



T.C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
TASAVVUF ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

**AHMED AVNİ KONUK'UN FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHİ'NE GÖRE
ZUHUR VE YARATILIŞ BAĞLAMINDA FERDİYET KAVRAMI**

Elif Hilâl Doğan

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman:

Dr. Hatice Dilek GÜLDÜTUNA

İSTANBUL – 2020

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
TRANSKRİPSİYON	vi
KISALTMALAR.....	vii
GİRİŞ.....	1
TEZİN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
TEZİN PLANI VE METODU	2
1. AHMED AVNİ KONUK VE FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHİ	5
1.1. İBNÜ'L-ARABÎ VE FUSÛSÜ'L-HİKEM	5
1.1.1. <i>Tasavvuf Tarihinde İbnü'l-Arabî'nin Anılışı</i>	9
1.1.2. <i>Fusûsü'l-hikem</i>	15
1.2. AHMED AVNİ KONUK'UN HAYATI VE ESERLERİ.....	17
1.3. KONUK'UN FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHİ.....	28
2. KONUK'UN FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHİNE GÖRE YARATILIŞ VE	30
FERDİYET KAVRAMI	30
2.1. YARATILIŞ AÇISINDAN FERDİYET KAVRAMI	31
2.1.1. <i>İbnü'l-Arabî Düşüncesi Ekseninde Yaratılış ve Hakikat-i</i>	
<i>Muhammediyye Kavramı</i>	31
2.1.2. <i>Fusûsü'l-hikem Şerhinde Yaratılış ve Ferdiyete Kavramı</i>	40
2.1.2.1. Konuk'un Fusûsü'l-hikem'e Girişi ve Yaratılışın Başlangıcı	40
2.1.2.2. İbnü'l-Arabî'nin Yaratılış Düşüncesinde Tecellî Kavramı	47
2.1.2.3. Ferdiyete Kavramı	60
2.1.2.4. Ferdiyete Kavramının Sayılarla Olan İlişkisi	65
2.1.2.5. Fusûsü'l-hikem'de Vücûd Mertebeleri.....	76
2.2. VARLIĞIN KEMÂLİ OLARAK İNSÂN-I KÂMİL VE FERDİYET	91
2.2.1. <i>İbnü'l-Arabî Düşüncesinde İnsân-ı Kâmil</i>	93
2.2.2. <i>H. Muhammed'in Ferdiyete Yönü ve İnsân-ı Kâmil</i>	113
3. SONUÇ	121
KAYNAKLAR.....	125
ÖZGEÇMİŞ	136
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	137

TEŞEKKÜR

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nde talebe olabilmemin benim için taşıdığı mânâyı kelimelere dökmem mümkün değil. Bu enstitünün talebesi olma sıfatını taşımaya çalışırken sonsuz şükür içerisindeyim. Tez Danışmanım Hatice Dilek Güldütuna Hanımefendi'ye, bütün hocalarımla birlikte Enstitümüzün Müdürü Elif Erhan'a ve Enstitümüzün kıymetli çalışanları Hülya Deliktaş ile Özge Mustafaoğlu'na tüm emekleri için husûsen minnettârim...

Buradaki eğitimimi kendilerinin yanında bulunmama tercih edecek fedâkârlığı gösteren anneciğime; bize ömrü boyunca helâl lokma yedirmek için çalışarak bu mânevî lezzeti tadabilme yolumuzu açan ilim âşığı babacığım ve bütün yüce gönüllülüğüyle, varlığıyla, “abiliğiyle” bana her zaman destek olan kardeşime şükran borcumu dile getirmek isterim.

Büyük ailem olan Nefes Yayınevi'nin her bir ferdine, bilhassa can ağabeyim Hasan Kerim Güç'e, Işıl Ozan'a, Gülnar Mızrak'a, Melik Uyar'a ve Medine Yıldız'a bana sundukları huzur dolu, anlayışlı çalışma ortamı için şükran doluyum... Kaynaklar için benden yardımlarını esirgemeyen, İngilizce metinlerde bana destek olan ve mânevî olarak da bana güç veren Tuğçe Yücebilgiç'e, Sibel Yel'e, Aylın Yurdacan'a ve de Ali Vâlâ Mızrak'a gönülden teşekkür ederim...

Levlâk sırrının mazhârı olarak aşkın ve idrâkin yolunu açan Hz. Peygamberimizden dolayı; bize o yolu gösteren, lutfun hakîkati ve hakîkatin lutfu Ken'ân Rifâî Hazretleri'nden dolayı; Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt aşkını gönlümüze nakşeden, Allah'tan başka bir varlığın olmadığını “yokluğuyla” anlatan Cemâlnur Sargut Hocam'dan dolayı Allah'ıma şükürden âcizim...

Elif Hilâl Doğan
Kadıköy/İstanbul - 2020

(Doğan, Elif Hilâl, Yüksek Lisans, İstanbul, 2020)

Ahmed Avni Konuk'un Fusûsü'l-hikem Şerhine Göre

Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı

ÖZET

Ferdiyet kavramı, yaratılış/var oluş hakîkatinin bütün mantığını içinde bulunduran, gösteren, anlatan bir kavramdır. Tasavvuf tarihinin ve düşüncesinin en temel eserlerinden biri olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-hikem eserinin hakîkî insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed'e tahsis edilen son fassı, Muhammedî hikmet olarak "ferdiyet"i anlatmaktadır.

Ferdiyet, yaratılışın zuhûru ile ortaya çıkan ikiliğin aslında ikilik olmadığını ve bu ikilik sisteminin işaret ettiği, ulaştırdığı noktanın teklik olduğunu anlatan "üçüncü"ye dayanan bir kavramdır. İkincisi olmayan bir tekliği ifade eden ferdiyetteki bu "üçlü terkip" çokluk görüntüsünü oluşturan tekliktir ve bu yönüyle ferdiyet, hüviyet sahibinin yalnız Allah olduğunu gösterici bir ifadedir.

Yaratılış ile âşikâr olan varlık, ferdiyet kavramı çerçevesinde ele alındığında bu "oluş"un kaynağının ve hedefinin hakîkat-i Muhammediyye'den ibâret olan insân-ı kâmil olduğu görülmektedir. Böylece yaratılıştaki gaye, ferdiyet üzerinden varlığın kemâlini bulduğu insân-ı kâmil ile tahakkuk etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fusûsü'l-hikem, İbnü'l-Arabî, Ahmed Avni Konuk, Varlık, Yaratılış, Hakîkat-i Muhammediyye, Tecellî, Vücûd Mertebeleri, İnsân-ı Kâmil, Ferdiyet, Tasavvuf.

(Doğan, Elif Hilâl, MA, İstanbul, 2020)

The Concept of Singularity (ferdiyyet/farddiyya) in The Context of Manifestation (Tajalli) and Creation According to Ahmed Avni Konuk's Commentary on Fusus al-Hikam

SUMMARY

The concept of singularity (ferdiyyet/farddiyya) in the context of manifestation (tajalli) and creation according to Ahmed Avni Konuk's commentary on Fusus al-Hikam. The concept of singularity (ferdiyyet / farddiyya) is a concept that contains, shows and explains the whole logic of the reality (haqiqa) of creation / existence. The last chapter of Muhyiddin Ibn Arabi's Fusus al-Hikam, one of the most fundamental works of Sufism history and thought, is attributed to The Prophet Muhammad and describes singularity as the wisdom of Muhammad.

The concept of singularity is based on the fact that the duality manifested in the self-disclosure of creation is not actually a duality but rather a unity itself and is dependent on a "third" entity explaining that the system of duality in fact points and conveys to oneness. This "ternary composition" in singularity defining a kind of oneness whose second is non-existent is actually the oneness which constitutes the image of multiplicity. In this respect singularity is a force displaying that it is Allah who is the only possessor of ipseity (huwiyya).

When existence that becomes manifest with the self-disclosure of creation is considered within the framework of singularity, the source and goal of such "being" can be seen as perfected human being (kamil insan), who consists in Muhammedan Reality. Thereby, the aim of creation can be realized in perfected human being through whom existence attains perfection in terms of singularity.

Key Words: Fusus al-Hikam, Ibn Arabi, Ahmed Avni Konuk, Existence / Being, Creation, Muhammedan Reality, Manifestation, Levels of Being, Perfected Human Being, Singularity, al-farddiyya, tajalli.

TRANSKRİPSİYON

Harfler	Aslı Şekli	Transkripsiyon
elif	ا	a, ā
elif	ا	a, e, ı, i, o, ö, u, ü
be	ب	b
pe	پ	p
te	ت	t
se	ث	θ
cim	ج	c
çim	چ	ç
ha	ح	h
hı	خ	ħ
dal	د	d
zel	ذ	z
ra	ر	r
ze	ز	z
je	ژ	j
sin	س	s
şın	ش	ş
sad	ص	ş
dad	ض	d, ž
tı	ط	ṭ
zı	ظ	ẓ
ayın	ع	'
gayın	غ	ğ
fe	ف	f
kaf	ق	k
kef	ك	k, g, ñ
lam	ل	l
mim	م	m
nun	ن	n
vav	و	v, o, ö, u, ü, ū
he	ه	h, a, e
ye	ي	y, ı, i, ī, ā
hemze	ء	'

KISALTMALAR

Age.: Adı geçen eser

Bk.: Bakınız

Böl.: Bölüm

Bs.: Baskı, basım

C.: Cilt

ev.: Çeviren

d.: Doğum târihi

DİA: Diyanet İslâm Ansiklopedisi

Ens.: Enstitü

Fak.: Fakülte

Haz.: Hazırlayan

Krş: Karşılaştırınız

No.: Numara

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

ty.: Târih yok

s.: Sayfa

s.a.s: Sallallahu aleyhi ve sellem

Yay.: Yayını, yayımları

v.: Vefat târihi

yy.: Yüzyıl

GİRİŞ

Tezin Amacı ve Önemi

Tezimizde özellikle “zuhur ve yaratılış bağlamında ferdiyet” konusunun seçilmesinin sebebi şudur: Yaratılış gâyesinin İslâmî bağlamda tahakkuk edebilmesi için Yaratan ve yaratılan arasındaki iletişim şablonunun doğru anlaşılması gerekmektedir. Yaratılış ile ortaya çıkan Yaratan-yaratılan ilişkisi ikili bir iletişim süreci olarak görülmekteyken, “hakîkî insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed’in ferdiyet vasfı” üçüncü unsur olarak bu iletişim şablonunun kendisi olma konumundadır. Bir başka deyişle, varlığın kemâli olarak insân-ı kâmil, yaratan ve yaratılan ikiliğini, üçüncü unsur olarak birleştirmekte ve Hakk’ı kâmil şekilde zâhir kılmaktadır. Bu noktadan hareketle tezin amacı, Ahmed Avni Konuk’un *Fusûsü’l-hikem* tercüme ve şerhinde, yaratılışın ferdiyet ile ilişkisinin hakikat-i Muhammediyye, vücûd mertebeleri, tecellî ve insân-ı kâmil kavramları üzerinden aşamalı olarak incelenmesidir.

Ferdiyet kavramı, yaratılış/var oluş hakikatinin bütün mantığını içinde bulunduran, gösteren, anlatan bir kavramdır. Tasavvuf tarihinin ve düşüncesinin en temel eserlerinden biri olan Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-hikem* eserinin Hz. Muhammed’e tahsis edilen son fassı, Muhammedî hikmetin “ferdiyet” hikmeti olduğunu anlatmaktadır.

Ferdiyet, yaratılışın zuhûru ile ortaya çıkan ikiliğin aslında ikilik olmadığını ve bu ikilik sisteminin işâret ettiği, ulaştırdığı noktanın teklik olduğunu anlatan “üçüncü”ye dayanan bir kavramdır. İkincisi olmayan bir tekliği ifade eden ferdiyetteki bu “üçlü terkip” çokluk görüntüsünü oluşturan tekliktir ve bu yönüyle ferdiyet, hüviyet sahibinin yalnız Allah olduğunu gösterici bir ifadedir.

Ferdiyet kavramı ile ilgili tasavvuf alanında yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır; bu kavramın işlendiği tek çalışma, felsefe alanında 2013 senesinde İzzet Çoban tarafından yapılan “*İbn Arabî’nin*

Ferdiyye kavramına getirdiği Pisagorcu yorum” başlıklı yüksek lisans tezidir. Tezin yazarı İzzet Çoban, çalışmasında İbnü’l-Arabî’nin bu kavramla ilgili analizlerinin entelektüel bir tarihçi gözüyle okunduğunu belirtmiştir.¹ İbnü’l-Arabî tarafından Muhammedî kemalin son mertebesi olarak nitelenen ferdiyete konusunun ele alınmasının, tasavvuf ilminin geldiği kemâl noktasının anlaşılması bakımından önemli olduğu düşünülmektedir.

Tezin Planı ve Metodu

Çalışmanın konusu, Ahmed Avni Konuk’un *Fusûsü’l-hikem* şerhine göre yaratılışın ferdiyete kavramıyla ilişkisinin incelenmesidir. Çalışmamızın birinci bölümünde; *Fusûsü’l-hikem*’in müellifi olan Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin kısaca biyografisi, tasavvuf tarihindeki yeri, *Fusûsü’l-hikem* eseri; daha sonra da *Fusûsü’l-hikem*’in ana kaynak olarak kullandığımız tercüme ve şerhini yapan Ahmed Avni Konuk’un kısa biyografisi, çalışmaları ve *Fusûsü’l-hikem* şerhi hakkında özet bilgi sunulmuştur.

Çalışmamızın ikinci ve ana bölümü ise yaratılış ve ferdiyete konusuna ayrılmıştır; bu bölümün birinci kısmında ferdiyete kavramı yaratılış açısından incelenmiş, ikinci kısımda ise ferdiyete kavramı varlığın kemâli olarak insân-ı kâmil açısından ele alınmıştır.

İkinci bölümün ilk ana kısmında, yaratılış açısından ferdiyete kavramını ele alırken öncelikle İbnü’l-Arabî düşüncesi ekseninde yaratılış kavramına nasıl bir bakış olduğu ve bu çerçevede yaratılışın hakikat-i Muhammediyye kavramı ile nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu incelenecektir. Böylece yaratılış ve hakikat-i Muhammediyye kavramıyla ilgili temel bir bilgi zemini elde edildikten sonra, Konuk’un, *Fusûsü’l-hikem* şerhinde yaratılış, hakikat-i Muhammediyye ve ferdiyete kavramlarının bağlantısının kurulmasına çalışılacaktır. Bunu yapabilmek için de öncelikle İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu sistemin temel harcı niteliğindeki “tecellî”

¹ Krş. Çoban, *İbn Arabî’nin Ferdiyye Kavramına Getirdiği Pisagorcu Yorum*, 2013, 3.

kavramının neyi ifâde ettiğine değinilecektir. Ardından ferdiyet kavramının mâhiyeti ele alındıktan sonra, ferdiyet özelliğinin insân-ı kâmil ile olan bağlantısını doğru inceleyebilmek için “vücûd mertebeleri” başlığı işlenecektir.

İkinci bölümün ikinci ana kısmında ise varlığın kemâli olarak insân-ı kâmil açısından ferdiyet kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymak için öncelikle İbnü'l-Arabî düşüncesinde insân-ı kâmilin neyi ifâde ettiği incelenecektir. Bunun ardından ise kendisine *Fusûsü'l-hikem*'deki Muhammediyye fassında nispet edilen “ferdiyet hikmeti” cihetinden Hz. Muhammed ve ferdiyet konusu ele alınacaktır.

Üçüncü ve son bölümümüz ise, bu çalışmadan çıkardığımız sonucun beyânı niteliğinde olacaktır.

Çalışmamızda ana kaynağımız, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* eseri için Ahmed Avni Konuk'un yaptığı dört ciltlik *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'dir. İbnü'l-Arabî ve düşüncesi ile ilgili sadece tasavvuf değil, felsefe gibi farklı disiplinlerde de çok fazla sayıda çalışma ve yayın bulunmaktadır.

Birincil kaynaklar arasında İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-mekkiyye*, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, *Kitabu't-tecelliyât* gibi eserlerinden; İbnü'l-Arabî mektebinin takipçileri arasında ise Sadreddin Konevî'nin *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, *İlâhî Nefhalar*, *Fâtiha Suresi Tefsiri*; Abdülkerîm Cîlî'nin *Hakikat-i Muhammediyye*, *İnsân-ı Kâmil*; Dâvûd el-Kayserî'nin *Risale fi ilmi't-tasavvuf*; Abdrurrezzâk Kâşânî'nin *Tasavvuf Sözlüğü*; Azîzüddîn Nesefî'nin *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsân-ı Kâmil*; İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Kenz-i Mahfî, Özün Özü (Lübbü'l-lübb)*; İsmail Ankaravî'nin *Nakşe'l-fusûs*, Niyâzî-i Mısırî'nin *İrfan Sofraları*, *Dîvân-ı İlâhiyât* eserlerinden faydalanılmıştır.

Tezimizde ikincil kaynaklar arasında özellikle *TDV İslâm*

Ansiklopedisi'nden, İbnü'l-Arabî ve düşüncesi ile ilgili yazılan kitaplardan, makalelerden ve yüksek lisans ile doktora tezlerinden yararlanılmıştır. Başlıca yararlanılan ikincil kaynaklar arasında Mahmud Erol Kılıç'tan *Şeyh-i Ekber, Tasavvuf Düşüncesi, Tasavvufa Giriş*; William C. Chittick'ten *İbn Arabî Giriş Kitabı, İlâhî Aşk, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*; Michel Chodkiewicz'ten *Sahilsiz Bir Umman*; Suad el-Hakîm'den *İbnü'l Arabî Sözlüğü*; Toshihiko İzutsu'dan *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*; Annemarie Schimmel'den *Sayıların Gizemi*, Mehmet Demirci'den *Nûr-i Muhammedî*; Claude Addas'tan *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk* kitapları ile Ken'ân Rifâî'den *Sohbetler ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*; Sâmîha Ayverdi'den *Hancı, İnsân ve Şeytan, Mâbedde Bir Gece*; Cemâlnur Sargut'tan *Bakara 3: İnsân-ı Kâmilin Hakîkati, Yaradılış Sırrı / Meryem-1, Hz. Âdem gibi çalışmalar* yer almaktadır.

Tezin birinci bölümündeki biyografik bilgiler için genel olarak; ana kaynağımız olan Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhi için Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından hazırlanan bilgilerden husûsîyetle istifâde edilmiş ve onunla birlikte bilhassa İbnü'l-Arabî için Mahmud Erol Kılıç'ın *Şeyh-i Ekber*, Ahmed Avni Konuk içinse Savaş Ş. Barkçin'in *Ahmed Avni Konuk – Görünmeyen Umman* yayınları üzerinde durulmuştur. Bunlarla birlikte *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki bilgilerden de sıklıkla istifâde edilmiştir.

Tarihsel bilgilerin verilmesi gereken kısımlarda başvurulan klasik kaynaklar ise Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Ebû Nasr Serrâc Tûsî'nin *el-Lüma*' eseri, Hücvirî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'u gibi eserlerdir. Ebu'l-Âlâ Afîfî'nin *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* kitaplarından ise karşılaştırmalar açısından yararlanılmıştır.

1. AHMED AVNİ KONUK VE FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHİ

Bu bölümde öncelikle İbnü'l-Arabî'nin kısaca hayatından, onun tasavvuf tarihindeki yerinden, *Fusûsü'l-hikem* eserinden bahsedilecek, bu eseri şerh ve tercüme eden Ahmed Avni Konuk'un kısaca hayatıyla çalışmalarına ve ana kaynağımız olan Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhi çalışmasına yönelik tanıtıcı bilgilere yer verilecektir.

1.1. İbnü'l-Arabî ve Fusûsü'l-Hikem

Tam adı Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (v. 638/1240) olan İbnü'l-Arabî, tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde çok mühim etkileri olan bir sûfî müelliftir. Doğum tarihi 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) olarak bilinen İbnü'l-Arabî'nin doğum yeri ise Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) olarak gösterilmektedir. Hakkındaki bilgilerin kaynağı genel olarak onun kendi eserlerinde ailesi, yakınları, bulunduğu yerler ve görüştüğü kişilerle ilgili bahsettikleridir.² İbnü'l-Arabî'nin ailesi, İspanya'ya gelen en eski Arap ailelerdendir.³ Soy olarak da kendisini hâlis Arap olarak nitelemektedir.⁴ Kendisi hakkında bazı eserlerde eş-şeyhü'l-ekber ve sultânü'l-ârifîn unvanları kullanılmaktadır. Lakabı ise dini ihyâ eden anlamına gelen Muhyiddîn'dir.⁵

İbnü'l-Arabî'nin babası Ali b. Muhammed'in takvâ ehli, fıkıh ve hadis alanında çalışmalar yapan ve Kur'ân-ı Kerîm'i çokça okuyan bir insan olduğu belirtilmektedir. Görevinin mâhiyeti tam olarak tespit edilemese de bazı önemli resmî görevlerde bulunduğu bilinmektedir. Ayrıca kendisinin Meşşâî okulunun son temsilcisi, filozof, fakih ve hekim İbn Rüşd (ö. 1198) ile dostluk ilişkisi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin annesi ise dinine çok bağlı, tanınmış kadın sûfilerin sohbetlerine katılan ve soyu Ensâr-ı Kirâm'a kadar ulaşan Nur adında bir hanımdır. Amcası Abdullah b. Muhammed, müspet ilimlere vâkıf birisi olduğu gibi,

² Krş. Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 1999, 20:493.

³ Krş. Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 2015, 17.

⁴ Krş. age. 18.

⁵ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 24.

İbnü'l-Arabî'nin Fütûhât'ta belirttiği üzere kutbiyyet makamına erişmiştir. Dayılarından Ebu Muslim el-Havlânî de İbnü'l-Arabî'ye göre büyük kutuplardan biri olmuştur. Diğer dayısı olan Yahya Bin Yâğân, Tilemsan hükümdarıyken, Ebû Abdullah et-Tunûsî'ye duyduğu cezbe ile hükümdarlığı terk ederek sülûka başlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu amcası da ilerleyen zamanlarda makam-ı kutbiyyete erişerek duası kabul olunan bir zat hâline gelmiştir. İbnü'l-Arabî böyle bir âilenin mensubu olarak mânevî bir iklimde yetişmiştir.⁶

İbnü'l-Arabî'nin yaptığı ilk evlilik, memleketinin önde gelen şahsiyetlerinden Muhammed b. Abdûn el-Bicâî'nin kızı Meryem ile İşbîliye'de gerçekleşmiştir. Kendisinin ikinci evliliği ise Mekke'de, Haremeyn Emîri Yûnus b. Yûsuf'un kızı Fâtıma ile olmuştur. Bu evliliği vesilesiyle İbnü'l-Arabî'nin, Ebû Abdullah Şeyh Muhammed İmâdüddin b. Şeyh Muhyiddîn el-Arabî (667/1268) isminde bir erkek evladı doğmuştur. Üçüncü evliliğini Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle Malatya'da yapan Şeyh-i Ekber'in, dördüncü evliliğini Dımaşk Mâlikî Kadısı Zevâvî'nin kızıyla yaptığı bilinmektedir. İkinci oğlu olan Şeyh Muhammed Sa'deddin b. Şeyh Muhyiddîn el-Arabî (656)'nin Malatya'da doğduğunu bildiren kaynaklar esas alındığında, onun üçüncü evlilikten olduğu kabul edilir. Bu durumda Muhammed Sa'deddin, Sadreddin el-Konevî'nin üvey kardeşi olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bir de Zeyneb isimli kızı olduğu bilinmektedir.⁷

İbnü'l-Arabî ilk Kur'ân derslerini “ehl-i tarik” komşuları Ebu Abdullah el-Hayyat'tan almıştır. İlk halvetlerinden birinde Hz. Peygamber ile mânevî bir görüşme yapmıştır. Bu görüşmede kendisine Hz. Peygamber “Bana sımsıkı tutun kurtulursun.” buyurarak hitapta bulunmuştur. Bu sözü zahiren de takip etmek amacıyla İbnü'l-Arabî, hadis ilmi tahsiliyle de meşgul olmuştur. On sekiz yaşındayken Lahmî'den kıraat-i seb'a, aşere ve takrîb eğitimi almıştır. İbnü'l-Arabî, çevresindeki âlimlerin kendisini re'y kitaplarıyla ilgilenmeye teşvik ettiğini, ancak gördüğü mânevî işaretten dolayı bunu yapmadığını belirtir. Kadı İbn Zerkûn'un derslerinde uzunca müddet bulunarak buradan icazet almıştır. Zâhirî ilimlerde kâfi

⁶ Krş. Cebecioğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri”, 2008, 9-10.

⁷ Akdoğan, *Ahmed Avni Konuk ve Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Adlı Eserindeki Hadislerin Değerlendirilmesi (II, III ve IV. Ciltler)*, 2009, 20.

miktarda tahsile devam ettikten sonra mânevî ilimlerdeki tahsiline odaklanmıştır. Bu doğrultuda halvet ve murakabeye ağırlık veren İbnü'l-Arabî, 580 (1184) yılında daha seyrü sülûkunun başındayken bazı tasavvufî makamlara nâil olmuştur. Kendisi ilk mürşidinin Ebû'l-Abbas el-Uryebî olduğunu söyler ve gerçek tahkik yoluna intisabının yine bu yıllarda Hızır ile ilk buluşmasında Hızır'ın kendisine hırka giydirmesi sonucu olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî aynı zamanda hayatı boyunca Ebû Medyen'in rûhaniyetinden faydalandığını da çoğu yerde zikretmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bütün hocalarının ve okuduğu kitapların isimleri, *el-İcâze* adlı eserinde mevcûttur.⁸

İbnü'l-Arabî eserlerini aklî yolla düşünmesinin sonucunda kaleme almadığını, bu eserlerde geçenlerin zihinsel semereler değil de “ilâhî imlâ” olduklarının bilhassa üzerinde durmuştur. Bu minvâlde kaleminden akanları aktarırken adeta bir doğum sancısı çektiğini belirtir ve bütün yazdıklarının ya Allah'tan gelenlerin kalbini yaracak ve ciğerlerini parçalayacak şiddetine daha fazla dayanamayıp bunlardan zaptedebildiklerini kaydetmek suretiyle zuhura geldiğini veya hakikati bizzat mükâşefesiyle yahut da bizzat Allah'ın emriyle aktarıldığını ifade eder. Cebrâil'in kalbine yaptığı nüfuzla kendi beşerîyetinin dağıldığını, O'ndan zan, tahmin ve şüpheden uzak bilgiler aldığını anlatır. Yaptığı aktarımlarda ise kendisinin müdâhelesi olmadığını açıklamak adına, eserlerinde görülebilecek düzensizliklerin bulunduğunu ve bunların kendi iradesiyle olmadığını vurgular.⁹

Kendisinin ciltler dolusu eserlerinin en temel ve başlıca olanları *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* olarak zikredilir.¹⁰ Dımaşk'ta bulunduğu sırada yaşadığı bir mübeşşiratta, Hz. Peygamber elinde bir kitapla zuhûr ederek, elindeki kitabın hikmetlerin yuvalarını gösteren bir kitap olduğunu, İbnü'l-Arabî'ye bu kitabı alarak ondan faydalanacak kimselere açıklamasını buyurur. İbnü'l-Arabî, bu mübeşşiratın ardından *Fusûsü'l-hikem*'i 627

⁸ Krş. Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 1999, 20:494.

⁹ Krş. age. 495.

¹⁰ Krş. age. 514.

(1230) senesinde Dimaşk'ta telif etmiştir.¹¹ Yirmi üç yılda nihâyete eren *Fütûhâtü'l-mekkiyye* eseri ise Mekke'de kendisine gelen ilham sonrasında zuhura gelmiştir. İbnü'l-Arabî, bu eserinde yer alan her şeyin ya Kâbe'yi tavaf ederken veya murâkabe için Harem-i şerif'te oturduğu sırada Allah'ın ona açmış olduğu şeyler olduğunu, başta kendisine bunların okutulduğunu ve sonra “rabbânî ilkâ ve ilâhî imlâ” ile satıra geçirildiğini anlatır.¹²

İbnü'l-Arabî'nin eserlerine nüfûz edebilmek amacıyla araştırmacılar, onun büyük talebe ve şârihleri olan Sadreddin Konevî (v. 673/1274), Abdülkerîm el-Cîlî (v. 832/1428), Abdürrezzâk Kâşânî (v. 736/1335) gibi takipçileri tarafından ortaya konan açıklayıcı eserlerin üzerinde durmaya yönelmişlerdir.¹³ Konevî, İbnü'l-Arabî'nin baş öğrencisi olmakla nitelenmiştir. Onun İbnü'l-Arabî Hazretleri'nden doğrudan edindiği ilim yoluyla görüşlerini yorumlayan ilk şârih olarak kazandırdığı açıklamalar, İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu ilmin yaygınlık kazanmasında büyük rol oynamıştır. İbnü'l-Arabî'nin vücûd ve mertebeleri üzerine ortaya koyduklarını ilk kez beş ana başlıkta tasnifleyip “hazarât-ı hamse/merâtibu'l-hams” adıyla zikreden Konevî olmuştur.¹⁴

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu ilim, Konevî'den sonra ise Saîdüddîn el-Fergânî (v. 699/1300) ve Müeyyidüddîn el-Cendî (v. 691/1292) ile açıklanmayı sürdürmüştür. Fergânî'nin *Muntehe'l-medârik* adlı çalışmasının dibâcesinde yer alan sözler, İbnü'l-Arabî'nin vücûd hakkındaki açıklamaları üzerine yapılan ilk sistematik özet niteliğini taşımaktadır. O'nun görüşlerinin açılması süreci daha sonra Abdürrezzâk el-Kâşânî ve onun talebesi Dâvûd el-Kayserî (v. 751/1350) ile devam ettirilmiştir.¹⁵ Onlarla birlikte Azîzüddîn en-Neseî (v. 700/1300), Abdurrahman el-Câmî (v. 898/1492), Fazlullah el-Burhanpûrî (v. 1029/1620), Abdullah el-Bosnevî (v. 1054/1644), Niyâzî-i Mısrî, (v. 1105/1694) Abdülganî en-Nablûsî (v. 1143/1731), İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725), Abdullah Salâhî

¹¹ Krş. age. 495.

¹² Krş. age. 494.

¹³ Krş. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 2015, 16.

¹⁴ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 325.

¹⁵ Krş. age. 327.

(v. 1197/1783) ve Nûru'l-Arabî (1813-1888) gibi birçok önemli isim de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini günümüze taşıyan isimler arasında yer almışlardır.¹⁶

İbnü'l-Arabî'nin maddî âlemden ayrılışı ise şöyle aktarılmıştır:

Üç asır önce, anavatanı Endülüs'ten uzun zaman önce ayrılmış olan “Muhyiddin” (dini ihya eden) lakaplı Muhammed b. Ali el-Arabî el-Hatimî et-Ta'î yaptığı pek çok seyahatin nihaî durağı olarak Şam'ı seçmiş ve burada büyük sûfilere gösterilen hürmetle ağırlandı. Kamerî sene hesabıyla yetmiş sekiz yaşındayken, 8 Kasım 1240'ta (Hicrî 638) vefat ettiğinde, etrafını çevreleyen saygı içinde ve tam bir sükunet ortamında gözlerini kapayacaktı. Cenazesi de aynı sükunet içinde kaldırılarak, Kasiyun Dağı üzerindeki kabrine defnedilmişti. O gün cenazenin ardından gözyaşı dökülenlere hiçbir mal bırakmıyordu, çünkü daha ilk gençliğinden itibaren dünya mülkünden yüz çevirmişti. İbn Arabî'nin yegâne mirası âbidevî boyutlarda bir külliyyat oluşturan müellefatı olacaktı.¹⁷

Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim (v. 926/1520) Mısır seferinden dönerken Şam'a uğramış ve ilk iş olarak İbnü'l-Arabî'nin kabrinin yerini tespit ettirmiştir. Ardından İbnü'l-Arabî için bir türbe, yanına da bir camii ve bir tekke yaptırmıştır. Bu türbe daha sonraki zamanlarda Sultan II. Abdülhamid (1842-1918) tarafından tamir ettirilmiştir ve İbnü'l-Arabî'yi ziyâret etmek isteyenler için açık durumdadır. Mısırlı âlim ve sûfî Abdülvehhâb b. Ahmed es-Şa'rânî'nin (v. 973/1565) naklettiği meşhur bir rivâyete göre İbnü'l-Arabî, kabrinin harap olacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından ihya edileceğini, Sîn (Selim) Şın'a (Şam'a) girince Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar, şeklindeki rumuzlu sözlerle çok evvelden beyân etmiştir.¹⁸

1.1.1. Tasavvuf Tarihinde İbnü'l-Arabî'nin Anılışı

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu düşünceler, tasavvuf tarihinde yeni bir dönem açacak kadar güçlü olmuştur. Son çalışmalardan Hülya Küçük'ün (d. 1961) *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* adlı kitabında tasavvuf tarihi; Zühd

¹⁶ Krş. age. 328-329.

¹⁷ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 2015, 9.

¹⁸ Krş. Akdoğan, *Ahmed Avni Konuk ve Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Adlı Eserindeki Hadislerin Değerlendirilmesi (II, III ve IV. Ciltler)*, 2009, 24.

Dönemi, Tasavvuf Dönemi, Vahdet-i Vücûd Dönemi, Tarîkatler Dönemi ve Günümüz Tasavvuf Hareketleri olarak beş dönemde ele alınmıştır. Buradaki Vahdet-i Vücûd Dönemi ise İbnü'l-Arabî ile başlatılmış, Abdülkerîm el-Cîlî (v. 805/1402) ile sonlandırılarak sınırlanmıştır. Küçük, Cîlî'den sonra bu alana “yeni yorumlar getirecek” kadar güçlü kimsenin çıkmadığını, bundan sonraki aşamada konuyla ilgilenenlerin ancak şârih seviyesinde olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte bu anlayışın devam ettiğini ancak “yorumlama” döneminin geride kaldığını ifade etmiştir.¹⁹

İbnü'l-Arabî, hayatta bulunduğu zamandan bugüne kadar geçen dokuz yüz yıl süresince hem en etkili hem de en çok tartışılan Müslüman mütefekkir olmuştur. Günümüzün önde gelen tasavvuf araştırmacılarından William C. Chittick (d. 1943), onun tasavvufî bilgileri açıklayan en mühim kişi olarak görülmesinden dolayı geleneğin ona “Şeyhü'l Ekber” adını verdiğini söylemektedir. Ayrıca bu özel unvanın ona uygunluğu konusunda, kendisinin eserlerinin hacmine bakmak bile yeterli olarak görülmektedir.²⁰

Chittick, İbnü'l-Arabî'yi okumanın başka, anlamının başka olduğuna vurgu yaparak onun genellikle en zor okunan yazarlardan biri olarak görüldüğünü söylemektedir.²¹ Ancak onun ortaya koyduğu düşünceleri “elit” tâbir edilen bir kısım kitleyle de sınırlı değildir. Kendisinden zuhur eden hikmet, İslâm kültürünün tüm alanlarına yayılmıştır.²² Mahmud Erol Kılıç da tasavvuf tarihinin İbnü'l-Arabî öncesi ve İbnü'l-Arabî sonrası dönem olmak üzere ikiye ayrıldığını söyleyerek onun tasavvuf ilminde sahip olduğu önemi âşikâr eder.²³

Bu noktada Michel Chodkiewicz (d. 1929), şeriat çerçevesinden bakan bazı âlimlerin İbnü'l-Arabî'nin eserlerine karşı halkın imânını koruma konusunda aşırı hassasiyet gösterdiklerini belirtse de bir noktada İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin herkes

¹⁹ Krş. Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 2015, 278.

²⁰ Krş. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 2014, 9.

²¹ Krş. age. 10.

²² Krş. age. 11.

²³ Krş. Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, 2017, 99.

tarafından okunamayacağını da kabul etmektedir.²⁴ İbnü'l-Arabî'yi anlamının Arapça bilinse ve terminolojiye hâkim olursa dahi kolay olmadığını gözler önüne seren şu anekdot da dikkat çekicidir:

Son dünya savaşından birkaç sene önce, Nicholson Mısırlı talebelerinden birine İbn Arabî okumasını tavsiye eder. Talebenin (ki başka pek çok çalışmanın yanında, gayet iyi tanınan *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*'yi de borçlu olduğumuz Ebû'l-Alâ Afîfî'den başkası değildir) ileriki yıllarda itiraf ettiğine göre, *Fusûs*'u ve *Kâşânî*'nin bu esere şerhini birçok defa okuduktan sonra bile metinden hiçbir şey anlayamamıştır. Tek başına ele alınan kelimelerin mânâsı açıktır, ama cümlelerin ne ifade ettiğini kesinlikle kavrayamamaktadır. Afîfî, Nicholson'a şöyle söyleyecektir: “Arapça yazılmış bir kitabı anlamakta ilk kez bu kadar zorlanıyorum.” Şeyh-i Ekber'le ilgilenen ilk oryantalistlerin şaşkınlığı bundan daha az olmayacaktır. Clément Huart, İbn Arabî'nin “taşkın hayalgücü”nün kendisinde yarattığı sıkıntıyı gizlemez. Arberry “İbn Arabî'nin evreninin karışıklığı” ve “tecanüs ve insicamdan mahrum ıstılâhâtı”ndan şikayet eder. Rom Landau ise “Anlam belirsizlikleri ve çelişik ifadeler bizi ümitsizliğin kıyısına götürür.” diye açıklamakta ve bu eseri tetkik etmek isteyebilecek herkese, “İbn Arabî'nin yaratmayı lüzumlu gördüğü sayısız engeli göğüslemek için” gereken şevki ancak derin bir hayranlığın sağlayabileceğini ihtar etmektedir.²⁵

İbnü'l-Arabî'yle ilgili çalışmalar arasında ilk önemli çalışmalara imza attığı belirtilen Ebu'l-Alâ Afîfî'nin (1897-1966) bazı söylemlerinde, Ekrem Demirli'ye göre kimi faydalı tespitlerin haricinde son derece yüzeysel unsurlar bulunmaktadır. Bu söylemlerde İbnü'l-Arabî düşüncesini anlamayı zorlaştıran ve şeklî katmandan öteye geçmekte zorlanan bir yapı görülebilmektedir. Oysa İbnü'l-Arabî düşüncesinin doğru anlaşılması, İslâm düşüncesinin doğru anlaşılması yolunda ciddi önem arz etmektedir.²⁶ Afîfî, bazı filozof sûfilerin Hıristiyanlıktaki anlamıyla olmasa da teslis (üçleme) düşüncesini benimsediğini, İbnü'l-Arabî'nin de bunlardan biri olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî'nin sevgilim tek olduğu hâlde üçleşti, şeklindeki sözünden hareketle onun bu ifâdesini, teslis hakkındaki görüşünü hayret verici bir sarahatle açıkça ortaya koyması olarak değerlendirmiştir. Ancak buradaki

²⁴ Krş. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 2015, 13.

²⁵ Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 2015, 13-14.

²⁶ Krş. Demirli, “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye”, 2011, 159-160.

teslis yani üçleme söylemi mânâ olarak milâdî III-IV. yüzyıllar arasında şekillenen ve Hristiyan akîdesinin temelini oluşturan üçlü ilâhlık anlayışı²⁷ değildir. Affî, İbnü'l-Arabî'nin bu söylemleri ile hem kâinat yönünden hem de mânâlar âlemi yönünden teslisi bütün yaratmanın, var etmenin temeli olarak gördüğünü belirtmektedir. Bununla birlikte Affî, İbnü'l-Arabî'nin “hakikat-i Muhammediyye” ve “kelime” hakkındaki görüşlerinin bâriz şekilde Hristiyan felsefesinden etkilendiğini söylemektedir. Affî'ye göre bu felsefenin İbnü'l-Arabî'ye ulaşması da, İskenderiye'de, aralarında Hristiyan papazların da bulunduğu düşünürler yoluyla gerçekleşmiştir. Bu düşünürlerin söylemleri ona göre büyük çapta İslâm filozof ve mutasavvıfları olarak değerlendirdiği Hallâc gibi sûfîlerin İslâm'a soktuğu, İslâmî fikirlerle bezenmiş bilgilerle İbnü'l-Arabî'ye erişmiş ve onu “etkilemiş”tir.²⁸ Affî aynı zamanda kimi Stoacıların, İbnü'l-Arabî'nin insân-ı kâmil görüşüne etkilerini izaha da çalışmıştır.²⁹

Mahmud Erol Kılıç bu hususu açıklar mâhiyette İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin, benim bu söylediklerim mantıkî bir sisteme tâbi değildir dediğini; bununla birlikte ayrıca evliyâ ve enbiyanın yolu fikir ve nazarla değildir şeklindeki söylemini aktarır.³⁰ Chodkiewicz de İbnü'l-Arabî'nin tümüyle Hakk'ın ilhâmını kaynak aldığını, ilâhî ilhama dayanmayan hiçbir şeyin onda bulunmadığını vurgular ve Şeyh-i Ekber'in, sohbetlerimizde ve yazılarımızda söylediğimiz her şey Kur'an ve hazînelerinden kaynaklanmaktadır, dediğini belirtir.³¹ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri de yine bu çeşit düşünceler için bir cevap niteliğindedir:

Bizim ilmimiz ne bazı kişilerin elfâzından veya anlayışlarından ne de bazı kitaplardan iktibas edilmiştir. Bizim ilmimiz; vecd sultanı veya vücûdda fânî olma hâli galebe ettiği zaman kalbe doğan tecellilerden ibarettir. Biz [bu konuda] feylesofların veya buna mümâsil olanların sözlerini ve görüşlerini nakledip duranlardan değiliz. Biz bütün kitaplarımızda ancak bize keşf ne verdiyse ve Hak ne imlâ ettirdiyse onları almışızdır.³²

Eserleriyle hem İslâm âleminin genelinde hem de Türkiye'de büyük etki

²⁷ Waardenburg, “Teslîs”, 2011, 40:549.

²⁸ Krş. Affî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, 1996, 95-96.

²⁹ Krş. Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 2000, 99.

³⁰ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 13.

³¹ Krş. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 2015, 113.

³² Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 215.

yaratmış olan Roger Garaudy (1913-2012), İbnü'l-Arabî'nin insanlık târihinde görülen en büyük düşünür olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Hegel ile ölmüş vaziyette bulunan Batı felsefesinin yeniden dirilişinin mümkünâtı, İbnü'l-Arabî'nin felsefesinin ele alınmasına bağlıdır.³³ Chittick ise İbnü'l-Arabî'nin hiç şüphesiz gelmiş geçmiş en büyük felsefî zihinlerden birine sahip olduğunu, ancak onun odağının felsefe olmadığını ifade etmektedir.³⁴

19. Yüzyılın ikinci yarısından sonra İbnü'l-Arabî reformist ve modernistler tarafından neredeyse bir hedef tahtası hâline getirilse de kendisi hakkında daha sonra yapılan çalışmalardan özellikle Toshihiko Izutsu (1914-1993) ve Henry Corbin'in (1903-1978) eserleri onun akademik câmiâda itibar görmesini sağlamıştır. Bununla birlikte Chittick akademisyenlerin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin içeriği hakkındaki düşünceleri ne olursa olsun, onun İslâm tarihi için bir dönüm noktası ve İslâm medeniyeti için istikamet tayin edici bir unsur oluşturduğunu kimsenin inkâr edemeyeceğini söylemektedir.³⁵ Claude Addas da İbnü'l-Arabî insanlar tarafından nasıl görülürse görülsün, dört yüzü aşkın eseriyle onun Arapça'nın en önemli müelliflerinden olduğu gerçeğinin değişmeyeceğini belirtir. Onun eserlerinin bazıları birkaç sayfalık kısa risâleler hâlinde bulunsa da diğer bazıları binlerce sayfalık hacimleriyle devasa bir kaynak hâlinindedir.³⁶

İbnü'l-Arabî'nin uyandırdığı etki, Ralph W. J. Austin'e göre Dante (v. 1321) ve Meister Eckhart (v. 1327) gibi birçok batılı düşünürü de ulaştırmış, hatta bu etki onların eserlerine bile yansımıştır.³⁷ Şeyhü'l Ekber'in ortaya koyduklarıyla uyandırdığı büyük yankının kendisinden önceki veya sonraki müelliflerden daha nüfuz edici olduğu yaygın bir görüştür ve bu da mesnetsiz bir iddia değildir.³⁸ Bu iddiayı ispat için gösterilebilecek sebeplerden en öne çıkanı, İbnü'l-Arabî'nin

³³ Krş. Akdemir, "A. E. Affifi'nin "The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l Arabi" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine", 1988, 24.

³⁴ Krş. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, 1998, 3.

³⁵ Krş. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 2014, 12-13.

³⁶ Krş. Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 2015, 9.

³⁷ Krş. Austin, *The Bezels of Wisdom*, 1980, 15.

³⁸ Krş. Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations", 1986, 733-734.

ortaya koyduğu vücûd metafiziğidir. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman “Vahdet-i Vücûd” terimini kullanmamıştır ve buna rağmen kendisinden sonra onun görüşleri bu terimle açıklanmaya devam etmiştir.³⁹ Varoluşta tek bir Varlık olarak yalnızca Hakk'ın Vücûdu olduğu, İbnü'l-Arabî tarafından tevhidin en önemli anlatımı hâlinde işlenmiştir.⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin İslâm dünyasında tanınırlığını artıran bir başka yön ise onun düşüncelerini tasvip etmeyen kesimin söylemleri ve yazdıkları kitaplardır. Şeyh-i Ekber'in vefatının ardından ilk dört yüz yıl içinde kendisi, ortaya koyduğu düşünceler sebebiyle kınanmış ve kâfirlikle bile itham edilmiştir. Bunlar neticesinde kendisini anlayan birçok Müslüman âlim ise İbnü'l-Arabî'yi müdafaa edici yönde tavır sergilemiştir. İbnü'l-Arabî odağında anlaşmazlıkların genel kaynağı ise “vahdet-i vücûd” konusu olmuştur.⁴¹ İbnü'l-Arabî'nin esasta anlatmak istediğini gözden kaçıran oryantalistler için William Chittick şöyle söylemektedir: “(Onlara göre) en kolay çözüm İbnü'l-Arabî'nin bir panteist olduğunu söylemek veya onun şerîatin dışında durduğunu iddia etmektir ve onu böylece daha bakir alanlara çekmektedirler.”⁴² Chittick müstehzi bir şekilde onlara şöyle sormaktadır: “Şarkın düzenli küçük odacıkları dolduramayan bilgi çeşitleri ürettiğinin kabul edilmesi ne kazandırabilir?”⁴³

İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'i ancak nefsinde Kur'an bulunan kişinin idrak edebileceğini belirtir. Şeyh-i Ekber'e göre başvurulacak en kuvvetli delil Kur'an'dır. Kendisi, bütün görüşlerinin Kur'an hazretinden ve onun hazînelerinden zuhur ettiğini belirtir. O'na göre, kendisine Kur'an verilen kimseye aynı zamanda bütün ilimleri açığa çıkaran bir ışık da bahşedilmektedir.⁴⁴

³⁹ Krş. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 1989, 79.

⁴⁰ Krş. William Chittick, “Rumi' and Wahdat al-wujud” in *The Heritage of Rumi*, 1994, 70-71.

⁴¹ Krş. Mohammed Rustom, *Sufi Metafiziği*, 2014, 64-65.

⁴² Ay.

⁴³ Krş. Chittick, “Rumi and wahdat al-wujud,” in *The Heritage of Rumi*, 1994, 88.

⁴⁴ Krş. Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 1999, 20:511.

1.1.2. Fusûsü'l-hikem

İbnü'l-Arabî'nin tam adı *Fușûsü'l-hikem ve hușûsü'l-kilem* olan eseri, onun bütün düşüncelerinin özeti olarak değerlendirilmektedir ve bu eser, tasavvuf düşüncesinin temel kaynaklarından biri olmuştur. “*Fusûsü'l-hikem*” tamlaması “yüzük kaşı (yuvası), göz bebeği, eklem yeri, ön diş” gibi mânalara sahip fas kelimesinin çoğul hâli olan “*fusûs*” ile hikmet kelimesinin çoğulu olan “*hikem*” kelimelerinden oluşmaktadır. Bu kitabın doğuşu ise, İbnü'l-Arabî'nin 627/1230 yılında Şam'dayken kendisine vâki olan “mübeşşirât” a dayanmaktadır. Bu mübeşşirâtta Hz. Peygamber (s.a.s) elinde bir kitapla zuhûr ederek, İbnü'l-Arabî'ye elinde tuttuğu kitabın, hikmetlerin yuvalarını (*fusûsü'l-hikem*) gösteren bir kitap olduğunu, onu almasını ve ondan faydalanacak insanlara açıklamasını buyurmuştur. Yaşadığı bu mübeşşirâtı *Fusûs*'ta zikreden İbnü'l-Arabî, eserin böylece oluştuğunu, kendisinin ancak bu nebevî emri yerine getirdiğini belirtir. Diğer eserleriyle aynı şekilde *Fusûs*'un da nefsin sebebiyet vereceği garazlardan berî bulunan temiz bir makamdan zuhûr ettiğini belirten İbnü'l-Arabî, bu doğrultuda kendisinin eserin yazarı değil ancak mütercimi olarak görülmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁵

Kitabın başlığı (*Fusûs el-Hikem* = 266+99) 365 sayısına denk gelir ki, bu sayı bir güneş yılının günlerinin sayısına, başka bir deyişle, şeyhin Kadr Sûresi'nin menziline mahsus olan Fütûhât'ın 287. bâbında zikrettiği tecellî-yi küllî içerisinde yer alan tecellî-yi cüz'iyelerin sayısına eşittir. *Fusûsü'l-Hikem*, merâtib-i vücûd şeklinde ve insanlık târihi boyunca zuhur etmiş olan insan-ı kâmilin mazharlarıdır. Onun 365 sayısına denk gelmesi, bu mazharların, 99 rakamıyla işâret edilen ve “O her an bir iştedir” (Rahmân, 55/29) yönünden, bir yıllık zaman dairesi içerisinde mütecellî olan esmâ-i hüsnânın aynısı olduğunu ifâde eder. Şeyh, Fütûhât'ın 15. bâbında nefesü'r-Rahmân ricâlinin kutbunun Müdâvî'l-külûm (yaraları tedâvi eden) olduğunu söyler ki, bu isim İdris (a.s.)'ı sembolize eder. Onun halîfesinin ismi ise el-Müsteslim'dir ki, 36 500 ilim öğrendikten sonra vefat etmiştir. Onun öğrendiği en özel ilim ise “zaman ilmi”dir. 36 500 rakamı yüz senenin gününe eşittir. Bir güne bir asırlık ilim tekâbül etmektedir.⁴⁶

⁴⁵ Krş. Mahmud Erol Kılıç, “*Fusûsü'l-hikem*”, 1996, 13: 230.

⁴⁶ Miftâh, “*Fusûsü'l-Hikem*'de Sayılar”, 2009, 644.

Fusûsü'l-hikem, İslâm tarihinde en çok şerhi yapılan ve eleştiriye en çok mâruz kalan eserlerden birisidir. Bilinen şerhler yüzün üzerinde olsa da bunların içinden neşredilebilenler sınırlı sayıda olmuştur.⁴⁷ *Fusûs* şerhleri arasında Abdullah Bosnevî'nin *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-fusûs* adlı eseri ona "şârihu'l-fusûs" unvanını kazandıran, tespit edilebilen ilk Türkçe *Fusûs* şerhidir.⁴⁸

İsminin de işaret etmiş olduğu gibi *Fusûsü'l-hikem* adlı eser, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif eserlerinde yer alan görüşlerinin özeti mâhiyetindedir. Bu eserdeki her bir fas, belli bir ilâhî hakîkati açıklamak üzere sınırlanmıştır. Hz. Muhammed'e tahsîs edilen son fas ise, *Fusûs*'un bir özeti gibidir. İbnü'l-Arabî bu son fasta temel esasları Muhammedî hakîkat ekseninde ortaya koymuştur.⁴⁹

Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî hem *Fusûsü'l-hikem*'de hem de diğer eserlerinde iki dil kullanmaktadır. Bunlardan biri Kur'ân naslarının mantûkundan anlaşılan zâhir dilidir. Diğerisi ise bâtın dilidir ki Afîfî bunu da tasavvufî-felsefî yorum olarak açıklar. Bu konuya örnek olarak ise Kur'ân'da geçen "kalem" in İbnü'l-Arabî'ye göre İlk Akıl olmasını, Levh-i Mahfûz'un küllî nefis olmasını, Cehennem'in mânâsının Allah'tan uzaklık olmasını, Muhammed'in ise gerçek yapısı itibariyle insân-ı kâmil olmasını gösterir.⁵⁰

İbnü'l-Arabî 603/1206 senesinde Kahire'ye gelip memleketinden tanıdığı bir sufi cemaatinin yanında ikamet ettiği sıralarda bir gece karanlık bir odada istirahat ederlerken ansızın bedenlerinden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını görürler. Tam bu esnada gayet güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olur ve İbnü'l-Arabî'ye dönerek kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telaşlanmamasını ve kendisine tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatlice dinlemesini söyler. Ona şunları söyledikten sonra da gider: "Şunu iyi bil ki hayr Vücûd'da şer ise adem'dedir. O, vücûduna aykırı bir vahid [bkz. mertebe-i vahidiyyet] kıldığı insanı lutfu ile yarattı. O insan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlaklandı. Sonra Zatını görüp bunlardan fani oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü.

⁴⁷ Krş. Kartal, "Türkçe İlk Fusûsü'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs Fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", 1999, 304.

⁴⁸ Krş. agm. 309.

⁴⁹ Krş. agm. 272.

⁵⁰ Krş. Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, 1996, 88-89.

O halde, O var ama sen yoksun." İşte bu ilâhî talimattaki "O var, ama sen yoksun" sözü İbnü'l-Arabî'nin baştan başa bütün irfanî hayatına öyle hakim olacaktır ki onun bütün dikkatini başka bir şeye değil sadece hakîkî Vücûd'da toplamasına ve ondan gayrısını adeta görmemesine yol açacaktır. Ona göre Vücûdun yanında mevcûd'un lafî bile olamaz, çünkü "Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur".⁵¹

1.2. Ahmed Avni Konuk'un Hayatı ve Eserleri

Ahmed Avni Konuk, Mûsâ Kâzım Efendi ile Fatma Zehrâ Hanım'ın oğlu olarak İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İslâm Ansiklopedisi'nde, kendisinin doğum tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda 1285 (1868), 1287 (1870), 1288 (1871) gibi farklı tarihlere yer verildiğini belirtilmektedir.⁵² Dr. Selçuk Eraydın ise A. Avni Konuk ile ilgili verdiği bilgiler arasında kendisinin doğum tarihini 1285/1868 olarak zikretmiştir. Konuk, İbtidâî mektebini (ilkokulu) tamamlamasının ardından Galata Rüştiyesi'ne girerek öğrenimine burada devam etmiştir. Bu esnada henüz 19 yaşındadır ve önce babasını, birkaç ay sonra ise annesini Hakk'a uğurlamıştır. Böylece 1300/1884 yılında Galata Rüştiyesi'nin dördüncü sınıfında iken imtihanla Dârüşşafaka'nın üçüncü sınıfına geçiş yapmış ve 1306/1890 yılında buradan sınıf dokuzuncusu olarak mezun olmuştur. Konuk, Dârüşşafaka'dan mezuniyetinden sonra "Câmi' Dersleri"ne devamla buradan icazet almış ve aynı zamanda hafızlığını da yerine getirmiştir.⁵³

Konuk'un hem öksüz hem de yetim kalmasının, onun âşıklık vasfında ve mânâ insanı olmasında kuvvetlendirici bir etkide bulunduğu düşünülmektedir. Dünyânın maddî kayıtlarından daha küçük yaşlarındayken uzaklaşan Konuk'un bu durumu, Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) hem annesinden hem babasından mahrum büyümesi ve doğrudan Allah'ın himâyesine girmesine benzetilmekte, kendisinin bütün hayatında, sanatında, ilminde ve tasavvufî çalışmalarında bu îmân ve aşkın tesirinin hissedildiği öne sürülmektedir.⁵⁴

⁵¹ Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, 1995, 177.

⁵² Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:180.

⁵³ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:15.

⁵⁴ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk – Görünmeyen Umman*, 2011, 13.

İş hayatına başlaması ise 23 Temmuz 1306/1890 tarihinde II. Abdulhamîd'in kararıyla Galata İttihâd Postahânesi'nde aylık 400 kuruşluk bir maaşla posta memurluğuna tayiniyle gerçekleşmiştir. Galata'daki Posta memurluğu esnâsında ise Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne'ye kaydolmuş ve buradan da 1898 yılında birincilik derecesiyle mezun olmuştur. Konuk, okul hayatında Fransızca ve Câmî dersleri vesilesiyle de Arapça ve Farsçayı öğrenmiştir.⁵⁵

Kendisi Câmî derslerini tamamlamasıyla aldığı icâzetin ardından Mevlevî tarîkatine intisâb etmiş ve Hocası Mesnevîhan Selânikli Es'ad Dede'den (ö. 1329/1911) *Mesnevî* okuyarak icâzet almıştır.⁵⁶ Konuk, resmî görevinin haricindeki tüm zamanını bu tarîkatin hizmetinde geçirmeye vakfetmiştir.⁵⁷ Kendisinin çalışma hayatının seyri ise şöyle olmuştur:

Konuk, 1890 yılında 22 yaşındayken Galata Postahanesi'nde posta memuru olarak işe başlamış, 27 yaşında gelen-giden yazılara bakan memur, 33 yaşında posta yazı işleri memuru olmuştur. 1909'da II. Meşrutiyet ilan edilince II. Abdülhamit (ö.1918) yerine Sultan Mehmet Reşat (ö.1918) tahta çıkmıştır. Bu siyâsî değişikliğin ardından 1908–1909 tarihlerinde PTT'de pek çok memur görevden atılmıştır. Sebep ise Posta ve Telgraf Nezâreti'nin adeta bir istihbarat merkezi gibi çalışmış olmasıdır. Bu nedenle kurumda iyi bir temizlik yapılmalıdır. Bu süreçte Konuk söz konusu uygulamalara maruz kalmamış, hatta terfi ederek 1912 yılında PTT Genel Müdür Yardımcısı olmuştur. Daha sonraki yıllarda ise Bakanlığın özel kalem ve genel müdür yardımcılığı görevlerine getirilmiştir. Son olarak 1930 ile 1933 tarihleri arasında üç yıl süreyle Hukuk Müşâvirliği yapmıştır.⁵⁸

Ahmed Avni Konuk'un emekliliğe ayrılması ise 11 Mayıs 1933 tarihine rastlamaktadır. Görevli olduğu vazifelerin dışında kendisi Posta ve Telgraf Yüksek Mektebi ile Yüksek Mühendis Mektebi'nde (İstanbul Teknik Üniversitesi) posta ve

⁵⁵ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:15.

⁵⁶ Krş. age. 16.

⁵⁷ Krş. age. 17.

⁵⁸ Öztürk, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçişte Tasavvuftaki İrfânî Gelenek: Ahmed Avni Konuk Örneği*, 2015, 54.

hukuk idaresi dersi öğretmenliği vazifelerinde de bulunmuştur.⁵⁹ Kendisi memuriyet hayatı boyunca da tasavvufu yaşayan, öğrenen, çalışan ve yaşatan bir insan olmuştur. Esasında memuriyet hayatı sebebiyle halvete yol bulamayacağını ve tasavvufta kemâlattan uzak düşebileceğini düşündüğü zaman; Es'ad Dede'den, kendisinin çilehanesinin memur olduğu dâire olduğu, çalıştığı yer olduğu, çilesini buradaki görevlerini îfâ ederken çıkardığı cevabını almış ve bu doğrultuda yoluna devam etmiştir.⁶⁰

Ahmed Avni Bey, sadece bilgisini değil, varlığını ve nefsinin de Allah'ın varlığına bağlamış, hikmet ehli yüce bir şahsiyettir. Onun ortaya koyduğu eserleri ve sözlerini inceleyen her kişi, onun Allah, Hazret-i Peygamber, ulema ve evliyâ yolundan asla ayrılmamış, imânî kâmil, itikadî sağlam, ilmi engin ve irfânî yüksek bir kişi olduğunu kolayca anlayabilir.⁶¹

Tasavvuf başta olmak üzere mûsiki, felsefe, edebiyat, matematik gibi konularda büyük bilgi sahibidir.⁶² Bununla birlikte kendisi mutasavvıf, mûsikîşinas ve bestekâr olarak anılan çok yönlü bir şahsiyet olmuştur.⁶³ Konuk, mûsikîyi Zekâî Dede'den (v. 1897) zevk etmiş ve Kirâmî Efendi'den (1840-1909) meşk etmiştir. Nota bilmeyip saz da çalmamasıyla birlikte o iyi bir hânende olarak vasfedilmiştir. Geçilen bütün eserleri hafızasında biriktirmeye muktedir olan Konuk, 1900 yılından önceki bir vakitte “Dil-Keşîde” ve “Bend-i Hisar” adlı mürekkebe makamları îcad eden kişi olmuştur. Onun mûsikî dünyasına kazandırdıkları arasında “Dil-Keşîde”, “Bûselik-aşîran” ve “Rûy-i Irak” makamlarını bir araya getirerek bestelediği bir Mevlevî âyini de bulunmaktadır. Rûy-i Irak Mevlevî âyini, 1964 yılında Konya'da düzenlenen Şeb-i Ârûs töreninde okunmuş ve bu icrâ UNESCO tarafından kayda alınarak plâk hâline getirilmiş, bu icrâ plâk yoluyla dünyadaki çeşitli ilim ve sanat mecralarına yayılmıştır. “En iyi güfte mecmuası” olarak nitelenen “Hânende” adlı eserini ise Konuk, daha 28 yaşında iken kaleme

⁵⁹ Krş. Güngör, *Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerîf Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi*, 2010, 2.

⁶⁰ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 198.

⁶¹ Age. 251.

⁶² Krş. Öngören, “Konuk, Ahmet Avni”, 2002, 26:181.

⁶³ Krş. age. 180.

almıştır.⁶⁴

Konuk'un tasavvufî yönü, onun sadece ilminin değil, kişiliğinin ve musıkîden şiire kadar bütün çalışmalarının da özünü teşkil etmektedir.⁶⁵ Kendisinin bilinen mûsikî eserleri kırk adetten oluşmaktadır ve bestelediği eserlerin güftelerini genellikle kendisi yazmıştır.⁶⁶ Bununla birlikte Konuk aslında nota bilmemekte ve kendisine nota öğrenmesini salık verenlerin tekliflerini mûsikî edebim bozulur diyerek reddetmektedir. Onun önde gelen talebesi Neyzen Hacı Emin Dede, Ahmed Avni Bey'in zamanının İtrî'si olduğunu söylemiştir. Mesut Cemil de onu makamlar şampiyonu olarak vafsetmektedir.⁶⁷

Ahmed Avni Konuk'un Mevlevî tarikatine müntesip ve bu yolda büyük manevî derecelere mensup bir insân-ı kâmil olduğu belirtilmektedir. Kendisi, bütün çalışmalarında ve hayatında Kur'ân ve sünnete bağlı kalmış, hayatını ve yolunu onların ilmî ışığıyla aydınlatmıştır. Konuk açısından tasavvuf, Kur'ân ve sünnetten gelen saf bir ırmak misâlidir.⁶⁸

Konuk, sadece ilim elde etmenin cehâletin giderilmesinde yeterli olmadığı görüşündedir. O, insan vücudunda vehme ve nefse dayalı unsurların giderilmesi gerektiğini düşünmektedir. Yalnız bilgi tahsiliyle ilmin elde edilemeyeceğini, insanın bu şekilde olgunlaşamayacağını söyleyen Konuk; “bilmenin” başka bir şey, “olmanın” ise başka bir şey olduğu söyler. İnsanda nefse dâir unsurların giderilmesinin ve olgunlaşmanın ise ancak bir mürşid-i kâmilin terbiyesi ile olacağını belirtmiştir.⁶⁹

Eserleri: Telif, tercüme ve şerhlerden oluşan eserlerinin sayısı otuzdan fazladır. Eserlerinin çoğunluğu tasavvufla ilgilidir. Bir kısmı yeni harflere aktarılıp

⁶⁴ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:18.

⁶⁵ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 197.

⁶⁶ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:19.

⁶⁷ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 41.

⁶⁸ Krş. age. 251-252.

⁶⁹ Krş. age, 260.

neşredilmiştir.⁷⁰ Başlıca eserleri şöyledir:

1. Mesnevî şerhi:

Konuk bu çalışmasını Konya’da Mevlânâ Kütüphanesi’ne vakfedilmesi için vasiyet etmiş ve çalışması 10.05.1940 tarihi itibarıyla Hâlid Ekşinoz eliyle Konya Müzesi’ne ulaştırılmıştır. 34 parça defterden oluşan eser, burada 4740 numarada kayıtlıdır. Kendisi eserin mukaddimesinde şerhe başlangıç tarihi olarak 1348/1929 yılını ve bitiş tarihi olarak ise 1356/1937 yılının Ramazân-ı şerifinin 24. gününü göstermektedir. Yedi sene boyunca günlük 4-5 saatlik bir çalışmayla oluşan bu eserde Konuk, metin olarak Rüsûhî Ankaravî’nin (v. 1041/1631) nüshasını esas almıştır. Bununla birlikte yararlandığı diğer şerhler Ankaravî’nin *Şerhu’l-Mesnevî*’si, Hind şârihlerinden İmdâdullah’ın *Bahru’l-ulûm*’u, Velî Muhammed Ekber Âbâdî’nin *Mükâşefât-ı Rızavî*’si, Abdurrahman Lokhnevî’nin, *Envâru’-r-Rahman*’ı olarak tespit edilmiştir. Şerhlerin yanında yararlandığı diğer eserler ise *Fusûsü’l-hikem*, *Fütûhâtü’l-mekkiyye*, *et-Tedbirâtü’l-ilâhiyye fi ıslâhi memleketi’l-insâniyye*, *Cevâhir-i Gaybî*, *Fîhi mâ fîh*, *Menâkıb-ı Sipehsâlâr*, *Avâriifu’l-maârif*, *Arâisü’l-beyân*, *Istilâhât-ı sûfiyye-i ni’metulah*, *Aziz Neseî Resâili*, *Reşehât* ve *İnsânü’l-kâmil* şeklinde belirtilmiştir.⁷¹

Konuk’un *Mesnevî* şerhi için Sertarık Mesnevî-hân Şefik Can (d. 1909- v. 2005) şu sözleri sarf etmiştir: “1938’de vefat eden Ahmed Avni Konuk, son devrin *Mesnevî* şarihlerindedir. *Fusûsü’l-hikem*’i şerh ettiği gibi *Mesnevî*’yi de çok mufassal ve çok güzel bir şekilde şerh etmiştir.”⁷² Bu *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Mustafa Tahralı ile birlikte bulunan bir heyetin çalışmasıyla günümüz alfabesine aktarılmış ve on üç cilt olarak 2009 itibarıyla İstanbul’da Kitabevi tarafından yayınlanmıştır.

2. Fusûsü’l-hikem tercüme ve şerhi:

Bu eser, Konuk’un *Mesnevî Şerhi*’nden sonra ikinci büyük eseri olmuştur. Ahmed Avni Konuk’un bu eserin başında yazdığı girişte verdiği bilgiler, kendisinin

⁷⁰ Güngör, *Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerîf Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi*, 2010, 7.

⁷¹ Krş. Eraydın, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:21.

⁷² Can, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, 1995, 381.

tasavvuf kavramları hakkındaki ilmi ve kavrayışı hakkında önemli bir gösterge niteliğini taşımaktadır.⁷³ 28 Defterden ve yaklaşık 1676 sayfadan oluşan eser, müellifin el yazısıyla kaleme aldığı hâliyle Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesinde 3853-3880 numaralarda kayıtlı bulunmaktadır. Bu eserin mukaddimesinde Konuk şerhe başlama ve tamamlama tarihleri hakkında bilgi vermediğinden söz konusu tarihler tam tespit edilememiştir, ancak eserin içeriğinde yer alan kimi tarihlerden yola çıkılarak bazı çıkarımlarda bulunulması söz konusu olabilmektedir. Böylece şerhin büyük kısmının 1334-1338 (1915-1919) seneleri arasında yazıldığı ve yaklaşık dört sene içinde tamamlanmış olduğu düşünülmektedir. Ancak temize çekme ve yeni bir sûret daha çıkarma gibi işler sebebiyle Konuk'un eser üzerindeki çalışmasının 1334-1346 (1915-1929) arasında 12-13 yılda tamamlandığı belirtilmektedir.⁷⁴

Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nde, İbnü'l-Arabî'nin temel fikirleri ve kullandığı terimler açıklandığı için bu eser İbnü'l-Arabî'nin anlaşılması yolunda anahtar olma özelliğine sahiptir. Konuk'u diğer şârihlerden ayıran özelliklerden önde geleni ise onun bu eserinde, yaşadığı dönemin ilmî gündemiyle ilgili görüşlerine yer vermesi, ilmî konularla ilgili olarak da açıklamalarda bulunması olarak görülmektedir. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın'ın Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki nüshayı esas alarak günümüz alfabesine aktardıkları baskısıyla eser; dört cilt hâlinde yayımlanmıştır (I, 1987, 1994, 1999; II, 1989, 1997; III, 1990; IV, 1992).⁷⁵ 2017 yılında ise Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından iki cilt hâlinde yayınlanmıştır.

3. Tedbîrât-ı ilâhiyye tercüme ve şerhi:

İbnü'l-Arabî'ye âit olan *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî ıslâhi memleketi'l-insâniyye* adlı eserin şerhine Konuk 12 Teşrinsânî 1338 (Kasım 1922), 21 Rebîu'l-evvel 1341 Pazar sabahı başlamış ve 1344 Cemâdü'l-ülânın otuzuncu 1341 Kânûnevvelin (Aralık 1925) onaltıncı günü sabahında çalışmasını neticeye

⁷³ Krş. Barkçin, Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman, 2011, 238.

⁷⁴ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:22-23.

⁷⁵ Krş. Öngören, "KONUK, Ahmet Avni", 2002, 26:181.

kavuşturmuştur. 810 Sayfadan oluşan eser, Konya Mevlânâ Müzesi'nde 4522 numarada kayıtlı bulunmaktadır.⁷⁶ Mustafa Tahralı ise İbnü'l-Arabî'nin eserinin tercüme ve şerhi olan bu kitabı yeni harflere aktarıp önsöz, lugatçe ve indeksler ilâvesiyle İstanbul'da İz Yayıncılık ile 1992 yılında yayına sunmuştur.⁷⁷ Eserin genel konusu, bir memleketin idare edilmesindeki incelikler ve edep açısından “siyâsetnâme” şeklindedir. Ancak bu daha çok maddî anlamdaki yönetimin mânevî anlamdaki bâtinî yönetime bağlanması üzerine gerçekleşen bir anlatım olmuştur. Konuk bu şerhin başına koyduğu mukaddimesi ile insanın yaratılışından, özelliklerinden, mertebelerinden bahsetmiş; kâmil ve kâmil olmayan insanın durumuyla ilgili bilgi vermiştir.⁷⁸

4. Tercüme-i risâle-i vahdet-i vücûd:

İmdâdullah Fârûkî Muhammed Abdü'l-Aziz Sâhib Çeştî-i Sâbirî'nin kaleme aldığı risâleyi Konuk 8 yaprak, 14 sayfa hâlinde tercüme etmiştir ve bu tercüme Konya Mevlânâ Müzesi'nde 3849 numarayla kayıt altındadır. Eserin aslı Mekke'de 1299/1882'de yazılmış ve Hindistan-Bombay'da 1300/1883'te basılmıştır. Söz konusu tercüme ise 1340/1921 yılında gerçekleştirilmiştir.⁷⁹ Soru-cevap hâlindeki risâlenin içeriği; meşâyih-i Çeşt'in hilâfına söylendiği belirtilen hususlara verilen cevaplarla ilgili Farsça bir mektuptur.⁸⁰

5. Kitâb-ı lemeât tercümesi:

Fahreddîn-i Irâkî'ye (v. 688/1289) ait eserin tercümesi ve kısmî şerhidir.⁸¹ Konya Mevlânâ Müzesi'nde. 3852 numara ile kayıtlıdır. Eser 27 Levha ve 144 beyitten oluşan bir yapıdadır. Toplamda ise 67 sayfa hacindedir.⁸²

⁷⁶ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:24.

⁷⁷ Krş. Öngören, “KONUĞ, Ahmet Avni”, 2002, 26:182.

⁷⁸ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 239.

⁷⁹ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:24.

⁸⁰ Krş. Öngören, “KONUĞ, Ahmet Avni”, 2002, 26:182.

⁸¹ Krş. ay.

⁸² Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:25.

6. Fîhi mâ fih tercümesi:

Hiz. Mevlânâ'nın (v. 672/1273) sohbetlerinden oluşan bu eser, onun yaşadığı devrini ve devrinde cereyân eden hâdiselere, kişilere olan tutumunu göstermesi açısından önemli görülen bir eserdir.⁸³

Konuk bu tercüme çalışması için yedi-sekiz kadar nüshayı karşılaştırarak olabildiğince doğru bir zemin yakalamaya çalışmış ve bu düzlemde ilerlemiştir. Ancak bu esnâda nüsha farklılıklarını ayrıca belirtmemiştir. Eserin muhtelif yerlerinde açıklamalar ve haşiyelerin eklendiği belirtilmektedir. Eser Mevlânâ Müzesi'nde 3895 numara altında kayıtlıdır.⁸⁴ Çalışma günümüz alfabesiyle Selçuk Eraydın tarafından 1994 yılında İstanbul'da İz Yayıncılık vâsıtasıyla yayımlanmıştır.

7. Sipehsâlâr tercümesi (Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî):

Mevlânâ'nın müridlerinden Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı Farsça menâkıbnâmenin tercümesidir.⁸⁵ 1331 Senesinde İstanbul'daki Arşah Garoyan matbaasında basımı yapılan, matbû hâldeki bu çalışma 144 sayfadan müteşekkildir.⁸⁶ Eser, ikinci olarak Midhat Bahârî Beytur (1875-1971) tarafından aynı yıl tercüme edilmiştir.⁸⁷

8. Esrâr-ı salât:

Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye* şerhinde bu isimdeki bir risâleden bahsetmiş, ancak risâlenin mevcudiyetinin keyfiyeti tespit edilememiştir.⁸⁸

9. Hazret-i Meryem ve İsâ'ya dair risâle:

Konya Mevlânâ Müzesi'nde 3851 numara altında kayıtlı olan çalışma, bir mukaddime ve yedi bölümden oluşmaktadır. Toplamda 44 sayfa olan risâlenin

⁸³ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 240.

⁸⁴ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:25.

⁸⁵ Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:181.

⁸⁶ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:25.

⁸⁷ Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 242.

⁸⁸ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:25.

sonunda fihrist vardır ve bu risâle *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin III. cildinin nihâyetinde 355-382. sayfaların arasında yer almaktadır.⁸⁹ Eser, İsâ Peygamber'in doğumu ve vefatıyla hakkındaki bazı ihtilâfları gidermek üzere yazılmıştır.⁹⁰

Bu risâle, Hz. Meryem'in gebeliğinden Hz. İsâ'nın dünyaya gelişine, Hz. Muhammed'i müjdelenmesine, mucizesine, şeriatına, göğe yükseltilmesi ve dünyaya yeniden inmesine değinen bölümlerden müteşekkildir. Çalışma, 1922 senesinde nihâyete ermiştir.⁹¹

10. Aziz b. Muhammed en-Nesefi'nin yazdığı yirmi risâlenin tercümesi:

Konya Mevlânâ Müzesi'nde 4523 numara ile kayıtlı olan bu eser, Konuk'un el yazısıyla kaleme alınmıştır. 20 Risâle ve 117 fasıldan oluşan çalışma 1338/1566 senesine ait bir nüshadan 1338/1922 ile 1341/1925 yılları arasında çalışılmıştır. Eserde Nesefi'nin (v. 686/1287) kendisine başvuran ve sâliklerin bilmesi gereken şeyleri soran derviş topluluğuna verdiği bilgiler yer almaktadır. Eser 7 sayfalık fihristiyle birlikte toplam 232 sayfadan oluşmaktadır.⁹² Mârifet, hikmet, vahdet, sulûk gibi tasavvufî konuların işlendiği bu tercüme henüz yayınlanmamıştır.⁹³

11. Hânende:

En iyi güfte mecmuâsı olmakla nitelenen "*Hânende*"yi daha önce de bahsolunduğu üzere Ahmed Avni Konuk 28 yaşında iken hazırlamıştır. 766 büyük sayfadan oluşan eser 1317/1899'da İstanbul'daki Mahmut Bey Matbaası'nda basılarak mûsikî dünyasına kazandırılmış bir değerdir.⁹⁴ Bu çalışmada Türk mûsikisinin din dışı formlarındaki eserlerinin derlendiği bir yapı mevcuttur. Başlangıçta makamlar ve usullerle ilgili öz bilgiler bulunurken, toplamda 95 makamdan 2706 parça eserin güftesine yer verilmiştir ve son sekiz sayfada

⁸⁹ Krş. ay.

⁹⁰ Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:182.

⁹¹ Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 242.

⁹² Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:26.

⁹³ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 245.

⁹⁴ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:26.

bestekârlara âit resimler vardır. Konuk'un bu çalışması kendisinden sonra yapılan antoloji çalışmaları için kaynak olarak kullanılmıştır.⁹⁵

12. Şerh-i gazel:

Altı yapraklı, satırları muhtelif, defter kapaksız ve parçalar hâlinde bulunmaktadır. Defterdeki yazı rik'a şeklindedir. Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki yazmalar arasında olması gereken bu gazel şerhi, Selçuk Eraydın'ın araştırması sırasında mevcutlar arasında bulunamamıştır.⁹⁶ Mevlânâ Müzesi Kütüphanesinde 3850 numara ile kayıtlı eser, Ferîdüddin Attâr'ın (v. 618/1221) Farsça 17 beyitlik gazelinin şerhidir. Abdülbaki Gölpınarlı (1900-1982), söz konusu gazelin Attâr'a değil de Mevlânâ'ya ait olduğunu, Konuk'un bu çalışmayı yanlışlık sonucunda Attâr'a nisbet ettiğini söylemiştir.⁹⁷

13. İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı:

Bu eser, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'deki bazı görüşlerine karşı çıkan İmâm-ı Rabbânî'nin (v. 1034/1624) itirazlarını cevaplandırmak amacıyla yazılmış ve Cemal Bardakçı tarafından neşredilmiştir. (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812.)⁹⁸

14. İnsân-ı Kâmil tercümesi:

Konya Mevlânâ Müzesi'nde 4523 numara ile kayıtlı olan eser, Azîzüddîn Nesefî'nin eserinin çevirisidir. (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 80).⁹⁹

⁹⁵ Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:181.

⁹⁶ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:27.

⁹⁷ Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:182.

⁹⁸ Krş. ay.

⁹⁹ Krş. ay.

15. Gülşen-i Râz şerhi:

Konuk, tamamlamadığı bu çalışmasında Şebüsterî'nin eserinin 157 beytini Lâhîcî'nin Mefâtîhu'l-i'câz adlı şerhinden faydalanarak şerhetmeye başlamıştır. (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1810).¹⁰⁰ Eser bin beyitten oluşmaktadır.¹⁰¹

16. Şerhu'r-risâleti'l-ahadiyye tercümesi:

Henüz yayınlanmamış olan bu eser, İbnü'l-Arabî'nin tevhid konularını ihtiva eden *Ahadiyye* adlı risâlesine Ahmed b. Süleyman Trablusî (v. 1275/1858) tarafından *Mir'âtü'l-irfân ve lübbuh* adıyla yapılan şerhin tercümesidir. (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 83).¹⁰²

İbnü'l-Arabî'nin Muḥâdarâtü'l-ibrâr'ından bir olayın çevirisi (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 85/4 [müellif hattı]) ve Envârü'r-Raḥmân adlı eserin Meşnevî bahsinin tercümesi, Konuk'un diğer eserleri arasında sayılabilir.¹⁰³

Konuk'un Emine Hâdiye Hanım'la evlendiği, Eminönü Mal müdürlüğünün 11 Mayıs 1938 tarihli yetim maaşını düzenleyen tezkeresinden anlaşılmaktadır. Emekliliğini takip eden beş senenin sonunda, 20 Mart 1938 tarihinde İstanbul'da vefat eden Ahmed Avni Konuk Merkez Efendi Mezarlığına defnedilmiştir.¹⁰⁴

Ahmed Avni Konuk mahviyet sâhibi, mütevâzî, şöhretten sakınan bir meşrepte bulunduğu için yaşadığı dönem boyunca onu tanıyanlar pek az kişiyle sınırlı kalmıştır.¹⁰⁵ Bugün ise kendisinin adına düzenlenen paneller, ortaya koyduğu

¹⁰⁰ Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:182.

¹⁰¹ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 245.

¹⁰² Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:182; Barkçin, *Ahmed Avni Konuk - Görünmeyen Umman*, 2011, 246.

¹⁰³ Krş. Öngören, "Konuk, Ahmet Avni", 2002, 26:182.

¹⁰⁴ Krş. Barkçin, *Ahmed Avni Konuk Görünmeyen Umman*, 2011, 29-33.

¹⁰⁵ Krş. Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1:17.

tercüme ve şerhlerle ilgili yapılan akademik çalışmalar yoluyla çok daha fazla kişiye ışık tutmaya devam etmektedir.

1.3. Konuk'un Fusûsü'l-hikem Şerhi

Çalışmamızın ana kaynağı olan *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1915-1928 (h. 1334-1346) yılları arasında hazırlanmıştır. Merhum Ahmed Avni Konuk'un bizzat el yazısıyla kaleme aldığı nüsha, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde 3853-3880 numaralarda kayıt altındadır. Cumhuriyet devrinde yazılmış ancak yayınlanmamış olan ve 28 defterden oluşan bu şerh, herkesin istifadesine sunulması amacıyla Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın'ın çalışmaları neticesinde 4 cilt hâlinde yayınlanmıştır.¹⁰⁶

Ahmed Avni Bey'in *Fusûsü'l-hikem* şerhinde takip ettiği usûl şöyledir: Her bir fassın başında o fassa bulunan hikmet açıklanmış ve *Fusûs*'tan pasajlar sırasıyla aynen nakledildikten sonra bunların tercümelere ve şerhleri yapılmıştır. Bu şerhte dikkat çekici unsurlardan biri, fasların sonunda konuyla ilgili görülen *Mesnevî* beyitlerine yer verilmesi ve şerhin *Mesnevî* yoluyla tamamlanmış olmasıdır.¹⁰⁷

İslâm düşünce tarihi içerisinde en çok şerh edilen eser, *Fusûsü'l-hikem* olmuştur. Yazıldığı tarih olan 627/1229 senesinden itibaren çok sayıda Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dillerde şerhleri yapılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin çalışmaları Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerine de çevrildiğinden, Batı dünyası da bu çalışmalarla daha kolay haşır neşir olma imkânını bulmuştur.¹⁰⁸ Bunların arasında Ahmed Avni Konuk'un şerhinin önemi ise şu şekilde ortaya konmuştur:

A. Avni Bey'in şerhinin ehemmiyeti Türkçe yazılmış birkaç şerhten biri olarak, okuyucuya *Fusûsü'l-Hikem*'in gayet "mücmel" ve kapalı cümlelerini açması, daha önceki *Fusûs* şerhlerinde söylenenleri günümüz Türkçesine çok yakın bir dille nakletmesi, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerini *Fusûs* cümlelerini şerh ederken vermesi ve burada kullanılan ıstılahları, serd edilen

¹⁰⁶ Krş. Mustafa Tahralı; Selçuk Eraydın, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:5.

¹⁰⁷ Krş. age. 7.

¹⁰⁸ Krş. age. 9.

fikirleri topluca ifâde etmiş olmasıdır. Türk okuyucusu A. Avni Konuk Bey'in şerhi sayesinde Fusûs'ta ifâde edilen ana fikirler hakkında kolayca bilgi sâhibi olabilmektedir. Ayrıca, bu şerhin diğer Türkçe, Arapça ve Farsça Fusûs şerhlerinin incelenmesinde de kolaylıklar sağlayacağını söyleyebiliriz.¹⁰⁹

Ahmed Avni Bey, *Fusûsü'l-hikem* şerhine başlarken önce bir mukaddime sunar. Konuk, bu mukaddimesinde okuyucu için çok geniş çaplı bir idrak zemini hazırlar. Eserin anlaşılmasında ihtiyaç duyulacak temel konuların ve kavramların husûsîyetle incelendiği bu safha, şerh kısmına geçmeden önce sunulan bir yardım işlevi görür. Mukaddime Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salât ve selâm ile başladıktan sonra öz şekilde İbnü'l-Arabî ve *Fusûsü'l-hikem* eseri hakkında bilgi verilir.

Mukaddimesinin başında cehlin zevâlinin yeterli olmadığını, onunla birlikte vehmin de yok edilmesi gerektiğini söyleyen Konuk, bunun ancak bir insân-ı kâmilin terbiyesi ile mümkün olabileceğini belirtir.¹¹⁰ Bu değinmeden sonra ise İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu düşünceleri kabul etmeyenlerin neden inkâr yönüne gittiklerine dâir açıklamalar yapar. Ardından *Fusûsü'l-hikem* eserinin bir mihenk gibi olduğunu dile getirerek okuyunların bir kısmının onunla hidâyete vâsıl olduğunu, bir kısmının da dalâlete düştüğünü aktarır. Nasıl ki *Kur'ân-ı Kerîm* bir mihenk olarak altın ve bakır mesabesinde olanları ortaya çıkarmak için geldiyse, *Fusûsü'l-hikem*'in de o şekilde bir mihenk vazifesi gördüğünü savunur. Bu doğrultuda akıl ve irfan sahiplerinin kendilerini bu mihenge vurarak Hak için açık delile ulaşmalarını tavsiye eder.¹¹¹

¹⁰⁹ Age, 11.

¹¹⁰ Krş. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:2.

¹¹¹ Krş. age. 4.

2. KONUK'UN FUSÛSÜ'L-HİKEM ŞERHİNE GÖRE YARATILIŞ VE FERDİYET KAVRAMI

Çalışmanın bu ana bölümünde ferdiyet kavramı, “Yaratılış Açısından Ferdiyet Kavramı” ve “Varlığın Kemâli Olarak İnsân-ı Kâmil ve Ferdiyet” olarak iki ana başlık altında incelenecektir. İlk olarak ferdiyet kavramının yaratılışın zuhûrundan itibaren taşıdığı anlam araştırılacaktır. Ardından ise yaratılışla zuhûra gelen varlığın kemâli olarak insân-ı kâmilin ferdiyet ile ilişkisi anlaşılmalı çalışılacaktır.

Bölümün birinci kısmında, yaratılış açısından ferdiyet kavramını araştırmak için ilk olarak İbnü'l-Arabî düşüncesi ekseninde yaratılış kavramı ve bu açıdan yaratılışın hakikat-i Muhammediye kavramı ile ilişkisi ele alınacaktır. Böylece yaratılış ve hakikat-i Muhammediye kavramıyla ilgili temel bir bilgi zemini elde edilecektir. Ardından Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhinde, yaratılış, hakikat-i Muhammediye ve ferdiyet kavramlarının bağlantısının kurulmasına çalışılacaktır. Bu bağlantıyı sağlarken, İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısının temel harcı niteliğindeki “tecellî” kavramının neyi ifâde ettiği ortaya konulacaktır. Bu aşamaları takiben ferdiyet kavramının mâhiyeti ele alındıktan sonra, ferdiyet kavramını ve insân-ı kâmile olan bağlantısını doğru inceleyebilmek için “Vücûd Mertebeleri” başlığı işlenecektir. “Vücûd Mertebeleri”nde ise varlığın, yaratılış öncesinde ve yaratılıştaki tecellî merhalelerinde ne gibi özelliklere sahip olduğu ortaya konulacaktır.

Bölümün ikinci ana kısmında ise varlığın kemâli olarak insân-ı kâmil açısından ferdiyet kavramının ne anlama geldiğini araştırmak adına öncelikle İbnü'l-Arabî düşüncesinde insân-ı kâmilin neyi ifâde ettiği incelenecektir. Bunun ardından ise kendisine *Fusûsü'l-hikem*'in son fassında isnât edilen “ferdiyet hikmeti” cihetinden Hz. Muhammed ve ferdiyet konusu ele alınacaktır. Böylece yaratılışın ferdiyetle ilişkisi ve yaratılış gâyesi doğrultusunda varlığın kemâlini bulduğu, hakikî insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed'in ferdiyet yönünün anlaşılması hedeflenmektedir

2.1. YARATILIŞ AÇISINDAN FERDİYET KAVRAMI

Çalışmamızın bu kısmında, varlığın mâhiyetini anlamak bağlamında önce yaratılışı başlatan ve gerçekleştiren ilâhî irâde ve bu irâdeyi oluşturan bilginin asıl kaynağı, ilk olarak konuyla ilgili hadisler çerçevesinde incelenecektir. Bunun ardından yaratılışın, yani zuhûrun başlangıcıyla birlikte anlaşılabilir vücd kavramının mâhiyeti, yaratılıştaki hakikat-i Muhammediye kavramının etkisinin ne olduğu ve varlığın ortaya çıkışında tecellî kavramının yeri ele alınacaktır. Bunların ardından ferdiyet kavramına giriş yapılarak yaratılışın ferdiyetle ilişkisi, yaratılışın üç sayısı ile ilişkisi konularıyla bu kavramın tezimizle ilgili olan yönü üzerinde durulacaktır. Ferdiyet ile insân-ı kâmil arasındaki bağlantının incelenebilmesi açısından ise bu bölümde son olarak vücd mertebeleri Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhinin mukaddimesinde ele alındığı hâliyle 7'li tasnife göre işlenecektir. Böylece vücd mertebelerinde yaratılışın ve zuhûrun başlangıcından insân-ı kâmile ulaşan tecellînin görülmesinin ardından, bu bölümün ikinci ana başlığında vücdun kâmil olarak tecellî ve zuhûr ettiği insân-ı kâmil açısından ferdiyet kavramı konusuna geçilecektir.

2.1.1. İbnü'l-Arabî Düşüncesi Ekseninde Yaratılış ve Hakikat-i Muhammediye Kavramı

Tasavvuf kültüründe yaratılışın başlangıcı ele alınırken (*Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-'urife fe-çalaktü'l-çalaka li-ya'rifünî*) Ben gizli bir hazîne idim; bilinmeye muhabbet ettim; halkı bilinmem için yarattım.¹¹² kudsî hadisinin sıklıkla zikredildiği görülmektedir. Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin mukaddimesinde, hadisin İbnü'l-Arabî tarafından seneden zayıf ama keşfen sahih olarak değerlendirildiği söylenmektedir.¹¹³ Bu hadis-i kudsî, tasavvuf literatüründe yaratılışı anlamlandırmak için çokça başvurulan bir kaynak olarak görülmüş ve bu hadis ile ilgili olarak Celvetî Şeyhi, müfessir, şâir İsmâil

¹¹² Celâlettin-i Suyutî, *ed-Dürretü'l-Müntesire*, 125; Aliyyu'l-Kâri, *el-Esraru'l Merfua*, 273; Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, , 2:133

¹¹³ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:43.

Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tarafından *Kenz-i Mahfî* adlı müstakil bir eser dahi yazılmıştır.

Bursevî, bu hadisin keşif ehline göre neden sahih olduğu sorusuna ise, onların bizzat Hz. Peygamber'den aldıkları bilgiyi ilettiklerini söyleyerek cevap verir.¹¹⁴ Ayrıca Bursevî şöyle der: “Hadis ezbercileri ise nakil yolu ile rivayet ederler. (...) Keşif itibarı ile sahih olan bir şey, nakil yolu ile gelenden daha sahihtir. Zira, keşif hâlinde; vehim ve hayâl olmaz. Onda tam bir açıklık ve hakka'l-yakîn hâli vardır.”¹¹⁵

İslâm düşüncesi, Kur'an semantiği ve İbnü'l-Arabî kavramları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı Toshihiko İzutsu (1914-1993)¹¹⁶, söz konusu kudsî hadiste geçen “*aḥbebtü*” kelimesinin “sevmek” anlamına geldiğini ve sevginin (*ḥubb*) âlemin yaratılmasında etkili olmuş bir ilke olduğunu dile getirir. Sevginin bu temel rolünü ise yaratılışın sırrı veya yaratılışın sebebi olarak aktarır.¹¹⁷

William Chittick de müelliflerin, Allah'ın âlemi genel olarak, Âdem'i ise sevgi sebebiyle özel olarak yarattığını ortaya koymak için yaratılış bahsinde “gizli hazîne” hadisinden bahsettiklerini belirtir. Chittick, bazı aktarış biçimlerinde *aḥbebtü* yani sevdim kelimesi yerine *eradtü* yani istedim kelimesinin yer aldığını, fakat bunların vurgularının aynı olduğunu söyler. Bu durumu açıklamak içinse Allah'ın yaratmayı murâd ettiğinde istediğini, dilediğini, sevdiğini ve yarattığını belirtir. Ona göre *Kur'ân-ı Kerim*'de de murâd kelimesi bu minvalde kullanılmıştır. Konuya bir örnek olarak ise *Bir şeyin olmasını murâd ettiğimiz zaman sözüümüz sâdece ona “Ol!” dememizdir ve hemen olur.*¹¹⁸ âyetini gösterir.¹¹⁹

Chittick, “gizli hazîne” hadisinin tasavvufî yazınlarda sıklıkla kullanıldığını söyledikten hemen sonra bu hadis hakkında şu çıkarımda bulunur: Bu hadis,

¹¹⁴ Krş. İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, ty, 20.

¹¹⁵ Ay.

¹¹⁶ Kalın, “İZUTSU, Toshihiko”, 2001, 23:552.

¹¹⁷ Krş. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 190-191.

¹¹⁸ Nahl 16/40

¹¹⁹ Krş. Chittick, *İlâhî Aşk*, 2018, 64.

bilginin sevgiyle temel birlikteliğini ortaya koymaktadır. Bu açıdan bilgiyle kaynaşmış ilâhî aşkın (*el-ḥubb* olarak aktarır) âlemin yaratılış sebebi olarak görülebileceğini belirtir.¹²⁰ Bursevî de “Eşyanın zuhuru, zatî sevgiye bağlıdır. Ki, isimlerin teveccühü ondan meydana gelir. Eşyanın zuhuru dahi, o teveccühlere bağlıdır.”¹²¹ açıklamasında bulunmuştur.

İbnü'l-Arabî düşüncesine göre Cenâb-ı Hak, kendinde bulunan kemâlâtını açığa çıkarmaya muhabbet edince âlemi yaratmıştır ve bu yaratılış hiyerarşisinde insan, önemli bir konuma sahiptir. Çünkü yaratılışın ortaya çıkma nedeni muhabbet olduğu gibi, muhabbetin gayesi de insandır.¹²² İbnü'l-Arabî, âlemi yokluktan varlığa çıkararak hareketin *ḥubbî* hareket olduğunu söylemiştir. Konuk da bu minvâlde, hareketin ancak muhabbetle oluştuğunu ve bu durumun aslında her insanın kendi nefsinde yaşayarak bildiği bir gerçek olduğunu dile getirir. Çünkü insanın hareketlerini yönlendiren temel etken, o hareketle ortaya çıkmasını arzu ettiği şey için duyduğu muhabbettir. Bu ister mükâfat türünden bir şeyi elde etme gibi bir kazanım olsun, isterse korkulan bir şeyden korunma gibi bir kazanım olsun, hepsinin mânâsında muhabbet temeli vardır. Konuk şu örnekleri verir: Mesela bir çalışan, âmirinden korkarak onun emrini yerine getirmeye çalıştığında aslında o kovulmaktan korktuğu için işi gerçekleştiriyor gibi gözükse de nihâyetinde alacağı ücrete duyduğu muhabbet ile hareket etmektedir. Ya da bir kişinin yaptığı ibâdet cennet ümidi veya cehennem korkusu sebebiyle vücut buluyor görünse de aslında o kişinin hareketi kendi nefsinde duyduğu muhabbet sebebiyle oluşmaktadır. Ancak bu hareketlere bakıldığında zâhirî sebeplerle perdelenme durumu varsa, hareketin ardında yer alan esas sebep fark edilemeyebilir. Fakat sonuçta hareketi ortaya çıkararak faktör yalnızca “muhabbet”ten ibâret olmaktadır. Konuk, hareketi “âlemin vücûdu” olarak nitelerken bu hareketin “*kenz-i mahfî*” hadisinde de işaret edilen “Zât-ı İlâhî'nin muhabbetinden” kaynak bulunduğunu izah etmektedir.¹²³

¹²⁰ Krş. age. 12.

¹²¹ Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, ty, 85.

¹²² Krş. Kartal, “İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fâssında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir”, 2008, 275.

¹²³ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:165-166.

“Gizli hazîne” hadisi üzerinden evrenin varoluş sebebine değinen günümüz tasavvuf araştırmacılarından Mehmet Demirci de “nûr-ı Muhammedî, hakikat-i Muhammedî” konularında çalışmalar yapmıştır. Demirci’nin çalışmalarında özetlendiğine göre; tasavvufi inanışta gizli bir hazîne misâli olan Cenâb-ı Hak bilinmeyi murat ettiğinde en başta bir muhabbet cevheri hâlinde Hâzret-i Muhammed’in nûru olarak tecellî etmiştir. Yaratılmış bütûn diğer varlıklar ise bu nurdan yaratılmıştır. Demirci, Hz. Peygamber’in “âlemlere rahmet” oluşunun anlamının da bu olduğunu söyler. Bu doğrultuda evrenin varoluş nedeninin, Allah’ın Hz. Muhammed’e duyduğu sevgi olduğunu belirtir.¹²⁴

Mehmet Demirci, hakikat-i Muhammediyye ve nûr-i Muhammedî kavramlarının aynı hakikate işaret ettiklerini belirtmektedir. Kendisi, nûr-i Muhammedî veya hakikat-i Muhammediyye adlarıyla tâbir edilen bir mefhuma eserlerinde yer verenler arasında ise Sehl et-Tüsterî (v. 283/896), Hüseyin b. Mansur el-Hallac (v. 309/922), Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (v. 638/1240), Abdülkerîm el-Cîlî (v. 820/1417), Kastallânî (v. 923/1517), Yûsuf b. İsmâil en-Nebehânî (v. 1350/1923) gibi isimleri sayar.¹²⁵ Demirci, hakikat-i Muhammedî veya nûr-i Muhammedî olarak adlandırılan varlığın bir nur, bir hakikat veya bir öz (cevher) olarak Hz. Muhammed’in (s.a.s) mânevî kişiliğinde sembolleştiğini söylemektedir.¹²⁶

Hakikat-i Muhammediyye; Hz. Muhammed’in tarihsel, maddî şahsiyetinin ötesinde, zamandan ve mekândan bağımsız, öz, tek, cevher olan mânevî hakikatini ifade eder. Diğer her şey bu hakikatten, bu tek öz-cevherden îmâl edilmiştir, bu hakikatin mâmulüdüdür. Bu açıdan hakikat-i Muhammediyye mertebesini ifade edebilmek için *lâhût, vâhidîyyet, levh-i mahfûz, ümmü’l-kitâb, akl-ı küll, nûr-ı Muhammedî, hakikat-ı Âdem, ahadiyyetü’l-cem’, mertebe-i insân-ı kâmil, rûhü’l-kuds, arşullah, kalem, kitap, akl-ı evvel, kâbe kavseyn* gibi terimler de kullanılmıştır.¹²⁷ Hakikat-i Muhammediyye mertebesi, kâmil insan mertebesi

¹²⁴ Krş. Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, 2013, 8-9.

¹²⁵ Krş. age. 11.

¹²⁶ Krş. age. 18.

¹²⁷ Krş. Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 1997, 15:179-180.

olarak da adlandırılabilmekte ve bu merteye, bütün nebilerin himmetlerini, velîlerin mârifetlerini ve âlimlerin de ilimlerini edindiği kaynak olmaktadır.¹²⁸

Hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin ilk kez hangi tarihlerde ve kimler tarafından ortaya konduğu tam olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte, kaynakların çoğunda bu kavramdan bahseden ilk sūfinin Abdullah et-Tüsterî (v. 283/896) olduğu belirtilmiştir. Ancak et-Tüsterî'den çok daha önce Hasan-ı Basrî'nin (v. 110/728) bu minvâlde yaptığı açıklamalar olduğu, Câfer-i Sâdık'ın da (v. 148/765) nûr-i Muhammedî'den söz ettiği bilgileri bulunmaktadır. *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserleriyle tanınan müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakih Taberî (v. 310/923) tarafından bu konuyla ilgili olarak gösterilen iki rivâyet ise, bu kavramdan tâbiûn döneminde dahi bahsedilmiş olma ihtimalini oluşturmaktadır. Bütün bu bilgiler ışığında, hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin Abdullah et-Tüsterî'den önce dile getirildiği, fakat sistemli ve net şekilde ele alınışının Abdullah et-Tüsterî ile gerçekleştiği söylenmektedir. Mevleviyye tarikatının pîri Hz. Mevlânâ (v. 672/1273), Hakikat-i Muhammediyye'yi insânî hakikatlerin yansıdığı bir aynaya benzeterek bu hakikatın de tüm ilâhî isimlerin mazhârı olduğunu söylemektedir. İlâhî isimler, diğer insanlara Hakikat-i Muhammediyye mişkatinden ve Muhammedî aynadan ulaşmaktadır. Hz. Mevlânâ'ya göre Hz. Muhammed'in gönül aynası, ilâhî isimleri yansıtmadaki kemâli açısından eşsizdir ve o olmadığı takdirde ilâhî isimlerin kemâlleri ortaya çıkamayacaktır. İlâhî rahmet nûrunun tecellîsi muhakkak ki Hz. Muhammed'in gönül aynası vasıtasıyla gerçekleşmektedir.¹²⁹

Hakikat-i Muhammediyye veya nûr-i Muhammedî kavramları, İbnü'l-Arabî düşüncesinde çokça karşılaşılan ıstılahlardandır. Bu kavramlar, vahdet-i vücûtu sūflerce ele alındıklarında, bütün mevcûdâtın Hz. Muhammed'den feyz ve nur almakta olduğu anlamını da belirtmektedir. Tasavvufun gelişmesine önemli katkılarda bulunan mutasavvıf Hallâc-ı Mansur'un (ö. 309/922)¹³⁰, nübüvvetin nuru

¹²⁸ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 295.

¹²⁹ Krş. İdiz, "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler", 2014, 195-196.

¹³⁰ Krş. Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansur", 1997, 15:377.

Hiz. Muhammed'in nurundan doğmuştur ve nurların aydınlığı bile O'ndandır şeklindeki izahı da bu durumla aynı çerçevede gerçekleşen bir örnek niteliğindedir.¹³¹ Mahmud Erol Kılıç, Hiz. Muhammed de dâhil bütün peygamberlerin hakikat-i Muhammediyye'nin birer yansıması olduğunu belirterek hakikat-i Muhammediyye ile Hazret-i Muhammed arasında miraç hâdisesinin gerçekleştiğini, Hiz. Muhammed'in bile kendi hakikatine bu hâdiseyle miraçta erişmiş olduğunu ifade etmiştir.¹³²

Yine yaratılışla ilgili hadislerin arasında Hiz. Peygamber'in *Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin rûhudur ey Câbir!*¹³³ ve *Âdem su ile balçık arasında iken bile ben Nebî idim.*¹³⁴ ifâdeleri ile birlikte *Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur.*¹³⁵ ve *Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir.*¹³⁶ şeklinde iki beyânı da bulunmaktadır.

el-İnsânü'l-kâmil adlı eseriyle tanınan âlim ve mutasavvıf Abdülkerîm el-Cîlî (v. 832/1428),¹³⁷ Hiz. Muhammed'in Zât-ı İlâhî'nin nurundan yaratılmasından dolayı, onun âlemdaki en şerefli, en erdemli ve en yetkin varlık olduğu hakkında görüş birliği olduğunu belirtir. Hiz. Muhammed'in haricindeki varlıkların ise isim ve sıfatların nurlarından yaratıldıklarını söyler. Bu hususta delil olarak *Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin ruhudur ey Câbir! Sonra Arş'ı ondan yarattı. Sonra bütün âlemi Arş'tan yarattı.* şeklindeki hadisi aktarır. Bununla birlikte, Hiz. Muhammed'in ruhuna kimi özellikleri sebebiyle *kalem-i a'lâ* ve *akl-ı evvel* gibi isimler verildiğini de söyler. Ardından *Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır. Allah'ın yarattığı şeylerin ilki Kalem'dir. ve Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin ruhudur ey Câbir!* hadislerini zikreder ve zikredilen bu üç şeyin ise tek bir varlıktan ibaret olduğunu belirtir. Bu tek varlık, Hiz. Muhammed'in ruhudur. Buradaki farklı

¹³¹ Krş. Kara, "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri", 1989, 236-237.

¹³² Krş. Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 2018, 40.

¹³³ Ahmed, *Müsned*, IV-127; Hâkim, *Müstedrak*, II-600/4175; Krş. Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/265.

¹³⁴ Aclunî, 2/129.

¹³⁵ Tirmizî, *Tefsîr-u Sûreti* 11/9; Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/311.

¹³⁶ Tirmizî, *Tefsîr-u Sûreti* 11/9.

¹³⁷ Şahinoğlu, "Abdülkerîm el-Cîlî", 1988, 1:250.

isimlendirmenin ise, O'nun farklı veçhelerdeki işlevlerinin ifade edilmesiyle oluşan bir durum olduğunu dile getirir.¹³⁸

Tasavvufî tefsir ve terimlere dair eserleriyle tanınan mutasavvıf Kâşânî (öl. 736/1335)¹³⁹ de “*ed-dürretü'l-beyzâ*: Beyaz inci” kavramını açıklarken onun ilk akıl anlamına geldiğini söyleyerek yine aynı hususa değinir. Bu kavrama “ilk akıl” denmesine dayanak olarak ise hadislerde *Allah'ın ilk yarattığı şey beyaz bir incidir*, *Allah'ın ilk yarattığı şey Akıl'dır*, ve *Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem'dir* buyrulmasını gösterir. Aynı şekilde o da bu isimlerin değişik açılardan bir tek mânâyı ifade için kullandıklarını belirtir.¹⁴⁰ Kâşânî, “*el-kenzü'l-mahfî*: gizli hazîne” kavramını ise “Gaybın künhü, ezeli hüviyetin bätını ve Zât'ın en mukaddes mutlaklığı.” olarak tarif eder ve şöyle açıklar:¹⁴¹

Kenz gizli, görünmeyen, saklı olan; korunmuş, gizlenmiş ve pek kıymetli cevherleri içeren şey demektir. Bu cevherler, isimlerin en yüceleri olan zat isimleridir. Onlardan Hakkın kendi katına ayırdıklarını Allah'tan başkası bilemez; bir kısmını ise şereflendirdiği bazı kimselere bildirmiştir. Bu hazine, sıfat isimlerini de içerir; sıfat isimleri, bilgisiyle müşerref olanların kemale erdiği isimlerdir. Hazine, fiil isimlerini de içerir: fiil isimlerinin fayda ve tesirleri geneldir; hüküm ve iyiliklerini bütün oluş mertebelerine yayarlar.¹⁴²

Bursevî, “*kenz*” kelimesinin yer altına konmuş nefis malları ifade eden bir anlam taşıdığını söylerken, hadiste bu kelime ile kastedilenin, Hakk'ın zât-ı ahâdiyyet hazînesinde saklı ve toplu olarak bulunan isim ve sıfatları olduğunu belirtir. Zât'ın açığa çıkmayışı hâlini ise esma ve sıfatın henüz zuhur etmemesiyle açıklar. Bu sebeple onun hiçbir alâmeti olamaz. Yer altına gömülü bir tohum misâli, bir işareti, bir nişânı yoktur ve yerin altındaki tohumun varlığını da kimse görüp bilemez. Ancak tohum gizli olduğu topraktan çıkıp da kendini göstermeye başlayınca, ağaç olarak, dal olarak, yaprak olarak zuhur ettikçe ve meyve sûretine varıncaya kadar bir oluşum geçirdikçe onda gizli olarak bulunan hakikatler ortaya

¹³⁸ Krş. Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 2019, 285-286.

¹³⁹ Uludağ, “KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk”, 2002, 25:5.

¹⁴⁰ Krş. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 2004, 243.

¹⁴¹ Krş. age. 467.

¹⁴² Ay.

çıkmiş olur. Bursevî'ye göre gizli bir hazîne misâli olan Hakk, bu teşbihte olduğu gibi âlemi ve Âdem'i oluşturur. Bir başka deyişle âlem ve Âdem, zât-ı ahâdiyetin esmâ ve sıfatla tecellîsinden vücut bulur.¹⁴³ Bursevî ayrıca şöyle der: “Kenz'in zuhurundan maksud, Sûret-i Muhammediyenin tam bir mazhar olmasıdır. İşte bu mânâyâ göre; Suret-i Muhammediye, Suret-i Hak'tır.”¹⁴⁴ Daha sonraki bahisler vesîlesiyle ise “Alem Âdem'in, Âdem dahi Hakk'ın suretidir.”¹⁴⁵ demiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşayan mutasavvıf ve Osmanlı medreselerinin ilk baş müderrisi Dâvud el-Kayserî (v. 751/1350)¹⁴⁶ de bu konuda şu bilgileri vermektedir:

İlâhî zat, “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim” cümlesiyle işaret ettiği zâtî sevgisi hasebiyle öncelikle a'yân-ı sâbite ve onların istifadlarıyla kendi bâtını ve zâtî ilminde ilk tecellî ve feyz-i akdesi ile zuhur etti. Sonra feyz-i mukaddesle kendisinin zâtî mertebelerine göre onları hariçte zuhur ettirdi. Onları ezeli istifadlarının gerektirdiği üzere hikmetiyle tedbir etti.¹⁴⁷

Osmanlı'nın son dönem mutasavvıflarından Ken'ân er-Rifâî (1867-1950), yaratılış bahsiyle ilgili bağlamda “*kenz-i mahfî*” hadisine değinerek Cenâb-ı Hakk'ın kendi güzelliğini görmek üzere âlem aynasını vücûda getirdiğini ifade etmektedir. Hakk'ın kendi cemâlini seyrettiği âlem aynasının ruhunun ise insân-ı kâmil olduğunu belirtir. Bir başka açıdan, âlem bir göz olarak kabul edilirse, kâmil insanın o gözdeki göz bebeği mesâbesinde olduğunu söyler,¹⁴⁸ yaratılıştan maksatın insân-ı kâmil oluşuna ise şu şekilde değinmektedir:

Her şeyin hayâtı sudandır¹⁴⁹, kelâm-ı şerifinin mânâsı, Allah, kâinatı kâmil insanın yüzü suyu hürmetine halketti, demektir. Cenâb-ı Hak, Resûl-i Ekrem'ine: Sen olmasaydın, sen olmasaydın ben bu dünyâyı halketmezdim, buyuruyor. Dünyâdan gaye, kâmil insandır. Allah ona tecellî eder ve onun tecellîsinden de her şeye kuvvet ve hayat verir. Çünkü insan, bütün bu mükevvenâtın zübdesi, özü ve hulâsasıdır.¹⁵⁰

¹⁴³ Krş. Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, ty, 43-45.

¹⁴⁴ Age. 48.

¹⁴⁵ Age. 109.

¹⁴⁶ Bayrakdar, “Davûd-i Kayserî” 1994, 9:32.

¹⁴⁷ el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 2013, 82.

¹⁴⁸ Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2000, 188.

¹⁴⁹ Bk. Enbiyâ sûresi, 30. âyet: *Her diri şeyi sudan yarattık.*

¹⁵⁰ Rifâî, *Sohbetler*, 2000, 428.

Bir başka bahiste yine yaratılıştan gayeye değinen Ken'ân Rifâî; bu gâyenin Âdem olduğundan, Cenâb-ı Hakk'ın önce âlemi yarattığından ve âlemin kemâlini bulmasıyla Âdem'in zuhur ettiğinden bahsetmektedir. Kendisinin ifâdesiyle, Rûh-ı Muhammedî bu yaratılıştan önce vardır ve âlem aslında onun zuhuruna hazırlıktan ibârettir. Ken'ân Rifâî, bunu ağacın dikilmesiyle önce dalın budağın, yaprakların, çiçeklerin oluşması ve nihâyetinde meyvenin elde edilmesinin gerçekleşmesi örneği üzerinden açıklar. Her ne kadar dallar, yapraklar meyveden önce zuhur ediyor olsa da hepsinden maksatın meyve olduğu belirtilir. Bu doğrultuda, Resûlullah'tan önce varlık sahasında gözükken cümle mevcûdattan muradın da Rûh-ı Muhammedî olduğu ifâde edilmiştir.¹⁵¹

Aynı hususu günümüz mutasavvıflarından Cemâlnur Sargut (d. 1952), *Fusûsü'l-hikem*'in Âdem fassı için yazdığı şerhte şöyle ifade etmektedir:

Görülüyor ki, Fusûs'ta Âdem'den kasıt hakikat-i Muhammedî'dir. Hakikat-i Muhammedî ilâhîdir. Zira bütün varlıklar ondan yaratılmıştır. Hazret-i Peygamber'in, '*Âdem çamurla toprak arasındayken ben vardım*' sözü, Âdem adı ile tecellî eden varlığın, Hz. Muhammed'in hakikatini taşımasındandır. O halde kâmil insan amaçta ilk, yaratılıştan sonudur. (...) Görülüyor ki, Âdem adı ile başlayan zuhur, Muhammed adı ile kemale ermiştir.¹⁵²

Bununla birlikte Sargut, Allah'ın ilk olarak küllî akıl olan idrâki yarattığını ve buna hakikat-i Muhammedî dendiğini aktarır. Bu noktadan hareketle, "Kalem" in hakikatinin de hakikat-i Muhammedî olduğunu ifade eder. Nûr-i Muhammedî'nin ise, hakikat-i Muhammedî'nin nur vâsıtasıyla yayılması anlamına geldiğini belirtir. Aynı zamanda nûr-i Muhammedî'yi, hakikat-i Muhammedî'nin her bir kulda açığa çıkan özellik ve vasıflar yönü olarak betimler. Fakat bu açığa çıkış sırasında âlemde veya gerçek âlem konumunda bulunan insanda depremlerin oluştuğunu, ortaya çıkan sarsıntıda ise bizi tutacak kuvvetin kâmil insanlardan geçtiğini dile getirir ki bu doğrultuda kâmil insanlar *Kur'ân-ı Kerim*'de dağlarla nitelenmektedir.¹⁵³

¹⁵¹ Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2000, 62.

¹⁵² Sargut, *Hiz. Âdem*, 2011, 31.

¹⁵³ Krş. Sargut, *Kalem Süresi*, 2018, 21.

Yaradılışın başlangıcını özetleyen Mahmud Erol Kılıç ise şunları söylemektedir:

O bir başına kendi zâtında müstağrak bir hâlde bulunuyorken kendindeki güzellikleri paylaşmak ve böylece paylaştığının üzerinde o kendine ait güzellikleri yine kendisi temâşa etmek ve o paylaştığının kendisini tanimasından, övmesinden hoşnut olmak isteyince bu ilâhî murada ayna olabilecek istîdâtta o ilk mahluk [taayyün] (sav) işte bu arzu dalgalarının kabarmasıyla, taşmasıyla neş'et etmiş oldu. Böylece Ahad olan Ahmed oldu, Vâhid oldu. *Küntü kenz*'den [Ben Gizli bir Hazine idim] *Levlâke levlâk* [Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım] oluştu. Böylece *Gizli Hazine*'nin açılması, zuhuru başlamış oldu.¹⁵⁴

2.1.2. Fusûsü'l-hikem Şerhinde Yaratılış ve Ferdiyet Kavramı

Çalışmanın bu kısmında Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhi çerçevesinde; yaratılışın başlangıcıyla varlığın âşikâr oluşu, bu varlığın zuhûrunda tecellî kavramının yeri ve ferdiyet kavramının bunlarla bağlantısının ortaya konmasında vücut mertebelerinin açılımı incelenecektir. Böylece zuhûr ve yaratılış bağlamında ferdiyet kavramının taşıdığı mânâ anlaşılmaya çalışılacaktır.

2.1.2.1. Konuk'un Fusûsü'l-hikem'e Girişi ve Yaratılışın Başlangıcı

Ahmed Avni Bey, *Fusûsü'l-hikem* şerhine başlarken önce okuyucu için bir mukaddime sunmuştur. Konuk, şerhe başlarken yaptığı bu mukaddimede ilk olarak "Vücûd" faslını açarak şöyle der:

Vücûd'un lisânımızda mukabili "varlık" ve lisân-ı fârisîde "hestî"dir. Ma'nâ-yı lüğavîsi "matlubu bulmak"tır. Örfte müsta'mel olan "cisim ve beden" ma'nâsı kütüb-i lüğatte ancak ma'nâ-yı mecâzî olarak mezkûrdur. İstilah-ı sûfîyyede "zü'l-vücûd olan mevcûd"dan ibârettir. İmdi vücûd lafzı ile bir hakikat murâd olunur ki, onun varlığı kendi zatından ve kendi zâtı ile. Ve bâkî mevcudatın varlığı ondan olup onunla kaimdir.

Bu açıklamaya göre vücûd kelimesinin sözlük anlamı aranılan, istek ve arzu duyulan, talep edilen şeyi bulmak iken; kabullenilmiş anlamlarından olan "cisim ve beden" karşılığı ancak mecâzî olarak dile gelmektedir. Sûfîlerin terminolojisinde ise "vücûd" ifâdesinin, "vücûd sahibi olan mevcûd"u ifade ettiği söylenmektedir.

¹⁵⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 18.

Bu bilgilerin devamında Konuk, vücûd kelimesi ile gösterilen gerçeğin varlığının kendi zatından ve kendi zâtı ile olmasına dayandığını belirtir. Buna göre tüm mevcudatın varlığının kaynağı ve mevcut olan her şeyin onunla kaim olduğu, kendi zatından kendi zâtı ile var olan hakîkate vücûd denmiştir.

Ahmed Avni Konuk, vücûdun hakîkatinin tamamıyla nûrânî olması sebebiyle son derece lâtif olduğunu ifade ederek bu sebeple onu akıl, fehm, duyular ve kıyâs gibi yollarla anlamının mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü bu gibi algılama araçları o denli lâtif bir olgunun yanında son derece kesîf olmaları sebebiyle onu gerektiği gibi algılayabilecek durumda bulunmamaktadır.¹⁵⁵

Konuk, vücûdun vahdâniyyeti adedî, yani sayılabilir olan “birlik” değildir, der. Onun sınırsız bir kapsama alanına sahip olan tüm varlık olduğunu söyler.¹⁵⁶ Bu açıdan vücûd ancak çeşitli mertebelere tenezzül sûretiyle gerçekleşen tecellîsi ile bilinebilir. Bu tecellî ise ortaya çıkmaya meylinin olmasıyla mümkündür ve isteme, dileme, irâde etmeyle gerçekleşmektedir.¹⁵⁷

Ahmed Avni Konuk, mukaddime kısmındaki açıklamalarında vücûdun tecellî mertebelerini yedi adette inceleyen bir bakış açısı çizer.

Bu mertebeler ise şöyledir:

1. Lâ-taayyün
2. Taayyün-i evvel
3. Taayyün-i sâni
4. Mertebe-i ervah
5. Mertebe-i misâl
6. Mertebe-i şehâdet
7. Mertebe-i insan

Merâtibu'l-Vücûd yani varlık mertebeleri tâbiri, vücûdun ilk kaynağından

¹⁵⁵ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1:6.

¹⁵⁶ Krş. age. 7.

¹⁵⁷ Krş. age. 9.

son tenezzülüne kadar açığa çıkış hallerini ifade etmek için kullanılan tâbirlerden biridir. Benzer şekillerde küllî mertebeler, tecellî mertebeleri, küllî mezâhir gibi isimler de bu isimlendirmenin farklı şekilleri olarak görülebilmektedir.¹⁵⁸

Tasavvuf literatüründe varlık mertebelerinin farklı sınıflandırmalar ile incelenebilmesi söz konusu olmuşken, bu şekilde yedili incelemeye “*tenezzülât-ı seb’a*”, (yedii tenezzül) ismi verilmiştir. Aynı hakîkatin daha özet bir inceleme biçimi olan beşli derecelendirme ise “*hazerât-ı hamse*” (beş Hazret) ismiyle anılmaktadır.

Örneğin İbnü’l-Arabî şârihlerinden olan Bursevî, *Özün Özü* adlı eserinde bu beşli tasnife yer vermiş ve vücûd mertebelerini şöyle sıralamıştır:¹⁵⁹

1. Mutlak gayb (Lahût) âlemi
2. Ceberût âlemi
3. Melekût âlemi
4. Şehâdet âlemi
5. İnsân-ı kâmil âlemi.

Bursevî, bu âlemlerin birbirinin aynası olduğunu söyler. Ona göre Lahût âleminin aynası Ceberût âlemi, Ceberût âleminin aynası Melekût âlemi, Melekût âleminin aynası da Mülk yani Şehâdet âlemidir. Bu âlemlerinin tümünün aynası ise, insân-ı kâmilidir. Bursevî, bu doğrultuda insân-ı kâmilin, Hakk’ı gösteren bir ayna olarak bütün mertebeleri kuşattığını söylemektedir.¹⁶⁰

Yine İbnü’l-Arabî takipçilerinden Dâvûd el-Kayserî de *Risale fî ilmi’t-tasavvuf* adlı eserinde küllî âlemlerin ve aslî mertebelerin beşli tasnifine yer vermiş; bunları a’yân-ı sâbite yani mutlak gayb âlemi, Ceberût âlemi, Melekût âlemi, Mülk âlemi ve insân-ı kâmil olarak sıralamıştır. Dâvûd el-Kayserî, insân-ı kâmilin ilk akıl ve Rûh-i Muhammedî tecellîsi olduğuna da yine burada değinmiştir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 84.

¹⁵⁹ Krş. Bursevî, *Özün Özü*, ty., 27-33.

¹⁶⁰ Krş. age. 41.

¹⁶¹ Krş. el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 2013, 84.

İzutsu'nun, İbnü'l-Arabî'nin âlem ve mertebeleri hakkındaki görüşünü özetlediğini söylediği tablosu ise şu şekildedir:

HAKK	Adem-i Tecellî → Birinci Hazret (Gayb-ı Mutlak)
	Tecellî → İkinci Hazret (Allah olarak tecellî eden Hakk)
	Tecellî → Üçüncü Hazret (Rabb olarak tecellî eden Hakk)
	Tecellî → Dördüncü Hazret (yarı mânevî, yarı maddî eşyâ olarak tecellî eden Hakk)
	Tecellî → Beşinci Hazret (hislere hitab eden âlem olarak tecellî eden Hakk)

İzutsu, buradaki beş mertebenin kendi aralarında organik bir bağa sahip olduğunu, aralarında organik bir tekabül sisteminin bulunduğunu belirtir. Buna göre ikinci mertebedeki bir şey, birinci mertebenin belirli bir yönünün açığa çıkmasının eseridir. Aynı şekilde bu organik bağ her bir mertebenin kendine has yapısına göre oraya uygun olan başka bir biçimde yansıyarak oralarda farklı zuhuratlar oluşmasını sağlamaktadır. Ancak İzutsu burada ilk üç mertebenin tamamen mânevî yani latif/soyut mertebeler olduğunu, beşincinin ise maddî yani kesif/somut bir mertebe olduğu; dördüncü mertebenin de bunlar arasında bir sınır niteliği taşıdığını hatırlatmaktadır.¹⁶²

Konuk, birçok mutasavvıf gibi yaratılışın başlangıcı konusunu ele alırken, İbnü'l-Arabî tarafından seneden zayıf fakat keşfen sahih olarak değerlendirilen (*Küntü kenzen mahfiyyen fe-aḥbebtü en- 'urife fe-ḥalaktü'l-ḥalka li-ya'rifünü*) Ben gizli bir hazîne idim; bilinmeye muhabbet ettim; halkı bilinmem için yarattım.¹⁶³ hadis-i kudsîsine değinir. Bu hadis-i kudsî gereğince mutlak vücûd olarak Hak, vücûd-ı mertebe-i vahdete yani “hakikat-i Muhammediye” mertebesine tenezzül

¹⁶² Krş. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 42.

¹⁶³ *ed-Dürretü'l-Müntesire*, Celâlettin-i Suyutî, 125; *el-Esraru'l Merfua*, Aliyyu'l-Kâri, 273; *Keşfu'l-Hafa*, Aclunî, 2:133

ederek kendini bildikten sonra, kendinde bulunan kemâlâtın zuhûra gelmesine muhabbet ederek bunu irade etmiştir.¹⁶⁴

Bu durum Mehmet Demirci tarafından ise şöyle izah edilmektedir:

Tasavvufî inanişâ göre gizli bir hazine olan Cenâb-ı Hak, bilinmeyi murad etti ve ilk defa bir muhabbet cevheri olarak Hazreti Muhammed'in nûru olarak tecellî etti. Ardından diğer varlıkların hepsini bu nurdan yarattı. Onun 'âlemlere rahmet' oluşunun anlamı budur. Buna göre evrenin varoluş sebebi, Allah'ın Hazreti Muhammed'e duyduğu sevgidir.¹⁶⁵

Lâ-taayyün mertebesi için de mahfî yani gizli olan şeyin ma'dûm yani yok olmadığını; onun belki vücûd bulmadığı için meçhul olduğunu, yani bilinmediğini söyleyen Konuk, bu doğrultuda bulunduğu beyanına şöyle devam eder:

İşte eltaf-ı latîf olan zât-ı ulûhiyyet kemâlâtını zevk-i şuhûdî ile bilmeğe ve gayriyyet-i i'tibâriyye yüzünden bilmeğe muhabbet ettiğinde, muhit olduğu fezâ-yı bî-nihâyede hubb-i zuhurun harâreti ile nefes-i rahmânîsini tenfis ve irsâl eyledi. Bu tenfis neticesinde fezâ-yı lâ-yetenâhîde, ya'nî kendi vücûd-ı latifinde öbek öbek inbisât eden nefes-i rahmânî, avâlim-i bî-nihâyenin 'heyûlâ'sıdır. Ve nefesin şiddet-i irsâlından hareket hâsıl oldu.¹⁶⁶

Yani buna göre Konuk, latifin latifi olan zât-ı ulûhiyyetin, kendi kemâlîni görme zevkinden dolayı bilinmeye muhabbet edişine değindikten sonra, onun tamamen kapsadığı sonsuz fezâda ortaya çıkmaya muhabbetinin harareti sonucunda Rahmânî nefes olarak tâbir edilen kudretiyle tecellî buyurduğunu söylemiştir. Bu nefeslendirme neticesinde ise sonsuz uzayda yani yine kendi latif vücûdunda öbek öbek yayılan Rahmânî nefesin, sonsuz âlemlerin "heyûlâ"sı olduğunu ve hareketin de bu nefesin şiddetinden meydana geldiğini ifade etmiştir.

Heyûlâ ise âlemin ilk maddesi anlamında bir terim olarak kullanılmaktadır.¹⁶⁷ Astronomi ilminde "parlak bulut" olarak da isimlendirilir. Rahmânî nefes yüce bir mertebede latiflikle kayıtlı ve latifliğinin kemâlinden dolayı

¹⁶⁴ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:43.

¹⁶⁵ Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, 2013, 8-9.

¹⁶⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1:44.

¹⁶⁷ Krş. Karadeniz, "Heyûlâ", 1998, 17:294.

sûretsiz iken, vücûd mertebelerinde tecellî ile tenezzül ettikçe kesâfet kazanarak sûret sâhibi olmaya meyl kazanır ve sûretlerde zuhur etmeye başlar. Bu durum ise zâtın kendi zâtında, yine kendi zatına, kendi zâtı ile gerçekleşen bir tecellisidir. Bu şekilde derece derece kesifleşerek “parlak bulut” hâline gelen Rahmânî nefes, âlemlerin aslî maddesi olmuştur.¹⁶⁸

Konuk, Rahmânî nefesin nefeslendirmesiyle ortaya çıkan ve fezâdâ öbek öbek kesifleşerek soğuyan bulutların ilk başta dumandan başka bir şey olmadığını söyler. Kur’ân-ı Kerîm’de bununla ilgili olarak zikredilen *Dahası O, duman halinde olan semaya istiva etti.*¹⁶⁹ meâlindeki âyette de bu hakîkatin yer aldığına değinir. Bununla birlikte bu yapıdaki ince bulutların Arap dilinde “amâ” ismini aldığını ve Hazret-i Peygamber’e Ashâb-ı Kiram’dan Ebu Rezîn el-Ukaylî adındaki bir kişinin mahlukâtın yaratılmasından önce Rabbimizin nerede olduğunu sorması üzerine Hazret-i Peygamber’in ona *Üstünde ve altında hava olmayan bir amâ’da idi.*¹⁷⁰ şeklinde cevap verdiğini nakleder.¹⁷¹

Konuk, Âdem fassının şerhine başladığında, mukaddimede verdiği 7’li tasnif şeklinden farklı olarak, zât-ı ahadiyye olan mutlak zâtın genel açıdan altı mertebesi olduğunu söyler ve parça düzeyinde olarak diğer özel açılardaki tecellîlerinin sonsuz şekilde gerçekleşmekte olduğunu belirtir. Ayrıca zâtın zâtiyyeti yönüyle âlemlerden ganî olarak tecellî etmeyeceğini belirtirken, onun tecellisini gerektiren şeyin zâtında gizli bulunan nispetler ve işler olduğunu dile getirir.¹⁷² Buna göre zâtın zât oluşu yönüyle tecellî etmediği için bilinmeyeceği, ancak ondan açığa çıkacak nispetler ve işler yoluyla bilinebileceği anlaşılmaktadır.

Bu bölümde Zât’ın genel açıdan altı mertebesi ise Konuk tarafından, lâ-taayyün, vâhidîyyet, mertebe-i ervâh, mertebe-i âlem-i misâl, mertebe-i şehâdet ve

¹⁶⁸ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1:45.

¹⁶⁹ Fussillet 41/11.

¹⁷⁰ Tirmizî, *Tefsîr*, 12; *Müsned*, IV, 11.

¹⁷¹ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1:45.

¹⁷² Krş. age. I:109.

meretebe-i câmi'-i hazret-i insan olarak ele alınmıştır.¹⁷³ Ona göre Hak Teâlâ, sonsuz isimlerinin hakikatlerini görmeyi dilediğinde, varlık mertebelerinde tenezzül ede ede şehâdet mertebesinde âlemi cilâsız bir ayna gibi meydana getirdikten sonra Âdem'i o aynaya cilâ kılmıştır. Bu durumu Âdem'in bütün isim tecellilerini kabûle müsait olan istîdâdıyla açıklayan Konuk, onda görünenin yine Hak Teâlâ olduğunu belirtir. Böylece Hak Teâlâ kendi hakikatini Âdem aynasında kemâliyle müşâhede buyurmuştur ki yaratılıştan maksat olan “kemâliyle bilinme” murâdı, Âdem'in vücûduyla hâsıl olmuştur.¹⁷⁴

Konuk, mutlak zâtın insan mertebesinde son derece açık şekilde zuhur ettiğini ancak hakikat bakımından ise son derece gizli olduğunu belirtir. Bütün oluşun semeresi ve Hakk'ın cemâlinin aynası olarak nitelediği insan, ona göre yaradılışın sebebi hükmündedir. Bütün nispetlerden münezzehe olan zâtın; kendinde gizli ve belirsiz olarak bulunan, cüz'iyâtı yönüyle de sınıra ve sayıya sığmayan esmâ-i hüsnâsının “ayn”larını yani hakikatlerini görmeyi dilediğini ifade eden Konuk, bu doğrultuda ilâhî emrin ayna mesâbesinde olan âlemin cilâsını gerektirdiğini söyler. Ona göre bu cilâ; rûhu, akli, nefsi ve cesedi yönünden Âdem olmuştur.¹⁷⁵

Bursevî'ye göre de âlem isimlerin aynası, Âdem ise müsemmânın aynasıdır.¹⁷⁶ Aslında o, âlem ve Âdem'in bir mânâ olduğunu ve Âdem'in Hakk'ın sûreti olduğunu ifade eder. Hakk Teâlâ, âlem ve Âdem mazharları üzerinden isim ve sıfatlarıyla tecellî ederek zuhur ettiği için âlem, keşif ehline perde olmaz, der. Keşif ehli, sûretlerde yalnız Hakk'ın isim ve sıfatlarını seyrederek ve âleme esir olmaz.¹⁷⁷ Bursevî şöyle devam eder: “Bu sebeptendir ki âlem ona perde olmaz... Belki ayna olur... Ayna ise, görünen surete perde değildir. Ne var ki, ona da ayna demezler...”¹⁷⁸ Aynı zamanda bütün mevcûdatta Hakk'ın nuru görülebilmektedir.

¹⁷³ Krş. age. I:109-112.

¹⁷⁴ Krş. age. I:119.

¹⁷⁵ Krş. age. I:114.

¹⁷⁶ Krş. Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, ty, 181.

¹⁷⁷ Krş. age. 167

¹⁷⁸ Age. 167.

Çünkü aslında bütün görülenlerde görülmüş olan Hakk olmaktadır. Ancak bu görüş, sûretten bağımsız olmadığı için kayıtlı bir görüştür.¹⁷⁹

Yaratılışın zuhurâ gelmesi ve varlık mertebelerinin oluşmasıyla ilgili bir başka açıklama ise Neseî tarafından şu şekilde yapılmıştır:

Ey derviş! Hissin ceberut âlemine yolu yoktur. Akıl onda şaşkındır. His seni mülk âlemine, akıl melekût âlemine, aşk ceberût âlemine ulaştırır. Çünkü ceberût âlemi aşk âlemidir. Ceberut âleminde bulunan varlıklar kendine âşıktırlar. Kendi cemâllerini görüp, sıfatlarını müşahede etmek için bir ayna isterler. Âlemin müfredat ve mürekkebâtı, ceberûtun asıl aynasıdır. Ey derviş! Bunun mertebeleri aşkla doludur. Her gelen mertebe, bir önceki mertebenin aynasıdır ve önceki mertebe kendine ve üstündeki aynaya âşıktır. O halde bu varlık aşkla doludur.¹⁸⁰

2.1.2.2. İbnü'l-Arabî'nin Yaratılış Düşüncesinde Tecellî Kavramı

Çalışmamızın bu başlığında öncelikle neden “tecellî” kavramını işlememiz gerektiği ve tecellî kavramının yaratılış düşüncesinde nasıl bir yeri olduğu hakkında bilgi verilecektir. Ardından tecellî kavramının karşıladığı anlamlar ve İbnü'l-Arabî düşüncesinde tecellî kavramının neleri ifade ettiğine değinilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir.

İbnü'l-Arabî, her zaman olduğu gibi her şeyin ilâhî köküne bakmaktadır. Dolayısıyla ona göre her şeyin Allah ile olan ilişkisinin onun tecellisi ile bağlantılı olduğu belirtilmektedir.¹⁸¹ İzutsu, İbnü'l-Arabî'nin düşünce yolunun ilâhî tecellî düşüncesine dayandığını ve onun görüşünün de yine ilâhî tecellî çerçevesinde gelişen bir görüş olduğunu söylemektedir. Bunu izah ederken de “âlem” denilebilecek bir varlık zemininin vücûda gelebilmesi için Hakk'ın mutlak varlık hâlinde bulunduğu hâlden bir açılmanın, zuhûrun olması gerektiğini hatırlatır.¹⁸²

İzutsu, Hakk'ın kendini açığa çıkararak göstermesi hareketinin İbnü'l-Arabî tarafından tecellî olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Tecellînin sözlük anlamını

¹⁷⁹ Krş. age. 176.

¹⁸⁰ Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsân-ı Kâmil*, 2013, 116.

¹⁸¹ Krş. Murata, *The Tao of Islam*, 1992, 188.

¹⁸² Krş. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 141.

ise “bir perdenin ardındaki gizli bir şeyi fâş etme” olarak aktarmıştır.¹⁸³ Şöyle der: “Mutlak varlık, tecellî ettiği bütün suretler düzeyinde Hakk kelimesiyle ifade olunmaktadır.”¹⁸⁴ İzutsu, İbnü’l-Arabî’nin düşünce sistemi ve görüşleriyle ilgili konular üzerindeki münasebetlerinde, aslında yaptıklarının tecellî kavramının bazı yönlerine ışık tutmaya çalışmak olduğunu ifade etmiştir. Çünkü O’na göre İbnü’l-Arabî’nin düşünce sisteminin dayandığı en temel kavramlardan biri, tecellî kavramı olarak görülmektedir ve İbnü’l-Arabî, âlemin varlığa geliş yapısı üzerine görüşlerini hep bu çizgi üzerinden devam ettirmektedir. Bu doğrultuda, tecellî kavramı irdelenmeden İbnü’l-Arabî’nin çalışmalarında ortaya koyduklarını anlamak, onun düşünceleriyle ilgili fikir edinmek mümkün olmayacaktır. Çünkü İbnü’l-Arabî’nin ortaya koydukları aslında bir “tecellî sistemi”ni gösterir niteliktedir.¹⁸⁵ Bu açıdan İbnü’l-Arabî düşüncesi alanında çalıştığımız konumuzda tecellî kavramına değinmek zarûrî olmuştur.

Tecellî kelimesi, Arapça celâ kökünden gelen ve lügatte ilk anlam olarak görünme, belirme, görünür olma, zuhur etme gibi karşılıklar taşıyan bir kelimedir. Tecellî kelimesi aynı zamanda Allah’ın kudretinin şahıslarda ve eşyâda zâhir olması anlamında da kullanılmaktadır.¹⁸⁶

Tasavvuf terimi olarak tecellî kelimesi ise bir anlamıyla sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurları ifade etmek için kullanılmaktadır. Tecellî kelimesi Kur’an’da ve hadislerde hem sözlük mânâsıyla hem de terimsel mânâsıyla bulunan, çeşitli anlamlarda kullanılan bir kelimedir. Kur’an’da gündüzün ortaya çıkması (el-Leyl 92/2) ve Hz. Mûsâ’nın Rabbini görmek istemesiyle Rabbin dağa zuhur etmesi (el-A’raf 7/143); hadislerde de Peygamber Efendimiz’in bir Güneş tutulmasının ardından namaz kıldığı zaman Güneş’in yeniden açığa çıkması (Buhârî, “Nikâh”, 5197) ve mümin kulların âhiret âleminde görebilmesi için Hakk’ın kendini göstermesi (Müslim, “İmân”, 191) tecelli kelimesiyle belirtilmiş durumlardır.

¹⁸³ Krş. age. 40-41.

¹⁸⁴ Age. 40-41.

¹⁸⁵ Krş. age. 207.

¹⁸⁶ Krş. http://lugatim.com/s/tecelli_e.t. 18.10.2019.

Tecellî kelimesini tasavvufî bir terim şeklinde ele alan ilk kişi ise Riyâh b. Amr el-Kaysî (v. 180/796) adlı sûfidir. Kendisi bu kelimeyi “cennette Hakk’ın kullarına kendini göstermesi” şeklinde betimlemiştir. Onun ardından Sehl et-Tüsterî ise bu terimi daha büyük çapta ele alarak tecellinin zât, sıfat ve hüküm hâlinde üç nevinin olduğunu beyan etmiştir.¹⁸⁷

Tecellî tâbirinin, ilk tasavvuf klasiklerinde de kullanıldığı görülmektedir. Ebû Nasr Serrâc’ın (v. 378/988) *Luma*’sında, Abdülkerîm Kuşeyrî’nin (v. 465/1072) *Risâle*’sinde ve Hücvirî’nin (v. 465/1072) *Keşfu’l-mahcub*’unda bu kavramın geçtiği kısımlar bulunmaktadır. Serrâc *el-Luma*’nın on ikinci bölümü olan “Tasavvuf Kavramları” şeklindeki başlığın altında tecellî kavramına yer vermiştir. Kendisi tecellîyi “Allah’a yönelenlerin kalplerine Hakk’a yönelik nûrlarının doğması” olarak açıklar.¹⁸⁸

Kuşeyrî ise *er-Risâle*’sinin “Mutasavvıflar Arasında Kullanılan Tabirlerin Yorumlanması ve Bu Tabirlerden Başkalarına Güç Gelenlerin Açıklanması” olarak başlıklandığı ikinci bölümünde vücûd, cem, fark, fenâ ve bekâ gibi kavramlarla beraber tecellî kavramına da yer vermiştir. Tecellî, bu bölümde “Setr ve Tecelli” başlığı altında yer almıştır. Şöyle der:

Halk setr (gizleme, örtme) in örtüsünde, haslar ise, daimî olarak tecelli içindedirler. Hadîste: ‘Tanrı birşeye tecelli edince onu alçak gönüllü eder’ denilmiştir. Binaenaleyh setr sahibi, kendi şuhudunun sıfatı ile, tecelli sahibi ise, ebedî olarak kendi alçakgönüllülüğü ile sabittir. Setr hâli halk için bir işkence, haslar için ise, bir rahmettir. Çünkü eğer Tanrı, haslardan kendilerine keşfolan şeyleri gizlemez ise, hakikat sultanı yanında (Yâni tecelli ettiği vakit) tamamıyla silinip yok olurlar. Fakat Tanrı, gösterdiği gibi de onlardan gizler.¹⁸⁹

Hücvirî’nin *Keşfu’l-mahcub*’unda ise tecellî, “Tasavvufî Hakikatler ve Muameleler” bölümünde “Diğer İstilahlar” başlığı altında şöyle tarif edilmektedir: “Kalpleri ile Hakk’ı görmeye lâyık olan teveccüh sahiplerinin kalpleri üzerine,

¹⁸⁷ Krş. Ceyhan, “Tecellî”, 2011, 40: 241.

¹⁸⁸ Krş. Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma*’, 1996, 354.

¹⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle* 1978, 151.

teveccühün hükmü ve gereği olarak Hakk'ın nurlarının tesiridir.”¹⁹⁰

İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-mekkiyye*'de tecellîyi müstakil bir bölümde incelemiştir. Burada sûfilere göre tecellî, kalbe açılan gayb nurlarıdır, der ve bu açıdan tecellînin muhtelif derecelerde olabileceğini söyler.¹⁹¹

Tecellî terimi ile eş anlamlı terimler *İbnü'l Arabî Sözlüğü*'nde Suad el-Hakîm tarafından feyiz, zuhur, tenezzül ve fetih olarak beyan edilmiştir. Suad el-Hakîm, Hakk'ın insanlara tecellîsine dâir belirgin bir âyet olmadığını söyler. İnsan için ilâhî tecellînin ancak âlemin sûretleri yoluyla olduğunu belirtir. Bununla birlikte tecellî kavramının İbnü'l-Arabî'nin bütün anlatılarında bulunduğunu, hatta bu kavramın vahdet-i vücûd anlatısının temel dayanağı olduğunu ifade eder. Kendisi İbnü'l-Arabî'nin yaratılışı açıklamak ve yaratan-yaratılan şeklinde oluşan ikilik görüntüsünü ortadan kaldırmak için tecellî kavramını kullandığını söylemektedir. Yaratma eyleminin varlığın çoğalmasına sebebiyet vermeyecek şekilde oluşması ona göre ancak tecellî kavramıyla yorumlanabilecek bir konudur. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'nin verdiği bilgilere göre bir hakikat olduğunu ve onun tecellî yani zuhur yoluyla yaratılışı oluşturduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bu izah şekliyle varlıktaki birlik anlayışını koruduğunu dile getirir.¹⁹²

Chittick, *kenz-i mahfi* hadisiyle Allah'ın bilinmeyi murad eylediğini, muhabbet eylediğini belirtir. Hemen ardından, Kur'an ve hadislere göre, Allah'ın bu yaratışla açığa çıkardığı bilgiye yalnızca Hakk'ın vekili ve de sureti mesabesinde olan insanın ulaşabileceğinin anlaşıldığını ifade eder. Kur'an'da Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesinin bir yorumunun bunların Allah'ın esmâsı olması ve bu esmânın da Vücûd-ı Hakk'ı göstermesi olduğunu aktarır. İnsanın hayattaki gayesinin de Âdem'deki bu bilgiyi tahakkuk ettirmek olduğunu ve bu tahakkukun İbnü'l-Arabî tarafından “kemâlât” olarak adlandırıldığını dile getirir. Bununla birlikte Chittick, İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu çalışmalarındaki temanın aslında

¹⁹⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, 2010, 445.

¹⁹¹ Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9:211.

¹⁹² Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 607-608.

yaygın temâyülün aksine vahdet-i vücûd odaklı olmadığına, bilhassa insanın kemâle ulaşması olduğuna dikkat çeken bir açıklama yapar. Bununla ilgili olarak da İbnü'l-Arabî'nin hiçbir zaman vahdet-i vücûd terimini kullanmamasına rağmen insân-ı kâmil mefhumunun üzerinde durduğu bilgisini verir.¹⁹³

İbnü'l-Arabî düşüncesinde yaratmanın anlamı yoktan var etmek demek değildir. O'nun düşüncesinde yaratma, sayısız mevcûdatın sûretlerindeki ilâhî tecellî ile ortaya çıkıştır. Hakk'ın eşyayı yaratması, İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın aslında onların sûretlerindeki tecellîsidir. Bu durumun Suad el-Hakîm tarafından "ilâhî feyiz" olduğu söylenmiş ve bu ilâhî feyzin varlık mertebeleri açısından feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes adındaki iki aşamayla vuku bulduğu belirtilmiştir.¹⁹⁴

İbnü'l-Arabî *Fusûsü'l-hikem*'in en başında, Hakk Teâlâ'nın sayıya gelmeyen güzel isimlerinin "ayn"larını görmeye yönelmesinden, başka bir deyişle kendi sırrını kendisine âşikâr etmeyi dilemesinden bahseder.¹⁹⁵ Konuk, bu alanda yaptığı şerhinde, mutlak zât mertebesinde gizli ve helâk durumdaki nispetlerin yani sıfatların kendi isti'dâdlarının diliyle açığa çıkmayı isteyişini aktarır. Zât da ahadiyet mertebesinde gizlilik içinde hapsolan bu bağıntıları nefesle salıvermiştir. Bu nefesle salıverilmenin sonucunda o sıfatların sûretleri ilâhî ilimde sâbit olur. Söz konusu nefeslenme hareketi zâtın kendisinde, kendisine ve yine kendi zâtı ile tecellîsinden meydana gelmiştir. İşte bu tecellî "feyz-i akdes" olarak adlandırılmaktadır.¹⁹⁶

Konevî, mutlak gaybdan sadece bir öncülün açığa çıktığını, onun da "sevgi dürtüsü" (*bâis-i hubbî*) ile gerçekleşen tecellî olduğunu söylemektedir.¹⁹⁷ Dâvûd el-Kayserî de İlâhî Zât'ın, *ben gizli bir hazîne idim, bilinmeyi sevdim* ifâdesiyle zâtî sevgisini vurguladığını ve bu sevginin harekete geçirişiyile öncelikle ilk tecellî ve feyz-i akdesin açığa çıktığını belirtir. Bunun ardından ise feyz-i mukaddes

¹⁹³ Krş. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 2014, 65-64.

¹⁹⁴ Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 197.

¹⁹⁵ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:108-109.

¹⁹⁶ Krş. age. I:109-110.

¹⁹⁷ Krş. Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 2002,164.

gelmektedir.¹⁹⁸

Zât'tan Zât'a yönelik olarak gerçekleşen "feyz-i akdes" türündeki tecellîde Hak kendini kendine göstermektedir ya da bu, Hakk'ın Zâtî bilincinin ilk zuhûru olarak nitelenmiştir. Bu bilinçte ise henüz varlık sahasında açığa çıkmamış olan a'yân-ı sâbitelerin bilgisi bulunmaktadır. İkinci tür tecelli olan "feyz-i mukaddes" ise ilk tecellîdeki a'yân-ı sâbitelerin ilmî olarak buldukları gerçeklikten, zâhirî olarak nitelenebildikleri bağıntılara sahip oldukları gerçekliğe sahip olmasını sağlamaktadır.¹⁹⁹

Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*'nde feyz-i akdesin, Mutlak Varlık'ın açığa çıkışının ilk derecesi olduğunu belirtir ve onu âmâ mertebesi olarak aktarır. Feyz-i mukaddesin ise Bir olan Hakk'ın çokluk görüntüsüyle tecellîsi olduğunu dile getirir. Bu doğrultuda feyz-i akdes Mutlak Varlık'ın kendisi için tecellîsi olarak, feyz-i mukaddesi ise Hakk'ın varlıkların suretlerindeki tecellîsi olarak izah edilmektedir.²⁰⁰

Tecellî Hakk'ın yaratma hareketini açıklığa kavuşturan bir kavram olarak O'nun bilinmesini sağlayan âlem ve Âdem'in ortaya çıkışını belirtmektedir. Buna göre Hakk'ın kendini açığa çıkarması sâyesinde insanın bilgi sahibi olması, tecellî sonucunda gerçekleşmektedir.²⁰¹ Chittick, bütün isimleri, sıfatları, hakîkatleri, makâmları ve varlıkları kapsayıcı hâlde sonsuz varlık olan ve hiçbir makâmı bulunmayan ilâhî hakîkatin en mükemmel tecellîsinin ise Hz. Muhammed (s.a.s) olduğunu söylemektedir.²⁰²

İbn Arabî'nin dünya görüşünde de "hilkat" anahtar kavramlardan biri olarak önemli bir rol oynamaktadır. Allah'ın yaratıcı Ol! (Kün!) kelimesinin bütün varlıkların varlık olarak zuhurlarında kat'î bir mânâsı vardır. Bununla beraber daha önce görmüş olduğumuz veçhile, İbn Arabî'nin ontolojisinde (varlık bilgisinde) en temel kavram tecellî kavramıdır ve bu Varlık âlemi de eninde sonunda Hakk'ın Kendi tecellisinden başka bir şey değildir. Bu

¹⁹⁸ Krş. el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 2013, 82.

¹⁹⁹ Krş. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 69-70.

²⁰⁰ Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 197-198.

²⁰¹ Krş. Yılmaz, *Tasavvufta Feyz Kavramı*, 2016, 16.

²⁰² Krş. Chittick, *İlâhî Aşk*, 2018, 222.

anlamda, âlemin varlık olarak zuhuru demek olan hilkat de, doğal olarak, Hakk'ın Kendi tecellisi ile özdeş olmaktadır.²⁰³

Afîfi ise, İbnü'l-Arabî'nin görüşüne göre tecellîler sistemini ele alırken onun bütün düşünce sisteminin esasını şöyle tarif eder:

Sonsuz sûretlerde tecelli ya da tezâhür eden Bir Hakikat vardır. Bu hakikatı meydana getiren ya da yaratan bir şey olmadığı gibi, kendisinden başka bir şeyin çıktığı bir şey de değildir. 'Sûretlerde tecelli' sözü bile yanıltıcıdır; çünkü Zât ve sûretler düşüncemizin dışında hiçbir zaman ayrı durmazlar.²⁰⁴

Bu açıklamalardan sonra Afîfi, hakîkatin bir birlik olduğunu ve bizim onu anladığımız şekillere göre çoğalttığımızı ifade eder.²⁰⁵ Günümüz tasavvuf araştırmacılarından Mohammed Rustom (d. 1967) ise varlığın Hakk'ın tecellîleri ile zuhûru olması konusunda yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için şu hususa dikkat çeker:

Kozmos Tanrı'nın tecellilerinin zuhuruysa Tanrı'nın bir şekilde kozmosa yayıldığı söylenemez. Bunun sebebi O'nun tecellîleri; O'nun Mutlak, zâhir olmayan Vücûd'u ile değil esmâ-ı ilâhîsi veya O'nun zâhir Vücûd'uyla meydana gelmektedir. İşte bu yüzden Tanrı'nın zâhir olmayan hali ile mevcut olan şeyler arasında bir ayırım bulunmaktadır. Tanrı'nın ebedî ilminde vücûd bulmuş nesnelere başka bir şey olmayan mazharlar, esmâ-ı ilâhîsinin yayılmasıyla O'nun tecellîlerini almaktadırlar. Bu bakış açısıyla, kozmos O olduğu takdirde bile bu O'luk hiçbir zaman O'nun kendi kendisine olduğu şekliyle O'luk değildir. Âlemdeki her şey O'nun esmâsının tezahürüdür ve her isim Zât-ı ilâhîyi işaret etmektedir. Fakat O'nun Zâtı'nda, Tanrı her zaman bilinmeyen olarak kalacaktır.²⁰⁶

Dâvûd el-Kayserî ise *Risale fî İlmi't-Tasavvuf* adlı eserine "Hamd Allah'a aittir. O ki, zâtıyla zâtı için tecellî kıldı." diyerek başlamıştır. Kendisi bunun ardından Hakk'ın isim ve sıfatlarının hakikatlerini zuhur ettirdiğini söylemektedir.²⁰⁷ O'na göre Allah'a yönelmenin gerçekleşmesi için Allah'ın kendi zâtı, isimleri ve sıfatları hakkında "haber" vermesi veya kullarına tecellî etmesi ve

²⁰³ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 263

²⁰⁴ A.E. Afîfi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ty, 67.

²⁰⁵ Krş. age. 68.

²⁰⁶ Rustom, *Sufi Metafizigi*, 2014, 79.

²⁰⁷ Krş. el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, 2013, 17.

kendini kullarına âşikâr etmesi gerekmektedir.²⁰⁸ Kendisi besmele şerhini yaptığı *Şerhu Te'vilatı Besmele*'nin girişinde ise Allah'ın insana zâtı, bütün isim ve sıfatlarıyla tecellî ettiğini dile getirir. Allah'ın bu tecellîdeki maksadını da “kendisi ile insanın ilim sahibi olması için” olarak açıklar.²⁰⁹

Abdülkerîm el-Cîlî, “Ben gizli bir hazîne idim. Bilinmeyi istedim/sevdim bu nedenle mahlûkâtı yarattım.” şeklindeki kudsî hadisten hareketle, Allah'ın âlemi yaratışını ezeli bir tecellî olarak nitelemektedir. Böylece yaratılışın başlangıcı konusuna değindikten sonra âlemin sıfat tecellîlerinin mazharı, sevgili olarak nitelediği Hz. Muhammed'inse (s.a.s) zât tecellîlerinin mazharı olduğunu ifade etmektedir.²¹⁰ Cîlî, tecellîlerin ilkinin âmî tecellî, sonuncusunun ise fiilî tecellî olduğunu söyler. Hakk'ın kendini açığa çıkarmasının bu tecellîler ile gerçekleştiğini belirtir. Bu doğrultuda Hakk'ın kendini açığa çıkardığı kadarıyla tanındığını ve bâtın kaldığı kadarıyla da bilinemeyeceğini dile getirir.²¹¹

Aynı zamanda Abdülkerîm el-Cîlî ilâhî isim ve sıfatların Hakk'ın tecellîlerindeki şe'nleri için olduğunu söyler. Cîlî, tecellî kavramına yer verdiği bu görüşünde şöyle demektedir:

Bil ki, ilâhî isimler ve sıfatlar Hakk Teâlâ'nın tecellîlerindeki şe'nleri içindir. Zîrâ her tecellînin bir sıfatı olması gerekir ve her sıfatın da bir ismi olmalıdır. Onun için sıfatların çok sayıda olmasından dolayı isimler de çok sayıdadır. Sıfatlar da tecellîlerin çok olması yüzünden çok sayıdadır. Tecellîler ise tenezzüllerin çokluğundan dolayı çok sayıdadır. Tenezzüller şe'nlerin çok sayıda olmasından dolayı çokturlar. Şe'nler ilâhî kemâlin gereklerinin çok olması dolayısıyla çok olmuştur. Kemâlin gerekliliğinin çok olması ise varlık mertebelerinin çok olmasındandır. Mertebelerin çokluğu ise mazharların çokluğundan dolayıdır. Mazharların çok olması ise isimlerin çok olmasından kaynaklanır. İş bu şekilde sürekli döner durur ve son olan şey ilk olma konumuna gelir.²¹²

²⁰⁸ Krş. age. 136.

²⁰⁹ Krş. age. 179.

²¹⁰ Krş. Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 2019, 42-46.

²¹¹ Krş. age. 67.

²¹² Age. 60.

Bursevî, Hakk'ın nurunun, parçalanabilen ya da bölünebilen bir yapıda olmadığını, her zaman bir bütün olduğunu söyler.²¹³ İlâhî tecellînin de bütün mahlûkat için aslında bir olduğunu ama bu bir olan tecellînin açığa çıkarken değişikliğe uğradığını belirtir. Hakkın kullarına olan muamelesi değişik şekillerde, oluşumlarda olabilir ve sûrette halktan halka bir muamele şeklinde de görülebilir. Ancak bu, mânâda yine Hak'tan Hakk'a bir muamele olmaktadır.²¹⁴

Bursevî tecellîyi şöyle tanımlamaktadır:

Eğer İlâhî nur, o esas mertebeleri birbirinden hususî bir şekilde ayırıp izhar etmeseydi; onlar zulmette kalırlardı. İşte bu mana icabıdır ki ona tecelli dendi. Zira tecelli zahir olmak manasındadır. Hakikatta zahir olan Allahü Teâlâ'dır.²¹⁵

Aynı durumu bir başka yerde ise şu örnekle açıklar. Ona göre mümkün türündeki hakikatler gece karanlığında gizli kalan eşyaya benzemektedir. Bu mümkünler nasıl ki güneş ışınlarının kendilerine ulaşmasıyla görülür hâle gelebiliyorlarsa, tecellî nuru da “zulmet-i adem”de olan hakikatlerle içeriklerini görülür hâle getirmektedir.²¹⁶ Görülen her şey de Hakk'ın tecellîsinden ve aynadaki yansımasından başka bir şey olmamaktadır. Bütün görünenlerde görünen tamamen Hakk olmakta; isim ve sıfatlarıyla herkesin kendi idrakinde algılayabildiği biçimde, her mertebe ve makamda ancak O yüz göstermektedir.²¹⁷ Chittick, Hakk'ın tecellîsinin aynı sûret ile tekrar etmesiyle, her an yeni bir sûrette gerçekleşen tecellîde birbirinden farklı ilâhî isimlerin âşikâr olduğunu dile getirmektedir. Buna göre her bir insanın, Hakk'ın farklı farklı tecellilerini müşâhede edeceği ve bu doğrultuda bir bilgi ve inanç geliştireceği ifade edilmiştir.²¹⁸

Konevî de Hakk'ın tecellîlerinin ve yardımının her bir anda âleme ulaştığını söyler. Bununla birlikte o Hakk'ın tecellîsinin aslında tek bir tecellî olduğunu belirtir. Bu tek tecellî, âlemde mevcut olan kabiliyetler, mertebeler ve istidatlar

²¹³ Krş. Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, ty, 113.

²¹⁴ Krş. age. 29.

²¹⁵ Age. 56.

²¹⁶ Krş. age. 177.

²¹⁷ Krş. Bursevî, *Özün Özü*, ty, 24-25.

²¹⁸ Krş. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 1989, 336.

çerçevesinde farklı görünüşlerde açığa çıkmaktadır. Çoğul görüntüsüne rağmen aslında tecellî yenilenmez, tekrarlanmaz veya çoğalmaz. Konevî bu tecellînin “vücûdî nûr”dan ibaret olduğunu ve Hak’tan mümkünlere bu nurdan başka bir şeyin ulaşmadığını söyler. Ardından ise vücûd olarak adlandırılan varlığın sadece Hakk’a mahsus olduğunu, diğer çoğul görüntüler için zâtî bir vücûd yani varlık olmadığını dile getirir. Buna göre âlem, Hakkın tecellîsi ile vücûd bulduğu için devamlılığı açısından vücûdî yardıma muhtaçtır ki bu yardım Hakk’tan aralıksız olarak devam eden bir yardımdır.²¹⁹

Aynı hakikat mutasavvıf yazar Sâmiha Ayverdi (1905-1993) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

“Âlemde tek bir nurdan başka şey yoktur. Fakat o nur, türlü türlü zuhurlarla görünmüştür. Hak nurdur ve onun değişik görünüşleri de âlemdir. İşte tevhit budur ve bundan başkası da vehim ve gururdur.”²²⁰

Dâvûd el-Kayserî ise âlemdeki her bir şeyin mevcûd yani var olduğunda kuşku olmadığının bilinmesi gerektiğini söyler. Bununla birlikte, âlemdeki her bir şeyin vücûdunun yani varlığının o şeyin dışında olduğunu, ona bağlı olmadığını belirtir.²²¹ Hakk’ın haricindeki her şeyin mevcûd gibi görünen yokluktan yani sadece hayalden ibaret olduğunu dile getirir. Onun için Cüneyd-i Bağdâdî’nin (v. 297/909), Hz. Peygamber’in *Allah vardı ve kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktu.* hadisini duyduğunda, şimdi de öyledir, dediğini nakleder.²²²

A. Avni Konuk, *Fusûsü’l-hikem*’in mukaddimesinde mümkünlerin vücudunun, onların suretinden Hakk’ın açığa çıkmasından ibaret olduğunu dile getirir. Bu açığa çıkma hareketinin ise “*tecellî-i Hak*” yani Hakk’ın tecellîsi olduğunu söyler. *Külle yevmin hüve fî şe’n*²²³ âyetine istinaden de Hakk’ın her an

²¹⁹ Krş. Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri*, 2002, 70.

²²⁰ Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, 2004, 233.

²²¹ Krş. el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, 2013, 77.

²²² Krş. age. 82.

²²³ Rahmân 55/29

bir şe'nde olduğunu; O'nun tecellîsinde, sâbitliğin veya tekrârın olmadığını ifade eder. Bundan dolayı Hakk'ın mutlak vücûdu bütün âyn-ı sâbitelerde her an açığa çıkarak sûretleri kabul edici olmuştur. İkinci yani diğer bir anda ise aynı ayn-ı sâbitede o vücûd bâtın ve o suret zâil olacaktır. Her yeni anda bu hâl silsileler hâlinde devam etmektedir.²²⁴ Bu durum aynı zamanda *Fusûsü'l-hikem*'in İbrâhim Fası'ndaki şerhi esnâsında da Konuk tarafından âlem denilen şeyin ancak o âlemde bulunanların ayn-ı sâbiteleri suretlerinde beliren Hakk'ın tecellîsi olduğu şeklinde belirtilmiştir. Bu aynların vücûdu yani varlığı ise tecellînin varlığı olmadan mümkün olamaz.²²⁵ Bir olan şeyin ise bakanların gözlerinde çeşit çeşit olması da yine ilâhî tecellînin hükmü olarak açıklanır. İbnü'l-Arabî şöyle der:

İmdi şey'-i vâhid, bakanların gözlerinde mütenevvi' olur. Tecellî-i ilâhînin hükmü böyledir. Binâlenaleyh / dilersen, muhakkak Allah Teâlâ bu emrin mislinde tecellî etti, dersin; ve dilersen, muhakkak âlem, ona ve onda nazar etmekte tecellîde Hak gibidir, dersin. Böyle olunca nâzırın aynında, nâzırın mizâcı hasebiyle mütenevvi' olur. Bunun hepsi, hakâyıkta câizdir.²²⁶

İbnü'l-Arabî; gözün gördüğü bir mahlûk yoktur, illâ onun “âyn”ı ve “zât”ı Hak'tır, demektedir. Konuk, bu ifâdedeki maksadı şöyle açıklar: Görülen her bir mahlûkun ayn'ı ve zâtının Hak olmasıyla, Hak o mahlûkun sûretinde açığa çıkmış olur. Fakat bu bilgiden perdeli bulunanların vehim ve hayalleri, gördükleri sureti mahlûk şeklinde algılamalarına sebebiyet verir. Böylece yaratılmış sûretler olarak görülenlerde Hakk'ın varlığı örtülmüş olur. Oysa bu bilgiye sahip olanlar, Hakk'ın o sûretlerde tecellî eden olduğunun farkındadırlar ve bu sûretler mahallinde de yine onlar Hakk'ı görüp izlerler.²²⁷

Bu hakîkat, Halvetiyye'nin Mısriyye kolunun kurucusu Niyâzî-i Mısri (v. 1105/1694)²²⁸ tarafından ise şu şekilde ifade edilmiştir:

*Her şey'e mahlûk gözüyle baksan ol mahlûk olur
Hak gözüyle bak ki bî-şek nûr-i Yezdân andadır*

²²⁴ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tervüme ve Şerhi*, 2017, I:39.

²²⁵ Krş. age. II:57.

²²⁶ Age. III:306.

²²⁷ Krş. age. II:275.

²²⁸ Krş. Aşkar, “Niyâzî-i Mısri”, 2007, 33:166

*İbret ile şey cihetten görünen eşyâya bak
Cümle bir âyinedir kim vech-i Rahmân andadır*²²⁹

İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hak, bir cihetten eşyanın hakîkati, özü ve aynı olarak görülüp değerlendirilirken, diğer cihetten O, O'dur; eşya, eşyadır denilir. Çünkü âlem denilen eşyayı görünür kılan Cenâb-ı Hakk'ın vücûd nurudur. Cenâb-ı Hakk'ın sıfat ve isimlerinden müstakil bir hakîkati bulunmayan eşya ise, O'nun sıfat ve isimlerinin taayyün ve tecellîsiyle zuhur eden birer tecellîgâh ve mazhardır.²³⁰

Fusûsü'l-hikem şerhinde şöyle denir:

“Tahkîkan Hakk'ın nefsi, kendi nefsine ve ulûhiyetine delil oldu. Ve tahkîkan âlem, onların suver-i a'yân-ı sâbitesinde Hakk'ın tecellîsinden gayri değildir. Şöyle ki, o â'yânın vücûdu o tecellî olmaksızın müstahîldir.”²³¹ Buna göre Konuk, âlem olarak adlandırılan şeyin aslında oradaki mevcutların a'yân-ı sâbitesine göre tecellî eden Hakk olduğunu dile getirir. Hakk'ın tecellîsi olmadan o a'yânın mevcudiyetinin olamayacağı da belirtilir.²³²

Yine *Fusûsü'l-hikem*'de “İmdi Vâhid-i Rahmân için, her bir mevtında, suretten hafî ve zâhir olan şey vardır.”²³³ ifâdesi yer alır. Bu çerçevede bünyesinde Konuk şu açıklamaları yapar: Vâhid-i Rahmân farklı vücûd mertebelerinde, her bir mertebenin icâplarına göre tecellî ile açığa çıkıcıdır. Şâyet bir mertebe ilim ve ruhlâr, mutlak ve kayıtlı misâl mertebeleri gibi gizli ise bu mertebede Rahmân'ın vücûdu ilmî, rûhânî, misâlî ve hayâlî suretlerle açığa çıkar. Şâyet mertebe şehâdet mertebesi gibi açık bir yapıya sahipse de bu mertebenin icâblarına göre Rahmân'ın vücûdu açık ve duyulabilir, hissedilebilir suretlerle meydana çıkar.²³⁴ Bundan ötürü her mertebede gizli veya açık sûretlerle açığa çıkarak mevcûd olan, Rahmân'ın vücûdudur. Eğer her bir mertebede, o mertebenin icâblarına göre ortaya çıkanın Vâhid-i Rahmân'ın vücûdu olduğu görülür ve bu görülen sûretlerin Hak olduğu

²²⁹ Niyâzi-i Mısırî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 2014, 403.

²³⁰ Küçük, *Sayılar ve Rüyalara*, 2016, 110.

²³¹ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:57.

²³² Krş. ay.

²³³ Age. II:114.

²³⁴ Krş. ay.

söylenirse doğru söylenmiş olunur. Bu, ayna mesâbesinde olan vücûd mertebelerinde görülenin, aynanın kendisi olmaması, aynadan tecellî edenle, görülenle ilgili olmasındandır.²³⁵ *Fusûsü'l-hikem*'de şöyle denmektedir:

İmdi Hakk'ın, eşyânın kaffesini hıfz etmesi, bir şey, kendi sûretinin gayri olmaktan, kendi sûretini hıfz etmesidir. Ve bunun gayri sahîh olmaz. Ve o her şâhiden Şâhid ve meşhûddan Meşhûd'dur. Binaenaleyh âlem, O'nun sûretidir; ve O âlemin rûhu olup onu müdebbirdir. Bu sûrette âlem, insân-ı kebîrdir.²³⁶

Aynı zamanda âlemde yaratılmış bulunanlar her an her nefeste ilâhî tecellînin kendilerine ulaşıyor oluşuyla yenilenirler. Âlemin kendi bağımsız varlığı, vücûdu olmadığı için o, Hakk'ın vücûduyla var olmakta ve varlığını bu tecellînin kendisine her an ulaşmasıyla devam ettirmektedir. Hak Teâlâ kesintisiz olarak bu şekilde tecellî etmektedir. Bu tecellîlerin her birinin zuhur edip asla geri dönmelerinden itibaren âlem var olur ve yok olur. Ancak bir sonraki tecellî o kadar hızlı zuhur eder ki, tecellîler arasındaki bu fark görülemez ve her bir anda gelen yeni tecellîler birbirinden ayırt edilemez.²³⁷

William Chittick, İbnü'l-Arabî'nin vücud anlayışını izah ederken her mahlûkun Vücûd'un tezahürü veya tecellîsi olarak varlık kazanmakta olduğunu söyler. Bununla birlikte hiçbirinin bizâtihi var olmadığını, çünkü varlığın sadece "Vücûd"un kendisi olduğunu belirtmektedir.²³⁸ Chittick şöyle der:

Yaratılmış şeyler hiçbir zaman gerçek bir varlığa sahip olmadıklarından, onlara ait olarak algıladığımız varoluş sadece Allah'a aittir. Allah zâhir vücûddur; esmâsını ve sıfatlarını, mevcut aynlar (âyân-ı mevcûde) olarak açığa çıkarır. İbnü'l Arabî mevcut aynlara "mazhar" demektedir çünkü Vücûd'u hususî ve sınırlı bir şekilde sergilemektedirler. Biz kısıtlı, sınırlı şeyleri, yani başka bir şey olmayan, şeyi bu şey yapan hususî bir tecellîyi görmekteyiz. Aslında, Vücûd tek başına zâhirdir çünkü tezahür zulmete değil nura, yokluğa değil varoluşa, mahlûkata değil Allah'a aittir.²³⁹

²³⁵ Krş. age. II:115.

²³⁶ Age. II:303.

²³⁷ Krş. age. III:36.

²³⁸ Krş. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 2014, 58.

²³⁹ Age. 59.

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun hakîkati aklî düşünce yoluyla değil ancak keşf ilimleriyle bilinebilir. Bu ilimleri elde etmenin en şerefli yolu ise “tecellî”dir. Bu tecellî, kendisine tecellî olunan kimseye, tecellîgâhta Allah'ın zâhir olmasını ifâde eden bir durumdur.²⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerini Mahmud Erol Kılıç şöyle özetler:

Hakîkatler hakîkatinin ve bunun mertebelerinin ancak tecellî ile bilinebileceğini ve üstelik buna dair tecellinin de ancak zât tecellisi ile olursa olabileceğini yoksa sıfat veya fiil tecellisinin vücuda dair bilgilere kaynaklık edemeyeceğini söyleyen Şeyh devamla bu zâtî tecellinin de ancak ona lââyık ve müstaid bir mazhar bulduğunda gerçekleşebileceğini söylemektedir.²⁴¹

2.1.2.3. Ferdiyet Kavramı

Çalışmamızın bu kısmında, tezimizin ana husûsunu oluşturan ferdiyet kavramına giriş yapılarak, yaratılış açısından ferdiyetin neyi ifâde ettiği incelenecektir. Ferd kelimesinin taşıdığı anlamlara, Allah'ın el-Ferd ismi ve ferd kelimesiyle bağlantılı kavramlara kısaca değinilmesinin ardından, ferdiyet ve ferdiyet-i selâse kavramları ele alınacaktır. “1” ve “3” sayılarının ferdiyet kavramı ekseninde gösterdikleri mânâ ve yaratılışta bunların nasıl karşılık bulunduğu bu başlıkta işleyeceğimiz esas hususlardır.

Arapça kökenli bir kelime olarak ferd, فرد harfleriyle yazılmaktadır. Ferd kelimesi, Arapçada tek ve yalnız olmak anlamına gelmektedir.²⁴²

Abdülkerîm el-Cîlî, Allah'ın el-Ferd ismini zâtî isimler arasında saymış ve şöyle demiştir: “Mukayyet zât isimlerine gelince, yani bunlar her ne kadar zâta ait isimler olsalar da bir bakıma vasıflara ait mânâlarla kayıtlıdırlar. Bunlar da yedi isimdir: er-Rahmân, el-Ferd, el-Vitr, es-Samed, el-Kuddûs, en-Nûr.”²⁴³ Yine Cîlî Hakk'ın isimlerine değindiği bir başka yerde Zâtî isimler arasında Ehad, Vâhîd, Samed, Azîm, Hay, Kebîr, Müteâl gibi isimlerle birlikte, başta Ferd ismini de

²⁴⁰ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 214.

²⁴¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 215.

²⁴² Krş. Sarı, *el-Mevarid Arapça Türkçe Lûgat*, ty, 1143.

²⁴³ Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, 2019, 55.

saymıştır.²⁴⁴

İbnü'l-Arabî, el-Ferd isminin sadece Allah için geçerli bir isim olduğunu söylemekte ve el-Ferd isminin Allah'tan başkasına ait olamayacağını belirtmektedir.²⁴⁵ Allah'ın el-Ferd ismine sahip oluşunu ve bu ismin özelliğini ise şöyle açıklamaktadır:

Allah, yarattıklarından farklılaşmasına sağlayan özellik nedeniyle bu isme sahiptir. Allah, bir olması bakımından el-Ferd değildir. Çünkü Allah, kendisi bakımından bir (vâhid), her şeyin birliğinden farklılaşan birliği nedeniyle de el-Ferd'dir. el-Ferd, Allah'tan başkasına ait olamaz. Çünkü başka her şey bir yönden birbirine ortaktır ve (başka bir yönden) kendi birliğiyle ayrışsa bile, ferd değildir. Çünkü ortaklık, bunu engeller. Dolayısıyla el-Ferd ismi, gerçekte ve sadece Allah'a verilebilir. Allah, her bakımdan 'ferd'dir. Çünkü diğer varlıklardaki gibi, Allah için ortaklık niteliği yoktur. Bu nedenle tanımlar varlıklara ait iken Allah tanımlanamaz. O'nun mukabilinde bir benzer ya da zıt yoktur. Böyle bir şeyden Allah münezzehtir! Allah'ın bütün isimleri ferdiyet sahibidir. Çünkü isimler de Allah için -gerçek varlık değil- nispettir.²⁴⁶

TDV İslâm Ansiklopedisi'nde ferdiyet, ferdâniyet, ferdiyet tecellisi veya ferdî hikmetle ilgili herhangi bir maddenin olmadığı görülmüştür. Ferd maddesinde ise; “senedinin bir yerinde râvi sayısı teke düşen hadis için kullanılan terim” şeklinde hadis ilmiyle ilgili bir izah bulunmaktadır.²⁴⁷ Bunun haricinde sadece Efrad hakkında kısa bir açıklama mevcuttur: “Hz. Peygamber'e en mükemmel şekilde uyarak ferdiyet tecellisine mazhar olduğu ve kutbun gözetimi dışında bağımsız hareket ettiği ileri sürülen velîler için kullanılan tasavvuf terimi.”²⁴⁸ Ferd kelimesinden türeyen kelimeler arasında ise konumuzla ilgili olarak ferdî, ferdiyet, ferdâniyet, efrad, tefrid gibi kelimeler sayılabilir.

Ferd kelimesi ile ilgili yapılan aramalar sonucunda tefrid terimi üzerinden bazı bilgilere ulaşılmaktadır. Ferd kökünden gelerek furûd üzerinden türeyen tefrid

²⁴⁴ Krş. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 2002, 73.

²⁴⁵ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 8:88.

²⁴⁶ Ay.

²⁴⁷ Krş. Polat, “Ferd”, 1995, 12:368.

²⁴⁸ <https://islamansiklopedisi.org.tr/efrad-e.t>. 12.10.2019.

kelimesi, günümüz sözlüklerinde “tek ve yalnız olmak” anlamını taşımaktadır.²⁴⁹ İbnü'l-Arabî ise tefridi şöyle tarif eder: “Hak ile kendinle durmandır.”²⁵⁰ William Chittick, tevhidin yüksek mertebelerini adlandırmada sarf edilen birçok kelimenin içinde tefrîd kelimesinin de bulunduğunu ve bu kelimenin genellikle “bir ile bir olma” veya “ferd ile ferd olma” anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁵¹

Serrâc'ın *el-Lüma*'sında ise tefrid şöyle açıklanır: Kulun kendi yaptığını görmeden tevhidde yalnız başına kalması, tek olmasıdır. Ferdâniyyet hakikatleriyle kadîm olan Allah'ın birlenmesinde kulun tek kalmasıdır.²⁵² Aynı eserinde Serrâc bazı tasavvuf kavramlarının açıklamalarını yaparken “İbâdet ve Muâmele Sâfiyeti” şeklinde bir madde başlığı açmıştır. Bu başlıkta öncelikle Hüseyin Ali b. Kuraşî kendisine “ibâdet ve muamele safâsı”nın sorulması üzerine şöyle cevap vermektedir: “Allah'ın hakkına riâyet üç şekilde olur: Vefâ, edep ve mürüvvet. Vefâ kalbin Allah'ın ferdâniyyeti (tekliği) ile başbaşa kalmasıdır. O'nun ezeli nûr ile vahdâniyyetini müşâhedede sebât ederek bu duygularla yaşamaktır.”²⁵³

Müfessir, Arap dil âlimi ve ahlâk felsefecisi Rağıb el-İsfahânî'nin (v. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)²⁵⁴ *Müfredat* başlığıyla yayınlanan Kur'an Kavramları Sözlüğünde ise ferd kelimesinin öncelikle, “kendisiyle başkası karışmayan” anlamına geldiği belirtilmiştir. Ferd kelimesinin “vitr”den daha geniş, “vahid”den ise daha dar anlamda olduğu söylenmektedir.²⁵⁵

Suad el-Hakîm'in *İbnü'l Arabî Sözlüğü*'nde ferd kelimesi, ferdiyet maddesinin içinde açıklanmaktadır. Tek kök olarak Fa, Ra ve Dal harflerinden oluşan bu kelimenin sözlük anlamında birlik mânâsını taşıdığı, “tek” anlamındaki ferdin de buradan geldiği söylenmektedir. Bununla birlikte Kur'an'da ferd

²⁴⁹ Krş. <http://www.lugatim.com/s/tefrid> e.t. 15.10.2019.

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, 2008, 7:70.

²⁵¹ Krş. Chittick, *İlahi Aşk*, 2018, 327.

²⁵² Krş. Serrâc, *el-Lüma*, *İslâm Tasavvufu*, 1996, 341.

²⁵³ Age. 232.

²⁵⁴ Krş. Kara, “Râğıb el-İsfahânî”, 2007, 34:398.

²⁵⁵ Krş. el-İsfahânî, *el-Müfredat*, 2012, 786.

kelimesinin bu zikredilen sözlük anlamıyla geçtiği belirtilmektedir.²⁵⁶

İbnü'l-Arabî düşüncesine göre ferd, birliğe benzemesi yönünden çiftten ayrılmıştır ve kendine has bu niteliği sebebiyle ferd olarak isimlendirilmiştir.²⁵⁷ İbnü'l-Arabî; yerden doğan ve ondan ortaya çıkanla, “ikilik” demek olan zevciyyetin oluşması gibi; Hakk’ın vücûdu için de ilâhî isimlerin hakikatlerini talep eden âlemde açığa çıkan durum sebebiyle kesretin oluştuğunu söyler. Farklı isimlerin sayılması böylece gerçekleşmektedir.²⁵⁸ Konuk bu mânâyı açarken; yeryüzünün ferd yani tek bir vücûd olduğu hâlde kendisinin benzeri olanları meydana getirdiğini ve böylece ikiliğin oluştuğunu anlatır. Böylece yeryüzünün aslında tek bir varlık hâlindeyken, meydana getirdiği şeyle çift varlığı ortaya çıkardığını belirtir. Hakk’ın vücûdunun yani varlığının da ferd, tek iken, İlâhî isim ve sıfatların hakikatlerini talep eden âlemin kendisinden açığa çıkmasıyla çokluğun meydana geldiğini ifade eder. Ferd olan Hakk’ın vücûdu, yine kendisinden meydana gelen âlemin vücûdu ile çift olmuştur. Bu şekilde varlık bir tek iken, ikilik ortaya çıkmıştır.²⁵⁹

İbnü'l-Arabî, el-Ferd isminin gereğini ise şöyle açıklar:

Bilmelisin ki, birden bir şey meydana gelmez ve ilk sayı, ikidir. İkidenden de bir şey meydana gelmez. Fakat ikiyi üçüncü bir şey tek sayı yapıp birbirine bağlayarak onların arasında orta terim haline gelirse, İkidenden -kendi özelliklerine göre- bir şey oluşabilir. Bu iki şey ilahi isimlerden ikisi olabileceği gibi, manevi varlıklardan veya duyulur herhangi bir varlık türünden iki şey olabilir. İşin bu tarzda olması gerekir. İşte el-Ferd isminin gereği budur.²⁶⁰

Aynı doğrultuda, hiçbir mümkünün birden oluşmadığını, mümkünlerin toplamdan yani çokluktan oluştuklarını belirten İbnü'l-Arabî, böylece her mümkünün el-Ferd ismine muhtaç olduğunu söyler.²⁶¹ Ona göre yaratma, ferdiyet

²⁵⁶ Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 189.

²⁵⁷ Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 14:139.

²⁵⁸ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:140.

²⁵⁹ Krş. age. IV:142-143.

²⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2009, 11:73.

²⁶¹ Krş. age. 11:273.

yoluyla oluşmaktadır. Ferdiyetin oluşmasıyla ortaya çıkan varlık yani “oluş” ise yine “bir”in gücüyle ortaya çıkmıştır ve onun aynıdır. Zuhûrun oluşması da bu aynılık sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak bu zuhurda görülen de yine Hakk’ın mutlak varlığı olan varlıktır, yaratılmışın ayrı bir varlığı yoktur.²⁶² Kendisinin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Yaratma, ferdiyetten (teklik) meydana gelir ki, o da üçtür. Bunun nedeni, ferdiyetin mutlak birliğe (ahadiyet) nispetinin gücüdür. Böylece bir’in gücüyle var olanlar ortaya çıkmıştır. Oluş onun aynı olmasaydı, zuhur ortaya çıkmazdı. O halde her yaratılmışa nispet edilen varlık, Hakkın varlığıdır. Mümkünün varlığı yoktur. Mümkünlerin a’yân’ı (sabit hakikatleri) bu varlığın zuhur ettiği yerdir.²⁶³

İbnü’l-Arabî’den önce “Vahdâniyye” ya da “Ferdâniyye” mertebesini ifâde eder şekilde “*Mülkü’l-mülk*” tabirini kullanan kişi, velîlik konusundaki görüşleriyle tanınan sûfî Hakîm Tirmizî (v. 320/932) olmuştur. İbnü’l-Arabî sonrasındaki dönemlerde ise bu kavrama çalışmalarında genişçe yer veren; Halvetiyye-Şâbâniye yolunda önemli bir yer edinen Karabaş Velî’nin (ö. 1097/1686) halifelerinden olan Hasan Ünsî’nin (1055/1643-1136/1724) *Sırr-ı Ahadiyyet* isiminde bir risâlesi bulunmaktadır.²⁶⁴ *Sırr-ı Ahadiyyet* metni aşk, hayret, cem’, temkin gibi makamlarla birlikte ferdiyet makamıyla ilgili bilgiler de içermektedir. Çalışmada her bir makam için ayrı bir başlık bulunur.²⁶⁵ Altıncı sırada ele alınan ferdiyet makamı, on iki babda incelenmiştir.²⁶⁶ Bu çalışmada, ferdiyet makamının ahadiyyetin hakîkati olduğu söylenmektedir. Bu makamın ilim ve amel ile değil, mürşitle birlikte edinilecek hâl, zevk ve vicdân yoluyla anlaşılacağı belirtilmiştir.²⁶⁷

İbnü’l-Arabî takipçilerinden Dâvud el-Kayserî’nin ise *Esâsu’l-vahdâniyye ve mebne’l-ferdâniyye* isimli bir eseri bulunmaktadır. Kayserî, âlimleri taklit eden kişilerin Hakk’ın birliğini şahsî bir birlik olarak zannettiklerini söylemiş ve bu

²⁶² Krş. İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 6:295.

²⁶³ Ay.

²⁶⁴ Krş. Tan, “Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî’nin *Sırr-ı Ahadiyyet-i*”, 2018, 283.

²⁶⁵ Krş. agm. 294.

²⁶⁶ Krş. agm. 303.

²⁶⁷ Krş. agm. 323.

konuyu açıklamak üzere açıklayıcı bir eser yazılmadığını belirtmiştir. Hakk'ın birliğinin şahsî, nev'i ya da cinsî biçimdeki bir birlik olmadığını belirten Kayserî, O'nun birliğinin bunların dahi kaynağı niteliğinde bulunduğunu ifade etmektedir.²⁶⁸

2.1.2.4. Ferdiyet Kavramının Sayılarla Olan İlişkisi

Ferdiyet kavramı, yaratılışın sayılarla olan ilişkisi üzerinden de sıklıkla ele alınan bir kavram olmuştur. Bu açıdan ferdiyetin özellikle 1 ve 3 sayılarıyla olan ilişkisini ele alırken, ilk önce bu kavram üzerinden çokça karşılaşılan ferdiyet-i selâse/selâsiye tâbirine değinmek gerekmektedir.

Ferdiyet-i selâse, “üçün tekliği” anlamını taşımaktadır.²⁶⁹ Bu kavram, Cenâb-ı Hakk'ın âlemlerle irtibatını ve âleme varlık verişini açıklarken başvurulan temel ilkelerden biri olmaktadır ve bu açıdan da vahdet-i vücûd düşüncesiyle yakından ilgili bulunmakla nitelenmiştir. İbnü'l-Arabî âlemin yaratılması veya çokluğun birlikten çıkması konusu üzerinde dururken ferdiyet-i selâse kavramını devreye sokmaktadır.²⁷⁰

Üç sayısının varlık için anlamına dâir çıkarımlar, insanlığın eski dönemlerinden beri var olmuştur. Çinli bilgi Lao Tsu (m.ö. IV. yy.) kesretin vahdetten doğuşunda üç sayısının oynadığı rol ile ilgili olarak; Tao'nun birliği oluşturduğu, birliğin ikiliği, ikiliğin üçlüğü ve üçlüğün de her şeyi oluşturduğu izahını yapmıştır.²⁷¹ Benzer şekilde Pisagorcu gelenekte bölünme ve çoğalma kabul etmeyen Bir'in varlıkları üçlü birlik halinde var kıldığı var sayılır. Aristoteles (m.ö. 322) de 3'ün “bütün” teriminin uygulandığı ilk sayı olduğunu belirtmiştir.²⁷²

İbnü'l-Arabî'ye göre sayı (aded), varoluşun (vücûd) ilâhî mertebesinde (hazret) bilkuvve halde mevcut olan ilâhî bir sırdır. “İlâhî hazret”te kuvve halinde zuhur eden sayının âlemdeki zuhuru ise fiilîdir. Sayı, âlemdeki fiilî zuhurunda ilâhî hazretteki kuvveyi de kendisiyle birlikte bu âleme

²⁶⁸ Krş. Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 2014, 57-58.

²⁶⁹ Krş. age. 92.

²⁷⁰ Krş. Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu'tekad” ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, 2005, 350.

²⁷¹ Krş. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 2000, 71.

²⁷² Krş. Küçük, *Sayılar ve Rüyalarda*, 2016, 121.

taşıdığından, âlemdeki zuhurunda hem bilkuvve hem de bilfiil mevcut hale gelmiştir. Böylece fiilî varoluşunu âlemdeki zuhurdan alan sayı, kuvveligini ise ilâhî hazretteki ilâhî ilk numunesinden almaktadır.²⁷³

Sayılarla ilgili bilinen ilk sistemli izahlar, Pythagoras (v., m.ö. 495) tarafından yapılmıştır. Pythagoras, âlemi sayılar üzerine kurulu bir bütün olmakla nitelemektedir. Ona göre âlem, sayı ilminin ilâhî doğası üzerine binâ olunmuştur. Pythagoras sayıyı, “Tanrı’nın aslî ve aktif erdemi” şeklinde vasfetmiştir. Onun sayı ilmi hakkındaki düşünceleri ise şu şekildedir:²⁷⁴

Sayılar ilmi ve kökeninde Bir’in bulunduğu ilim, tevhid ilmidir. Sayıların özelliklerine, sınıflandırılmasına ve düzenine ilişkin ilim, Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan varlıkların ve O’nun sanatının, düzeninin ve sınıflandırılmasının ilmidir. Sayı ilmi nefsin merkezine yerleştirilmiştir. Açıklığa kavuşmadan ve hiç kanıtsız bilinmeden önce pek az tefekkür ve hafızaya ihtiyaç duyulur.²⁷⁵

Pisagorcu gelenekteki düşünceye benzer bir düşünce de Plotinus (v., m.ö. 270) tarafından öne sürülmüştür. Ona göre sayılar, âlemin sırlarını çözecek anahtarlara sahiptir. Bunun sebebi ise sayıların onlar tarafından betimlenen nesnelere önce var olmalarıdır.²⁷⁶

Sayıların varlık formları ile temel bir ilişkisinin olduğu fikri, bazı düşünürlerin dile getirebildiği bir fikir olmuştur. Bunlardan biri olan Hristiyan düşünür Augustine (v., m.ö. 430) sayı ve eşya arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:²⁷⁷ “Birer sayıları olduğu için bütün varlıkların biçimi vardır. Onlardan bu sayıları alırsanız, geriye bir şey kalmaz. Çünkü varlıklarda ölçülmüş (sayılar) kadar öz bulunmaktadır.”²⁷⁸

İbnü’l-Arabî’ye göre sayılar da 1’in tekrarıyla vücûda geldikleri için aslında muhtelif mertebelerde açığa çıkan 1’lerden oluşmaktadırlar. Bu açıdan bütün sayıların hakîkati 1’dir, 1’e dayanmaktadır. Bunun gibi, bütün vücûd

²⁷³ Age. 91.

²⁷⁴ Krş. age. 85.

²⁷⁵ Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, 1991, 161.

²⁷⁶ Krş. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 2000, 27.

²⁷⁷ Krş. Küçük, *Sayılar ve Rüyalar*, 2016, 87.

²⁷⁸ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 2000, 203.

mertebelerinde açığa çıkan da Hakk olduğu için, vücûdun aslında “bir”den yani Hakk’tan ibâret bulunduğu belirtilmiştir.²⁷⁹

1’i (vâhid), Allah isminin sayılar âlemindeki mazharı olarak gören İbnü’l-Arabî’ye göre bu mazhariyet insan türünde “insân-ı kâmil”e, harfler arasında da elife verilmiştir. 1’in (vâhid) makamının cem’ makamı olduğuna işaret eden İbnü’l-Arabî’ye göre 1’in sıfatı ise Allah isminde olduğu gibi “kayyûmiyet”tir. Bilindiği gibi kayyûmiyet; kendi zâtı ile mevcut ve kaim olma, varlığında ve varlığının devamında her şey O’na muhtaç olduğu halde kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmama, mahlûkatı var kılıp, onların varlığını devam ettirme anlamında Cenâb-ı Hakk’ın bir sıfatıdır. İbnü’l-Arabî’ye göre 1, kayyûmiyet sıfatı mazhariyeti nedeniyle diğer sayıların varlıklarını korumaktadır.²⁸⁰

“Mevcûdun zuhûru ‘bir’in başka bir şeyle irtibâtını ve aralarında tesir-teessür ilişkisinin bulunmasını gerektirir.”²⁸¹ Ahadiyyet-i zâtiyye’nin kendisinden sonra gelen varlık mertebesi olan ahadiyyet-i ilâhîyye/vâhidiyye’den en büyük farkı; Ahadiyyet-i zâtiyye’nin bütün bağıntılardan berî ve âlemlerden ganî olması, ahadiyyet-i ilâhîyye/vâhidiyye’nin ise kendisi için zuhur yerlerini talep eden bir yapıda olmasıdır. Bu durumda ilk mertebede ikilik asla söz konusu değilken, ikinci mertebede ise bu durum ortadan kalkmaktadır. Çünkü artık mutlak olan birlik yerine çokluğun birliği tarzındaki bir birliğin olduğu öne sürülmektedir. Bu doğrultuda İbnü’l-Arabî’nin de vâhidiyet mertebesi için “bir” yerine “bütün” kavramını benimsediği söylenmektedir. Birlik ve çokluk arasındaki ilişkinin bu şekilde ortaya çıktığı, birlik ve çokluk arasındaki tesir ve teessürün de bu durumdan doğduğu ifade edilmektedir.²⁸²

İbnü’l-Arabî düşüncesinde âlem, ilâhî hazretten üçlü bir yapı ile vücûda gelmektedir. Bu doğrultuda âlemdeki zuhurlar da 3’ten başlar. O nedenle İbnü’l-Arabî düşüncesinde 3 sayısı, yaratılış (tekvin) sayısı olarak görülmektedir.²⁸³

Teklik (ferdiyye) İbnü’l-Arabî’ye göre sayı sembolizminde kemâl göstergesi olduğundan, yaratılış (emr) onunla başlamış ve yine onunla mühürlenip sona

²⁷⁹ Krş. Küçük, *Sayılar ve Rüyalarda*, 2016, 109-110.

²⁸⁰ Age. 105.

²⁸¹ Özdemir, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 2014, 90.

²⁸² Krş. age. 91.

²⁸³ Krş. Küçük, *Sayılar ve Rüyalarda*, 2016, 122.

endirilmiştir. Emrin hem başlangıcında hem sonunda ferdiyet sahibi olan Hz. Muhammed (s.a.s) bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle başlangıçtaki ferdiyet, Hz Muhammed'in (s.a.s) icmâlî kemâlinin; sondaki ferdiyet, tafsilî kemâlinin göstergesidir. Nûr-i Muhammedî, mevcûdatın nüvesi olduğundan yaratılış onunla başlamış Peygamberlik de onunla son bulmuştur.²⁸⁴

İbnü'l-Arabî ilk var olan şeyin gerçek bir zata ve de nispete sahip olduğunu belirtir. Ancak bu çifti yani zat ile nispeti birbirine bağlayacak “makul” (akledilebilir) bir bağın var olması gerekmektedir. Aksi hâlde zat ile nispet çifti birbirine bağlanamayacaktır. Bu çifti birbirine bağlayan faktör ise “üçüncü” olacaktır ve bu bağın varlığıyla “ferdiyet” oluşacaktır.²⁸⁵

İki adet birin izdivâcıyla netice oluşur ve varlık zuhûr eder. Ne var ki insanların çoğu gerçeği bilmiyor ve neticenin, ikinin aynısı olduğunu tahayyül ediyor. Bu ise bâtıldır. Hâlbuki netice üçten olur. İki ve fertten yani. Çünkü bir ikiye eşlik etmediği sürece ikinin arasında netice almak gücü kesinlikle olamaz. İki var olsa da özel biçimdeki özel hareket yoksa netice yoktur. Hareket üçüncü varlıktır ve fert mahiyetinde birdir. Varlıkların objelerinin zuhûrundan ibaret olan neticeler ancak fert olan bir ile sahih olabilirler, fert olmayan birle değil.²⁸⁶

Elifin hareke almasını önleyen aşkınlığı (tenezzüh), sıfatların ancak fiillerle anlaşılabilceğini belirtir. Nitekim, Hz. Peygamber (s.a.s.) buyurmuştur: Allah vardır, Allah ile beraber başka hiçbir (hakîki) varlık yoktur.” ve “O, evvelce nasılsa şimdi de öyledir.” İşte bunun için, biz bakışımızı akılla anlaşılabilen şeye çeviriyoruz. O'nun münezzehe olan Zât'ına doğru yönelmiyoruz. Hiç kuşkusuz “izâfet” yani ilgi, ancak karşılıklı ilgi içinde olan iki varlıkla anlaşılabilir.²⁸⁷

Hakikat-i Muhammediyye'nin âşikâr olan vücûdu, Hakk'ın mutlak vücûduna delâlet etmesi bakımından Rabb'ine olan delilin ilki konumundadır. Bütün mevcûdat da yaratılıştaki onun ferdiyet ve ilk delâletine bağlı bir hâldedir.²⁸⁸ “Hz. Peygamber'in hakikatine nisbet edilen ilk ferdiyet (ferdiyet-i ûlâ) Zât-ı Ahadiyye, ilâhiyyet mertebesi ve Hz. Peygamber'in ayn-ı sâbitinden meydana

²⁸⁴ age. 134.

²⁸⁵ Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 14:32.

²⁸⁶ İbn Arabî, *Risaleler*, 2005, 1:91-99.

²⁸⁷ İbn Arabî, *Harflerin İlmi*, 2006, 107-108.

²⁸⁸ Krş. Küçük, *Sayılar ve Rüyalar*, 2016, 133.

gelmiştir.”²⁸⁹ Ayrıca herhangi bir sonucun olduğu her durum için ferdiyetin oluştuğu kabul edilmelidir.²⁹⁰ İbnü'l-Arabî, “bir” ile ahadiyet yani mutlak birliğin; ferdiyet ile ise iki ucun ve ortanın hükmünün öğrenilebileceğini söyler. Ona göre ferdiyet orta berzahdır.²⁹¹ Hakk’ın vücûdu ferd ve tek olduğu hâlde, meydana gelişle ilâhî isimlerin hakikatlerini talep eden âlem, ferd olan Hakk’ın vücudundan ortaya çıkarak çokluk görüntüsünü oluşturmuştur.²⁹²

O’na göre “Vâhid” yani “bir” sayı olmamakla birlikte, “iki”den itibaren diğer tüm sayıların ilkesi ve doğuş mahali olmaktadır. Bu açıdan Vâhid yani bir mutlak hâlde tüm nispetlerin fevkindedir ki böylece o sayı kavramının da fevkinde bulunmaktadır. Ancak ferd, onun gibi değildir. Görünüşe göre ferd de Vâhid gibidir ama kendi bâtinî muhtevası itibariyle ferd, vâhidden farklı olmaktadır. Çünkü vâhidde bağıntılar bulunmazken, ferdiyyet kavramı kendi içinde “başkası” nispetini de barındıran bir yapıya sahiptir. Buradaki “başkası” nispetleri mesela ilim ile tecellî eden Hakk’ın Ferd vasfı dikkate alındığında, ilim, âlim ve mâlum şeklinde üç farklı nesne olarak açığa çıkmaktadır.²⁹³

Mutlak vücûd, asla bilinemeyen taayyünsüzlük mertebesinde sıfat ve isimler mertebesine tenezzül ettiğinde ilim, sem’ yani işitme, basar yani görme, kudret gibi bağıntılara sahip olur. Bu bağıntılar itibârî çokluğun oluşması neticesini doğurur. Oysa “isim”, bir sıfatla vasıflanan Zât’tan oluştuğu için, sıfat isimlerin kaynağıdır. İsimler her ne kadar sonsuzsa da hepsi Zât’ı gösterici olması sebebiyle bu çokluk görüntüsü de aslında birliği gösterici şekilde ayn-ı vahdettir. Bütün isimler taayyünsüzlük yani ahadiyet mertebesinde gizli şekilde birlikteyken bir farksızlığın içinde bulunsalar da, sıfat mertebesinde her birisi kendi özellikleri doğrultusunda farklı şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu ortaya çıkış ise onların ilmî vücûtlarının mevcûd olmasıyla mümkün olmaktadır. Yoksa onların ilmî vücutları olmaksızın haricî vücutlarının ortaya çıkabilmesi mümkün olamaz. Bu doğrultudaki

²⁸⁹ Özdemir, *Dâvud el-Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 2014, 93.

²⁹⁰ Krş. age. 93.

²⁹¹ Krş. İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 2011, 14:36.

²⁹² Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:142.

²⁹³ Krş. İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 266.

ortaya çıkış, “*Kûn!*” yani “Ol!” emri ile gerçekleşmektedir.²⁹⁴

Bu esnâda “hareket noktası” Vâhid olan Hakk’tır. Ancak Vâhid, oluşum açısından göz önüne alındığında farklı üç yön göstermektedir ki bunlar zât, irâde ve emir olarak belirtilmiştir. İşte bu üç yön, bütün yaratılış hareketini temsil eden bir oluşumu ifade etmektedir. İzutsu, bu durumu daha açık şekilde tarif ederken önce Vâhid olan Hakk’ta ilmin ya da “Zâtî bilinç” in harekete geçtiğini söyler. Bu ilmin içindeyse a’yân-ı sâbite açığa çıkmış, böylece “mümkün” olan çokluğun temeli oluşmuştur. Bu sayede “Zât mertebesi”, “İlah olma mertebesine” doğru tenezzül etmiş bulunur. İkinci aşamada ise a’yân-ı sâbite henüz varlık sahasına çıkmamışken, onların varlık sahasına çıkmalarına yönelik ilme dayanan irâde meydana gelir. Üçüncü aşamada da bu irâde doğrultusunda “*Kûn!*” emri verilir ve yaratılış böylece tahakkuk etmiş olur.²⁹⁵

Hakk’ın bağıntıları ve izâfeleri olan isim ve sıfatlar, “*Kûn!*” emri ile Hakk’ın vücûdunda kendi nefislerini îcad etmiştir. Bu isimler, şeylikleri yani özellikleri nelerden ibaretse, o minvalde Hakk’ın bilineni olmuşlardır. Hak onun, irâde ile yapılanmamış zâtî isti’dâdı suretiyle açığa çıkışını irâde etmiş ve hükmünü de ancak o mevcudun isti’dâd dili ile talep ettiği şey üzerine vermiştir. Bu düzen içerisinde dışarıdan eklenen başkaca hiçbir etken bulunmamaktadır ve yaratılış her şeyin kendi şeyliğine göre ortaya çıkışını sağlamaktadır.²⁹⁶

Başka bir anlatıyla ise vücûd, bir yani tek olarak mutlaklıkta hiçbir sınır veya kayıtla bağlanmamıştır. Ama zâtında bağıntılar hâlinde bulunan ve kemâle ulaşmak isteyen isimler, zuhûra gelemelikleri ahadiyet mertebesinden böylece vâhidiyet mertebesine tenezzül ederler. Ahmed Avni Konuk, isimlerin kendilerine has bağıntılarla açığa çıkabildikleri bu mertebede, Hakk’ın vücûdunun iki eli olduğu ve biriyle verip, diğeriyle aldığı bilgisini verir. Hak Teâlâ bu mertebede Mütakellim ismiyle söyleyen, Mürîd ismiyle iradede bulunan olur. Bu isimler, “veren” eller

²⁹⁴ Krş. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:346.

²⁹⁵ Krş. İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 264-265.

²⁹⁶ Krş. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:347.

mesâbesindedir. “Alan” yani kabul edici olan eller mesabesindeki eller ise, söylediğini işitmesi ve irade ettiği şeye uymasıyla ilgilidir. Bir şeyin ilâhî ilim mertebesinde yokluk hâlinde bulunan yani varlık kokusu koklamamış olan zâtı (’ayn-ı sâbitesi), onu îcâd edecek olanın zâtına karşılık gelir. Bu doğrultuda “*Kûn!*” sözü; bir şeyin emre uyararak, kendindeki hakikat ne üzereyse onun îcâdının gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bu oluş için emir ortaya çıktığında, o şey ancak kendi nefsinin kendi îcâd etmiş olur. Yani Hak ile ve Hak’ta, kendini îcâd eder, oluşturur. Çünkü Hak tarafından o şeyin oluşumu için zuhûr eden emir, onun Hakk’ta bulunan istîdâdına yani kendi hakikatının getirdiği kâbiliyete göre meydana gelir.²⁹⁷

İbnü’l-Arabî, hakikatte “tek” olarak, bir olan zâtın, “çift”te bulunduğunu söyler. Konuk, bu kısımdaki şerhinde “tek” olan hakîkî vücûdun yani mutlak vücûdun, a’yân-ı âlemden ibâret bulunan çiftin içinde yer aldığını belirtir. Çift, ancak birin tekrârı ile oluşmakta ve onun üzerine gelen yeni bir ilâve olmasıyla da üç yani yine teklik oluşmaktadır. Hakk’ın bir olan vücûdu ferd ve vitr iken yani teklik hâlinde bulunurken, isimlerin bağıntıları sebebiyle yaratılış âlemine tenezzül etmiştir. Bu doğrultuda Hak, kendindeki bağıntıları açığa çıkarıcı olduğunda çiftliği de içinde barındıran bir yapıya sahiptir. Çünkü Hak, zât mertebesinde ilim mertebesine doğru yöneldiğinde, isimlerin sûretleri ilâhî ilimde ortaya çıkar. Halk denilen âlem de, Hakk’ın tek olan latif varlığının, çokluk bağıntılarıyla kesiflediği biçimde açığa çıkmasıdır. Onun için bu çokluk da aslında yine tek olan Hakk’ın kendisinin açığa çıkışları ve bağıntılarla kayıtlanmasının bir görüntüsüdür.²⁹⁸

...Bir ile bilinen her şeyin sayesinde başkasından ayrıldığı ahadiyet (mutlak birlik, bir şeyin tekliği) öğrenilir. Ferdietten –ki ilk sayı olan üçtür- iki ucun ve ortanın hükmü ortaya çıkmıştır. Orta berzahdır. İkisinin arasında bulunan, sıcak ve soğuk ve ılık gibidir. Ferdietten fertler, ikiden çiftler ortaya çıkmıştır...²⁹⁹

Yaratılışın hakikatini ferdiet ile açıklayan bir başka tarif ise şöyledir:

²⁹⁷ Krş. age, III:74-75.

²⁹⁸ Krş. age. III:78.

²⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, 14:36.

“Bir olan yalnız Allah’ın zâtıdır. Böylece yaratılmış her şey bir olmayıp üç’ten oluşmuştur. Yani Allah zâtıyla irade eder ve boşlukta tecellî eder. Bu iş için de “Ol!” emrini verir. Yaratılışın hakîkati budur.”³⁰⁰

Fusûsü’l-hikem’in Sâlih fassında ise ferdiyyetten şöyle bahsedilmektedir:

Muhakkak emir, nefsinde “ferdiyyet” üzerine mebnidir; ve onun için teslis vardır. O da “üç”ten ve mâ-fevkındendir. İmdi “üç”, efrâdın evvelidir; ve âlem bu hazret-i ilâhiyyeden mevcûd oldu. Zîrâ Hak Teâlâ buyurdu: “Tahkîkan bizim bir şeye kavlimiz, onu irade ettiğimiz vakitte, ona “Ol!” demekliğimizdir; o da olur” (Nahl, 16/40). İmdi bu zât, “irâde” ve “kavl” sâhibidir. Ve eğer bu “zât” ve onun bir emrin tekvininin tahsisine nisbet-i teveccühünden ibâret olan “irâde”si olmasaydı, ondan sonra o şeye teveccühü indinde onun “Kün!” kavli olmasaydı, bu şey olmazdı.³⁰¹

Avni Konuk, buradaki şerhinde “îcâd” işinin zâtında teklik üzerine binâ olduğunu ve tekliğin iki eşit parçaya bölünememeyi ifade ettiğini söylemektedir. Yine burada tek sayıların ilkinin “üç” olduğu, çünkü üçten önce “iki” ve “bir” in bulunduğu, “bir”in ise sayı değil, bütün sayıların kaynağı olduğu belirtilmektedir. Buna göre “üç” adedi tek sayıların birincisidir ve âlem, üçlemeden oluşan ferdiyyetten ibaret olan ilâhî hazretten oluşmuştur.³⁰²

Ahadiyet mertebesinde herhangi bir isim ve nitelik bulunmadığından, “îcâd” isim ve niteliklerin açığa çıktığı ulûhiyet mertebesinde olur. Zât-ı ilâhiyye, kendinin sıfatları olan “irâde” ve “kelâm” ile ortaya çıkıcı olmadıkça “îcâd”dan söz edilemez. Bu durum, *Bizim bir şeye kavlimiz, onu irâde ettiğimiz vakitte, ona “Ol!” demekliğimizdir.*³⁰³ âyetiyle de açıklanmaktadır. Buna göre bir şeyin îcâdının olabilmesi için zât, irâde ve kavl yani söz olması gerektiği belirtilir ve bu üç şeyin bir arada oluşundan “ferdiyyet” meydana gelmektedir.³⁰⁴ Bu hakîkatin özet şeklindeki ifadesi ise şudur: “Üç sayısı yaratılış sayısıdır. Yani Allah, ‘Ol’ emri ve yaratılıştaki tecellîsi üçü temsil eder.”³⁰⁵

³⁰⁰ Sargut, *Kulluğun Hakîkati - Meryem Süresi* 3, 2018, 166.

³⁰¹ Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:332.

³⁰² Krş. ay.

³⁰³ Nahl, 16/40

³⁰⁴ Krş. Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:333.

³⁰⁵ Sargut, *Yaratılış Sırrı-Meryem* 1, 2012, 278.

Fusûsü'l-hikem'in Sâlih fassında belirtildiği üzere bir “şey”in kendi nefsinin mevcûd kılması onun nefsi tarafından olan üçlü ferdiyete dayanmaktadır. Ancak îcâd edici zâtın üçlü ferdiyetine muhatap olabilecek şekilde, îcâd edilecek olanın da üçlü ferdiyetinin olması gerekir. Aksi takdirde ilâhi ferdiyetin etkisi olmaz, çünkü tesir edene muhatap olabilecek bir “tesir edilen” zeminin bulunması şarttır. Bundan dolayı etki edecek olandaki etkinin sabitliği, etki edilecek olanın vücûdu zemini ile olur. Aynı şekilde Hakk’ın ferdiyetinin sabitliği de “şey”in ferdiyetine bağlıdır. “Şey”in ferdiyyetinde ise şu üçlü bulunur: İlk olarak onun ilâhî ilimde sâbit olan “şey’iyyet”i yani ne’liği, nasıllığı gibi ilâhi ilimdeki muhtevasıdır. Ardından buna göre “Kûn!” yani “Ol!” ilâhî hitâbını “işitme”si gelir. Üçlünün üçüncüsü ise, kendisini îcâd eden var edicisinden gelen emre uymasındır. Buna göre bir şeyin yaratılışı yani îcâdını gerektiren şey, kendinin ve Mûcid’inin ferdiyyetidir.³⁰⁶

Bir başka deyişle de, Hakk’ın üçlü ferdiyyeti olan zât, irâde ve hitabın karşısında “şey”in üçlü ferdiyyeti; ilâhi ilim mertebesindeki yokluğu hâlinde sâbit olan zâtı, irâde edilen emri işitmesi ve işittiği emre uyması şeklinde gerçekleşir ve Hakk’ın üçlü ferdiyyeti, “şey”in üçlü ferdiyyetine karşılık gelirse o şey îcâd edilerek ortaya çıkabilir ve mevcûd olur.³⁰⁷ “Hilkat ancak ve ancak aktif (fâil) üçlülüğün pasif üçlülükle mükemmel bir biçimde çakışması halinde kuvveden fiile çıkabilir.”³⁰⁸

Nitekim tekvin yani “var ediş”in aslı Hak ve halk tarafından olmak üzere iki taraftan da teslis yani üçleme üzerine yerine gelmektedir. Yaratılışın gerçekleşebilmesi için Hak tarafından “zat”, “irade” ve “söz” üçlüsüne karşılık, halk tarafından “şey’iyyet”, “işitme” ve “emre uyma” üçlüsünün yerine gelmesi lâzımdır. Bu doğrultuda yaratılış için iki taraftan da bu üçlemenin sâbitliği gerekir ve eğer bunlardan biri eksik olursa yaratılış vücûda gelemez.³⁰⁹

³⁰⁶ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:333-334.

³⁰⁷ Krş. age. 334.

³⁰⁸ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 266-267

³⁰⁹ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:336.

Bu konuyla ilgili olarak İzutsu, yaratılış hareketinde yaratılacak olan şeyin kuvveti üzerine vurgu olduğunu dile getirir. Bu harekette yaratılacak olan şeyin sanıldığı gibi edilgen yani pasif ya da kuvvetsiz olarak bulunmadığını, o şeyin aslında kendi yaratılışına olumlu bir hâlde iştirâk ettiğini belirtir. Söz konusu durumu ise istîfâdın kuvvetiyle irtibatlandırır. Mevcut durumda, Allah bir şeye “*Kûn!*” emrini yönelttiği zaman o şeyin cevâben varlığa bürünmesi, Allah’ın fiili olmamakta, esasta o şeyin fiili olmaktadır. İzutsu’ya göre İbnü’l-Arabî bu düşüncesiyle tekvinin yani varlığa bürünmenin Hakk’a değil yaratılan şeye atfedilmesi gerektiği konusunu öne çıkarmıştır. Böyle bir durum ise bu düşünce sistemine aşına olmayanlar tarafından Hakk’a bir acizlik atfedilmesi gibi anlaşılma tehlikesi taşımaktadır. Ancak bu düşünce sistemine aşına olup onu anlayanlar tarafından ise bu asla o şekilde görülmeyen, görülemeyecek bir ifade biçimidir.³¹⁰ İzutsu şöyle der:

...İbn Arabî’nin dünya görüşünün yapısını gerçekten de iyi bilenlerin nezdinde bu ne aşağılayıcı bir ifadedir ne de küfürdür. Bu dünyâ görüşüne göre eşyânın (mahlûkatın) Hakk’ın doğrudan doğruya müdahalesine yalnızca sınırlı bir yer tanıyacak kadar güçlü-kuvvetli olarak takdîm edilmekte olduğu bir vâkıdır. Bununla beraber, daha derin bir mertebede göz önünde bulundurulduklarında, belli bir süre için kendi başlarına varlığa bürünmüş gibi telâkkî edilen bu eşyâ Hakk’ın sonsuz sayıdaki özelleştirilmiş ve sınırlandırılmış tecellîlerinden ibâettir; ve hepsi de Hakk’ın Zâtı’na mahsus “ontolojik bir tiyatro eseri”, bir “Divina Commedia”dır (İlâhî Komedi).³¹¹

Mutlak vücûd, bilinmezlik mertebesinden sıfat ve isimler mertebesine tenezzül ettiğinde çeşitli bağıntılarla vasıflanmaya başlar. Bunlar ilim, sem’, basar, kudret gibi bağıntılardır. Mutlak vücûdun çeşitli bağıntılarla, sıfatlarla vasıflanmasından ise itibârî bir çoğalma görüntüsü oluşmaktadır. Ancak bu bağıntılar çerçevesinde görülen isimler, bir sıfatla vasıflanan Zât olarak bulunmaktadır. İsimler her ne kadar sonsuz olsa da hepsinin gösterdiği yer yine bir olan zât olmaktadır. Böylece bu çokluk görüntüsünün aslında bir’in ayn’ı olduğu

³¹⁰ Krş. İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, 267-268.

³¹¹ Ay.

sonucu doğmaktadır.³¹² Bir'in zâtında var olan bağıntılar ise açığa çıkarken 1/2, 1/3, 1/4, 1/5 gibi yani bir'in yarısı, üçte biri, çeyreği veya herhangi bir şeyi gibi şekillerde ortaya çıkarlar. Bu bağıntıların ortaya çıkmaması hâli, bir'in bir olarak durduğu bilinmezlik mertebesidir. Bağıntıların ortaya çıkışı ise “Kûn!” emriyle zât, irâde ve söz'ün meydana getirdiği ferdiyyetle mümkün olmaktadır.³¹³

Konuk, Tedbirât-ı İlâhiyye şerhinde, Kur'an'da “üçün birliği”nin yer alışı husûsuna örnek olarak Nas Sûresi'ni işâret etmektedir. Buna göre ferdiyet hikmetinin Kur'an'daki hissesi, Nâs sûresinin ilk üç âyeti olarak belirtilmekte ve bu âyetlerin, “nâsın Rabb'i, nâsın Melik'i ve nâsın İlâh'ı” mertebeleri ile vücûdun üçlü mertebesini gösterdiği ifade edilmektedir. *Rabb'ün-nâs* sıfat mertebesini, *Meliki'n-nâs* esmâ mertebesini, *İlâhi'n-nâs* ise mertebe-i itlâk-ı müş'irdir. “*İlâhi'n-nâs*” makamında kutub yalnız başına, tek olarak bulunmaktadır. Âlemdeki ilâhî tasarruf ise Allah'ın halifesi konumunda bulunan kutub üzerinden gerçekleşmektedir. Kutubun baktığı yer ancak Hak Sübhânehû Teâlâ olmakta ve bütün İlâhî feyizler de âleme kutubun vesîlesiyle gelmektedir. Kutubun mânevî ismi “Abdullah” olarak belirtilir. Kutubtan sonra ise “iki imam” bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi kutubun sağ tarafında bulunur ve onun nazarı da Mülk âleminin batını olan Melekût âlemine yönelmiş vaziyettedir. Mülk âlemi ise isimlerin açığa çıkmasıyla ilâhî fiillerin tecellî ettiği yer konumundadır. Bununla birlikte esmânın batını sıfattır ki melekût âlemi de aslında sıfat âlemi anlamına gelmektedir. “*Rabbü'n-nâs*” makamındaki imam “*Abdü'r-Rab*” ismini taşır. Kutubun sol tarafında bulunan diğer imam ise “*Meliki'n-nâs*” makamında bulunarak mülk âlemine bakmaktadır. O da “*Abdü'l-Melik*” adını taşımaktadır ve bu imam mertebe olarak *Abdü'r-Rab*'den üstündür. Çünkü Mülk âlemi kendi içinde Melekût âlemini de barındırır vaziyettedir. *İlâhi'n-nâs* makamında bulunan kutup ise bütün mertebeleri kendinde bulundurduğu için hepsinden üstün konumdadır.³¹⁴ Bu bilgilerin ardından âlemde ferdiyetin tecellîsi bakımından şöyle denmiştir:

İmdi ferdiyyet-i selâsiyye tasarruf-i âlem emrindeki müessirlerde dahi sabit oldu ki, onlar “kutub” ile “iki imâm”ın vücûdudur. / Ve onların nisbetleri

³¹² Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:346.

³¹³ Krş. age. II:333.

³¹⁴ Krş. Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, 2018, 203-204.

zât, sıfât ve esmâyadır. Ve bu ferdiyyet-i selâsiyyeye mukabil müteessirâtta da ferdiyyet-i selâsiyye sabittir ki onlar da mertebe-i ervah, mertebe-i melekût, mertebe-i mülktür.³¹⁵

2.1.2.5. Fusûsü'l-hikem'de Vücûd Mertebeleri

Vücûd mertebeleri konusu, çalışmamızda vahdet ile kesret, gayb ile şehadet âlemleri arasında bağlantısı kurmada bize İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi açısından anahtar rolü oynayan bir konudur. Bu açıdan varlığın kemâlî olarak insân-ı kâmile ve onun ferdiyyet yönüne geçebilmek adına, tecellî kavramında olduğu gibi vücûd mertebeleri konusunda da temel bir bilgi zemini elde edilmeye çalışılacaktır. Bunun için ilk olarak vücud kelimesinin anlamına ve vücut mertebelerinin tasnif şekillerine değinilecektir. Ardından vücut mertebelerinin neler olduğu ve açıklamaları ele alınacaktır. Bu başlıkta vücut mertebelerini açıklarken kullanacağımız tasnif biçimi, yedili tasnif biçimi olacaktır. Bu tasnif biçimini seçmemizin nedeni, Konuk'un şerhinde, mukaddime bölümünde temel olarak bu tasnif biçimine yer verilmiş olmasıdır. Vücûd mertebelerini açıklarken kullandığımız başlıklar da bu tasnif biçiminden gelen isimlendirmeye dayanmaktadır.³¹⁶

Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin mukaddimesinde vücûd mertebelerinden oldukça geniş hâlde bahsetmiştir. Ancak şerh okunurken karşılaşılan zorluklardan birisi, bu mertebelerin birçok farklı isimle anılması ve şârihin mukaddimede esas aldığı yedili tasnif biçimini çalışmanın tümünde ortak hâlde kullanmamamış olmasıdır. Şerhte dördü ve beşli tasnif biçimlerine göre de anlatımlar bulunmakta ve bu da benzer terimlerin birbirine karışması ihtimâlini doğurmaktadır. Fakat bu zorluk, konunun aslını kavramaya engel bir zorluk olmayıp, terimlerin nelere karşılık gelebileceği bilindiği takdirde kolaylıkla aşılabilecek hâdedir.³¹⁷

³¹⁵ Age. 204.

³¹⁶ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:10.

³¹⁷ Krş. Tahralı, *Fûsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:45.

Vücûd; ana anlam olarak “var olmak, bulunmak; varlık” mefhumlarını karşılayan bir kelimedir.³¹⁸ Sözlükte kaybolan şeyi bulmak, bir şeye ulaşmak, sahip olmak, zengin olmak mânâlarını da gösteren vecd kökünden türemiştir. Vücûd, aynı kökten türeyen vicdân kelimesiyle birlikte “algılamak” (idrak) anlamında da kullanılmaktadır.³¹⁹ Vücûd kelimesi sûfi ıstılahâtında ise genel olarak Hak için kullanılmakta ve varlık, var olmak, var kılınmak, vecde gelmek gibi anlamları karşılamaktadır. Bununla birlikte bu kelime özel anlamda bir şeyin kendisini yine kendi nefsinde veya aynını nefsinde ya da aynını bir mahal ya da mertebede bulması durumu için de kullanılabilir. Vücûd mertebeleri ise Vücûdun başlangıcından son tenezzülüne değin tüm tezâhürlerini kapsayan bir tâbir olarak kullanılmaktadır. Bu tâbir karşımıza bazen küllî mertebeler, tecellî mertebeleri veya beş hazret gibi farklı isimlendirmelerle de çıkabilmektedir.³²⁰

Vücûd/Varlık mertebeleri “pek çok” olmasına rağmen bu mertebeler ana olarak dördü, beşli, yedili gibi tasnifler hâlinde toparlanarak kullanılabilmiştir. Dördü tasnif şekliyle bu mertebeler şu şekilde isimlendirilmektedir:

1. Lâhut, Zât
2. Ceberût, İlâhî isimler ve sıfatlar
3. Melekût, Rûhlar ve misâl
4. Nâsût ve şehâdet

Beşli tasnife göre ise melekût âlemi iki mertebe hâlinde ele alınmış; böylece mertebeler şu şekilde adlandırılmıştır:

1. Zât-ı sırf, lâ taayyün, ahâdiyyet
2. Vâhidîyyet
3. Ervâh âlemi
4. Misâl âlemi
5. Şehâdet ve insân-ı kâmil

³¹⁸ Krş. Yavuz, “Vücûd”, 2013, 43:136.

³¹⁹ Krş. Durusoy, “Vücûd”, 2013, 43:139.

³²⁰ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 83.

Yedili tasnifte ise, beşli tasnifin ikinci mertebesi olan vâhidiyyet ikiye ayrılarak “vahdet” ve “vahidiyyet” özelinde ifâde edilmiştir. Bu tasnif biçiminde bir de beşli tasnifin son mertebesi ikiye ayrılarak “şehâdet” ve “insân-ı kâmil” özelinde ele alınmıştır. Böylece yedili tasnifin içeriği de şöyle olmuştur:

1. Lâ-taayyün, ahâdiyyet, zât-ı sırf
2. Vahdet, hakikat-i Muhammediyye
3. Vâhidiyyet, Hakikat-i insâniyye, a'yân-ı sâbite
4. Ruhlar âlemi
5. Misâl âlemi
6. Şehâdet âlemi
7. İnsân-ı kâmil³²¹

Varlık mertebeleri şeklinde de isimlendirilebilen bu düşünce sistemi, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere ilk olarak İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilmiştir.³²² Mahmud Erol Kılıç, Vücûd terimi gibi İbnü'l-Arabî'nin kullandığı birçok mefhumun ilk kez onun tarafından îcad olunmadığını ancak onun bu mefhumları dağıldıkları anlam boyutlarından toparlayarak onlara adeta ruh üflercesine yeni mânâlarını yüklediğini söylemektedir.³²³ Kılıç, İbnü'l-Arabî'ye göre, vücûd hakkında söz edecek kişiler için vücûdun onlara kendisini açmış olması şartının bulunduğunu aktarır.³²⁴

Şehâdet âleminde ve görülemeyen âlemlerde bulunan her şey, hakîkatin bir şekli olarak bulunmaktadır. Bir başka deyişle ise bunlar bir hakîkatin farklı biçimlerde açığa çıkış şekilleri olarak bulunmaktadır. Hakikatlerin değişik hâllerde ve seviyelerde açığa çıktıkları varlık mertebeleri, entelektüel geleneğin de çalışma konusu olmuştur.³²⁵ Vücud mertebeleri, farklı açılardan değişik şekillerde tasnife tâbi tutulan bir kavramdır. Yalnızca Dâvûd el-Kayserî'nin yaptığı tasnif şekilleri bile “âlemleri esas alan, gayb derecelerini esas alan, İlâhî isimleri esas alan, birlik

³²¹ Krş. Tahralı, *Fûsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:45.

³²² Krş. İdiz, “Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevi'den Örnekler” 2014, 180.

³²³ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 13.

³²⁴ Krş. age. 225.

³²⁵ Krş. Chittick, “Mevlânâ'nın Tahkik Yolu”, 2008, 374.

mertebesine yakınlığı esas alan” başlıkları altında sıralanabilmektedir.³²⁶

Yedili Tasnife Göre Vücûd Mertebeleri

1. Lâ-taayyün Mertebesi (Ahadiyyet): *Fusûsü'l-hikem* şerhinin mukaddimesinin beşinci faslında “mertebe-i lâ taayyün, merteb-i ahadiyyet”e yer veren Konuk, burada şöyle der:

Bu mertebeye vücudun merteb-i itlâkı olup, cemî'-i nuût ve sıfât izafesinden münezze ve her kayıddan, hattâ kayd-ı itlaktan dahi mukaddestir. Bu mertebeye Hak Teâlâ hazretlerinin kühü olup, onun fevkinde başka bir mertebeye yoktur.³²⁷

Süleyman Uludağ ise *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazdığı “Ahadiyyet” maddesinde, ahadiyyete hiçbir sıfatın verilemeyeceğini, ona hiçbir şeyin izâfe veya nisbet edilemeyeceğini söylerken ayrıca ona mutlak sıfatının dahi verilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona mutlak denmesi bile onu bir kayıt altına almak olacaktır. Hâlbuki o, mutlaklık da dâhil olmak üzere her türlü kayıttan münezze ve mukaddestir. Bu doğrultuda Uludağ, aslında bu mertebeye karşısında yapılacak en doğru şey susmaktır, şeklinde bir çıkarım yapmıştır.³²⁸

Abdülkerîm el-Cîlî ise bu mutlak varlık mertebesindeki Zât'a münasip veya aykırı bir şeyin olmadığını, benzeri veya zıddı olmaması sebebiyle de onun bilinmesinin mümkün olmadığını ifade eder.³²⁹ Anlaşılmaktadır ki mutlak varlık olan zât mertebesinde sadece zât vardır. Henüz hiçbir yaratmanın olmadığı bu mertebeye, âmâ olarak da isimlendirilir. Rivâyete göre Ebû Rezîn, *Allah âlemi yaratmadan evvel neredeydi*³³⁰ diye sorduğunda Hz. Peygamber, *Altında üstünde hava bulunmayan bir amâda idi*³³¹ cevabını vermiştir.³³²

³²⁶ Krş. Özdemir, *Dâvûd el-Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 2014, 104-114.

³²⁷ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:11.

³²⁸ Krş. Uludağ, “Ahadiyyet”, 1988, 1:484.

³²⁹ Krş. Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, 2002, 53.

³³⁰ Tirmizî, *Tefsîr*, 12; *Müsned*, IV, 11.

³³¹ Ay.

³³² Krş. Uludağ, “Amâ”, 1989, 2:553.

Kâşânî'nin *Tasavvuf Sözlüğü* başlığıyla tercümesi yayınlanan *Letâifu'l-a'lâm fi işarâtı ehli'l-ilhâm* adlı eserinde “el-ahadiye” kavramı, mutlak birlik olarak geçer ve bu kavramın “Hiçbir şey ile arasında ilişki veya hiçbir şeyin kendisine bir nispetinin olmayışı yönünden zât”ı anlattığı belirtilir. Bu yönüyle Zât-ı İlâhî âlemlerden müstağnidir, hiçbir tenezzülü bulunmamaktadır. Onun için hiçbir şekilde idrak veya ihata edilmesi mümkün olmayacaktır, çünkü onun için hiçbir itibar bulunmamaktadır.³³³

Konevî de zatına has mutlaklığı yönünden Hakk ile ilgili hiçbir hükme varılamayacağı, O'nun herhangi bir nitelikle bilinmesinin mümkün olmadığını dile getirir. O'na herhangi bir bağıntının izafe edilmesi geçerli olamaz, çünkü bu bağıntılar bir kayıtlanmaya sebebiyet verirler.³³⁴ İsim, sıfat veya hüküm gibi bağıntıların Hakk'a verilmesi ise ancak taayyünleri açısından geçerli olmaktadır.³³⁵ Hakk Teâlâ'nın mutlaklığı ve ihâtası baz alındığında hiçbir isimle isimlendirilemeyeceği, hiçbir hüküm veya vasıfla nitelenemeyeceği ifade edilmektedir.³³⁶ Konevî, mutlak birliğin de “Mutlak'ın değil, taayyünün bir özelliği” olduğunu söyleyerek Mutlak'ın herhangi bir isminin veya niteliğinin bulunamayacağını altını çizer.³³⁷

Lâ-taayyün olarak adlandırılan vücûd mertebesi hiçbir vasfın, bağın veya nispetin olmadığı yani henüz hiçbir yaradılışın bulunmadığı yapıyla bütün kayıtlardan münezzehtir. Bu mertebeye, varlığı kendiliğinden olan Hakk'ın hakîkatidir ve bu mertebenin üzerinde hiçbir mertebeye yoktur. Bu vücûd mertebesinde henüz hiçbir zuhur bulunmaz. Çünkü zuhûrun olacağı mazhar da yaratılmışlıkla ilgili herhangi bir kayıt ta mevcut değildir. Buna göre bu mertebeye, mutlak varlıktan ibaret olan Hakk'a ait bir mertebedir.³³⁸

³³³ Krş. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 2004, 38.

³³⁴ Krş. Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 2004, 9.

³³⁵ Krş. age. 40.

³³⁶ Krş. age. 14.

³³⁷ Krş. age. 75.

³³⁸ Krş. Çelik, “Tasavvufî Geleneğe Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, 2003, 166-167.

İzutsu, İbnü'l-Arabî'nin özgün ve teknik yapıda olarak nitelediği terminolojisinde Allah isminin O'nun mutlaklığı açısından değil de özel bir yönü açısından sahip olduğu bir isim olarak geçtiğini ifade eder. Çünkü Mutlak Varlık olması açısından O öyle bir durumdadır ki O'na Allah ismi bile verilemez. Ancak İzutsu, herhangi bir isimle anlamadığı hâlde bir şey üzerine söz edilmesi mümkün olmayacağından, İbnü'l-Arabî'nin aslında Mutlak'ı kastettiği yerlerde Hakk ismini andığını ve bunu da hakikat ya da gerçek mânâsına gelecek şekilde kullandığını söylemektedir.³³⁹

2. Taayyün-i Evvel Mertebesi (Mertebe-i vahdet): Taayyün-i evvel mertebesi ise yaratılışın başladığı meritebe olarak karşımıza çıkar. Konuk, “Bu meritebe zât-ı bahtın istiğrâk-ı cemâlîsinden, meritebe-i âgâhîye tenezzülünden ibârettir. Bu tenezzül vücudun iktizâ-i zâtîsidir. Onun bu meritebe-i âgâhîsine ‘meritebe-i ulûhiyyet’ denir.”³⁴⁰ der.

Mutlak varlık olan Hakk Teâlâ Hazretleri'nin, zât-ı baht veya zât-ı sırf olarak da adlandırılabilen³⁴¹ lâ-taayyün mertebesinde, kendiliğinde bulunan hareketsizlikten, hareketsiz varlığının güzelliğinden ilk olarak harekete geçerek kendini bildiği varlık mertebesine tenezzül edişi, taayyün-i evvel mertebesi olarak adlandırılmıştır. Bu tenezzülün “iktizâ-i zâtî” yani zâtî bir gereklilik olması ise mutasavvıflar tarafından “taşma”yla irtibatlandırılmıştır.³⁴² Hakk'ın mutlak varlık olarak ahadiyet mertebesinden yaratılış mertebelerine doğru tenezzüle geçişinde, kendiliğinde bulunan güzelliğinin “taşması”, ilk harekete geçişi gösteren bir eylem şeklindedir. Bu taşma remzini Cemâlnur Sargut şöyle aktarmaktadır:

Yaratılış esnâsında ahadiyetten yaratılıyor. Ahadiyet Allah'ın Elif harfi gibi birliğidir; hiç parçalanmamış, hiç bölünmemiş. Ne isim var ne sıfat var ne ayrılık var ne gayrılık var. Orası renksizlik âlemi, renk yok. Böyle bir

³³⁹ Krş. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 43.

³⁴⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:11.

³⁴¹ Krş. Uludağ, “Ahadiyyet”, 1988, 1:484.

³⁴² Krş. Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, 2012, 57.

birlik içinde zıt yok. Ganî bir birlik, ihtiyaç yok. Yaratılışa ihtiyaç da yok. Ama Mevlânâ diyor ki o kadar güzel ki Allah, o güzellik taşar... Taştı...³⁴³

Aynı zamanda bu minvâlde Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif* te şöyle buyurmaktadır:

...Allah kendi gizli âleminde bir define gibi saklı bulunuyorken ilâhî tabiatındaki iyilik, güzellik ve varlık unsurları, bu gizli kalıştan kurtularak, bir yaratılış âleminde kendilerini göstermeye yöneldiler. Böyle bir zuhur ve tecellî o varlığı, o iyiliği bilhassa o güzelliği idrâke muktedir bir vasıtaya ihtiyaç duydu. İnsan bu varlığı ve bu güzelliği idrak vazîfesiyle yaratıldı. Hâdise "*İnnallahe teâlâ halaka âdeme alâ sûreti 'r-Rahmân*" hükmünce oldu ve insan kendisini yaratanın isim ve sıfatlarıyla değerlendirilmiş olarak bu âlemde fânî bir vücûda büründü.³⁴⁴

Taayyün-i evvel mertebesi, "Allah" ism-i câmi'inin mertebesidir ve bu isim ile müsemmadır. Bu mertebeye aynı zamanda "*meretebe-i ulûhiyyet*", "*ilm-i mutlak*", "*felek-i velâyetü'l-mutlak*", "*cevher-i evvel*", "*makâm-ı ev edna*", "*aşk-ı ekber*", "*akl-ı evvel*", "*cem'u'l-cem*", "*âdem-i hakîkî*", "*kâbe kavseyn*", "*hakikat-i muhammediyye*", "*kalem-i evvel*", "*nûr-ı Muhammedî*", "*levh-i mahfuz*", "*ism-i a'zam*", "*ruhu'l-kuds*", "*ümmü'l-kitâb*" gibi çok çeşitli isimler de verilmektedir.³⁴⁵

Kâşânî, ilk taayyün mertebesini ele alırken burayı vahdet, birlik olarak adlandırır. Vahdeti ise Zât'ın ilk açığa çıkış itibarı olması hasebiyle ilk kâbiliyet olarak tarif eder. İlk taayyünün, Zât'ın kendisinden izâfî olarak farklılaşmasındaki ilmî bağıntıyı da ifade ettiği belirtilir. Birliğin, Zât'ın ilk taayyünü olmasının nedeni, kendisinden önce bilinmezlik ve açığa çıkmazlık olmasıyla açıklanır. Hak, varlık sahasına çıkaracağı şeye lütfederek yöneldiğinde, o varlık, Zât'ın açığa çıkmayan mutlaklığı ile yaratılışında yönelilen şeyin hakikatini ortaya koyan, birleştiren bir araç konumuna gelmektedir. İşte bu bilinmezlikten açığa çıkış durumunun oluşmasıyla Mutlak Gayb'dan "birlik" esaslı ilk itibar

³⁴³ Sargut, 8 Şubat 2012 tarihli *Tasavvuf Dersi*, (17:17-17:49), e.t. 17.12.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=jEqIN84vCLE>

³⁴⁴ Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, 2010, 51.

³⁴⁵ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:12-13.

gerçekleşmiştir.³⁴⁶

Nesefî Hazretleri de hikmet ehlinin görüşlerini referans göstererek Yüce Allah'ın zatından, yalnızca bir cevherin oluştuğunu belirtir. Bu cevherin bölünüp parçalanmayan basit bir cevher olduğunu ve akl-ı evvel olarak isimlendirildiğini söyler.³⁴⁷ Devamında ise şu beyanda bulunur:

O hâlde gerçek tek olan Yüce Allah'tan gerçek tek olan (*ahad-ı hakikî*) sâdır olmuş olup, o da akl-ı evveldir. Geri kalan ana ve babalar (*âbâ'-ümmehât*) akl-ı evvelden sâdır olmuştur. Çünkü hakiki tek olan bu akl-ı evvelde, ilâvelerle çokluk meydana geldi.³⁴⁸

Bu mertebenin özelliği şudur ki Allah bu mertebede zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve bütün mevcûdatı birbirinden ayırmaksızın icmâlî olarak bilir.³⁴⁹ İsim ve sıfatların birbirinden ayrılmaması ise Nesefî Hazretleri tarafından şu örneklerle açıklanmaktadır:

Ey derviş! Ceberut âleminde bal ile ebucehil karpuzu birdir. Tiryak ile zehiri bir kapta bulundurur, doğan ile kuş birlikte yaşar, kurt ile koyun birlikte bulunurlar. Gündüz ve gece, aydınlık ve karanlık bir renktedir. Ezelle ebed, dün ile yarın aynı evi paylaşır. İblis'in Âdem'e düşmanlığı yoktur. Nemrut ile İbrahim barış içindedir. Firavun'la Musa arasında savaş yoktur.³⁵⁰

Ahadiyet mertebesinde mutlak varlık olan zât eğer tecellîye tenezzül etmeyerek istiğrak hâlini korursa, mertebelerde zuhurla ortaya çıkmayacağı için hiçbir zaman bilinemez. Bilgi, bilen, bilinen ve bilmek gibi bağlantılar ancak kesret yani çokluk zemininde ortaya çıkabilir ve bu yaradılışın zuhûrunu gerektirir. Buna göre zuhur, yaradılışla, ikilikle, yaratılmışlıkla ilgili olarak kayıtlanmaktadır. Âşikârdır ki zuhur, mazhara bağlıdır. Buna göre ahadiyet mertebesinde hiçbir sebebe ve bağlantıya dayanmadan kendiliğinden var olan zat, tenezzülle tecellî

³⁴⁶ Krş. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 2004, 136-137.

³⁴⁷ Krş. Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013, 58.

³⁴⁸ Ay.

³⁴⁹ Krş. Sargut, *Hiz. Âdem*, 2011, 15-16.

³⁵⁰ Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013,120.

ettiği varlık mertebelerinde artık sebepler ve bağlantılar üzerinden zuhur etmektedir.

3. Taayyün-i Sâni Mertebesi (Mertebe-i vâhidiyyet): Taayyün-i evvel mertebesinde Allah zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve bütün mevcûdatı birbirinden ayırmaksızın icmâlî olarak bilirken³⁵¹ bu mertebede ise yine o birlik içerisinde, ancak isim ve sıfatların suretlerinin belirginleşmesiyle birbirlerinden ayrıştıkları³⁵² bir durum söz konusudur. Konuk, bu mertebeyi izah için şöyle demektedir:

Vücûd, taayyün-i evvel mertebesinde esmâ ve sıfâtını mücmelen bilmekle berâber bu esmâ ve sıfatının icâb ettirdiği cemî'-i mâânî-i külliyye ve cüz'iyenin suretleri, bu taayyün-i sâni mertebesinde ayrılırlar.³⁵³

Aynı zamanda Konuk, “Bu mertebede müteayyin olan her bir sûret-i ilmiyye, eşyâ-yı hâriciyyeden her birinin hakîkati ve onu terbiye eden Rabb-ı hâssıdır.”³⁵⁴ der. Yani bu mertebede ortaya çıkan suret ilmî surettir ve her bir ilmî sûret âyn-ı sâbite denen hâliyle, zuhur eden şeyin, Hakk'ın ilminde sâbit hakîkati, onun “Rabb-ı hâssı”dır.

Sözlükte bir şeyi “bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek” mânasındaki rabb kelimesi, *Kur'ân-ı Kerîm*'de ilâhî isim olarak Allah lafzından sonra en çok kullanılan kelimedir.³⁵⁵ *İslâm Ansiklopedisi*'nde yer aldığına göre de ayân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakîkatleridir ve hariçte mevcudiyetleri yoktur.³⁵⁶ İzutsu, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbiteyi mümkün olan eşyanın cevheri olarak tarif eder ve bu cevherin değişmez yapıya sahip olduğunu dile getirir. A'yân-ı sâbite denen hakîkatler, yalnızca akıl aracılığıyla idrak edilebilir hâldedirler.³⁵⁷

Konuk, zâtî bir zorunluluk olarak ortaya çıkan a'yân-ı sâbitenin her birinin

³⁵¹ Krş. Sargut, *Hiz. Âdem*, 2011, 15-16.

³⁵² Krş. age. 16.

³⁵³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:13.

³⁵⁴ Age. I:15.

³⁵⁵ Krş. Uludağ, “Rab” 2007, 34:373.

³⁵⁶ Krş. Uludağ, “A'yân-ı Sâbite”, 1991, 4:198.

³⁵⁷ Krş. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 1999, 225.

biricik oluşunu ve varlık özelliğini ise şöyle belirtir:

İktizâ-yı zâtî olan a'yan-ı sabiteden her bir 'ayn'ın bir isti'dâdı ve kâbiliyyet-i mahsûsası vardır; aslâ biri diğerine benzemez. Vücûd-ı mutlak-ı Hak a'yân-ı sabiteden her bir 'ayn'ın isti'dâdına münâsib olarak o 'ayn'ın sûreti ile zâhir olur.³⁵⁸

Buna göre Hak Teâlâ'nın kendi ilminde kendini bildiği ilmî sûretlerin her biri 'ayn-ı sâbite adıyla kendi özel hakikatine göre, kendine mahsus isti'dâd ve kâbiliyetle ortaya çıkacaktır. Bu isti'dâd ve kabiliyette ise hiçbir zorlama yoktur. Çünkü rahmânî nefesin kendilerini varlık sahasına getirdiği her bir 'ayn, zaten kendi isti'dâdına ve kabiliyetine göre ortaya çıkmıştır, yani her bir ayn kendi kendine cebretmiştir ki bu da onun isti'dâdını gösterir olmuştur.³⁵⁹

Rahmânî nefesin etkisi ile her bir 'ayn "*Kûn!*" emrini aldığı anda kendi isti'dâd ve kâbiliyeti çerçevesinde kendi kendini var etmiş ve hiçbiri için hangi surette var olacağına dâir bir zorlama yapılmamıştır. Hakk'ın buradaki fiili onlara Rahmânî nefes ile izâfî vücûd vermek olmuştur ve bu vergiye atâ-yı zâtî denilmektedir.³⁶⁰

Bütün isim ve sıfatların ilmî sûretler hâlinde ayrıştığı bu mertebeye "rubûbiyet mertebesi" de denilmiştir.³⁶¹ Bu mertebeye verilen diğer isimlerden bazıları ise "*hazret-i cem*", "*âlem-i esmâ*", "*ayne'l-yakîn*", "*nefes-i rahmânî*" şeklinde görülebilmektedir.³⁶²

Kâşânî, ilim mertebesinde ayrışan ve birbirinden farklılaşan eşyânın açığa çıkması dolayısıyla bu mertebeye "mânâlar hazreti", "mânâlar âlemi" denildiğini belirtir. Taayyün-i sâni mertebesini taayyün-i evvel mertebesinden farkını ise şöyle açıklar: İlk taayyün mertebesinde çokluğun yani farklılık veya ayrışma gibi durumların bulunmadığı birlik hâli mevcutken, burada çokluğu kabul eden bir

³⁵⁸ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:18.

³⁵⁹ Krş. age. I:19.

³⁶⁰ Krş. age. I:20.

³⁶¹ Krş. Sargut, *Hiz. Âdem*, 2011, 16.

³⁶² Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:15.

taayyün vardır. Bu mertebenin; ulûhiyet mertebesi, nefes-i Rahmânî, âmâ mertebesi, hakikatlerin şekillendiği meretebe, ezeli ilim mertebesi, imkân mertebesi, insanın hakikati gibi farklı isimlendirmelerle anıldığını, ancak bu göreceli isimlerin hakikatının bir olduğunu ifade eder.³⁶³ Kâşânî bu mertebenin ulûhiyet mertebesi olarak adlandırılmasındaki sebebi, taayyün-i sâni ile açığa çıkan tecellinin bütün isimlerin aslı olmasıyla açıklar. Bütün ilâhî isimleri “Allah” câmi ismi birleştirdiği için, bu mertebede gerçekleşen tecellinin Allah ismi ile isimlendirildiğini söyler.³⁶⁴ Hak Teâlâ'nın rahmet, mülk, yaratma, rızık gibi niteliklerinin hükümlerinin böylece bu mertebede açığa çıktığını, ulûhiyetin öncesinde ise bütün bu ilâhî isimlerin birbirlerinden ayrışmamış olarak öz hâlde bulduklarını ifade eder.³⁶⁵ Kâşânî aynı zamanda bu mertebenin mazharı olarak insân-ı kâmilî gösterir. Şöyle der:

İnsân-ı kâmilin suretinin ait olduğu bir mana; bu mananın bir hakikati vardır. Söz konusu hakikat ikinci taayyün diye isimlendirilen uluhiyet mertebesidir. Böylece insân-ı kâmil ikinci taayyünün mazharı olmuştur; en kâmil insan anlamındaki insân-ı ekmel ise, hakikatlerin hakikati denilen ilk taayyünün mazharıdır.³⁶⁶

4. Mertebe-i Ervah:

Mutlak Vücûd, taayyün-i evvel ve tâayünn-i sâni mertebesinden sonra mevcut ilmî suretleri ile mertebe-i ervâha, yani ruhtar mertebesine doğru tenezzül eder. Bu mertebede ilmî suretlerin her biri birer “basît cevher” şeklinde zâhir olur ki bunların ne şekli vardır, ne de zaman ve mekân ile nitelenebilirler. Çünkü zaman ve mekân, cisim yani madde boyutuyla ilgili olarak ölçülebilen kavramlardır.³⁶⁷

Bu mertebenin özelliği, Konuk tarafından, her bir ruhun kendini, kendi mislini ve kendi mebbe’i olan Hak Sübhânehû ve Teâlâ Hazretleri’ni idrak etmesi olarak ele alınır.³⁶⁸ Bu hâdiseyle ilgili olarak, Kur’ân-ı Kerîm’de Hak Teâlâ’nın

³⁶³ Krş. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 2004, 137.

³⁶⁴ Krş. age. 138.

³⁶⁵ Krş. age. 205.

³⁶⁶ Age. 218.

³⁶⁷ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:24.

³⁶⁸ Krş. age. I:25.

vücûda gelecek tüm Âdemoğullarına hitap edip onlara *Ben sizin rabbiniz değil miyim?*³⁶⁹ sorusunu yönelttiği, onların ise *Elbette öyle! Tanıklık ederiz.*³⁷⁰ şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Hak Teâlâ'nın kendisine muhatap tutarak soru yöneltmesi, muhatabında bir idrakin bulunduğunu ve onun cevap verebilir durumda olduğunu göstermektedir. Hak Teâlâ bu fiilindeki muradını *Böyle yaptık ki kıyamet gününde bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz.*³⁷¹ buyurarak izah etmiştir.

Cenâb-ı Allah'ın bu mertebedeki tenezzülüyle yaptığı hitapta kendisinden “Rab” ismi ve özelliğiyle bahsetmesi ise özellikle dikkat çeken bir husustur. Cemâlnur Sargut, Cenâb-ı Allah'ın bu mertebedeki hitâbında “Ben sizin Allah'ınız değil miyim, ben sizin ilâhınız değil miyim?” gibi şekillerde değil de “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklinde buyurmasının düşünülmesi gereken bir hâkikati olduğunu vurgular. Buna göre ruhların bu âleme gelişlerinde Rab isminin oynadığı rolün üstünde durulmaktadır. Vücûd mertebelerindeki tecellî ile şehâdet âlemine kadar incek varlık için önemli olan, Rab isminin hükmüne göre terbiye ile tekâmül ederek kendi isminin kemâlini idrak edebilmesidir. Bu da bir eğitim sürecinin olduğuna işâret olarak algılanmaktadır.³⁷²

5. Mertebe-i Misâl:

Misâl mertebesi, Zâtın hâriçte parçalanması ve bölünmesi, yırtılması ve birleşmesi mümkün olmayan birtakım sûretler ve lâtif şekiller ile zuhûrundan ibarettir.³⁷³ Konuk, bu mertebeyi izah ederken şöyle der:

“Bu mertebeye âlem-i misâl tesmiye olunmasının sebebi budur ki, âlem-i ervâhdan zâhir olan her bir ferdin, âlem-i ecdamda inkisâb edeceği surete mümâsil bir sûret bu âlemde hâsıl olur.”³⁷⁴ Yani ruhlar âleminden gelen her ferdin cisimler âleminde kazanacağı şekle benzeyen bir sûret bu âlemde meydana gelmektedir.

³⁶⁹ A'râf 7/172.

³⁷⁰ A'râf 7/172.

³⁷¹ A'râf 7/172.

³⁷² Krş. Sargut, 8 Şubat 2012 tarihli *Tasavvuf Dersi* (18:45-19:36), e.t. 17.12.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=jEqIN84vCLE>

³⁷³ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, 1:33.

³⁷⁴ Ay.

Misâl âlemi, ruhlar âleminin feyzini cisimler, yani şehâdet âlemine ileten bir vâsita olarak, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır.³⁷⁵ Zîra beş duyu ve akıl yolu ile somut biçimde algılanamayan, ölçülemeyen ve zamanla-mekânla kayıtlanamayan ruhların; beş duyu ve akıl ile somut biçimde algılanabilen, ölçülebilen ve zamanla-mekânla kayıtlanabilen âlemde tecellîsi için böyle bir berzahın geçirgen özelliği gerekmiştir. “Misâl âlemi unsurlar dışı bir âlemdir ki mânâlar orada kendilerine has maddelerle temsil edilir ve şeyler yeryüzünde vücûd bulmadan önce orada gerçekleşirler.”³⁷⁶

6. Mertebe-i Şehâdet:

Bu mertebe Mutlak Zâtın eşya üzerindeki suretlerde tecellîsi ile kâimdir ve Misâl âleminden farklı olarak bölünme, parçalanma gibi hâllerin olduğu bir yapıya sahiptir.³⁷⁷ Konuk, bu mertebeyi “zâtın hâriçte suver-i ecsâm ile zuhûrudur ki, bu sûretler, âlem-i misâl suretlerinin hilâfına olarak kâbil-i teczie ve inkisâm ve hark ve iltiyâmdır.”³⁷⁸ şeklinde tanıtır ve ekler: “Hükemâ, sûver-i âlemi ‘zî-rûh’ ve ‘gayr-ı zî-rûh’ olarak taksîm ederlerse de, muhakkıkîn indinde zî-rûh olmayan hiçbir sûret yoktur.”³⁷⁹ Çünkü bu âlemde görülen her bir suretin vahidiyet mertebesinde sâbit olan bir hakîkati mutlaka vardır ki bu hakikat onun üzerinde yönetici pozisyonadadır ve onun ruhunu teşkil eder. Bu âleme aynı zamanda “oluş ve bozuluş” âlemi de denir. Çünkü bu âlemde beş duyu ve akıl yolu ile algılanan sûretler, kendi hakikatleri çerçevesinde ortaya çıktıktan sonra kaybolabilirler. Buna verilecek örneklerden biri, suyun buhar ve buz hâllerine geçişidir. Su, kendi hakikatinde ilmen mümkün olduğu şekilde kaynatılınca buhar olur ve suyun sûreti kaybolur. Konuk, bu durumu “bozuluş” olarak nitelerken, suyun buhar şeklindeki yeni teşekkülünü ise “oluş” şeklinde ele alır. Aynı şekilde mum yandıktan sonra onun şeklinin yok olması “bozuluş” iken, ondan yeni bir hava unsurunun oluşması ise “oluş”tur. Buna göre şehâdet âleminde bir “bozuluş” için bir “oluş” gerekir ve

³⁷⁵ Krş. ay.

³⁷⁶ Sargut, *Hiz. Âdem*, 2011, 18.

³⁷⁷ Krş. Çelik, “Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, 2003, 170.

³⁷⁸ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:36.

³⁷⁹ Ay.

her bozulan suretten yeni bir oluş meydana gelir.³⁸⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de Cenâb-ı Allah'ın *Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir.*³⁸¹ meâlindeki âyetlerde buyurduğu gibi, âlemde hiçbir uyumsuzluk bulunmamaktadır. Uyumsuzluk bulunmadığı gibi aslında kusurlu bir durum da bulunmamaktadır. Zîra âyette belirtildiği üzere her şey birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratılmıştır, hiçbir kusur yoktur.

Bunun sebebi, vücûd-ı mümkünât suretleriyle zuhur edenin Hak oluşudur. Hakkın zuhûru, vücûd-ı mümkünât suretleriyle gerçekleşmekte ve bu zuhur Hakk'ın tenezzül ile tecellîsi olmaktadır. Hakk'ın tecellîsinde ise sabit oluş veya tekrar bulunmaz. Mutlak vücûd olarak Hak, *Rahmân 55/29* âyet-i kerîmesi gereğince her an yeni bir şe'n, yeni bir oluş ile tecellî eder. Bundan dolayı Hakk'ın mutlak vücûdu, her var olanın ayn-ı sâbitesinden her anda açığa çıkarak bir sûrette zuhura gelir.³⁸² Rûhun zuhûrunun kemâli ise şehâdet âlemindeki cismî sûrette kemâle bağlıdır. Çünkü eğer şehâdet âleminde cismî suretle tecellî üzerinde kemâle ulaşılmazsa, rûhun kemâli de bâtında kalacak, ortaya çıkamayacaktır.³⁸³

7. İnsân-ı Kâmil Mertebesi:

Konuk, Nefes-i Rahmânînin hareketinden maksadın “gizli hazîne” hadis-i kudsîsi gereğince muhabbet, açığa çıkmak ve bilinmek üzerine gerçekleştiğini dile getirir. Açıklamalarına göre bu bilinmenin kemâli, ilâhî hakîkatlerin sûretlerini tam olarak yansıtabilecek bir aynayla mümkün olacaktır. Bu açıdan zât-ı ulûhiyyetin lâtif varlığı, kesif mertebelere doğru tenezzül etmiştir ki bunların en kesifi şehâdet mertebesi olmuştur. Şehâdet mertebesi her ne kadar bu ilâhî hakîkatlerin, ilâhî isimlerin ortaya çıkışına müsaitse de, tamamen cilâlı ve düzgün bir ayna misâlinde

³⁸⁰ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:37.

³⁸¹ Mülk 67/3-4.

³⁸² Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:39.

³⁸³ Krş. age. I:40.

olmadığı için kendine yansıyan ilâhî hakîkatleri oldukları gibi yansıtmakta âciz kalır, yansıtamaz. Bu nedenle de ilâhî hakîkatlerin kendilerini oldukları gibi bilip görebilmeleri, yani kemâllerine erebilmeleri mümkün olamaz. Ancak bu mertebede Âdem'in ortaya çıkışı, bu aynanın doğru işlevi yerine getirebileceği cilâsı şeklinde işlev görür. Böylece bilinmeye muhabbet ederek bilinmek üzere yaradılış hareketini irâde eden Hak Teâlâ, bu aynayla ilâhî hakîkatlerini kemâliyle müşahede edebilir. Fakat bu müşahede uzaktan veya kendi vücudunun dışında olan bir durum değildir; eksiksiz olarak her şeyde bizzat açığa çıkmak ve bulunmakla ilgili bir “müşahede-i zevkiyye”dir.³⁸⁴

Kur'an-ı Kerîm'de, insanın varlıklar arasındaki yerini ve özelliğini ortaya koyan âyetlerden biri şudur: *Muhakkak ki Biz, o emâneti göklere, arza ve dağlara teklif ettik, onu yüklenmekten çekindiler ve korktular. Ve onu insan yükledi.*³⁸⁵ Konuk ise insandan maksûdun ancak insân-ı kâmil olduğunu söyler. Çünkü Konuk'a göre, insân-ı kâmilde farklı olarak bütün isim ve sıfatların hükmü ortaya çıkmaktadır.³⁸⁶

Konuk, insân-ı kâmilin Âdem ile aynı hakîkat olduğunu, aynı mânâyâ geldiğini ve onun da aslında Hakk'ın isim ve sıfatlarının kemâliyle, fiillerle, tam tecellîsi olduğunu izah ederek³⁸⁷ şöyle der:

Cemî-i merâtib ve etvârının meclâsı âlem ve onun zübdesi ve hülâsası 'Âdem' olmuş olur. Âlemsiz ve Âdem'siz Allah'ı görmek kâbil değildir. Böyle olunca insân-ı kâmilde zât, sıfât, ve esmâ ve ef'âl müctemi'dir. Ve bu mertebe vücûdun yedinci mertebesi olup, tenezzülât-ı kemâliyyi vücûdiyye insân-ı kâmilde nihâyet bulur. Ve vücûdun insân-ı kâmil mertebesindeki kemâlâtı, hiçbir mertebe ve etvârında müşâhed değildir. Hak, insân-ı kâmil ile görür, işitir, bilir; ve bi'l-cümle sıfât-ı kevnîyye ile muttasıf olur; ve her bir mevtının ve her bir mertebenin lezâzeti ile telezzüz ve âlâmı ile müteallim olur. Hakk'ın ezvâkı insân-ı kâmilin ezvâkı; veyâ aksi olarak, insân-ı kâmilin ezvâkı Hakk'ın ezvâkıdır. İmdi kevn-i vücûd âlemdir; ve kevn-i câmi' dahî insân-ı kâmildir. 'Âdem' denilince insân-ı kâmil

³⁸⁴ Krş. age. I:61.

³⁸⁵ Ahzâb 33/72.

³⁸⁶ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:62.

³⁸⁷ Krş. age. I:63.

anlaşılmaktadır.³⁸⁸

Konevî'nin aktarımına göre, vücûd mertebeleri kapsamında, Hakk Teâlâ ilk taayyünü açısından “vâhid/bir” olarak adlandırılabilirken O'nun “zât” olarak adlandırılması ise diğer hâllerin kendisine tâbi olduğu herhangi bir hâlindeki açığa çıkışı açısından gerçekleşmektedir. Hakk'ın “Allah” diye isimlendirilmesi, “Rahman” ve “Rahim” diye isimlendirilmesi de Mutlak Vücûd'un söz konusu durumdaki zuhûru açısından sahip olduğu yönler itibari ile söz konusu olmaktadır.³⁸⁹ Bu açıdan bütün adlandırılanlarda aslında Mutlak Varlık olan Hakk'ın farklı itibarlarla ortaya çıkışının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Varlığın Kemâli Olarak İnsân-ı Kâmil ve Ferdîyet

Çalışmamızın bu kısmından itibaren ilk olarak, yaratılışla birlikte zâhir olan Hakk'a ait varlığı kâmil hâlde âşikâr eden insân-ı kâmil kavramının İbnü'l-Arabî düşüncesinde neyi ifade ettiği ele alınacaktır. Ardından, *Fusûsü'l-hikem*'de geçtiği şekilde Hz. Muhammed'in ferdiyyet özelliği itibariyle varlık konusundaki yerine değinilecektir. Hakîkî insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed'in ferdiyyet yönünün ele alınması sonucunda ise yaratılış, hakikat-i Muhammediyye ve ferdiyyet kavramları arasındaki ilişkinin anlaşılması hedeflenmektedir.

Tasavvuf kültüründe yaratılışın kaynağı olarak görülen “hakikat-i Muhammediyye”, mutlak varlık olan Hakk'ın “bilinmesine muhabbet ettiği” ilâhî hakikatleri yani bütün isim ve sıfatları kendisinde bütünsel olarak barındıran bir yapıya sahiptir ki vücûd mertebelerinde bu durum yaratılışın başlangıcı olarak “vahdet” ile nitelendirilmiştir. Vahdet mertebesi, Hakk'ın kendi zatına olan ilminden ibâret bir mertebedir. Bu vahdet zemini her ne kadar ilâhî hakikatlerin bütünsel olarak mevcûdiyyetinden müteşekkil bir mertebeye de, hakikatler burada farklılığı oluşturacak hiçbir ayrım olmadığı ve sadece ilmî sûretler hâlinde buldukları için tam olarak açığa çıkmış olamazlar.³⁹⁰

³⁸⁸ Ay.

³⁸⁹ Krş. Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 2002, 471-472.

³⁹⁰ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I:11.

Konuk, *Fusûs*'u şerh ederken Hak Teâlâ Hazretleri'nin âlemi ruhsuz bir cesed, cilâsız bir ayna gibi îcad ettiğini söyler ve bu şekildeki bir aynanın tabii ki ona bakanın sûretini kemâliyle gösteremeyeceğini belirtir. Ona göre “insan”, işte bu gösterici fonksiyon açısından îcad edilmiştir ve aynanın cilâsı yani âlemin rûhu hükmündedir.³⁹¹

Hakikat-i Muhammediye mertebesi, bütün isim ve sıfatları kendinde bulundurması sebebiyle Hakk'ın mutlak varlığı hakkında bilgi verici nitelikte bir “ayna zemini” sağlar. Ancak ilmî sûretler bazında olan bu niteliğin kemâline ulaşması, isim ve sıfatların bu ilmî sûretlerinden hareketle tam bir zuhûr ile kendilerini görüp, kendilerine şahit olmalarını gerektirir. Eğer bu hareket olmazsa, varlık aynası cilâsız bir hâlde kaldığı için ondaki hakikatler görülmez durumda kalacaktır. Hakikat-i Muhammediye olan varlık aynasının cilâsı ise “Âdem” olarak da adlandırılan insân-ı kâmilin varlığı sayesinde gerçekleşir.³⁹² Bahsedilen bu hususlar, Affî'nin şu beyânıyla da ortaya konmuştur:

Îrâde-i İlâhiyye, âlemin ya da içinde Hakk'ın kendisini göreceği varlık için bir aynanın zuhurunu gerektirince, bu durum, görme anlamının tam olarak gerçekleşebilmesi için aynanın cilâlanmasını gerektirmiştir. Böylece Âdem (insan), bu cilânın kendisi olmuştur, çünkü Âdem olmasa idi, varlık aynası karanlık ve kör kalır, ilâhî kemâl görülmek ve bilinmek için yüzeyine yansıyamazdı. Yaratılışın gayesi, belirttiğimiz gibi Allah'ın bilinmesi, onun eser ve kemâllerinin idrak edilmesidir.³⁹³

Gerçi insân-ı kâmil de bütün ilâhî hakikatlere mazhar olması yönünden hakikat-i Muhammediye'nin tam aksidir. Ancak ikisi arasındaki fark; vahdet olan hakikat-i Muhammediye'de ilâhî hakikatlerin ilim sûretlerine göre bulunması ve henüz bütünselliğini koruyarak farklılık cihetine uğramamış oluşunun yanında, insân-ı kâmil mertebesinde bu ilâhî hakikatlerin vücûd mertebelerinde tekâmül ede ede farklılıklarla karşılaştığı ve bu sâyede kendini bilip kendine şahit olarak kemâline ulaştığı bir durumun varlığıdır. Hakikat-i Muhammediye olan vahdet mertebesi “ahadiyetü'l cem” adını taşıırken, insân-ı kâmil mertebesinin “cem'ü'l

³⁹¹ Krş. age. I:117.

³⁹² Krş. Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, 2002, 78.

³⁹³ Ay.

cem” makamı olarak adlandırılması, bu durumu izah eder. Zira ahadiyetü’l cem, birliğin tekliğini, sayılamaz hâldeki varlığını ifâde eden bir kavramken³⁹⁴, cem’ü’l cem ifadesi, farklılıkların mevcut olduğu hâldeki birliği yansıtmaktadır.³⁹⁵

2.2.1. İbnü’l-Arabî Düşüncesinde İnsân-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil mefhumu, tasavvuf düşüncesi çerçevesinde üzerinde en çok durulan konulardan biridir. İnsân-ı kâmil’in bir kavram olarak tasavvuf literatürüne yerleşmesi ise İbnü’l-Arabî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu kavram, İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu vücûd mertebeleri üzerinden incelendiği zaman anlaşılabilme zeminine sahip olur. Vücûd mertebelerinden kasıt, Mutlak Vücûd’un bilinmezlik mertebesinden derece derece açığa çıkışıdır. Asıl yaratma eylemi ise İbnü’l-Arabî’nin “hakikat-i Muhammediyye” olarak isimlendirdiği vücûd mertebesinden sonra, bütün mahlûkatın ondan meydana getirilmesiyle oluşmaktadır. Buna göre bilinmezlik hâlindeki “lâ taayyün” mertebesi hakikat-i Muhammediyye’nin bâtını, o da ahadiyetin zâhiri olmaktadır. Bu vücûd mertebesine verilen adlardan bir tanesi de “insân-ı kâmil” olmuştur. Aynı zamanda yine bu merteye “*kevn-i câmi*”, “*âlem-i ekber*” gibi isimleri de taşımaktadır.³⁹⁶

Sehl bin Abdullah Tüsterî (283/896), Hallac-ı Mansur (309/922), Bâyezîd-i Bistâmî (234/848), Râbia el-Adeviyye (185/801) gibi kimi mutasavvıfların Hz. Muhammed (s.a.s) hakkındaki bazı fikirlerinin sonraki süreçte İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu insân-ı kâmil düşüncesine kaynaklık ettiği belirtilmektedir. Bu düşünce, kâinatın insan için yaratıldığını ve eşref-i mahlukat hâlinde var edilen insanın en mükemmel örneğinin ise insan-ı kâmil olarak Hz. Muhammed olduğunu söylemektedir.³⁹⁷ Tasavvuf tarihi araştırmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı Nicholson (1868-1945)³⁹⁸ insân-ı kâmil terimini kendi düşünce sistemi

³⁹⁴ Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, 1997, 15:179.

³⁹⁵ Krş. Yılmaz, “Cem”, 1993, 7:279.

³⁹⁶ Krş. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 2000, 22:330.

³⁹⁷ Krş. Dönmez, *Muhammediye’de İnsan-ı Kâmil Düşüncesi*, 2018, 59.

³⁹⁸ Derin, “Nicholson, Reynold Alleyne”, 2007, 33:76.

çerçevesinde ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olabileceğini belirtirken³⁹⁹ Suad el-Hakîm de onunla aynı görüşü paylaşmaktadır.⁴⁰⁰

Mevcut araştırma seviyesine göre insân-ı kâmil deyimi bir teknik kavram olarak ilk kez İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmıştır. Bu deyim gerçeği ikinci şehâdet mesabesindeki “*Muhammedûn Resûlullah*” mânâsını kendinde bulundurmaktadır. Vahyin başlangıcından beri var olan bu gerçeği bütün açıklığıyla ilk kez dile döken kişiye Hz. Ali'dir. Hz. Ali, dünyada Allah için delil olan ve Allah için kıyam eden birinin varlığının eksik olmayacağını; o kişi zâhir de olsa, gizlense de bu durumun değişmeyeceğini belirtmiştir.⁴⁰¹

İnsan-ı kâmil düşüncesi, İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu hâliyle doğrudan *Kur'ân-ı Kerîm* üzerinden temellendirilemeye de kimi âyetlerin (Bakara 2/30-31, İsrâ 17/70, et-Tîn 95/4, Câsiye 45/3, Ahzâb 33/21-72, Kehf, 18/65, Enbiyâ 21/107) ve hadislerin (Buhârî, İsti'zân, 1; Buhârî, Enbiyâ, 1; Müslim, Birr, Sıla ve Âdab, 155) insan-ı kâmil düşüncesiyle irtibatlı bulunduğu öne sürülmektedir.⁴⁰²

İnsan-ı kâmil; asıl olarak Hz. Muhammed veya başka bir ifadeyle hakikat-i Muhammediyye'dir. Bununla birlikte, o mertebeye ermiş ve fenâ hâlinde bulunan kimselere de insân-ı kâmil adı verilmektedir. Çünkü bu kimseler kendilerindeki durum açısından “Muhammed'in aynısı”na dönüşürler.⁴⁰³ Bir başka deyişle insân-ı kâmil ifadesi hakîkî mânâda Hz. Muhammed için kullanılmakla beraber o mertebeye ermiş ve fenâ hâline ulaşmış kimselere de bu ad verilir, çünkü onlar da Hz. Muhammed'in hâline bürünmüşlerdir. Her bir kâmil insan, kendi kemâli için edindiklerini Muhammedî mişkatten almaktadır.⁴⁰⁴

Kâmil insana verilen muhtelif isimler arasında şunlar da sayılmaktadır: Hâdi, mehdî, imam, halife, kutup, sahib-i zaman, cihanı gösteren kadeh (*câm-ı*

³⁹⁹ Krş. Nicholson, “İnsân-ı Kâmil”, 1968, 1008.

⁴⁰⁰ Krş. el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, 1981, 160.

⁴⁰¹ Krş. Yiğit, *İbn Arabî Metafizikinde İnsanın Yeri*, 2003, 78.

⁴⁰² Krş. Tekin, *İnsan-ı Kâmil Anlayışı Bağlamında Ahlak Eğitime Kuramsal Bir Yaklaşım*, 2018, 174.

⁴⁰³ Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 370.

⁴⁰⁴ Krş. İdiz, “Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler” 2014,180.

cihânnümâ), dünyayı gösteren ayna, büyük tiryak, en büyük iksir (*iksîr-i a'zam*), ölüyü diriltten Îsâ, âb-ı Hayat içmiş Hızır, kuşların dilini bilen Süleyman...⁴⁰⁵

Nesefî, felsefecilerin ve şeriat ehlinin indinde kemâlin var kabul edildiğini söyler ve onlara göre kemâli elde etmenin yolunun iyi sözler, iyi hareketler, iyi ahlâk ve mâarifi elde etmek üzere dört hususa bağlı olduğunu belirtir. Ancak vahdet ehlinin görüşlerine göre ise insan ruhunun gelişiminde bir sınır bulunmadığını çünkü Allah'ın ilim ve hikmetinin sonu olmadığından insanın mutlak olgunluğa ermesinin de mümkün olamayacağını söylediğini izah eder. Bu doğrultuda insan ne kadar olgunlaşırsa olgunlaşsın, kendi istidadı çerçevesinde Allah'ın ilim ve hikmetine oranla eksik olacaktır. O hâlde bir insana kâmil denilirse bunun nispet olarak dendiği ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁶

Suad el-Hakîm'in *İbnü'l Arabî Sözlüğü*'nde hayvan insan, insan ve insân-ı kâmil terimleri ayrı ayrı maddeler hâlinde ele alınmıştır. Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî'ye göre insanın insan olarak adlandırılmasının sebebinin, onun kemâl mertebesine olan yakınlığından kaynaklandığını aktarır.⁴⁰⁷ Hayvan insan ise "Sadece âlemin hakikatlerini içeren beşer cinsinin her bireyi."⁴⁰⁸ olarak tarif edilmiştir. Böylece onun insân-ı kâmilden farkı, sâdece âlemin bir suretini taşıması olarak öne çıkar. İnsân-ı kâmilin ise hem âlemin hem de Hakk'ın hakikatlerini toplayan bir yapıya sahip olduğu belirtilmiştir.⁴⁰⁹ Chittick'in ifadesiyle, "Tarihteki peygamberler ve velîler birer insân-ı kâmil örnekleridir. Bununla beraber, birçok kimse İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle 'hayvan insan' olarak kalmaktadır."⁴¹⁰

İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'in Mûsâ fassında Allah'ın âlemi ancak âlemin suretiyle, yani Hakk'ın yüce isim ve sıfatlarıyla idâre ettiğini söylemektedir. Bu doğrultuda ise zat, sıfat ve fiiller olan ilâhî hazretin niteliklerini toplayan bir numune olarak Hz. Âdem, Hakk'ın sûreti üzerine halk edilmiştir. Bu mübârek

⁴⁰⁵ Krş. Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013, 19.

⁴⁰⁶ Krş. age. 35.

⁴⁰⁷ Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 364

⁴⁰⁸ Age. 277.

⁴⁰⁹ Krş. age. 371.

⁴¹⁰ Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 2014, 81.

numune ise insân-ı kâmdir ve o, âlemin ruhu mesabesindedir. Bununla birlikte, âlemden insana itaat etmeyen hiçbir şey de bulunmamaktadır. İbnü'l-Arabî, bu doğrultuda âlemdaki her şeyin insanın itaati altında olduğunu bilen kimseye “âlim” derken, bu âlimin insân-ı kâmil olduğunu söylemektedir. Bunu bilmeyen kesimin ise “câhil” olduğunu söyler ki onları da “hayvânî insan” olarak niteler.⁴¹¹

Ahmed Avni Konuk, bu kısımdaki şerhinde Âdem olan insân-ı kâmilin itaati altında bulunmayan hiçbir şeyin olmayışını, insân-ı kâmilin hakîkatinin “Allah” ism-i şerifi olmasıyla açıklar. Allah ism-i şerîfinin gereği olarak, bu ismin tasarrufu kapsamında bulunan âlemin bütün cüzleri, insân-ı kâmilin itaati altında bulunmaktadır. Bu durumu bilen, bunun farkında olan yalnızca insân-ı kâmilken, hayvânî insan ne kendisinin ne de çevresinin farkında değildir.⁴¹²

Her şehirde maddî ve mânevî yönüyle insan hâlinde bulunan sadece birkaç kişinin olduğunu belirten Neseî, diğer insan görünümündeki varlıkların sadece dış sûretleriyle insana benzediklerini ama insanlık mânâsını taşımadıklarını belirtir.⁴¹³ Neseî, insân-ı kâmilin özelliklerinden bahsederken şunları söyler:

İnsan riyâzat ve gayretle ilim ve saflık (temizlik) sahibi oldukça melekleri dahi geçerek akl-ı evvel mertebesine ulaşır. İnsanlık makamlarının en sonuna geldiğinde artık ona mülk, melekût, ceberût âlemlerinden ve ilk başlangıçtan hiçbir şey gizli kalmaz. Her şeyin yani tüm eşyanın hakîkatini olduğu gibi bilip görür. O diğerleri gibi sadece uyku hâlinde değil, uyanıkken de peygamber, velî ve meleklerin ruhlarını görüp onlarla konuşarak yardım isteyebilir.⁴¹⁴

Mahmud Erol Kılıç, Allah’ın hükmünün âlemde insân-ı kâmil ile açığa çıktığı, insân-ı kâmilin ferdiyyette ilk olduğu; âlemin vücûdunun illeti ve hafızının da yine insân-ı kâmil olduğu bilgisini aktarmaktadır.⁴¹⁵ Kâmil insan ister erkek olsun ister kadın olsun tüm varlığı ve uyanıklığıyla Allah’ın Zâtı ile beraber olan insandır. Allah’ın her an yeni bir faaliyette bulunması gibi, kâmil insan da bir an durmaksızın yeni bir oluşuma ve Hakk’a dâir gittikçe derinleşen

⁴¹¹ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem* Tercüme ve Şerhi, 2017, IV:137.

⁴¹² Krş. age. IV:139.

⁴¹³ Krş. Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013, 18.

⁴¹⁴ Age. 151.

⁴¹⁵ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 295.

bilgi zevkine ermektedir.⁴¹⁶

Sûfiler kâmil insan tarafından elde edilen insanî kemal makamını, her ilâhî sıfatın bir dengede buluşması ve bizzat Allah'ın kendi suretinde tam bir tezahürü olarak görürler. Allah, insan-ı kâmilde, Rahmet, Bağışlayıcılık, Gazab, Büyüklük, Hayat Vericilik, Öldürücülük gibi isimlerinden tek bir tanesiyle tecelli etmez. O kendi Öz varlığı ve Zâtî gerçekliğinin gerektirdiği tarzda, tüm isimleriyle birlikte zâhir olur.⁴¹⁷

“Allah” ism-i camîinin mânâsı, yaratılmışlar arasında yalnızca Âdem olan insân-ı kâmile öğretilmiş ve Âdem de “Allah” ismiyle birlikte ona bağlı diğer isimleri, “Allah'ın sûretinde yaratılan kendisini bilmesiyle” tanımış ve idrak etmiştir. Söz konusu bilgi ise aklî yönelişle edinilen bir bilgi türü olmayıp ancak zevk yoluyla, eşyanın tabiatından gelen bir bilgi hâlinde bulunmaktadır.⁴¹⁸

Fusûsü'l-hikem'de ârif-i billâhın kalbinin ilâhî rahmetten olduğu ve ilâhî rahmetten daha geniş bulunduğu ifadesi yer alır. İbnü'l-Arabî kalbin Hakk'ı sığdırmasını buna dayanak olarak gösterir ve hâlbuki Hakk'ın rahmetinin, Hakk'a vasi' olmadığını söyler. Konuk bu kısımdaki şerhinde kalb ile kastedilenin ârif-i billâh olan insân-ı kâmilin kalbi olduğunu belirtir. Rahmet İlâhî bir sıfat olduğu için isimlerin ve ilâhî sıfatların tümünü kendinde barındırmazken, insân-ı kâmilin bütün isimleri toplayıcı olan “Allah” isminin zuhur yeri olması hasebiyle bütün İlâhî isim ve sıfatları kendisinde bulundurduğu söylenmektedir. Bundan dolayı Hak, ârif-i billah olan insân-ı kâmilin kalbine sığmıştır.⁴¹⁹

İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Tecelliyât*'ında “İstivâ tecellîsi” olarak adlandırdığı tecellî hakkında bilgi verir. Kendisi burada kalbin Hakk'ı sığdırmasına paralel olarak, İzzetli Rabbin insânî latifeler arşına kurulduğunu, bu arşın bütün latifelere sahip olduğunu ve Hakk'ın da buradan tasarruf ettiğini belirtmiştir. İbnü'l-Arabî, bu durumda

⁴¹⁶ Krş. Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 2018, 26.

⁴¹⁷ Age. 27.

⁴¹⁸ Krş. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, 2014, 80.

⁴¹⁹ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:2.

bulunanın kutup olduğunu söylemektedir.⁴²⁰

Kalp Hakk'ın tecellîsi açısından bakışını Hakk'a yönelttiği zaman, artık onunla birlikte başkalarına bakamaz. Bu durumdaki ârifin kalbine, ilk büyük sûfilerden Bâyezîd-i Bistâmî'nin (v. 234/848 [?]) dediği gibi yüz binlerce kere arş ve onun içindekiler konya, ârif onu duymaz. Çünkü Hak, ahadiyyet-i zâtiyyesi yönünden bir kalbe tecellî ederse, bu zâtî tecellinin nuru kalbi kaplar. Böylece vahdet cemâlinin nuru altında artık başka bir şeyin görülme imkânı kalkar. Çünkü vahdet nurunun açığa çıkmasıyla çokluk görüntüsü ortadan kalkar.⁴²¹

Bâyezîd-i Bistâmî'nin bahsedilen sözü ise *Tezkiretü'l-Evliyâ*'da Attar (v. 618/1221) tarafından şöyle nakledilmiştir:

Ârifler iyân'da mekân ararlar, ayn'da esere kâil olmazlar. Eğer Arştan Arz'a kadar bir çok zürriyetleri, sayısız tebaası ve nesli ile birlikte yüzbin Âdem, Cebrâil ve Mikâil (a.s.) gibi yüzbin mukarreb melek bulunup yokluk sahasından gelip ârifin gönlünün bir köşesine kurulsalar, Hakk'a dair marifetin vücudu yanında onları mevcut olarak tasavvur etmez, geliş ve gidişlerinden haberi olmaz. Aksi hâlde ârif, ârif değil, iddiacı biri olur.⁴²²

Avni Konuk, resûllerin insân-ı kâmil olduklarını ifade eder ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) *Beni gören Hakk'ı görür*⁴²³ buyuruşunu, onların insân-ı kâmil olmaları yönünden açıklar. İnsân-ı kâmil mertebesi "Allah" ism-i câmi'inin mazharı olarak bütün ilâhî isimlerin açığa çıkış yeri olmaktadır. Konuk, *Allah Âdem'i kendi sûreti üzere halk etti*⁴²⁴ hadîs-i şerifinde zikredilen Âdem'in de insân-ı kâmilî ifade ettiğini bildirir. Bu doğrultuda; Âdem olan insân-ı kâmil Hakk'ın sûreti, Hakk da onun hüviyettir. Konuk; Hakk'ın resûllerin hüviyeti ve resûllerin de Hakk'ın sûreti oluşuna dayanak olarak *Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı*⁴²⁵ âyetini ve bu minvâlde olduğunu düşündüğü diğer Kur'an âyetlerini

⁴²⁰ Krş. İbnü'l-Arabî, *Kitabu't-Tecelliyât*, 2007, 64.

⁴²¹ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:6.

⁴²² Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, 1984, 229.

⁴²³ Buhârî, *Tâbir*, 10; Müslim, *Rüyâ*, 11; İbn Hanbel, III/55, V/306; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII/181.

⁴²⁴ Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155.

⁴²⁵ Enfal 8/17.

gösterir.⁴²⁶

*Allah Âdem'i kendi sûreti üzere halk etti*⁴²⁷ hadîs-i şerifi, insân-ı kâmil kavramının açıklandığı kaynaklardan birisi olarak geçmektedir.⁴²⁸ Ahmed Avni Konuk da yaptığı şerh bünyesinde insân-ı kâmilin, ilâhî sıfatlarla açığa çıkışına değinmektedir. Konuk, bu hadîs-i şerifte gördüğümüz “Âdem”le kastedilenin insân-ı kâmil olduğunu, İlâhî isim ve sıfatların tümünün de Hakk'ın sureti olduğu bilgisine yer verir. İlâhî sıfatlardan hiçbirinin insân-ı kâmilin hâricinde kalmadığını, insân-ı kâmilin bütünsel olarak bunları kapsadığını ifade eden Konuk⁴²⁹ şöyle demektedir: “Belki sıfât-ı ilâhiyye, onun ile kaim ve ahkâmı onunla zâhirdir.”⁴³⁰

Mevlevî Şeyhi ve şârih İsmâil Ankaravî (v. 1041/1631), Âdem'in mertebesinin bütün mertebeleri içine aldığını yani bütün isim ve sıfatların açığa çıkış yeri olduğunu söyler. O'na göre bu istidat yalnızca Âdem'de bulunmaktadır. Ancak Ankaravî, Âdem'le yalnızca bütün insanların babası olan Hz. Âdem'i kastetmediğini, bu tâbirle bütün insanlığı kastettiğini, kemâlatı yani yetkinlikleri kendisinde toplayan esas insânî hakîkati kastettiğini söylemektedir. Bu açıdan söz konusu kâmil hakîkate ulaşan kişinin, “Âdem ve âlemin rûhu” hâlinde bulunduğunu dile getirir.⁴³¹ Ruh nasıl ki bedende, onda bulunan kuvvetler sebebiyle tasarrufta bulunup hâkim oluyorsa, ilâhî isimler de kâmil insanda aynı minvaldeki ruhânî ve cismânî kuvvetler olarak görülmektedir. Kâmil insan, bu âlemde söz konusu kuvvetler ile istediği gibi tedbir ve tasarrufta bulunabilir.⁴³²

İnsân-ı kâmil, bütün varlıkların hakîkatlerini kendinde topladığı için, bütün mevcûdâtın varlık ilkelerini, onların zûhura gelişlerini, yönelişlerini ve bunlar gibi onlarla ilgili olan ne varsa hepsini bilme kabiliyetine sahiptir. Çünkü bunlar aslında

⁴²⁶ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:37.

⁴²⁷ Buhârî, “İsti'zân”, 1; Müslim, “Birr”, 155

⁴²⁸ Krş. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, 2000, 22:330.

⁴²⁹ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II:49.

⁴³⁰ Ay.

⁴³¹ Krş. Ankaravî, *Nakşe'l-Fusûs*, 1981, 11-12.

⁴³² Krş. age. 18.

insân-ı kâmindir ve insân-ı kâmil de onlardır. Bütün ilâhî isimlerin kendinde bulunduğu insân-ı kâmilin, onlar üzerinde hüküm ve tasarruf imkânı vardır. Cümle mevcudat da insân-ı kâmile teslimiyet gösterir ve o tarafa yönelmededir.⁴³³

Konuk, birlikte ele aldığı *Dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, 'İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!' buyurdu. 'İsteyerek geldik' dediler.*⁴³⁴ âyeti ile *Allah Teâlâ gâyet beyaz renkte bir dürre yarattı. Ona celâl ve heybetiyle nazar etti. O dürre hayâdan nâşî eridi. Yarısı su yarısı ateş oldu; ve ondan duman husûle geldi. Ve semâları dumandan halk eyledi; ve arzı dahi onun köpüğünden yarattı. Binâenaleyh onun arşı su üzerine vâki' oldu* hadis-i şerifini zikretmesinin ardından; bu hadis-i şerifin, bahsedilen âyeti tefsir ettiğini söylemiştir. Ona göre buradaki beyaz inciyle kastedilen, bütün varlığın/oluşun kaynağı olan akl-ı evveldir. Hak Teala akl-ı evvele celâl nazarıyla bakmasıyla ilk akıl cevheri açığa çıkmış ve Hakk'ın mutlak vücudu perdelenerek gizlenmiştir.⁴³⁵

Konuyla ilgili bir başka bakış açısını geliştiren Neseî Hazretleri, büyük âlem olarak tâbir ettiği âlemde 3 ve mürekkebât âlemi olarak tâbir ettiği âlemde de 3 gök ve yerin olduğunu söyler. Bunların toplamı 6 etmektedir. Buradan, *Gökleri ve yeri 6 günde (devirde) yaratan O'dur.*⁴³⁶ âyetiyle bağlantı kurar. Âyette geçen gün ifadesinin mertebeden ibaret olduğunu, yani bunun altı mertebede yaratmak anlamına geldiğini beyan eder. Ardından *Arş-ı âlâsından her şeye hükümrân olan O'dur.*⁴³⁷ âyetine değinir ve altı mertebeden sonra arşı da içine alan bir düzen olduğunu söyler. Bu düzenden maksatın ise kâmil insan olduğunu savunur. Ona göre kâmil insan inişte ve çıkışta üçer gök ve yerden geçerek arşa çıkar. Bu durumu bir başka şekilde ise akl-ı evvelden gelip tekrar akl-ı evvele dönerek dairenin tamamlanması olarak ifade eder. Akl-ı evvel arşa denk olduğu için, insân-ı kâmilin de böylece arşa denk hâle geldiğini belirtir.⁴³⁸

⁴³³ Krş. İbn-i Arabî, *Allah Kimleri Sever?*, 2012, 19-21.

⁴³⁴ Fussilet 41/11

⁴³⁵ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:314-315.

⁴³⁶ Hüd 11/7

⁴³⁷ Hadîd 57/4

⁴³⁸ Krş. Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013, 125-126.

Bursevî, âlemin var edilmesinden amaçlanan esas emelin “insân-ı kâmil” olduğunu söyler. Âlemin cesede benzetilişi örneğini kullanan Bursevî, insân-ı kâmilin ise ruh mesâbesinde olduğunu belirtir. Bu doğrultuda kıyamete kadar âlemin ruhunun bâkî olacağını ve kutb-u vücûd olan kâmillerin, efrâdın her asırda var olacağını söyler.⁴³⁹ O’na göre her devirde bulunan insân-ı kâmil, Peygamber’in vârisi konumunda bulunmaktadır. Peygamber’e tam teslimiyet olmayınca, velî için de bu teslimiyetten âciz kalınacağını söyler.⁴⁴⁰ Bu durumun sonuçlarından biri olarak hakikat ehlini inkâr etmeyi, Kur’ân’ı inkâr etmekle bir tutar. *Çünkü Kur’ân-ı Kerim*’in hakikatlerinin, onların saf kalpleri levhâsına sabit şekilde yazılı olduğunu ifade eder.⁴⁴¹ Başka bir açıdan ise şöyle bir açıklamada bulunur:

İnsân-ı kâmilin bir adı “kelimetullah”, bir adı “Kur’ân”, bir adı da “Elif-lâm-mîm”dir. Nitekim Kur’ân’ın başındaki “Elif-Lam-Mim. O Kitap ki, onda asla şüphe yoktur.” (Kehf, 109) buyruğu bunu ifade eder. Nitekim bir hadis-i şerifte “insan ve Kur’ân ikizdir.” buyrulmuştur.⁴⁴²

İnsân-ı kâmil, bütün ilâhî isimlerin kendinde toplandığı “Allah” isminin zâtının zuhûr yeridir. Bu sebeple insân-ı kâmilin sûreti, Zât-ı İlâhiye’ye karşı konulmuş bir boy aynası gibidir. Zât-ı İlâhî, kendi isim ve sıfatlarını kemâliyle insân-ı kâmil aynasında görüp seyrederek.⁴⁴³ Daha önce bahsi geçtiği üzere ilim mertebesinde potansiyel hâlde bulunan isim ve sıfatların kemâliyle açığa çıkarak görülmesi, işte bu insân-ı kâmil aynası ile gerçekleşmektedir.

Allah kelimesi, Yaratıcı’nın ‘*İstedim ki bilineyim*’ dediği ilmini kapsayan hakikattir. Bu hakikat mülk âleminde zuhur etmez. Çünkü o vücut bulmamış bir hakikattir. Ancak mülk âleminde Hak ismi ile idrak edilir. O halde Allah ismi hiçbir zaman yaratılamaz ve yaratılmış hiçbir varlığa bu isim verilemez. Sanki Hak isminin âyân-ı sâbitesidir.⁴⁴⁴

⁴³⁹ Krş. Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, ty, 71.

⁴⁴⁰ Krş. age. 185.

⁴⁴¹ Krş. age. 203.

⁴⁴² Bursevî, *Özün Özü*, ty. 41.

⁴⁴³ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:160.

⁴⁴⁴ Sargut, *Ayetü'l-Kürsi*, 2019, 25.

İnsân-ı kâmilin hüviyeti itibâriyle Hak, taayyünü itibâriyle ise abd olduğunu izahta *Beni gören Hakk'ı görmüştür*.⁴⁴⁵ hadis-i şerifinden istifade edilmektedir. Buna göre bütün emirler insân-ı kâmilin kendi hakikatinden kendi taayyününe inmektedir.⁴⁴⁶

Fusûsü'l-hikem'de İbnü'l-Arabî, “İmdi Hak ol ve halk ol! Allah ile Rahmân olursun.” lafzına yer vermiştir. Konuk, buradaki şerhinde cem‘ü'l-cem‘ makâmında bulunarak bütün ilâhî isimleri eserleri ve hükümleri açısından kendinde gösterenin, hakîkatiyle Hak, görünen sûreti itibariyle halk yani yaratılmış olduğu izahında bulunur. Hakk'ın mutlak varlığının bütün mertebelerinin hükümlerini kendinde toplayan ve böylece ilâhî sûret üzere bulunan insân-ı kâmil, bu açıdan zâhiri ve bâtınıyla halka rahmet, hakîkatiyle bütün aynlara ve var edilmişlere Rahmân'dır. Ardından Konuk “Ve insân-ı kâmil, Hak'la halkı câmi'dir.” der. İnsân-ı kâmil Hak ile halk arasında bir berzah olarak Hak'tan aldığı gıdayı, kendilerindeki istîfatların gereklerine göre halka ulaştırır. Çünkü bütün isim ve sıfatları toplayan “Allah” isminin zuhur yeri olması dolayısıyla insân-ı kâmil, “Mu'tî”, yani nimet veren ve ihsan eden isminin de zuhur yeri olmaktadır.⁴⁴⁷

Allah ism-i câmii bütün kemâlatı oluşturmaktadır, bütün kemâller bu ismin feleğinde bulunmaktadır. Ancak Allah'ın kemâlinin bir sonu yoktur çünkü Hakk'ın kendi kendinden açığa çıkardığı kemâllerin gaybında daha büyüğüne, daha genişine doğru gidiş vardır.⁴⁴⁸

Allah isminin harflerinin açılımını inceleyen Abdülkerîm el-Cîlî, isimdeki ilk harf olan elif harfinin ahadiyet mertebesinde ibaret olduğunu söyler ve Zât ile Elif harfi arasında bir bağlantı kurar.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Buhârî, Tâbir, 10; Müslim, Rüyâ, 11; İbn Hanbel, III/55, V/306; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII/181.

⁴⁴⁶ Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 210.

⁴⁴⁷ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:163-164.

⁴⁴⁸ Krş. el-Afîfî, “İbn Arabî ile İlgili Araştırma Serüvenim”, 2000, 711.

⁴⁴⁹ Krş. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 2002, 65.

İbnü'l-Arabî'ye göre ise Elif aslında bir harf değildir; bir muhakkik Elif'in harf olduğunu söylemişse ibarede sayılabildiği için bunu söylemiştir.⁴⁵⁰ İbnü'l-Arabî, yedi feleğin hareketinden ilk dört unsurun meydana geldiğini, onlardan ise özellikle elif harfinin var olduğunu belirtir.⁴⁵¹ Arabî'nin açıklamalarına göre bütün harfler, Elif harfinin hakikatinden zuhura gelmiştir. Elif ise ruh ve beden itibarıyla onların feleğidir.⁴⁵² Elif'in makamı, cem' (birlik, toplayıcılık) makamıdır.⁴⁵³ Harfler âleminin ve mertebelerinin toplamının Elif harfine ait olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî "Elif ne onlardan ne de onların dışındadır. O, dairenin noktası ve çevresi, âlemlerin yalını ve bileşiğidir." der.⁴⁵⁴

Allah ismindeki ikinci harf olan lâm ise, bu isimdeki iki lâm'dan birincisidir. Bu lâm, Cîlî'ye göre celâl sıfatından ibarettir. Cîlî, celâl sıfatının tecelliler derecesinin en yükseği olarak cemâl sıfatından daha önde olduğunu belirtir.

Cîlî, Allah isminin üçüncü harfi olan ikinci lâm'ın ise, Hakk'ın bütün zuhur yerlerinde mutlak geçerli olan cemâl sıfatı olduğunu söyler. Ona göre cemâl sıfatı bütünüyle iki vafa dönüktür ve bunlar ilim ile lütuftur. Aynı şekilde celâl sıfatı da iki vafa dönüktür ki bunlar da azamet ve iktidardır. Cîlî, cemâl vasıfları olan ilim ve lütuftun celâl vasıfları olan azamet ve iktidarla birleştiğini ve böylece cemâl ile celâlin bir sıfat hâline geldiğini belirtir. Buna göre cemâl için celâl, celâl için de cemâl gerekli olmuştur.⁴⁵⁵

Allah isminin dördüncü harfi olan ikinci elif harfi ise ismin telaffuzunda mevcuttur ancak yazıda mevcut değildir, görülmez. Bu harfin okunup söylenirken var ve belli oluşu ancak diğer taraftan yazıda mevcut olmayışı, görülmeysi dikkat çekicidir. Cîlî, ilk üç harfte ahadiyeti, celâli ve cemâli ele aldıktan sonra bu

⁴⁵⁰ Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 1:179.

⁴⁵¹ Krş. age. 1:139.

⁴⁵² Krş. age. 1:150.

⁴⁵³ Krş. age. 1:179.

⁴⁵⁴ Krş. age. 1:180.

⁴⁵⁵ Krş. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 2002, 66-67.

dördüncü harf olan ikinci elif harfi için de kemâl kavramını ele alır. Ona göre bu ikinci elif harfinin yazıda görünmeyip düşmüş olması, bu kemâlin sınırsız oluşunun işaretidir ve bu sebeple onu tam idrak mümkün olmayacaktır. Okunurken bu harfin var oluşunun hikmetini ise, kemâl durumunun hakîkatinin yüce ve münezzeh Hakk'ın zâtında gizli bulunmasıyla açıklar.

İsmin beşinci ve son harfi olan “ha” ise Cîlî'ye göre Hakk'ın Hüvviyetini gösterir ve bu hüvviyet de insanın ayn'ıdır. Buradan hareketle Cîlî, “He” harfinin insanın mânâsını ifâde ettiğini belirtir. Ayrıca kendisi, he harfinin yuvarlak oluşunun Hakka ve halka nispet edilen varlık çarkının insan üzerinde döndüğüne işaret olduğunu savunur. Buradan hareketle varlık dairesi olan insana hem Hak hem de halk adı verilebileceğini söylemektedir.⁴⁵⁶

Hak Sübhânehû Teâlâ'yı bilmek için yol, O'nun isim ve sıfatlarını bilmekten geçmektedir. İsim ve sıfatların tümü ise Allah ism-i câmi'inde bulunmaktadır. Bu açıdan Hak Teâlâ'ya “Allah” isminden başka hiçbir vâsıtayla ulaşılamayacağı ortaya çıkmaktadır. Cîlî, “Allah” isminin, insanda kemâline ulaşan mânânın mührü olduğunu dile getirir. Bu bakımdan Hakk'ın “Allah” ismini insan için ayna yaptığı belirtilir. Cîlî, insanın aynaya baktığında *Allah mevcuttur ve onunla beraber hiçbir şey yoktur.*⁴⁵⁷ hadisindeki hakîkati görüp bileceğini söyler.⁴⁵⁸

Yüzü, “Allah” isminin aynasına bakan için zevk yönüyle elde edeceği tevhid ilimlerinden vâhidiyet ilmi vardır. Bahsedilen makam ve mertebeye nâil olan kişi, “Allah” diye seslenenin seslenişine yönelerek ona icâbet eder. Bunun sebebi ise, bu mertebedeki kişinin Allah ismine mazhar oluşu olarak açıklanmıştır. Cîlî, Cenâb-ı Hakk'ın temizlediği kimsenin Allah isminin aynası olmasıyla, onun duasına Allah'ın icabet ettiğini, onun gazabıyla Allah'ın gazaplandığını ve onun rızasıyla Allah'ın râzı olduğunu anlatmaktadır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Krş. age. 68-69.

⁴⁵⁷ Buhârî, *Kitâbu Bed'i-l-Halk*, Bab:1. Beyhakî, “*El-Esmâ ve's-Sifât*”, 231.

⁴⁵⁸ Krş. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 2002, 62.

⁴⁵⁹ Krş. age. 63.

Fusûsü'l-hikem'de İbnü'l-Arabî, “Şimdi sen insân-ı kâmil ile muhtecib [perdeli] olma! Sana bir burhân verdi.” demektedir. Konuk, buradaki şerhinde insanın maddî halde bulunan beşer suretine bakılarak, bu sûretle açığa çıkan lâtif bir hâldeki vücûddan perdeli olunmaması gerektiğine değinmiştir. Nitekim maddî sûretle asla görülemeyecek olan “Allah-ı Lâtif”, kullarının görünüş kisvelerinde tecellî ederek maddî âlemde de açığa çıkıcı olmuştur. Küll'ün ayn'ı olan Hakk'ın her ayn'da açığa çıkışı ve tecellîsi, o ayn'ın gerektirdiklerine göre gerçekleşmektedir. Hakk'ın kemâliyle tecellîsi ve açığa çıkışı ise ancak insân-ı kâmilin “ayn”ında olmaktadır. Konuk, bu minvâlde Harakânî Hazretleri'nin “Eğer, siz, biz insân-ı kâmillerin hakîkatini ârif olsa idiniz, onların suver-i zâhiriyyeleriyle muhtecib olmayıp elbette secde eder idiniz.” dediğini aktarır. Yine Hz. Mevlânâ'dan yaptığı tercüme ve izah üzerine Konuk, insân-ı kâmilin Zât'a mazhar olması hasebiyle bütün secdelerin kıblesi olduğunu aktarır. Buradaki bahse göre Kâbe de Zât'a mazhar olduğu için secde edilen olmuştur. Ancak Kâbe'de de, insân-ı kâmilde de görülen sûretler hayâlî olduğu için, onlarda secde edilenin yalnız Hak olduğunu ifade edilmiştir. Buna göre Konuk, “insan” olarak zikrettiği insân-ı kâmilin Hakk'ın vücûduna işâret eden bir delîl olduğu ve insanın yaratılmış yönüne bakılarak onda tecellî eden Hak'tan perdeli olunmaması gerektiği şerhinde bulunur.⁴⁶⁰

Ken'ân Rifâî ise Allah'ın Hz. Âdem'i halk ettiğinde ona baştan aşağı nûruyla ve zâtıyla tecellî ettiğini anlatır. Hz. Âdem, böylece o tecellînin zuhûr ederek parladığı yer olarak Hakk'ın isim ve sıfatlarını kendinde âşikâr etmiştir. Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri emri, bu hâl üzerine gelişmiş ve onlar da Hz. Âdem'in ilâhî tecellîye mazharlığı sebebiyle Allah'a secde eder gibi Hz. Âdem'e secdede bulunmuşlardır. Ken'ân Rifâî, buradaki secdenin o tecellîye mazhariyetten dolayı tâzim ve hürmet secdesi olduğunu belirtir.⁴⁶¹ Yoksa secdenin Allah'tan başkasına yapılmayacağını, yapılmadığını dile getirir.⁴⁶² Bir başka yerde

⁴⁶⁰ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:162.

⁴⁶¹ Krş. Rifâî, *Sohbetler*, 2000, 466-467.

⁴⁶² Krş. age. 622.

ise buradaki mânâyı şu şekilde açıklar:

Âdem, Allah mı idi? Hâşâ! Fakat topraktan yaratılmış Âdem'e, melekler secde ettiler. Çünkü Allah ondan **tecellî** etmiş idi. [...] Allah, bir ağaçtan (Mûsâ'ya) tecellî ettiğine göre, kâmil insandan tecellî etmiş olması neden çok görülsün?⁴⁶³

Secdenin anlamının sadece alnını yere koymak demek olmadığını söyleyen Neseî, birine secde etmenin, secde edilen için çalışmak anlamına geldiğini söylemektedir. Buradan hareketle, bütün mevcûdatın da insanlara secde ettiğini belirtmektedir.⁴⁶⁴ Şöyle der: “Mevcûdat, aralarında kâmil insan bulunduğu için insanlara secde ederler. O hâlde bütün insanlar, kâmil insanın parazitidirler.”⁴⁶⁵

Konuk, Allah'ın isimlerinin, O'nda bulunan kendi nisbetlerinin hakikatleri olduğunu belirtir. Söz konusu nisbetler ise ilâhî isimleri birbirlerinden farklılaştıran, karakteristik özellikler üzerinden onları birbirlerinden ayıran şeylerdir. Bununla birlikte her bir ilâhî isim hem Zât-ı İlâhî kaynaklı olması itibariyle doğrudan Zât'a hem de kendinde taşıdığı nisbet açısından Zât-ı İlâhî'nin o yöndeki özelliğine işâret eder.⁴⁶⁶ Aynı zamanda bu çeşitli nisbetler daha önce bahsi geçtiği üzere, ahadiyet yani teklik mertebesinde birbirinden farksız, ayrışmamış bir bütün hâlinde buldukları için, herhangi bir isimde aslında bütün nisbetler mündemiçtir.⁴⁶⁷

Hakk'ın mutlak vücûdu, kendindeki isimlerin kemâliyle açığa çıkması için tenezzülde bulunur. İsimlerin kemâliyle açığa çıkabilmeleri ise bütün isimlerin fiilen açığa çıkmasına kabiliyet göstererek buna elverişli olan insan-ı kâmil mertebesindeki tenezzüle bağlıdır.⁴⁶⁸ Avni Konuk, Hakk'ın nazarının kendi cemâlini müşahede için dâima halifesinde olduğunu belirtir. Hakk'ın, halîfesi aynasında kendi isim ve sıfatlarını müşâhede ettiğini, fiillerinin ve ilâhî kemâlinin

⁴⁶³ Age. 528

⁴⁶⁴ Krş. Neseî, *Tasavvufî İnsan Meselesi*, 1990, 113.

⁴⁶⁵ Ay.

⁴⁶⁶ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:221.

⁴⁶⁷ Krş. age. III:224.

⁴⁶⁸ Krş. age. III:257.

de bu halîfenin vücûduyla açığa çıktığını dile getirir.⁴⁶⁹

Hakk'ın mutlak vücûdu, ancak insân-ı kâmilin suretiyle açığa çıkışıyla bilinip görülebilir.⁴⁷⁰ “İnsân-ı kâmilin akli ve hakîkati yani zâtı, küllî aklın temsilcisi olup, nefsi ise bütün varlıkların levh-i mahfûzunun yazıldığı yerdir.”⁴⁷¹ Vücûd mertebelerinde işlediğimiz üzere mazhar olmadan zuhûrun olmayacağı hakîkati bağlamında bu hususa bakılırsa, “Allah” ism-i câmi'inin mazharının insân-ı kâmil olması yönüyle, bütün zuhûrun “insân-ı kâmil aynası” zemininde gözükmemekte, açığa çıkmakta olduğu anlaşılmaktadır.

Bursevî, insân-ı kâmil mertebesinde olan kişinin kendi hakîkatine ârif olduğunu, kendini bilen kişi olduğunu ifade eder. Bu kişi artık Mutlak Zât'a ayna olmuştur ki O nasıl tecellî ederse, hiçbir sınırlama olmadan o tecellîyi kabul ederek kendinde gösterir. Kemâle ulaşmada Hakk Teâlâ'nın herkese imkân verdiğini, ancak sadece insân-ı kâmile teslim olarak ondan mârifet ilmini öğrenen kişinin bu mertebeye ulaşabileceğini de ekler.⁴⁷²

İnsân-ı kâmilin kalbinin aynaya dönüşmesi Muhammedî lütuf ve himmetle gerçekleşmektedir. Nefsânî etkilerden tamamen ârif hâle gelmesiyle insân-ı kâmilin kalbi, Hakk'ı yansıtabilen bir aynaya dönüşür. Bu minvâlde Hz. Mevlânâ, insân-ı kâmilin kalbinin sınırsız olduğunu belirtir. Bu manada Hakk'ın sonsuz suretlerini yansıtmaya müsait olan bu kalp ile Allah arasında bir ayırım bulunmamaktadır.⁴⁷³ İnsân-ı kâmil için kullanılan ayna metaforunu açıklayan Mohammed Rustom şu bilgileri vermektedir:

Aynaya bakıldığında, gözlemcinin aynanın yüzeyinin farkında olmadığını ve sadece, aslında “gerçek” olmayan kendi hayalini gördüğünün burada hatırlatılmasında fayda vardır. Bu anlamda, aynada yansıyan hayal gerçektir çünkü aynanın önünde duran nesnenin bütün nitelikleri aynada tam olarak yansımaktadır. Fakat aynadaki nesne “gerçek” değildir, çünkü aslında “orada”

⁴⁶⁹ Krş. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 2018, 108.

⁴⁷⁰ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III:166.

⁴⁷¹ Sargut, *Kalem Sûresi*, 2018, 48.

⁴⁷² Krş. Bursevî, *Özün Özü*, ty, 43-44.

⁴⁷³ Krş. Rustom, *Sufî Metafiziği*, 2014, 100.

değildir. Aynada yansıyan hayal, aynanın önündeki nesnenin sûreti veya hayalidir. Aynanın önündeki nesneyi tam anlamıyla yansıttığı kadarıyla bir sûrettir, fakat aynanın önündeki nesnenin hayalini yeniden meydana getirebildiği ölçüde ise sûretsiz bir sûrettir ve dolayısıyla gerçek değildir.⁴⁷⁴

Âlem ile insanın ilişkisini ele alan Ken'ân Rifâî ise vücûdu âlemin eşi ve insanı da kâinatın mânâsı olarak zikretmiştir. Ancak insânın bâtınını anlamının mümkün olmadığını, zâhirini bile anlamının ne kadar müşkül olduğunu ifade etmiştir. Denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa onu anlatamadan tükeneceklerini ve kâmil insanın katıyen izaha gelmediğini belirtmiştir.⁴⁷⁵ Her şeyin hakîkatinin Allah olduğunu, her şeyin bâtınının da hakîkat-i Muhammediye olduğunu belirten Ken'ân er-Rifâî, bütün varlığı Hak olmakla niteler. Bütün varlığın Hak olması; bu mevcutların, Hakk'ın bir veya iki ismine mazhar olmalarıyla gerçekleşirken; insân-ı kâmil ise Hakk'ın bütün isimlerinin zuhur yeri konumundadır. Bu açıdan insân-ı kâmil, Ken'ân er-Rifâî tarafından da Hakk'ın göz bebeği olarak nitelenmiştir.⁴⁷⁶

Ken'ân er-Rifâî Allah'a ârif olanları *levlâk sırrına* mazhar olan hakîkat-i Muhammediye olarak niteler ve bu hakîkatin her devirde mevcut olduğunu söyler. Her asırda bu sırra mazhar olan kâmil insanlar bulunduğunu, onlara kutbu'l-aktâb ve gavsü'l-ekber gibi isimler verildiğini anlatır. Bununla birlikte bir hadis-i şerifte *Beni zaiflerin içinde arayınız ki sizler o zaiflerin sayesinde rızıklanır ve nusret bulursunuz.* buyrulduğunu, bu zaıflarla kastedilenin de Hakk'ta fânî olan kimseler olduğunu ifade eder.⁴⁷⁷ Ken'ân Rifâî, görülen bütün sûretlerin, şekillerin, varlıkların yani bütün mevcûdatın vehim ve hayalden ibaret olduğunu söyler. Bunların çeşitli aynalarda beliren yansımalar veya gölgeler gibi olduklarını belirtir. Bütün mevcûdatta görünen ise aslında Hakk'ın varlığı; isim ve sıfatlarıdır. Aynen, gökteki yıldızların yerdeki suya yansması gibi, vücut yani varlık suyuna akseden de Hakk'ın vasıfları olmaktadır.⁴⁷⁸ Bununla birlikte Ken'ân er-Rifâî şöyle der:

⁴⁷⁴ Rustom, *Sufi Metafiziği*, 2014, 102.

⁴⁷⁵ Krş. Kenan Rifâî, *Sohbetler*, 2000, 20.

⁴⁷⁶ Krş. age. 33-34.

⁴⁷⁷ Krş. age. 254.

⁴⁷⁸ Krş. age. 262-263.

Yalnız kâmil insanın mazharında yâni varlığında zuhur eden Hakk'ın tecellîsidir. Bir dere kenarında bulunan elma ağacının aksi suda görünürse de bu suyun içinden elma toplayıp yiyemezsin. Ama kâmil insanın vücûdu suyunda elma ağacının kendi biter ve Hakk'ın vasıfları ve Hakk'ın âyetleri onun içinden zuhur eder. Cüneyd Hazretleri'nin buyurduğu gibi, şarapla kadeh o kadar kaynaşmıştır ki, hangisi şarap hangisi kadehtir bir türlü seçilmez.⁴⁷⁹

Kâmil insanın berzah olmakla nitelenmesini destekleyecek türden ifadelerde bulunan Neseî, gayb âleminden şehâdet âlemine gelen lütuf veya belaların önce kâmil insanın gönlünde belirip ona mâlum olduğunu, sonra bu âleme geldiğini söyler. Bu hâli anlatmak için de deniz ve ayna üzerine bir sembolik örnekleme başvurur. Örnekleminde; büyük bir denize, dünyayı gösteren bir ayna konduğunu, ona gelecek şeylerin önce aynada görüldüğünü, bu okyanusun gayb âlemi ve aynanın da kâmil insanın gönlü olduğunu anlatır. Aslında bu yansımanın sadece insân-ı kâmilde olmadığını, sade yani nakışsız kalbe sahip olan diğer varlıklarda ve hatta hayvanda bile bu hâlin hâsıl olabileceğini söyler. Ona göre bu akislerin gerçekleşmesi küfür veya İslâmıla bağlantılı değildir, sadece kalbin yansıma yapabilecek düzeyde nakışsız ve sade olmasıyla bağlantılıdır. Bu yansımanın kâmilde olduğu gibi fâsık insanda da oluşabileceğini belirten Neseî, kalbinde oluşan yansımalar sâlihînin sâlihliğini artırırken fâsığın da sapıklığını artırdığını söyler.⁴⁸⁰

Bütün mertebelerin hakkını veren kâmiller, Konevî'nin ifadesiyle “Her şeye yaradılışını vermiş rabbleri gibi” tabiat âleminde de rûhânî mertebelerde de tamdır ve onda ne tabiatın ne de rûhânîliğin hâkim olmadığı bir durumdadır. Bu açıdan “ortanın merkezinde” bulunan kâmiller, bütün kevnî ve ilâhî mertebelerin arasında berzah mesâbesinde olmaktadır.⁴⁸¹ “Kâmillerdeki çokluk hükümleri, Hakk'ın birliğinde ve vaciplik hükümlerinde silinmiştir.”⁴⁸² diyen Konevî, varlık ve mertebe dairesinin orta noktasında bulunan kâmillerin vücûb ve imkânın bütün hükümlerini birleştirdiğini belirtir.⁴⁸³ Konevî kâmil insanı şöyle tarif etmiştir:

⁴⁷⁹ Ay.

⁴⁸⁰ Krş. Neseî, *Tasavvufîta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013, 152-153.

⁴⁸¹ Krş. Konevî, *İlâhî Neşhalar*, 2012, 119.

⁴⁸² Age. 148.

⁴⁸³ Krş. ay.

Tabiatın mutlaklığı, aklın sınırlılığı vardır. Kimin ki akli, ilâhî mertebelerde tabî mutlaklık özelliğiyle tahakkuk eder; tabiatı ise, aklî mertebelerde bu mertebelere göre sınırlanır; vehimlerin, inançların, bilinen ve alışılmış korku ve hayanın hükmünden kurtulmuş olmakla beraber, hepsinin mutlaklığında kayda girmeye ve sınırlanmaya başlar.⁴⁸⁴

Bu durumdaki kişiyi, bir aynaya dönüşüncüye kadar bütün mertebelerin hakkını vermekle tarif eder. Kişi böylece herhangi bir başkalaşmaya veya tahribata yer bırakmaksızın bütün mertebelerde o mertebenin hükmüne göre bulunur. Böylece “bilinen birliği ve çokluğu” birleştiren kuşatıcı zâtî-ilâhî birliği müşahede hâlinindedir. Ancak bu kişi tüm şeylerin ona yöneldiği hâlde hazırken o zâtı ile tümünden yüz çevirmiş yani hepsinin sınırlamasından azat olmuştur. İşte bu durumdaki kişi, insân-ı kâmil olarak belirtilir. İnsân-ı kâmil zâtı ile bütün mevcudatla birliktedir, her şeye eşlik etmektedir ancak bu durum onu birlikte olduğu şeylerden ayıran bir durum olmaz. Bu durum yalnızca “taayyünü ve kendisinin, beraberlik ve eşlik etmek ile nitelenen nispetin dışında mutlaklık üzere bâkî kalması” sebebiyle oluşmaktadır. Kâmil insan zâtıyla her şey ile beraber olmasına rağmen, onunla beraber olabilen hiçbir şey olmamakta ve o, mazharlık durumlarına göre açığa çıktığı hiçbir şeyle sınırlı bulunmamaktadır. Kendisi bütün mevcudat üzerinde hüküm sahibi olarak her mertebe, sûret ve halde oradaki konuma göre muhtelif şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bir şeye nispet edilen her durum aslında kâmilin o şeyde o şekilde açığa çıkması açısından kâmilin vasfı olmaktadır.⁴⁸⁵

Konevî, aynanın kendisine akseden şeyin hakîkati için bir mahal olmadığını söyler ve “bilakis ayna yansıyan şeyin benzerinin ve bazı görünümünün mahallidir.” der. Burada ortaya çıkararak beliren, ancak aynaya akseden şeye izafe edilebilecek bir nispet olmaktadır; görülen şey asla aksedenin hakîkati olmamaktadır. Burada “bazı görünümler” denmesinin nedeni, özel zâtî tecellîlerin hiçbir mazharda, hiç bir aynada belirmemesine veya herhangi bir mertebeye göre olmayacağına vurgu yapmak olarak açıklanmıştır. Çünkü bu tarz tecellîler yönüyle

⁴⁸⁴ Age. 110-111.

⁴⁸⁵ Krş. age. 110-111.

Hakkı idrâk etmekte olan kişi, O’nu hiçbir şarta bağlı olmaksızın, mazhar veya ayna gibi araçlar olmaksızın, onların ve bütün kayıtlayıcı unsurların hâricinde müşâhede eder. Söz konusu müşâhedede isim, sıfat ya da belirli bir hal veya bunların dışında başka bir kayıt bulunmamaktadır. Konevî, bu mertebedeki kişinin zevken kendisine yani aynaya yansıyan hakîkate hiçbir etkisi olmadığını bildiğini ve İbnü’l-Arabî Hazretleri’nin bu tecellîleri berkî tecellî olarak isimlendirdiğini dile getirir. Berkî tecellî denmesinin nedeni ise buradaki tecellînin bir nefesten fazla süreyi kaplamamasıyla, adeta şimşek gibi olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Söz konusu zâtî-berkî tecellîler yalnızca bütün kayıtlardan, vasıflardan, zorunlu ve mümkün hükümlerden tam olarak arınan kimse için gerçekleşmektedir. Bahsedilen arınma durumu öyle bir hâldir ki, “Hakk’ın mutlaklığından farklı olmamakla” ifade edilmiştir. Konevî, ancak bu müşâhedeyi tecrübe eden kişinin Muhammedî varis olabileceğini belirtir. Ayrıca *Benim Allah ile bir vaktim vardır ki, O’ndan başkası bilemez., Allah var idi ve O’nunla başka bir şey yok idi., Bizim emrimiz, bir göz açıp kapamak gibidir.* gibi mübârek sırlarla, var olmayan bir zamanda yaratılışın sırrını da bu kişi bilebilir. Böylece bu kimse, varlıkların hakîkatlerinin a’yân-ı sâbite olduğunu, a’yân-ı sâbitenin ise yaratılmamış olduklarını idrak eder. Bu müşâhedenin sonucunda ise Hakk ve a’yânın hâricinde üçüncü bir şey bulunmadığı öğrenilmektedir.⁴⁸⁶ Böylece ferdiyet tecellîsi ile gerçekleşenin yine teklik olduğu ve ferdiyet tecellîsi sonucunda, âlemdeki çokluk görüntüsünün aslında yokluk hâlinde bulunduğu anlaşılır.

İbnü’l-Arabî’nin, *Kitâbü’t-Tecelliyât* adlı eserinde “Kemâl Tecellîsi” başlığı altında zikrettikleri ise kemâlin kulda yarattığı irtibatla ilgili bilgi verir niteliktedir. Bölüm şöyledir:

Ey sevgilim dinle, ben kâinatın maksadı olan gözüm. Ben, dairenin noktası (merkezi) ve çemberiyim. Ben gökten yere inen emirim. Sana ne kadar duyu verilmişse, beni idrak etmen için verilmiştir. Eğer beni idrak edersen kendini idrak etmiş olursun. Kendini idrak etmekle beni idrak edemezsin. Benim gözümle kendini de beni de görürsün; kendi gözünle beni göremezsin.

Sevgilim, sana ne kadar sesleniyorum; duymuyorsun. Sana ne kadar görünüyorum; görmüyorsun. Kokuların içine gizleniyorum; koklamıyorsun.

⁴⁸⁶ Krş. age. 29-30.

Yiyeceklerin içine saklanıyorum; tadımı almıyorsun. Neden bana elinle dokunduğların arasında dokunmuyorsun? Neden beni kokular arasında idrak etmiyorsun? Neden beni görmüyorsun? Neden beni duymuyorsun? Neden, neden? Ben bütün tatlardan daha tatlıyım. Bütün iştah çekicilerden daha iştah çekiciyim. Ben senin için bütün güzellerden daha güzelim. Ben güzelim, Ben cana yakıным.

Sevgilim, beni sev; başkalarını sevme. Bana âşık ol. Beni düşün; başkalarını düşünme. Beni kucakla, beni öp. Benim gibi vuslat bulamazsın. Herkes seni kendisi için ister, ben ise seni senin için isterim. Sen ise benden kaçuyorsun.

Sevgilim, bana insaf etmiyorsun. Eğer bana biraz yaklaşırsan, ben sana daha çok yaklaşırım. Ben sana nefesinden ve nefesinden daha yakıным. Bunu mahlûklar içinde benden başka sana kim yapar?

Sevgilim, seni senden kiskanyorum. Seni başkalarının yanında ve senin yanında bile görmek istemiyorum. Benim yanımda ol; ben de senin benim yanımda olduğun gibi senin yanında olayım.

Sevgilim, sen vuslatı bilmiyorsun, vuslatı.

Şiir:

*Eğer ayrılığa yol bulsa idik,
Ayrılığa ayrılığın tadını tattırırdık.*

Sevgilim, gel, el ele Hakk'ın huzuruna girelim de aramızda ebediyen geçerli olacak hükmünü versin. Öyle kavgalar vardır ki, lezzetlerin en lezzetlisidir; o da sevgililerin kavgasıdır. Lezzet (zevk) komşulukta görülür.

Şiir:

*Sevdiğim için onu öpmek istedim;
Mahşerde hasmım olsun diye.*

De ki: "*Mele-i a'la tartışırken ne olduğunu biliyor musunuz?*" [Sad 38:69] Eğer duruşmanın, hakimin huzurunda durmaktan başka bir avantajı olmasaydı bile, orada mahbubun cemalini müşahede etmek ne kadar tatlıdır, ey can, ey can!⁴⁸⁷

İbnü'l-Arabî, *Kitâbut't Tecelliyât* adlı eserinde "Vücûd ve Cem' İşareti Tecellisi" başlığında ise şu bilgileri sunmuştur:

⁴⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Kitabu't-Tecelliyât*, 2007, 36-37.

Bu tecellide hakikat-i muhammediye sallallahu aleyhi ve sellem (bütün güzel isimleri kendinde barındıran ve ilk taayyünle birlikte olan zat) gözünün önüne gelir. Allah Teala ile konuşurken onu müşahede edersin. Öyleyse terbiyeli ol; bu konuşmada sana ne söylenirse iyi dinle. Çünkü sen tecellilerin ve marifetin en yücesine nail olacaksın. Zira Cenab-ı Allah'ın Muhammed sallallahu aleyhi ve selleme hitabı sana hitabı gibidir. Zira onun kabul kabiliyeti senin kabiliyetinden çok mükemmeldir. "O, hazır bulunup kulak veren biridir." Çünkü o huzur-ı ilahiyede evliyalar, hidayet meydanında birbirinden ayrılırlar; kimileri aşağı cemiyetten daha yüksek cemiyete, kimileri de daha yüksek cemiyetten Allah'a yakın bir dereceye, daha parlak bir seviyeye, yüce huzura, en yüksek şerefe çıkarlar. Öyleki ne gördüğünden söz edilmez.

Bu tecelliden ve hazretin altından dönersen, perde bakımından makam tecellisinde ikamet edersin. Buradakilerde adetin sürmesiyle tabiat (huy) oluşur. Bundan dolayı sağırlaşırlar. Kendilerine özel şekilde nida edilir; bunu duymazlar. Alışık oldukları şekilde nida edilir; bunu duyarlar. Bu yüzden saparlar, başkalarını da saptırırlar. Bolluktan sonra darlıktan, fitrattaki tevhidten sonra dinden dönmekten Allah'a sığırız.⁴⁸⁸

2.2.2. Hz. Muhammed'in Ferdiyet Yönü ve İnsân-ı Kâmil

“Allah ferttir ve ferdi sever. (Allah tektir ve teki sever.)”⁴⁸⁹

Hakk'ın bütün isimlerini kendinde bulunduran Hz. Muhammed (s.a.s), insan türünün en mükemmelidir. O, Kur'ân ve Furkan'ın hakîkati olmakla nitelenmiştir. Kur'ân-ı Kerim'e göre O, Müslümanlar için ilk ve son örnek olarak en yüce ahlâka sahiptir. Hakk için şahittir, müjdeleyici ve uyarıcıdır, aydınlatan bir ışık ve âlemlere rahmettir.⁴⁹⁰ Peygamberler, küllî isimlerin zuhur yerleridir. Peygamber Efendimiz ise bütün ilâhî isimlerin zuhur yeri ve peygamberlik mesleğinin de hâtemidir.⁴⁹¹

İbnü'l-Arabî düşüncesinde Mutlak ve Sonsuz Varlık, tek ve biriciktir. Bütün âlem ve insan dahi bu biricik olan Varlık'ın tecellîsi konumundadır. Çokluk görüntüsü, maddî suretler çerçevesindeki bir hayal görüntüsünden ibârettir.⁴⁹²

⁴⁸⁸ Age. 4.

⁴⁸⁹ Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsan-ı Kâmil*, 2013, 186.

⁴⁹⁰ Krş. Selçuk Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediye ve İlgili Beyitler”, 1989, 131.

⁴⁹¹ Agm. 134.

⁴⁹² Krş. Yiğit, “İbn Arabî'de Ontolojik Açından İnsan”, 2016, 231.

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu sembolizmada Hz. Muhammed'in nûru bir berzah olarak vasıf kazanır. O, tek ve eşsiz varlıktır ki kendisinin ferdiyetinin kaynağı da budur. Onun üstünde sadece Mutlak Zât mertebesi vardır ve o berzahlığında; ezeli ile zamanda bulunan, mümkünle mecbur, etken ve edilgen gibi nispetleri bağlamaktadır.⁴⁹³

İnsanların farklı farklı şahsiyetlere ve çok çeşitli meşreplerdeki yaratılışlara sahip olması dünya âleminde sayısız çeşitliliğin ortaya çıkma sebebi olmuştur. Hz. Muhammed'in mânevî varlığı ise bütün meşreplerin hidayet kaynağı konumundadır. Her varlık, kendisi için doğru istikâmet cihetini O'nunla bulmaktadır. O, âlemlerin varlık sebebi, Hakk'ın rahmeti, yaratılış bahçesinin çekirdeği ve bu bahçesinin açılan nihâî gülüdür. Kâinatın yaratılış sebebi olan Hz. Muhammed'in hakîkati, ilâhî tasarruflar için gerekli zemin konumundadır. O, bütün kâmillerin feyz aldığı "hakikat-i Muhammediyye" kaynağının tek vârisidir. Hz. Peygamber'in hakîkati bütün taayyünlerin başlangıç yeri olması sebebiyle vücutta vâhid olarak tektir ve tüm yaratılışları kapsayan kuşatıcılıktadır.⁴⁹⁴ Hakikat-ı Muhammediyye varoluşun başlangıcını oluşturur ve insân-ı kâmilin en iyi örneği olan Hazreti Peygamber'in şahsında kemâle ermiştir. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî "Her şey onunla başladı ve onunla bitti" demiştir.⁴⁹⁵

İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'de 27 peygamber üzerinden "kelime" olarak nitelendirdiği hikmetleri açıklarken, Muhammed fassında "ferdiyye hikmeti" olarak adlandırdığı hikmeti ele almıştır.⁴⁹⁶ Burada, Muhammedî hikmeti açıklamak amacıyla Hz. Muhammed'in *Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi; kadın, koku ve gözümün nuru namaz*⁴⁹⁷ hadisine yer verilmiştir.⁴⁹⁸ İbnü'l-Arabî bu hadisi, ferdiyet kavramındaki üçlü birliği açıklayacak bir araç olarak kullanmıştır. Bu hadiste kadın üzerinden tabiat, suret, hassasiyet, yaratıcılık gibi özellikler sembolize

⁴⁹³ Krş. agm. 216.

⁴⁹⁴ Krş. agm.137.

⁴⁹⁵ Krş. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, 2003, 177.

⁴⁹⁶ Krş. Murata, *The Tao of Islam*, 1992, 188.

⁴⁹⁷ Nesâî, *İşretü'n-Nisâ* 1, (7, 61); İbn Sa'd, 1, 398; el-Hakîm, el-Müstedrak; Camiu's-Sağir 1/146

⁴⁹⁸ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:321.

edilmektedir. Kadın, sûret aracılığıyla ya da sûret üzerinden Hakk'ın tecellîsini en mükemmel biçimde yansıtmaya özelliğine sahiptir. Namaz ise yaratılıştaki suretin karşısındaki diğer kutup olan hakîkati temsil etmektedir. Hadisteki ikinci element olan koku ise, iki uç elementin arasındaki bağıntı konumundadır. Koku, kavraması zor, esnek bir sembol olmakla nitelenmiştir. Bu hadiste kokunun kadın ile namazın arasında yer alarak onları bağlayan faktör olması hasebiyle, ne fiziksel ne de tamamıyla ruhsal olmadığı, hem yaratıcı rahmetin akışını ve hem de ruhsal hatırlamanın insanı Allah'taki kaynağına davet eden hâlini gösterici olduğu ifade edilmiştir. Son element olan namaz ise insanı dünyevî endişeler dünyasından çıkartır ve onu mümkün oldukça Allah'ın idrakine eriştirici vazife görür.⁴⁹⁹

Muhammed fassının girişinde İbnü'l-Arabî şu bilgiyi vermektedir:

Onun hikmeti, ancak ferdiyye oldu. Zîrâ o, bu nev'-i insânîde mevcudun ekmevidir. Ve bunun için emr onunla bed' olundu ve onunla hatm olundu. İmdi Âdem, mâ' ile tıyn beyninde olduğu halde, o nebî idi. Ondan sonra neş'et-i unsuriyyesi ile hâtemü'n-nebiyyîn oldu.⁵⁰⁰

Avni Konuk, şerhini yaptığı Muhammed fassının başında, “Ferdiyye hikmeti”nin Muhammedîyye kelimesine tahsîsindeki sebebin, hakîkat-i Muhammediyyenin bütün taayyünlerin evveli ve bütün varlıkların a'yân-ı sâbitelerini, hakîkatlerini kapsaması olduğunu söyler. Onun üzerinde hiçbir farkın, niteliğin, isim ve sıfatın olmadığı sırf zât mertebesi vardır ki bu mertebeye taayyünden münezzeh olan ahadiyet mertebesidir. Ahadiyet mertebesinde “tek” olan zât, zât oluşu yönünden tecellîden ganîdir, tecellîye ihtiyaç duymaz ve tenezzül etmez. Fakat kendisinde potansiyel olarak bulunan sonsuz isim ve sıfatlar, kendi isti'dâd lisanlarıyla açığa çıkmayı talep ederek taayyünsüzlük mertebesinden ilim mertebesine tenezzül etmişlerdir. Bu doğrultuda Hakk'ın ilminde her birinin hakîkati diğerinden ayrılarak belirginleşir ve vâhidiyyet mertebesi veya hakîkat-i Muhammediyye mertebesi ismiyle anılan mertebeyi oluşturur. Avni Konuk, Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) hakîkatinin bütün taayyünlerin kaynağı olması

⁴⁹⁹ Krş. Austin, *The Bezels of Wisdom*, 1980, 269-272.

⁵⁰⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:319.

i'tibâriyle vücutta vâhid ve ferd olduğu açıklamasını yapmaktadır.⁵⁰¹

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s) Zât'a işaret eden Allah toplayıcı isminin (ism-i câmi') mevcudat içinde en kâmil mazharı olduğundan, Muhammed (s.a.s) fassına "ferdiyye hikmeti" tahsis edilmiştir. Teklik, biriciklik ve ilklilik olarak Türkçe'ye çevrilebilecek ferdiyye hikmeti, kemâlınden dolayı yaratılışın başlangıcında ve sonunda Hz. Muhammed'in (s.a.s) ferdiyyetine işaret etmektedir.⁵⁰²

Ayrıca başka bir söylemde "Kûn!" emrinin ilk muhatabı olması yönünden de hakikat-i Muhammediyye'nin tüm mahlûkatın ilk ve küllî masdarı olduğu, böylece Hz. Muhammed'in (s.a.s) ferdiyyet hikmetine sahip bulunduğu belirtilmektedir.⁵⁰³

İbnü'l-Arabî düşüncesinde ferdiyete, Allah ile kâinat arasındaki irtibatı açıklayan veya varlığın meydana gelişini izah eden yegâne unsurdur.⁵⁰⁴ Hazret-i Muhammed'in ferdiyete sahipliği, onun Allah isminin en çok tecessüm ettiği varlık olmasıyla da irtibatlandırılmıştır. Bununla beraber, Hakk'ın tecellisinin hiyerarşisinde en üst noktada, tek başına bulunmaktadır.⁵⁰⁵

Ahad olan zâtın kendi zâtında, kendi zatına, kendi zâtı ile olan tecellîsi olan feyz-i akdes ile yaratılış sahasına ilk çıkan ancak hakikat-i Muhammediyye olmuştur. O hakikat, Hakk'ın mutlak vücudunun öyle bir küllî mertebesi ve ferdiyyesidir ki, bütün taayyünat onun kapsama alanı, kuşatması içerisinde. Bu "oluş" a Rûh-ı Muhammedî adı da verilir ki Peygamber Efendimiz'in (s.a.s), Allah ilk olarak benim ruhumu (ya da nurumu) halk etti dediği aşamayı ifade eder.⁵⁰⁶

Âlemdeki bütün sûretlerinin kendisinde "açıldığı" hakikat-i

⁵⁰¹ Krş. age. IV:317.

⁵⁰² Küçük, *Sayılar ve Rüyalar*, 2016, 132.

⁵⁰³ Krş. Küçük, *Sayılar ve Rüyalar*, 2016, 133.

⁵⁰⁴ Krş. Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", 2008, 273.

⁵⁰⁵ Krş. Rustom, *Sufî Metafiziği*, 2014, 118.

⁵⁰⁶ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:318.

Muhammediyye, özel anlamda insan-ı kâmil olarak da adlandırılmaktadır. Her bir varlık belirli bir ismin tecellî ettiği yer iken hakikat-i Muhammediyye, câmî yani toplayıcı açıdan bütün varlıkların kendi ferdiyetlerini de muhafaza ettikleri biçimde bir araya geldiği zuhur yeridir. Bu açıdan o tektir ve zâhir ile bâtını birleştiren bir konumda olarak berzah niteliği taşımaktadır. Hakikat-i Muhammediyye, varlık hususunda mutlak toplayıcılık özelliğine sahip olduğu için *Fusûsü'l-hikem*'in "Muhammed" fassı, Hakk'ın ferdiyyet yönünü açıklamaktadır.⁵⁰⁷

Peygamber Efendimiz (s.a.s) nasıl bütün hakikatleri toplamışsa, ferdiyet hikmeti de bütün hikmetleri toplayan bir hikmettir.⁵⁰⁸ Ferdiyet hikmeti, Peygamber Efendimiz'in hikmeti olarak "fevkinde ancak zât-ı ahadiyye bulunan cem'iyet-i ilâhiyye makâmı ile münferiddir. Ve o makâm 'Allah' isminin mazharıdır."⁵⁰⁹ Yani üstünde ancak ahad olan zât-ı ilâhinin bulunduğu ilâhî toplayıcılık makamı ile tek ve yalnızdır ki bu makam "Allah" isminin zuhur yeridir. Allah ismi ise bütün isimleri toplayan ism-i a'zamdır.⁵¹⁰ Cemâlnur Sargut, "Allah" isminin idrak edildiği bu mertebenin amâ mertebesi olduğunu ve bunun da Muhammedî kemâlin son mertebesi olduğunu belirtmiştir.⁵¹¹

Ahad olarak bilinemeyen ve tecellîden müstağni olan mutlak zâtın, vâhidiyyet mertebesine tenezzülü ile oluşan hakikat-i Muhammediyye, "*şecere-i kevn*"in yani varlık ağacının çekirdeği mesâbesindedir.⁵¹² Çekirdek bu ağacın başlangıcı, sonunda hâsıl olan meyve ise kemâlatının sonucudur.⁵¹³ Hz. Muhammed'in hakikat-i Muhammediyye yönüyle tüm varlığın kaynağı oluşu, ağaç ve çekirdek örneği çerçevesinde işlenmiştir. İnsan türü, bütün varlığın gayesi ve kemâle ulaşan hâli olduğu gibi, insan türünün ortaya çıkışının gayesi de Hz.

⁵⁰⁷ Krş. Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini - İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-", 2019, 299.

⁵⁰⁸ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:319.

⁵⁰⁹ Ay.

⁵¹⁰ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:320.

⁵¹¹ Sargut, Hz. İbrâhim, 2014, 86.

⁵¹² Krş. ay.

⁵¹³ Krş. Eraydn "Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler", 1989, 135.

Muhammed'in varlığındaki kemâlin açığa çıkmasıdır. Bu açıdan bütün âlem, hakikat-i Muhammediyye'nin bir açılımı olmaktadır. Ağaç misâlinde görülen meyve de çekirdek de aslında Hz. Muhammed'dir çünkü o, hakikat-i Muhammediyye açısından insan türünün ve âlemin aslı ve çekirdeğidir. Bu çekirdeğin ürünü ve en kâmil mazhar olan Hz. Muhammed'in tarihsel şahsiyetiyle zuhur edişi, fiilen gerçekleşen kemâli ortaya koymaktadır. Hz. Âdem'in topraktan yani âlemden yaratılmış olması ve âlemin de esasta hakikat-i Muhammediyye'den oluşmuş olması, Hz. Muhammed'in hakikati yönüyle âlemin babası ve Âdem'in de atası olduğunu göstermektedir.⁵¹⁴

Âlem tamamıyla, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının zuhur yeri olması itibariyle, açığa çıkarıcı olan Hakk'ın nefsine ve zatına delildir. Onların var edilmesi ise ferdiyyete dayalıdır ve buna göre bütün âlem mazhâr-ı ferdiyettir yani ferdiyyetin zuhur yeridir. Oysa ferdiyyete mazhâr olan ilk olarak hakikat-i Muhammediyye'dir ve ana kaynak olması hasebiyle âlemdeki bütün sıfatları ve ilâhî kemâlâtı toplayan da odur. Bu toplayıcılık ve ana kaynak olma hâli cem'iyeti itibariyle Peygamber Efendimiz'e cevâmiü'l-kelim verilmiş oldu. Kelimeler ise ilâhî öğretim ile Âdem Aleyhisselâm'ın bildiği ilâhî isimlerin isimlendirilenleridir.⁵¹⁵ Cevâmiü'l-kelim, kendinde bütün hakikatlerin bulunduğu hakikat-Muhammediyye'yi anlatan, onu gösteren ve onun toplayıcılığına yönelik bir terimdir. İbnü'l-Arabî'ye göre her peygamber bir kelime veya tek başına belirli ve ayrı bir hakikattir. Hakikat-i Muhammediyye ise cevâmiü'l-kelim olarak bütün peygamberlerde ayrı olarak bulunan hakikatleri kendinde toplayan hakikattir. Ayrıca Suad el-Hakim; İbnü'l-Arabî'nin cevâmiü'l-kelim'i, hakikat-i Muhammediyye makamına ulaşan her ârifin eriştiği bir mîras olarak saydığını da belirtmektedir.⁵¹⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre zâtı ile Rabbine en kuvvetli delil olan Hz. Muhammed

⁵¹⁴ Krş. İdiz, "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler" 2014, 193-194.

⁵¹⁵ Krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:322.

⁵¹⁶ Krş. el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 140.

insân-ı kâmil unvanının asıl sahibidir. Hz. Muhammed, insan türünün en kâmilini yani ekmelidir. Böylece var oluş emri onunla başladığı gibi, onunla sona ermiştir. O, rabbine olan delilin ilkidir.⁵¹⁷ Sâlih fassında ayrıntılı olarak anlatıldığı ve daha önce de zikrettiğimiz üzere tekvîn yani var etme, üçlü ferdiyete dayanmaktadır. Bir şeyin varlık sahasına çıkabilmesi için Hakk'ın zât, irâde ve sözü karşısında, icâd olunacak şeyin de ilâhî ilimde sâbit olan şey'iyeti, “*Kûn!*” hitâbını işitmesi ve işittiği emre itaat etmesi şeklindeki üçlü ile bulunması gerekmektedir. Zât-ı ahadî, açığa çıkmaya meylettiğinde, onda potansiyel olarak bulunan hakikatler ilim mertebesinde ortaya çıkar. Bu ilim mertebesinde, farkın olmadığı ahadiyet mertebesinde gizli olarak bulunan bütün mevcûdatın şey'iyetleri sâbit olarak belirir. İlk sâbit olan şey ise bütün şey'iyatı kapsayan, barındıran hakikat-i Muhammedîyye'dir ki, o, şey'-i küldür. Yaratılmış şeylerin tamamının ilim mertebesinde ayn mertebesine gelebilmesi için Hak tarafından onun “zât”ı, “irâde”si ve “*Kûn!*” sözü ile; hakikat-i Muhammediyye tarafından da onun ilâhî ilimde sâbit olan şey'iyet-i küllîyesi yani küllî şeyliği, “*Kûn!*” sözünü işitmesi ve bu emre uyması gerekmiştir. Bu sebeple *Fusûsü'l-hikem*'de Muhammediyye kelimesi “ferdiyye” hikmeti ile vasıflandırılmıştır ve Efendimiz'in (s.a.s) Rabb'ine ilk delil olduğu açıklanmıştır.⁵¹⁸

Hak ile, Hakk'ın kendisi ve her şey ile bulunduğu gibi bulunmayan kişinin Hak ile berâber olmadığı, bu kişinin yalnızca Hakk'ın açığa çıkışından bir görünümle beraber olduğu, yani şe'nlerden bir şe'nin suretiyle birlikte olduğu ifade edilmektedir. Konevî, seçkinler olarak tâbir ettiği âriflerin Hakk'ı görmelerini ise “Hakk'ı Hak ile görmeleri, Hakkın da onları kendileri ile görmesi” olarak açıklamaktadır.⁵¹⁹ Aynı zamanda, Allah'ı vâhid/bir olması yönüyle bilenini tanımadığını; Allah'ı Allah vasıtasıyla bilenini de tanımadığını; deliller, şahitler ve âyetler vasıtasıyla da onun tanınmayacağını, bunun gibi diğer benzer durumları da sayarak anlatır. Allah'ı tanıması bilinen ya da bilinmeyen sebeplere dayananın O'nu tanıyamayacağını dile getirir. Allah'ı gerçekten tanımak, ancak Hakk'tan kendisine

⁵¹⁷ Krş. İdiz, “Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler” 2014, 181.

⁵¹⁸ Krş. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:321.

⁵¹⁹ Krş. Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 2012, 137.

herhangi bir şekilde vasfedilemeyen ve kontrol dışında olan bir tecellinin geldiği kişiye nasip olmaktadır. Bahsedilen mârifetin özelliği, Allah Teâlâ'yı her vasıf ile vasıflanmış olarak tanımaktır. Bu mârifete sahip ârif, kendisinin hakikatini Hakk'ın varlığının açığa çıkış yeri olarak görürken, Hakk'ı da kendi hakikatinin hâllerinin aksettiği ayna olarak müşahede eder. Konevî, “Bunların hepsi, bir tek anda, bütün bu hükümleri ve bunların dışında ibare ile zikredilmeyen ve işaret ile dikkat çekilmeyen şeyleri kapsar.” demektedir.⁵²⁰

⁵²⁰ Krş. age. 125

3. SONUÇ

Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmada, girişi takip eden birinci bölümde İbnü'l-Arabî ve *Fusûsü'l-hikem* eseri ile Ahmed Avni Konuk'la çalışmamızın ana kaynağı olan *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* hakkında özet bilgi verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümü olan ana bölümünde ise, zuhur ve yaratılış bağlamında ferdiyet kavramı, İbnü'l-Arabî düşüncesi ekseninde, Konuk'a ait şerhin yanında İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin yorumları esas alınarak incelenmiştir. İkinci bölüm iki ana kısma ayrılmış, bu kısımların ilkinde ferdiyet kavramı yaratılış açısından vücûd mertebeleri, tecellî başlıkları gibi aşamalardan geçilerek ele alınmıştır. İkinci bölümün ikinci kısmında ise ferdiyet kavramı, yaratılışla zâhir olan varlığın kemâliyle âşikâr olduğu insân-ı kâmil açısından incelenmiştir. Bu incelemede öncelikle İbnü'l-Arabî düşüncesinde insân-ı kâmil kavramının neyi ifade ettiğine ve sonra hakîkî insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed'in ferdiyet yönüne yer verilmiştir.

Çalışmamızın başında yaratılış ve zuhûr çerçevesinde ilk olarak ele alınan “*kenz-i mahfi*” hadisi, Hakk'ın bilinmeyi murâd edişiyle varlığın âşikâr olduğunu göstermiştir. Varlığın âşikâr olması ise, onu bir görenin, bir bilenin olmasını gerektirmiştir. Bu ise “görünen ve gören” şeklinde bir ikilik zemininin oluşmasını zorunlu kılmıştır. Yaratılışın zuhûruyla meydana gelen bu zemin bir iletişim şablonu mâhiyetinde teşekkül etmiştir ve bu iletişim şablonunda “görünen ve gören” ikilisi, yaratılışın kemâline erişme yönüyle “gösteren” olarak düşünülebilecek üçüncü ile tamamlanmıştır. Bu şablondaki “gösteren” ise hem görünen hem de gören konumundadır. Yani Hakk'ın bilinmesi husûsunda, Yaratan-yaratılan ikiliği ile oluşan iletişim şablonunun kendisi “gösteren” vasfındaki insân-ı kâmilin varlığı (hakikat-i Muhammediyye) olarak zuhûr etmiştir. Böylece “görünen, gören, gösteren”den oluşan bu üçlü birlik, “zuhûr ve yaratılış bağlamında ferdiyet” adı altında çalışmamızın ana temasını oluşturmuştur.

Hakk'ın kendinde gizli olan isim ve sıfatlarının yine kendisi tarafından bilinmesi “hakikat-i Muhammediyye” olarak adlandırılan ferd hâldeki cevheri mevcut kılmıştır. Hakikat-i Muhammediyye'nin vücût mertebelerindeki tecellîleri ile zuhûra gelişi ise yaratılışı oluşturmuştur. Bu doğrultuda zâhir olan varlık, insân-ı kâmil mertebesinde kemâliyle tecellîde bulunmuştur. Söz konusu tecellî, Hakk'ın isim ve sıfatlarının kemâliyle zuhur ettiği tecellî olarak, O'nun murâd ettiği şekilde bilinmesini sağlayan mertebeyi oluşturmuştur. Özetle, yaratılışla zâhir olan varlık “görünen” olarak kendini “görmüş” ve bu “gösteriş” hareketi üçlü bir birlik hâlinde kemâlini âşikâr etmiştir.

Fusûsü'l-hikem'in son fassında “Muhammedî hikmet” olarak işlenen ferdiyet kavramı; Hakk'ın bilinebileceği, varlığın anlaşılabilirliği zemin olan bu çokluk görüntüsünün kaynağı olmakta, bu çokluk görüntüsü ise tekliğe ulaştırıcı bir araç olarak “üçlü birlik”e dayanmaktadır. İkincisi olmayan bir tekliği ifade eden ferdiyet, hüviyet sahibinin yalnız Allah olduğunu gösterici bir kavram olarak açığa çıkmıştır.

İslâm Ansiklopedisi'nde yer aldığına göre⁵²¹ bazı kaynaklarda Ebu'l Hasan Harakânî Hazretleri'nin müridlerinden olduğu belirtilen Ebu'l Abbas el-Kassâb Hz. (v. ?) şöyle demektedir:

“Allah'ı Allah arar, Allah'ı Allah bulur, Allah'ı Allah bilir!” (...) “Allah'tan başka Allah'ı talep eden biri bulunsaydı, Allah'ın iki olması lâzım gelirdi.”⁵²²

Ebu'l Abbas el-Kassâb Hz.'nin bu sözleri, Ferideddin Attar'ın *Tezkiretü'l Evliyâ*'sında yer almakta ve Attar onun için “dergâhın cüretkârı” tārifini kullanmaktadır.

Sâmiha Ayverdi, *Hancı* kitabında bu mânâyı açarak, başta bahsettiğimiz iletişim şablonundaki “gösteren” vazifesiyle yükümlü insân-ı kâmile şöyle

⁵²¹ Uludağ, “Harakânî”, 1997, 16:93.

⁵²² Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, 1984, 676.

seslenmektedir: “Ey Hakk’ı bildiren, ona götüren, perdeyi kaldırıp onu gösteren... Hakk’ın var olduğunu, varlığın Hak olduğunu, görünenin gösteren, gösterenin görülen olduğunu bildiren!”⁵²³

Yine Sâmiha Ayverdi, *Mâbette Bir Gece* kitabında sarf ettiği şu cümlesiyle bu mânâyı bir derece daha açmaktadır: “Her ne ki görülür, o var değildir; varlık gösterici bir yokluktur. Her ne ki görülmez, o, yokluk perdesiyle gizlenmiş bir varlıktır.”⁵²⁴ Anlaşılmaktadır ki, Hakk’ın bilinmesi husûsunda “görünen, gören ve gösteren” üçlüsü yine Hakk’ın ferdiyetine işaret etmektedir. O; kendisi görünmekte, kendisini görmekte ve böylece kendisini göstermektedir.

Yaptığımız çalışmada yaratılış gâyesinin, kaynağının ve hedefinin anlaşılması, böylece yaratılıştaki gâyenin İslâmî bağlamdaki tahakkukunun görülmesi amacı güdülmüştür. Onun için yaratılışın başlangıcından itibaren varlığın tecellî ettiği mertebelerde taşıdığı mânâlar ve yaratılış hareketindeki husûsiyetler anlaşılmaya çalışılmıştır. Buna göre yaratılıştaki gaye Hakk’ın bilinmeyi murâd etmesiyken, yaratılış kaynağı ve hedefi Hakk’ın bilindiği hakikat-i Muhammediyye mertebesi olmuştur.

Ferdiyete ilk mazhâr olan hakikat-i Muhammediyye’dir ve O “Rabbine olan delilin ilkidir.”⁵²⁵ Bu mazharlık onu yaratılıştaki ana kaynak kılmıştır ve bu sebeple Hz. Peygamber’e, kendinde bütün hakikatlerin toplanması anlamında cevâmîü’l-kelim verilmiştir. Böylece var oluş emri O’nunla başladığı gibi, O’nunla sona ermiştir.

Çalışmamızda yaratılışın zuhûru ile âşikâr olan Hakk’ın varlığı, ferdiyet kavramı çerçevesinde ele alınarak bu zuhûrun kaynağı ve hedefinin hakikat-i Muhammediyye’den ibâret olan insân-ı kâmil olduğu görülmüştür. Bu kapsamda “ferdiyet” vasfının, yaratılışın zuhûru ile ortaya çıkan ikiliğin aslında ikilik

⁵²³ Ayverdi, *Hancı*, 2011, 53.

⁵²⁴ Ayverdi, *Mâbette Bir Gece*, 2014, 66.

⁵²⁵ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV:321.

olmadığını gösterici bir teklik olduğu; insân-ı kâmildeki ferdiyet tecellîsinin ise yaratılış hâdisesiyle zuhura gelen her şeyin aslının, burhânının ve cânının, tek noktadaki hüviyet olduğunu gösterdiği anlaşılmıştır. Yaratılışın gayesi de bu bağlamın insân-ı kâmil tarafından idrak ve âşikâr edilmesiyle yerini bulmuştur.



KAYNAKLAR

Addas, Claude, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015.

Affifi, A.E., *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ty.

Affifi, Ebu'l- Âlâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. İbrahim Kaçar, İstanbul: Risale Yayınları, 1996.

..., *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

..., "İbn Arabi ile İlgili Araştırma Serüvenim", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:1, 2000.

Ankaravî, İsmail, *Nakşe'l-Fusûs*, haz. İlhan Kutluer, İstanbul: Ribat Yayınları, 1981.

Arabî, Muhyiddîn, *Mir'atü'l İrfan - İrfan Aynası*, çev. Abdülkadir Çiçek, İstanbul: Bahar Yayınları, 2000.

Akdemir, Salih, "A. E. Affifi'nin "The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l Arabi" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1988, II:7, 23-47.

Akdoğan, Muhammed, *Ahmed Avni Konuk ve Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Adlı Eserindeki Hadislerin Değerlendirilmesi (II, III ve IV. Ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2009.

Aşkar, Mustafa, "Niyâzî-i Mısırî", *DİA*, 33, 2007, 166-169.

Attar, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1985.

Austin, Ralph W. J., *İbn Al'Arabî - The Bezels of Wisdom*, New York: Paulist Press, 1980.

Aydın, Mehmet S., "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, 22, 2000, 330-331.

Ayverdi, Sâmiha, *İnsan ve Şeytan*, 4. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2004.

..., *Hancı*, 4. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.

..., *Mâbette Bir Gece*, 7. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.

Barkçin, Savaş Şafak, *Ahmed Avni Konuk – Görünmeyen Umman*, 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Bayrakdar, Mehmet, "Davûd-i Kayserî", *DİA*, 9, 1994, 32-35.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Kitsan, ty.

..., *Özün Özü (Lübbü'l-lübb)*, haz. Osman Güman, Hatice Şekerci, İstanbul: Bahar Yayınları, ty.

Can, Şefik, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995.

Cebecioğlu, Ethem, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, IX:21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, 9-25.

Ceyhan, Semih, "Tecellî", *DİA*, 40, 2011, 241-243.

Chittick, William C., *İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014.

..., *İlâhî Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2018.

..., "Rumi' and Wahdat al-wujud," in *The Heritage of Rumi*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

..., "Mevlânâ'nın Tahkik Yolu", çev. Vahit Göktaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2:49, 2008, 371-384.

..., *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, New York: Suny Press, 1998.

..., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015.

Cilî, Abdülkerim, *Hakikat-i Muhammediyye*, 2. Baskı, çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019.

..., *İnsân-ı Kâmil*, 2. Baskı, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10, 2003, 159-184.

Çoban, İzzet, *İbn Arabî'nin Ferdiyye kavramına getirdiği Pisagorcuyu yorum*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2013.

Derin, Süleyman, “Nicholson, Reynold Alleyne”, *DİA*, 33, 2007, 76-77.

Demirli, Ekrem, “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak “İlâh-ı Mu’tekad” ve Mevlânâ’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI:14 (Mevlânâ Özel Sayısı), 2005, 347-364.

..., “İbnü’l-Arabî’nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar) (7-8 Mart 2009) Adapazarı-Sakarya*, 2011, II: 155-163

Demirci, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediye”, *DİA*, 15, 1997, 179-180.
..., *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2013.

Dönmez, Hanife, *Muhammediye’de İnsan-ı Kâmil Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 2018.

Durusoy, Ali, “Vücûd”, *DİA*, 43, 2013, 139-140.

el-Hakîm, Suad, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

..., *el-Mu’cemu’s-Sûfî*, Beyrut: Daru’n-Nedre, 1981.

el-İsfahânî, Rağıp, *el-Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, İstanbul: Çıra Yay. Aralık 2012.

el-Kayserî, Davud, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınevi, Şubat 2013.

Eraydın, Selçuk, “Hakikat-ı Muhammediye ve İlgili Beyitler”, *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet Dergisi)*, XXV:4, 1989, 131-143.

Gemuhluoğlu, Zeynep, “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -

İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13, 2019, 285-312.

Güngör, Metin, “Ahmet Avni Konuk ve Mesnevî-i Şerîf Şerhindeki Tasavvuf Düşüncesi”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2010.

Hücvirî, Ali. B. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 3. Baskı, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, Kasım 2010.

İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Arabî, Muhyiddin, *Harflerin İlmî*, çev. Mahmut Kanık, Bursa: Asa Kitabevi, 2006.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *Risaleler II*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan, 2005.

İbn-i Arabî, Muhyiddin, *Allah Kimleri Sever?*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 2012.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Kitabu't-Tecelliyât*, çev. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul, Bahar Yayıncılık, 2007.

İdiz, Ferzende, “Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler” *Ekev Akademi Dergisi*, XVIII:59, 2014, 179-199.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 3. Baskı, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, Aralık 1999.

Kalın, İbrahim, “İZUTSU, Toshihiko”, *DİA*, 23, 2001, 552-553.

Kara, Mustafa, “Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXV:4, 1989, 221-237.

Kara, Ömer, “Râgıb el-İsfahânî”, *DİA*, 34, 2007, 398-401.

Karadeniz, Osman, “Heyûlâ”, *DİA*, 17, 1998, 294-295.

Kartal, Abdullah “İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 21, 2008, 257-282.

..., “Türkçe İlk Fusûsu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs Fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 8, 8, 305-315.

Kâşânî, Abdurrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kaya, Emrah, “İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, c. 18:33, 53-73.

Kılıç, Mahmud Erol, “Fusûsü'l-hikem”, *DİA*, 13, 1996, 230-237.

..., “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, 20,1999, 493-516.

..., *Şeyh-i Ekber*, 6. Baskı, İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

..., *Tasavvuf Düşüncesi*, 3. Baskı, İstanbul: Sufi Kitap, Şubat 2018.

..., *Tasavvufa Giriş*, 9. Baskı, İstanbul: Sufi Kitap, Kasım 2017

Kılıç, Mahmut Erol, “*Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul, 1995.

Konevî, Sadreddîn, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

..., *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

..., *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konuk, Ahmed Avni, *Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-II-III-IV*, 7. Baskı, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

..., *İbn Arabî, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, 7. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle-i Kuşeyrî*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kervan Kitapçılık, Ağustos 1978.

Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 4. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Küçük, Osman Nuri, *Sayılar ve Rüyalarda*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2016.

Mısrî, Niyâzi, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatcı, 2. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Mısrî, Niyâzî-i Muhammed, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Emel Matbaası, 1971.

Miftâh, Abdülbâkî, “Fusûsu’l-Hikem’de Sayılar”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, 23 (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), 641-655.

Morris, James, “Ibn ‘Arabi and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations,” *Journal of the American Oriental Society*, 1986, 733-756.

Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, New York: State Universty of New York Press, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, Çev. Nabi Avcı-Kasım, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi - İnsân-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, Ocak 2013.

..., *Tasavvufta İnsan Meselesi – İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Nicholson, Reynold Alleyne, “İnsân-ı Kâmil”, *İslâm Ansiklopedisi*, 1968, 1008.
Polat, Salahattin, “Ferd”, *DİA*, 12, 1995, 368-369.

Öngören, Reşat, “Konuk, Ahmet Avni”, *DİA*, 26, 2002, 180-182.

Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014.

Öztürk, Esmâ, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Geçişte Tasavvuftaki İrfânî Gelenek: Ahmed Avni Konuk Örneği”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2015.

Rifâî, Kenan, *Sohbetler*, 2. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

..., *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, 4. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010.

Nettler, Ronald, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.

Rustom, Mohammed, *Sufi Metafiziği*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014

Sarı, Mevlût, *el-Mevarid Arapça Türkçe Lûgat*, İpek Yayın Dağıtım, ty.

Sargut, Cemâlnur, *Ayetü'l-Kürsi*, İstanbul: Nefes Yayınevi, Haziran 2019.

..., *Bakara 3: İnsân-ı Kâmilin Hakîkati*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017.

..., *Hz. Âdem*, 11. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2011.

..., *Hz. İbrâhim*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014.

..., *Kalem Sûresi*, 2. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınevi, Aralık 2018.

..., *Kulluğun Hakîkati - Meryem Sûresi 3*, İstanbul: Nefes Yayınevi, Şubat 2018.

..., *Yaratılış Sırrı-Meryem 1*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2012.

Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Abdülkerîm el-Cîlî", *DİA*, 1, 1988, 250.

Tahrall, Mustafa, "Kenan Rifâi", *DİA*, 25, 2002, 254-255.

Tan, M. Nedim, "Vahdet Fikrinin Osmanlı Tasavvuf Literatüründeki Yansımalarına Bir Örnek: Hasan Ünsî'nin Sırr-ı Ahadiyyet'i", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, 2018, 283-350.

Tekin, İshak, *İnsan-ı Kâmil Anlayışı Bağlamında Ahlak Eğitime Kuramsal Bir Yaklaşım*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018.

Topaloğlu, Bekir, "Cebbar", *DİA*, 7, 1993, 181-182.
Turhan-Ahmet Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'- İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Hâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Uludağ, Süleyman, "Ahadiyyet", *DİA*, 1, 1988, 484.

..., "Amâ", *DİA*, 2, 1989, 553.

..., "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, 4, 1991, 198-199.

..., "Hallâc-ı Mansur", *DİA*, 15, 1997, 377-381.

..., "KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk", *DİA*, 25, 2002, 5-6.

..., "Rab", *DİA*, 34, 2007, 373.

..., "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, 5, 1995, 238-241.

..., "Harakânî", *DİA*, 16, 1997, 93-94.

..., "Şathiye", *DİA*, 38, 2010, 370-371.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Vücûd”, *DİA*, 23, 2013, 136-137.

Yılmaz, Abdullah, “*Tasavvufta Feyz Kavramı*”, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane, 2016.

Yılmaz, Hasan Kâmil, “Cem’”, *DİA*, 7, 1993, 278-279.

Yiğit, Feyzi. *İbn Arabî Metafiziğinde İnsanın Yeri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2003.

..., “İbn Arabî’de Ontolojik Açıdan İnsan”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XL, 1, 2016, 207-234.

Waardenburg, Jacques, “Teslîs”, *DİA*, 2011, 40, 548-549.

Online Kaynaklar:

<http://lugatim.com/> e.t. 18.10.2019

Cemâlnur Sargut, *8 Şubat 2012 tarihli Tasavvuf Dersi*, (17:17-17:49), e.t. 17.12.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=jEqIN84vCLE>

Cemâlnur Sargut, *8 Şubat 2012 tarihli Tasavvuf Dersi* (18:45-19:36), e.t. 17.12.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=jEqIN84vCLE>

Cemâlnur Sargut, *1 Kasım 2017 Tasavvuf Dersi* (00:03-00:50), e.t. 17.12.2019 <https://www.youtube.com/watch?v=q0nNUUPxzfk>

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Ad Soyadı: Elif Hilâl Doğan

Doğum Târihi ve Yeri: 28.07.1987 / Elazığ

Eğitim Durumu:

Lisans: Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi (2011)

Yüksek Lisans: Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü (2020)

Yabancı Diller ve Düzeyi:

İngilizce: Başlangıç

Arapça: Başlangıç

İş Tecrübesi:

e-Ticaret Sorumlusu, Klas Ltd. Şti. (Sivas, 2007)

Editör, kitapeditoru.com (Malatya, 2014)

Kurumsal İletişim Sorumlusu, Türk Bilişim (İstanbul, 2015)

Muhasebe ve İletişim Sorumlusu, Türk Edebiyatı Vakfı (İstanbul, 2016)

İletişim Sorumlusu, AçıkBeyin Eğitim ve Danışmanlık (İstanbul, 2017)

Editör, Nefes Yayınevi – Tuti Kitap (İstanbul, 2019 – Hâlen.)

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Yemin Metni

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “*Ahmed Avni Konuk’un Fusûsü’l-Hikem Şerhi’ne Göre Zuhur ve Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı*” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynaklarda gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

14/02/2020

Elif Hilâl Doğan