etmekte ve onlara

tesirde bulunmaktaysa kâmil kimseler de kemal mertebeleri mucibince ve bunların elverdiği ölçüde diğer insanların kemale ermeleri açısından etki ederler. Başka bir ifadeyle muhataplarında bilgi ve ahlakın yaratılması ve böylelikle bu kişilerin de kemale ermeleri açısından bir rol oynarlar. Bu ise kendilerinin kâmil olmalarının adeta zorunlu bir neticesi gibidir.

Ahlak, ahlaklanma ve ahlaklılık ile bunların temellerine ilişkin yapılan saptamalar ışığında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak anlayışının ontik bir zemin üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu ontik zeminin temel ögesi Hak olup Hakk'ın yaratıcılığı ve Hak ile insan arasındaki ilişki temelinde mezkûr ahlak anlayışı şekillenir. Şunu belirtmek gerekir ki elbette etik tarihinde bu türden bakış açılarına rastlanmaktadır. Ancak ilahî isimler temelinde ve “sürekli tecelli” ve “yaratmanın yenilenmesi” mefhumları çerçevesinde dinamik bir ahlak anlayışının ortaya konması ve bunun iki sufi eliyle nispeten sistematik bir düşünceler bütünü çerçevesinde gerçekleştirilmesi, hem tasavvuf tarihi hem de felsefe tarihi bakımından büyük bir önemi haizdir.

İbnü'l-Arabî ve Konevî sistemindeki bir diğer önemli husus, akıl konusunda sergilenen bakış açısıdır. Şöyle ki bir taraftan nazarî ilgilerle sınırlanmış ve bu sebeple gerçeğe ulaşamayan akıl eleştirilmekte, diğer taraftan ise aklın tecellileri kabul eden bir seviyeye ulaşmasından söz edilmektedir. Bu çerçevede ne salt akıl merkezli intelektüalist bir ahlak tasavvuru ortaya konmakta ne de irrasyonalist karakterli bir mistik bakış açısı savunulmaktadır. Bunun yerine insanın tümüyle arınması fikrine dayalı bütüncül (holistik) bir yaklaşım sergilenmektedir.

İnsanın yaratılışı gereği tüm güzel-iyi ahlaka sahip olması ve ahlaklanmanın sahip olunan huyların kullanımı yani eylemlerin icrası bağlamında ele alınması, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlak anlayışındaki diğer bir dikkate değer husustur. Şöyle ki bu sayede bir yandan huyların insanın tabiatıyla ve ilahî isimlerle olan münasebeti gösterilmekte, diğer yandan ise örf ve şeriatçe sabit olan ahlaklanma olgusu ve buna bağlı olarak güzel-iyi huylar ile çirkin huylar ayrımı makul bir biçimde izah edilmektedir. Böylece huyların tabîî olup olmadığı, güzel-iyi ahlak ile çirkin ahlakın kazanılıp kazanılmadığı ve kötülüğün nereden kaynaklandığı gibi etik meselelere dair görece kapsamlı bir çözüm önerisi ortaya konur.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Addas, C. (2010). *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. A. Ataman (çev.). İstanbul: Sufi Kitap.
- Affifi, E. (1975). *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. M. Dağ (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Affifi, E. (2009). *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*. E. Demirli ve A. Kartal (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Affifi, E. (2011). *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Altınörs, A. (2003). *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Arabî, M. (1981). *Fusûs ül-Hikem*. M. N. Gencosman (çev.). İstanbul: İstanbul Kitabevi.
- Bayram, M. (2008). "I. Bölüm", *Tasavvufî Düşüncenin Esasları (Tabsiratü'l-mübtedi ve tezkiretü'l-müntehi)*. M. Bayram (çev., incl. ve arş). İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Bayram, M. (2012). *Sadru'd-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Chodkiewicz, M. (2015). *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*. A. Ataman (çev.). İstanbul: Nefes Yayınları.
- De Saussure, F. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*. B. Vardar (çev.). İstanbul: Multilingual.
- Delius, H. (1997). "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. D. Özlem (drl.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Demirli, E. (2009a). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Demirli, E. (2009b). "Dipnotlar", *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Demirli, E. (2010b). *Nazarî Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Demirli, E. (2011). *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Demirli, E. (2013). *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Demirli, E. (2015). *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Sufi Kitap.

- el-Aclunî el-Cerrahî, İ. (1351 H.). *Keşfu'l-Hafâi ve Muzîlu'l-İlbâsi Amme'stehere mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'-Nâs*. C.2. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî.
- el-Konevî: (1375 H.). *en-Nefehâtu'l-İlâhiyye*. M. Havacavî, (tsh.). Tahran: İntişârât-ı Mevlâ.
- el-Konevî: (1423 H.). *İcâzu'l-Beyâni fî Tesfiri Ummi'l-Kur'ân*. C. Aştıyanî (tsh.). Kum: Muesseset-i Bostan-i Kitab.
- et-Tavîl, T. (2012). “İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi”, *İbn Arabî Anısına [Makaleler]*. T. Uluç (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*. Y. Şahan (çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Heinemann, F. (1997). “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. D. Özlem (drl.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Hücvirî, A. b. (2010). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. S. Uludağ (haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Arabî, M. (1946). *Fusûsu'l-Hikem*. E. Afifi (haz.). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- İbn Arabî, M. (1985a). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. C.1. O. Yahya (thk.) Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb.
- İbn Arabî, M. (1985b). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. C.2. O. Yahya (thk.) Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb.
- İbn Arabî, M. (1985c). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. C.3. O. Yahya (thk.) Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb.
- İbn Arabî, M. (1999a). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. C.3. A. Şemsuddin (tsh.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Arabî, M. (1999b). *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. C.4. A. Şemsuddin (tsh.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Arabî, M. (2005). *Mekârimu'l-Ahlâk Üstün Ahlak Risalesi*. V. İnce (çev.). İstanbul: Kitsan.
- İbn Arabî, M. (2006a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.1. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2006b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.2. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2006c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.3. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

- İbn Arabî, M. (2006d). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.4. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2007a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.5. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2007b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.6. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2008a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.7. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2008b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.8. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2008c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.9. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2008d). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.10. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.11. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2010). *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi (Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ)*. R. Biçer (çev.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2011a). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.14. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2011b). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.15. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2011c). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.16. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. (2011d). "Nurlar Risâlesi", *Nurlar Risâlesi İttihâdü'l-Kevnî*. M. Kanık (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Arabî, M. (2012). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. C.18. E. Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Arabî, M. ve A. A. Konuk. (2010). *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. C.1. M. Tahralı ve S. Eraydın (haz.). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- İbn Arabî, M. ve A. A. Konuk. (2013). *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. M. Tahralı (haz.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbnü'l-Arabî, M. (1907). *Kitâbu Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâliu Ehillatu'l-Esrari ve'l-*

Ulûm. M. B. en-Nasânî (tsh.) Mısır: Matbaatu's-Saâde.

- İbnü'l-Arabî. (2008). *Fusûsu'l-Hikem*. E. Demirli (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- İbnü'l-Arabî. (2013). *Mânevî Seferler El-İsfâr An Netâici'l-Esfâr*. M. Bedirhan (çev.). İstanbul: Nefes Yayınları.
- İnce, V. (2005). “Mütecimin'den”, *Mekârimu'l-Ahlak Üstün Ahlak Risalesi*. V. İnce (çev.). İstanbul: Kitsan.
- İşler, E. (1997). *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- İzutsu, T. (2005). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. A. Y. Özemre (çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2011). *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Konevî: (2003a). *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2003b). *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadis-i Erbaîn*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2004). *İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2007). *Yazışmalar El-Mürâselât*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2008). *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2009a). *Fâtiha Suresi Tefsiri İ'câzü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Ümmi'l-Kur'ân*. (E. Demirli, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2009b). *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2010a). *Marifet Yolcusuna Kılavuz Tebsiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî*. A. R. Akyürek (çev.). E. Demirli (haz.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî: (2011). *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî:-i. (2010b). *Mir'âtü'l-Ârifîn (Âriflerin Aynası)*. D. Gürer, B. Güçlü ve A. Çoban (çev.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Kurt, A. V. (2007). İbn-i Arabî'nin Ahlâk Felsefesi. R. Kaymakcan ve M. Uyanık (Ed.). *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* içinde. İstanbul: Dem Yayınları, 251-281.
- Kuşeyrî, A. (2009). *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. S. Uludağ (haz.). İstanbul:

Dergâh Yayınları.

- Mounier, E. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. S. R. Kırkoğlu (çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Nasr: H. (1985). *Üç Müslüman Bilge*. A. Ünal (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nicholson, R. A. (2014). *İslâm Sûfîleri*. (K. Işık, R. Fırlalı, M. Dağ, A. Şener, M. R. Ayas ve İ. Kayaoğlu (çev.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Olguner, F. (2001). *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özlem, D. (2004). *Etik -Ahlâk Felsefesi-*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Pieper, A. (1999). *Etiğe Giriş*. V. Atayman ve G. Sezer (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Poyraz, H. (1996). *Dil ve Ahlak*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Sartre, J. P. (1981). *Varoluşçuluk*. A. Bezirci (çev.). İstanbul: Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi (YAZKO).
- Schimmel, A. (2012). *İslamın Mistik Boyutları*. E. Kocabıyık (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Tahir, B. M. (2011). "Tercüme-i Hal ü Fezail-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin Arabî". *İbn Arabî Hazretleri*. T. G. Seratlı (Haz.). Konya: Kardelen Yayınları.
- Tepe, H. (1992). *Etik ve Metaetik 20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Tirmizî, H. (2009). *Kalbin Anlamı*. E. Demirli (çev.). İstanbul: Hayykitap.
- Uludağ: (1995). *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yahya, O. (1964). *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabî Etude Critique I-II*. Şam: Institut Français De Damas.
- Yazır, E.M. H. (1971). *Hak Dîni Kur'ân Dili*. C.8. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım.

Sürelî Yayınlar

- Chittick, W. (2009). Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü. B. Güçlü (çev.). *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*. 23, 669-684.
- Karakuş, R. (1993). Türkçe'de Felsefe Tarihleri. *Yeni Harran Çevresi*. 2, 41-47.
- Keklik, N. (1964). Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlâk. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. 4.1-2, 65-80.
- Kılıç, M. E. (2009). İbn-i Arabî'yle 'Zaman'ın Ruhunu Okumak. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*. 23, 53-63.
- Koepsell, D. R. (2007). Ethics and Ontology: A New Synthesis. *Metaphysica*. 8.2, 123-130.

Diğer Yayınlar

- Asım, A. (1305a H.). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*. C.1. İstanbul: Matbaatu'l-Osmâniyye.
- Asım, A. (1305b H.). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*. C.2. İstanbul: Matbaatu'l-Osmâniyye.
- Asım, A. (1305c H.). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*. C.3. İstanbul: Matbaatu'l-Osmâniyye.
- Badawi, E. M. ve M. Abdel Haleem. (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden ve Boston: Brill.
- Bolay: H. (1988). Âdem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.1. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çağrıncı, M. (1989). Ahlâk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- De Vaux, C. (1978). Ahlâk. *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati*. C.1. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Demirci, M. (1997). Hal. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.15. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirli, E. (2008). Sadreddin Konevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirli, E. (2010a). Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî. *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi Yayınları, 77-80.
- Devellioğlu, F. (2003). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. A. S. Güneyçal (haz.). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- el-Esfahanî, R. (1998). *el-Mufredâtu fî Garîbi'l-Kur'ân*. M. Keylanî (thk.). Beyrut: Dâru'l-Marife.
- el-Firuzabadî, M. (2005). *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Mektebu Tahkîki't-Terâsi fî Muesseseti'l-Risâle (thk.). Beyrut: Muessesetu'l-Risâle.
- el-Hakîm: (2005). *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. E. Demirli (çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Hirtenstein: (2010). The Image of Guidance: The Akbarian View of Sadr al-Din al-Qunawi. *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Meram Belediyesi Konevi Araştırma Merkezi Yayınları, 251-256.
- İbn Manzur, M. (1300 H.). *Lisânu'l-Arab*. C.6. Bulak: El-Matbaatu'l-Amiriyye.

- İbn Manzur, M. (1301 H.). *Lisânu'l-Arab*. C.11. Bulak: El-Matbaatu'l-Amiriyye.
- İbn Manzur, M. (1302 H.). *Lisânu'l-Arab*. C.12. Bulak: El-Matbaatu'l-Amiriyye.
- Kâşânî, A. (2004). *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fî İşarâtı Ehli'l-İlhâm*. E. Demirli (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kılıç, M. E. (1994). Ekberiyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kılıç, M. E. (1999). İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Arâf Sûresi, Ayet 46.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Ahzâb Sûresi, Ayet 21.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân Sûresi, Ayet 31.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Ankebût Sûresi, Ayet 56.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Bakara Sûresi, Ayet 31, 255, 282.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Enâm Suresi, Ayet 97.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Enbiyâ Sûresi, Ayet 67.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Enfâl Sûresi, Ayet 17, 29.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Fâtır Sûresi, Ayet 10.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Fâtîha Sûresi, Ayet 5-7.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Fussilet Sûresi, Ayet 12.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Hadîd Sûresi, Ayet 3-4.
- Kur'ân-ı Kerîm*, İnsân Sûresi, Ayet 30.
- Kur'ân-ı Kerîm*, İsrâ Sûresi, Ayet 23.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Kalem Sûresi, Ayet 4.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Kehf Sûresi, Ayet 65.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Müminûn Sûresi, Ayet 12-14.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Necm Sûresi, Ayet 3-4, 42.
- Kur'ân-ı Kerîm*, Nisâ Sûresi, Ayet 69, 80.

Kur'ân-ı Kerîm, Rahmân Sûresi, Ayet 29.

Kur'ân-ı Kerîm, Sâffât Sûresi, Ayet 96.

Kur'ân-ı Kerîm, Şûrâ Sûresi, Ayet 11.

Kur'ân-ı Kerîm, Tâ-Hâ Sûresi, Ayet 5, 50, 114.

Kur'ân-ı Kerîm, Tevbe Sûresi, Ayet 118, 128.

Kur'ân-ı Kerîm, Yâ-Sîn Sûresi, Ayet 69.

Mutçalı: (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.

Öngören, R. (2011). Tasavvuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Steingass, F. (1884). *The Student's Arabic-English Dictionary Companion Volume to the Author's English-Arabic Dictionary*. London: Crosby Lockwood and Son.

Uludağ: (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Uludağ: (2010). Sülûk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C.38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Vardar, B., E. Huber, O. Senemoğlu, ve E. Öztokat. (1998). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: ABC Kitabevi.

Wehr, H. (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. J. M. Cowan (Ed.). Ithaca: Spoken Language Services, Inc.

ÖZGEÇMİŞ

1983 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı sene Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimine başladı. 2005-2008 yılları arasında Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2010 yılında yüksek lisans öğrenimini tamamlayıp Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda doktora öğrenimine ve adı geçen üniversitenin felsefe bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2012 yılında Ürdün Üniversitesi'nde altı aylık süreyle Arapça öğrenimi gördü.