



T.C.

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ

TASAVVUF ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

İBRAHİM HAKKI ERZURUMÎ'NİN MÂRİFETNÂME'SİNDE İLÂHÎ  
AŞK ANLAYIŞI

HÜMEYRA LİVATYALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN

İstanbul 2018

## İÇİNDEKİLER

Tez Kabul Formu .....	iii
Özet.....	iv
Abstract.....	v
Kısaltmalar .....	vii
Şekiller Listesi .....	ix
Tablolar Listesi .....	ix
Teşekkür .....	ix
1. GİRİŞ .....	1
2. İBRAHİM HAKKI'NIN MUHABBET ANLAYIŞININ TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLANI .....	12
3. İBRAHİM HAKKI'YA GÖRE ONTOLOJİK BİR İLKE OLARAK MUHABBET .....	23
3.1 Tanrı'nın Zatî Sevgisinin Âlemin Varlık Sebebi Oluşu.....	23
3.2. Sevgiden Âlemin Yaratılışı.....	27
3.3. Varlığın Gayesi Olarak İnsân-ı Kâmil .....	35
4. İBRAHİM HAKKI'YA GÖRE EPİSTEMOLOJİK BİR İLKE OLARAK MUHABBET .....	44
4.1. Muhabbetin Marifetle Olan İrtibatı .....	47
4.2. Allah'a Duyulan Muhabbetin Hakikati ve Nedenleri .....	59
4.3. Allah'a Duyulan Muhabbetin Özellikleri ve Alâmetleri .....	66
4.4. Allah-İnsan İlişkisi Açısından Muhabbetin Türleri .....	70
4.4.1. Zata Ait Muhabbet .....	70
4.4.2. Sıfatlara Ait Muhabbet .....	72
4.4.3. Fiillere Ait Muhabbet .....	74
4.4.4. Eserlere Ait Muhabbet.....	75
4.5. Muhabbetin Mertebe Olarak Kısımları .....	76
4.5.1. Hevâ.....	76
4.5.2. İradet.....	77
4.5.3. Sadâkat.....	78
4.5.4. Velâyet.....	79
4.5.5. Meveddet .....	80

4.5.6. Hullet .....	81
4.5.7. Muhabbet .....	81
4.6. Muhabbetin Meyvesi Olarak Aşk .....	83
4.6.1. Allah Aşkına Kavuşmanın Yolları .....	88
4.6.2. İnsân-ı Kâmil Makamı ve Hz. Muhammed .....	100
5. SONUÇ .....	110
Kaynaklar .....	120
Ekler .....	129
Özgeçmiş .....	133
Bilimsel Etik Sayfası .....	134





T.C.  
ÜSKÜDAR  
ÜNİVERSİTESİ

## YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAVI TUTANAĞI

TASAVVUF ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

### GENEL BİLGİLER

Öğrenci No	: 174401029
Öğrenci Adı Soyadı	: HÜMEYRA UYATYALI
Anabilim Dalı	: TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI
Tez Danışmanı	: DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED BERİRHAN
Tezin Başlığı	: Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerinin Marifetnâmesinde Nutabbet kavramı

Toplantı Tarihi	: 10 Kasım 2018	Saati	: 10:30
Öğrenci Savunmaya	: <input checked="" type="checkbox"/> Geldi		
Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili hükümleri uyarınca tez bilimsel olarak incelenmiş, adayın tez çalışmasını sunmasının ardından, adaya tez çalışması ile ilgili sorular yöneltilmiştir.			
<input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavında adayın tez çalışması başarılı bulunarak <b>KABUL</b> edilmesine,			
<input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonunda tez çalışmasının <b>DÜZELTİLMESİNE</b> , düzeltme için adaya ..... ay <b>EK SÜRE</b> verilmesine (en fazla 3 ay)			
<input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavının sonunda tezin <b>REDDEDİLMESİNE</b>			
<input checked="" type="checkbox"/> <b>OY BİRLİĞİ</b> <input type="checkbox"/> <b>OY ÇOKLUĞU</b>			
İle karar verilmiştir.			
Savunmada Tezin Başlığı : <input type="checkbox"/> Değişmedi <input checked="" type="checkbox"/> Değişti			
Tezin Yeni Başlığı : <input type="checkbox"/> Değişmedi <input checked="" type="checkbox"/> İbrahim Hakkı Erzurûmî'nin Marifetname'sinde İlahî Aşk Anlayışı			
Öğrenci Savunmaya : <input type="checkbox"/> Gelmedi			
Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili hükümleri uyarınca yukarıda belirtilen tarih ve saatte Tez Savunma Jürisi toplanmış ancak ilgili öğrenci savunma sınavına gelmemiştir. Adayın tez çalışmasını Jüri önünde sunmadığı için yapılan değerlendirmeler sonunda adayın tez çalışmasıyla ilgili aşağıdaki kararı,			
<input type="checkbox"/> <b>OY BİRLİĞİ İLE REDDEDİLMİŞTİR.</b>			

Tez Sınavı Jürisi	Unvanı, Adı Soyadı	İmza
Başkan	PROF. DR. EMİNE YENİTERZİ	
Danışman Üye	DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED BERİRHAN	
Üye	DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜMEYRA UYATYALI	
Üye		
Üye		

[Tüm durumlarda jüri üyelerinin tez değerlendirme raporları gerekir.]

Sayı No :

Tarih : 10 / 11 / 2018

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen ve Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisinin Tez Savunma Sınav Tutanağı ve eklerinin Enstitü Yönetim Kurulunda görüşülmesi hususunda bilgilerinizi ve gereğini arz ederim.

Not: Bu forma orijinal raporlar (bir nüsha) eklenecektir.

PROF. DR. EMİNE YENİTERZİ  
Anabilim Dalı Başkanı  
(Unvanı, Adı Soyadı, İmza)

LİVATYALI, Hümeýra, Yüksek Lisans, İstanbul, 2018

## İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Mârifetnâme'sinde İlâhî Aşk Anlayışı

### ÖZET

Allah-insan-âlem ilişkisinin ele alınmasında varoluş silsilesi sûfilere göre, *Kenz-i Mahfî* kudsî hadisinden işaretle muhabbetle irtibatlandırılmıştır. Kendi zatında gizli hazine olan Hakk'ın bilinmeyi (marifet) iştihakla arzulaması (ilâhî muhabbet) ve mahlûkatı yaratması (âlem ve insan) ile varlık dairesi tamamlanmıştır. Her şey aslına döner kaidesinde bu devrin başlangıcı küllî akıl, sonu da insân-ı kâmilidir. Bu bakış açısı on sekizinci yüzyılda gerek mutasavvıf kimliğiyle gerekse de yazdığı eserlerle iz bırakan İbrahim Hakkı Erzurumî'nin tasavvufî görüşünün de temel ilkesidir.

*Mârifetnâme*'de pek çok tasavvufî kavrama yer verilmekle birlikte bu çalışmanın asıl konusu olan muhabbet kavramının ele alınma amacı, İbrahim Hakkı'nın marifetullah ve muhabbetullah ilişkisinde muhabbetin başrolde bir kavram olmasıdır. Bundan hareketle İbrahim Hakkı'nın muhabbet anlayışı, marifetullaha ulaşmada muhabbetin rolü ve kemâle erip ilâhî aşka dönüşmesi bu çalışmanın konusunu oluşturmuştur. İbrahim Hakkı'nın marifetullah anlayışı, muhabbetin en üst seviyesi olan ilâhî aşkla olgunlaşp kemâle ermiş, çok yüksek seviyede bir anlayıştır; dolayısıyla Hakk'a ulaşmada muhabbet, hem vasıta hem de gayedir.

Çalışmanın ilk bölümünde muhabbet kavramının tarihsel ve teorik arka planı hakkında bilgi verilmiş, ikinci ve üçüncü bölümlerde ise İbrahim Hakkı'ya göre muhabbetin temelinde Allah-âlem ilişkisini barındıran ontolojik ve Allah-kul ilişkisini barındıran epistemolojik ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

*Mârifetnâme*'nin translitere ve sadeleştirilmiş üç ciltlik baskısı ana kaynak olarak kullanılmış, konuyla ilgili âyet ve hadîs-i şerîfler, tasavvuf klasikleri ve bunlar hakkında yazılmış şerhler; akademik makaleler, yüksek lisans ve doktora tezlerinden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbrahim Hakkı Erzurumî, Mârifetnâme, insân-ı kâmil, âlem, *Kenz-i Mahfî*, muhabbet, ilâhî aşk, ontoloji, epistemoloji, seyr-u sülûk.

LIVATYALI, Hümeýra, Master of Art Thesis, İstanbul, 2018

**The Divine Love Perspective in the Marifatnamah of Ibrahim Hakki**

**Erzurumi**

**ABSTRACT**

In the evaluation of the relations among the God-human-universe, the sequence of existence is related to the divine hadith of *Kanz-i Mahfi* by the Islamic mystics called Sufis. The circle of existence was closed by the fervent desire (love, *muhabbah*) of being known (*marifah*) followed by the creation of beings (the universe and the human). Based on the precept that “everything recurs to its origin”, beginning of this circle is the holistic psyche (*aql-i kuell*) and the end is the perfect human (*insan-i kaamil*). The divine love establishes the descension path (*tariq-i mabdah*), the ontological aspect of the circle of existence, while the main idea of the hadith *He who knows himself knows his Lord* establishes the ascension path (*tariq-i me'ad*) and thus the epistemological aspect. This mystical perspective is the main principle of Ibrahim Hakki Erzurumi, who influenced the 18<sup>th</sup> century with his mystical identity as well as his writings.

Besides Ibrahim Hakki elaborates many mystical concepts in his masterpiece Marifatnamah, the reason of selecting the concept of love (*muhabbah*) as the topic of this thesis, is that love plays the leading role in the inter-relation of Gnosis of Lord (*marifetullah*) and the divine love (*muhabbatullah*). From this, Ibrahim Hakki's concept of love, the role of love in the Gnosis of Lord and the process of maturation and conversion into divine love are analyzed. Accordingly, the love is both the means and the goal in the process of Gnosis.

In the first chapter of the thesis, the historical and theoretical background of the concept of love have been reviewed. In the second and third chapters, the ontological principles explaining the God-universe relationship and epistemological principles explaining the God-human relationship are subsequently identified according to Ibrahim Hakki.

As the primary sources, the transliterated and simplified modern editions of Marifatnamah are used along with the related Quranic verses and hadiths as well as classics of Sufism, commentaries written on them, academical papers as well as master's and doctoral theses.

Keywords: İbrahim Hakki Erzurumi, Marifatnamah, perfect spirit, universe, the hadith of Kanz-i Mahfi, love, divine love, ontology, epistemology, sayr-u suluq.



## KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale, madde
agy.	Adı geçen yayın
bk.	Bakınız
Böl.	Bölüm
bs.	Baskı, basım
C	Cilt
çev.	Çeviren
drl.	Derleyen
DT	Doktora Tezi
dzl.	Düzenleyen
ed.	Editör
et.	Erişim tarihi
Ens.	Enstitü
Fak.	Fakülte
H	Hicri
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazret-i
İBB	İstanbul Büyükşehir Belediyesi
M	Miladi
MÖ	Milattan önce
MS	Milattan sonra
No.	Numara
öl.	Ölüm tarihi
S	Sayı
s.	Sayfa
(s.a.v.)	Sallallâhu aleyhi vesellem
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	Türk Diyanet Vakfı
Ü	Üniversite
vb.	ve başkası, ve başkaları, ve benzeri, ve benzerleri, ve bunun gibi
Yay.	Yayını, Yayınları
yy.	Yüzyıl
YLT	Yüksek Lisans Tezi



## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1:	Tasavvufî düşüncede varlık dairesinin şematik gösterimi.....	111
Şekil 2:	İbrahim Hakkı Erzurumî'nin yaşadığı dönem haritası .....	129
Şekil 3:	İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Siirt'e 10 km. uzaklıkta bulunan Tillo'da hocası ve müşidi İsmail Fakîrullah Hazretleri için inşa ettirdiği ve sonradan kendisinin de içine defnedildiği türbenin dışardan görünümü .....	130
Şekil 4:	Solda arkada: İsmail Fakîrullah Hazretleri. Ayakucunda sağda: İbrahim Hakkı Hazretleri.....	130
Şekil 5:	Mârifetnâme'nin el yazması nüshalarından birinde müellifinin önsözünden bir fotoğraf (Hamidiye nüshası, Türkçe Nesih).....	131
Şekil 6:	Mârifetnâme'den Hâtimetü'l hâtimenin sonundaki münâcât kısmından iki sayfa .....	132
Şekil 7:	Mârifetnâme'den içindekiler sayfası (Mihrimah Sultan Nüshası, Türkçe Nesih) .....	132

## TABLolar LİSTESİ

Tablo 1:	Muhabetin mertebe olarak kısımları.....	116
----------	---	-----

## TEŞEKKÜR

Üsküdar Üniversitesi çatısı altında kurulan Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, açmış olduğu yüksek lisans programıyla her yaş ve meslek grubundan insana akademik çalışma için fırsat sunmuştur. Bizlere bu imkânı tanıyan sayın rektör Prof. Dr. Nevzat Tarhan'a bu vesile ile teşekkürlerimi arz ederim.

Tasavvufî düşüncede merkezî bir kavram olan “Muhabbet” bahsine olan alâkam beni İbrahim Hakkı Erzurumî'nin *Mârifetnâme*'sinde ilâhî aşk anlayışını araştırmaya yöneltmiştir. Tez çalışmamda yardımcı olan danışman hocam Dr. Muhammed Bedirhan'a, talebelik sürecimde bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim, her biri alanında söz sahibi kıymetli ve muhterem hocalarıma, her zaman destekleriyle yanımda olan Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'ne ve bu süreçte benden maddî ve mânevî desteğini esirgemeyen eşim Haydar Livatyalı'ya teşekkür ediyorum.

Hümevra LİVATYALI

İstanbul, 2018

## 1. GİRİŞ

Muhabbet bahsi, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde dinî hayatın temeli ve aslı unsuru görülse de İslâm tarihinin ilk dönemlerinde birçok zâhid ve âlim tarafından varlığı veya yokluğu bile tartışılan en önemli kavramlardan birisi olmuştur. İslâm tarihine bakıldığında hem bilgiye ulaşma yolları hakkındaki farklı görüşler hem de muhabbet, sevgi, aşk kavramlarının mahiyeti, dereceleri, fonksiyonları İslâmî ilimler arasında farklı muhtevalara yol açmıştır. Kelâm ilminde muhabbetin Allah'ın zatı ve sıfatlarına ilişmesinin imkânsız olduğu söylenirken, Allah'ı sevmek de sadece mecaz olarak değerlendirilmiş; yaratıcının sevgiye, muhabbete nesne kılınması Tanrı anlayışını zedeleyen bir tutum olarak görülmüştür. Buna karşılık birçok merd-i kâmil sûfinin muhabbeti Allah'a ulaşmada hem vasıta hem de gaye olarak görmeleri ve göstermeleri, aradaki bu anlayış farkının büyük oranda açılmasına sebep olmuştur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Ferîdüddîn-i Attâr, Ahmed el-Gazzâlî gibi mutasavvıflar muhabbeti, varoluşun kaynağı kabul ederek, Allah'ı âlemdeki maddî ve mânevî bütün güzelliklerin ilk ve son adresi olarak göstermişler, hatta Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî daha da ileri giderek “Sevgi benim dinim ve îmanım” demişlerdir.

Allah-insan-âlem ilişkisinin ele alınmasında varoluş silsilesi, sûfilere göre “Kenz-i Mahfî” kudsî hadisinden işaretle muhabbetle irtibatlandırılmıştır. Kendi zatında gizli hazine olan Hakk'ın bilinmeyi (marifet) iştihakla arzulaması (ilâhî muhabbet) ve mahlûkatı yaratması (âlem ve insan) ile ilâhî muhabbet, ilim ve kemâl arasındaki karşılıklı bağlantı ve gereklilik ortaya konulmuştur. Böylece temelinde ilâhî muhabbeti barındıran bu ontolojik bağ ve ilişki, *Kendini bilen Rabbini bilir* kudsî hadisinin de ana fikri olmuştur. Bu bakış açısı on sekizinci yüzyılda tasavvuf tarihine gerek mutasavvıf kimliğiyle gerekse de yazdığı eserlerle iz bırakan Erzurumlu İbrahim Hakkî Hazretleri'nin de tasavvufî görüşüdür ve *Mârifetnâme* gibi muazzam bir eser ortaya çıkmıştır. Ona göre de marifet-i Hakk'a ulaşmanın yolu, marifet-i nefsten geçtiği için işe bedeni tanımakla başlamış; bedenin bilinmesi âlemin tanınmasıyla, âlemin tanınması da

hakiki ilimlerle mümkün olacağından eserinde pozitif ve dinî ilimleri bir araya getirerek bu süreci ilmî açıdan temellendirmiştir.

Marifet, Allah-insan ve âlemle ilgili pek çok kapsayıcı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan marifetullah denilen özel bir bilgidir. Bu bilgiye ulaşmada muhabbetin rolü ve fonksiyonları nelerdir? İbrahim Hakkı'ya göre Allah'a ulaşmada muhabbet vasıta mıdır, gaye midir? Allah-insan-âlem ilişkisinde muhabbetin ulaştırdığı son nokta nedir? Bu bakış açısından hareketle İbrahim Hakkı'nın muhabbet anlayışı, marifetullaha ulaşmada muhabbetin rolü ve kemâle erip ilâhî aşka dönüşmesi bu çalışmanın konusunu oluşturmuştur.

Bir düşünce sisteminin temel prensiplerini ve nihaî hedefini belirlemek, onun hangi ontolojik ve epistemolojik temeller üzerine inşa edildiğinin bilinmesi ve ona göre yapılandırılmasını gerektirir. Bu anlayıştan yola çıkarak, bu çalışma da öncelikle İslâm'ın ilk dönemlerinden İbrahim Hakkı'ya kadarki geçen süreçte muhabbet kavramının tarihsel ve teorik arka planı hakkında bilgi verilmiş ve müellife göre muhabbet kavramının ontolojik ve epistemolojik ilkeleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Konuyla ilgili pek çok terim ve kavramlar, yerine göre konunun içinde veya dipnotlarda açıklanmıştır.

Çalışmada sık sık İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verilmesi, İbrahim Hakkı'nın İbnü'l-Arabî ile çok büyük oranda fikir birliği içinde olmasındandır. Tasavvuf tarihinin müstesna şahsiyetlerinden birisi olarak İbnü'l-Arabî'nin ancak havâs ve havâssü'l-havâs tarafından anlaşılabilirdiği, bunun yanında da bazı anlayışlarca pek çok eleştiri aldığı malumdur. İbrahim Hakkı bu konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının usul ve fûrua mutabık olduğunu fakat okuyucunun anlama kabiliyetinin yetersizliği yüzünden bu konuda avam arasında şüphe doğduğunu *Mârifetnâme*'de net bir şekilde belirtmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî muhabbet bahsini ele alırken muhabbet kelimesini kullanmış; müellifin tercümelerinde bu kelime sevgi ya da aşk olarak da tercüme edilmiştir.

Çalışmada birincil kaynak olarak orijinal dili Türkçe olan ve Cafer Durmuş tarafından yayına hazırlanıp translitere olarak basılmış olan *Mârifetnâme* ana kaynak olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte aynı eserin sadeleştirilmiş üç ciltlik

baskısından da istifade edilmiş, dipnotlar eserin translitere baskısından gösterilmiştir. Konuyla ilgili âyet-i kerîmelerin ve hadîs-i şeriflerin yanında *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsu'l-Hikem* ve *Mesnevî* gibi tasavvuf klasikleri ile bunların şerhlerinden istifade edilmiştir. Âyetlerin kaynak olarak gösterilmesinde, Türkiye Diyanet Vakfı'nın *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* esas alınmıştır. İkincil kaynak olarak, Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme* ve kavramların açıklanması ile ilgili akademik makaleler, yüksek lisans ve doktora tezlerinden yararlanılmıştır. Terimlerin açıklanmasında *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* ve çoğunlukla *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki maddeler esas alınmış, konunun kapsamıyla ilgili olan birçok tasavvufi el kitapları ve tasavvufi araştırmalar yapan yabancı yazarların kitap ve makalelerinden de istifade edilmiştir.

İbrahim Hakkı Hazretleri (1703-1780) on sekizinci yüzyılda yaşamış, Türk ve İslâm medeniyetine eserleri ile pek çok hizmette bulunmuş, nevi şahsına münhasır bir ilim adamıdır. Yaşadığı döneme, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman, III. Mustafa ve I. Abdülhamid padişahlık etmişlerdir. On sekizinci yüzyılda Avrupa askerî, eğitim, bilim, kültür alanında birçok yeniliklerin ortaya çıktığı ve uygulandığı bir yer iken Osmanlı Devleti ise iktisadî, kültürel ve sosyal yönden çeşitli çalkantılar içindeydi. Bu sebepten de toplum düzenini yeniden rayına oturtabilmek, devletin ve halkın uyum içinde yaşamasını sağlamak için batı medeniyetinden istifade etmek istemiş, Avrupa'ya gönderdiği elçilerle batıdaki yenilikleri, gelişen bilim ve teknolojiyi takip etmiştir. Yangınlardan korunmak için Tulumbacılar Ocağı'nın kurulması, su bentlerinin yapılması, matbaanın kurulması o döneme rastlar. Özellikle Lâle Devri'nin (1703-1730) yaşandığı bir dönemde matbaanın ülkeye girişi kültür hayatına büyük ölçüde canlılık kazandırmıştır. İbrahim Müteferrika (1674-1745), Evliya Çelebi (1611-1681), Naîmâ (1652-1745) ve Nâbî (1642-1712) gibi pek çok kıymetli düşünür ve şair yetişmiş; Yeni Cami Kütüphanesi, İbrahim Paşa Kütüphanesi de yine o dönemde kurulmuştur.

Edebiyat dünyasında ise mahallileşme cereyanının çıkışıyla birlikte dilde sadeliğe gidilmiş, sade ve anlaşılır Türkçe eserler yazmak bu dönemde yaygınlık

kazanmıştı. Genellikle aruz vezninin kullandığı bu dönemde Nedim'in ve Şeyh Galib'in hece vezniyle şiir yazmaları, halk edebiyatının nazım türlerine ilgi duyarak divan şairlerinin türküler ve koşmalar yazdıkları görülmüştür. Ancak Fuzulî ve Şeyh Galib gibi şairler, tasavvufî düşüncelerini şiirlerinde çeşitli semboller arkasında aksettirmişlerdir. O dönemin en ünlü tekke şairleri arasında Bursalı İsmail Hakkı Hazretleri, Hasan Sezaî Hazretleri, Ümmî Sinan Tekkesi şeyhi Üsküdarlı Zekâî Mustafa Efendi ve *Pendnâme*'nin yazarı Ahmed Mürşidî, Nureddin Cerrahî gibi isimler yer alır. Böyle bir dönem içerisinde yaşamış olan İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Hasankale gibi İstanbul'a çok uzak mesafede bir kasabada yetişmiş olması, klasik edebiyatın sıkı kural ve disiplini içinde yazdığı kendine has ifadeleri ve tarzıyla bu çevreleri zorlamıştır. Bu şartlar altında *Mârifetnâme* ve diğer pek çok eserin ortaya çıkması ve bu yönüyle halkın duygularına tercüman olması, onun "Erzurumlu İbrahim Hakkı" olarak tanınmasına da vesile olmuştur (Erzurumlu İbrahim Hakkı 2013: 1/40-43).<sup>1</sup>

Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri *Mârifetnâme*'de kendisinin de bildirdiğine göre 1115/18 Mayıs 1703'te Erzurum'a bağlı Hasankale'de dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Babası Derviş Osman Efendi, annesi ise Hz. Peygamber soyundan Şerife Hanife Hatun'dur. İbrahim Hakkı, ilk çocukluk yıllarındaki eğitimi ile ilgili net bir bilgi verilmemekle birlikte sekiz yaşına kadar babasının terbiyesi altında büyümüştür. Dokuz yaşında iken amcası tarafından babasının kendi mânevî eğitimi için yanında bulunduğu şeyhi İsmail Fakîrullah Efendi'nin bulunduğu yer olan Siirt Tillo'ya götürülmüştür. İbrahim Hakkı Fakîrullah Hazretleri'nin yanında kalarak iyi bir eğitim almış, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmaya başlamıştır.

İbrahim Hakkı, babasının vefatı üzerine on yedi yaşında Tillo'dan Erzurum'a dönüp orada medrese tahsilini tamamlamış ve sekiz yıl sonra tekrar Tillo'ya dönerek Fakîrullah Hazretleri'ne intisap etmiştir. Şeyhinden *Tarîkü'l-fenâ* adını verdiği özel bir sülûk yöntemi almış, şeyhinin vefatından sonra da memleketine dönmüştür. Bu tarikatla ilgili esasları anlatan *Sülûk-ı Tarîku'l-Fenâ* isimli Arapça

---

<sup>1</sup> *Mârifetnâme* ile ilgili atıflarla ilgili olarak bundan sonraki sayfalarda, yazar ismi kısaca İbrahim Hakkı olarak gösterilmiştir.

<sup>2</sup> İbrahim Hakkı Hazretleri'nin yaşadığı dönem haritası, bk. S. 129, Şekil 2.

risâlesi onun ilk eseri olmuştur. Hicaz dönüşü sonrasında da Türk İslâm şairlerinin Farsça şiirlerini *Lübbü'l-kütüb* ismiyle toplamıştır.

1160/1747'de İstanbul'a giderek Sultan I. Mahmud'la görüşen İbrahim Hakkı, padişahın özel ilgi ve iltifatına mazhar olmuş, sarayın kütüphanesinde çalışarak *Mârifetnâme*'nin telif edilmesi için birçok araştırmalarda bulunmuş ve bu dönemde kendisine müderrislik ve tekke zaviyedarlığı görevleri verilmiştir. Erzurum'a dönüşünden sonra da 1750 yılında *Tevhid*'i, ilk Türkçe manzum eseri olan *Tertibü'l-Ulûm*'u ve beş büyük eserinden biri olan *Dîvân*'ı kaleme almıştır. (İbrahim Hakkı 2013: 1/14-28).

İkinci İstanbul seyahati dönüşünden kısa bir süre sonra *Mârifetnâme*'yi tamamlaması da onun yine sarayın kütüphanesinde yoğun bir çalışma dönemi içinde bulunduğunu gösterir. Bu dönemlerde bir yandan talebe yetiştirirken diğer yandan da önce *İrfâniyye*'yi sonra da *İnsâniyye*'yi tamamlamış, ikinci hac dönüşünün ardından da *Mecmuatü'l-Meâni*'yi bitirmiştir. Şeyhinin kızı olan son eşinin genç yaşta ölümünden kısa bir süre sonra kendisi de hastalanarak 1194/22 Haziran 1780'de Tillo'da vefat etmiştir (İbrahim Hakkı 2013: 1/306).<sup>3</sup>

İbrahim Hakkı'nın çocukluğundan itibaren çok iyi eğitim aldığı eserlerinde aşikârdır. Döneminin eğitim ve yazım anlayışına uygun şekilde hem nazım hem de nesir alanında Arapça, Farsça ve Türkçe eserler yazmış, devrinin tasavvuf edebiyatında, İslâm kültüründe ve bu bilgileri geniş kitlelere tanıtmada asrının en kudretli şahsiyeti olmuştur. Ancak her şeyden önce o, mutasavvıf kimliği ile ön plana çıkmış bir gönül insanıdır. Allah'ın büyüklüğünü idrak edebilmek için öncelikle bir bütün olarak maddî ve mânevî yapısıyla insanı incelemeyi uygun görmüş, “insanı ve kendi nefsin tanımayan Allah'ı da tanıyamaz” sonucuna varmıştır.

İbrahim Hakkı'nın ilim ve tasavvufta derinleşmesinde şeyhi İsmail Fakîrullah Hazretleri'nin büyük etkisi olmuş, şeyhine olan muhabbetinden kaynaklanan

---

<sup>3</sup> İbrahim Hakkı'nın beş evliliğinden üçü kız olmak üzere yedi evlâdı olmuştur. Firdevs Hanım'dan İsmail Fehim ve Ahmed Naimi; Fatma Hanım'dan olan evlâdı yaşamamış; Belkis Hanım'dan Gülsün ve Muhammed Şâkir; Züleyha Hanım'dan Osman Nedim ve Fatma Azize Hanım'dan Hanife ve Şemsi Ayşe isimli kızları olmuştur (Çelebioğlu 1988: 4).

irfanı ile şeyhinin bütün kemâlâtına vâris olmuştur. İbrahim Hakkı'nın bağlı olduğu tarikatla ilgili olarak bazılarına göre Kadirî veya Nakşî, bazılarına göre de Üveysî olduğu bilinse de kesin bir bilgi yoktur; ancak *Mârifetnâme*'de velilerin en seçkinlerinin tercih ettiği tarikat diye nitelediği Nakşibendiyye'ye geniş yer vermesi bu tarikata mensup olduğu kanaatini güçlendirmiştir.

İbrahim Hakkı'nın yaşadığı dönemde hemen hemen bütün ilimlere vâkıf olması ve bu konuda eserler vermesi, ilim dünyası tarafından çoğunlukla takdirle karşılanmıştır. İlmî çalışmalarında birçok alanda çok kapsamlı bilgiler vermesi, ele aldığı konuları en ayrıntılı şekilde okuyucuya sunması, bazı çevrelerce sırf nakilci olarak değerlendirilmiştir. Ancak o, müspet ilimlere ait verileri, nakilleri ve değerlendirmeleri yaparken bunların her zaman hikmete uygunluğunu vurgulamaktan da geri kalmamıştır (Çağrııcı 2000: 21/306).

İbrahim Hakkı'nın eserlerinin sayısı tam olarak bilinmemekle beraber bazı kaynaklarda otuz iki, bazı kaynaklarda elli dört rakamı zikredilir. Kendisi *Sefine-i Nuh*'ta eserlerini ana ve evlât eserler olmak üzere iki gruba ayırır. Bunlardan beş tanesi ana eserler, on tanesi de evlât eserlerdir. *Dîvân*, *Mârifetnâme*, *İrfâniyye*, *İnsâniyye ve Mecmûâtü'l-Meâni*'yi “Ana eserler” olarak belirtir.

Şiirlerini topladığı *Dîvân*'ı (*Dîvân-ı İlâhiyât-Dîvân-ı İlâhînâme*) *Mârifetnâme*'den sonra en tanınmış eseridir. Sade bir Türkçe ve zengin halk diliyle yazılmış kaside, gazel ve manzumeleri ihtiva eder. 1168/1755 yılında tertip edilmiştir. Bu eserde kaleme aldığı gazellerin büyük kısmı, *Mârifetnâme* de dâhil diğer eserlerinde de yer alır. Eserin “Ma'niyât” bölümünde bulunan on beş mâni, aruz vezniyle yazılmış olması bakımından ayrı bir önem taşır. *İrfâniyye* (*Mecmû'atü'l-vahdâniyye fî Mâ'rifeti'n-nefsi'r-Rahmâniyye*), birinci bölüm Arapça, ikinci bölüm Farsça ve üçüncü bölüm Türkçe olmak üzere üç bölümden oluşan derleme bir eserdir. Genel olarak *Nefsini bilen Rabbini bilir* hadîs-i şerifi üzerine yoğunlaşmış ve 1174/1761 tarihinde tertip edilmiştir. Yine aynı dillerde yazılmış olan eseri *İnsâniyye* (*Mecmû'atü'l-insâniyye fî Mâ'rifeti'l-vahdâniyye*) ise, yüz altmış kitaptan seçilmiş Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden oluşan antoloji türünden bir eserdir ve 1176/1763 yılında tertip edilmiştir. Burada yer alan şiirlerin mahiyeti çoğunlukla tasavvufî ve didaktiktir. *Mecmû'atü'l-Meâni*



(*Mecmû'atü'l-Hakkı*), muhtelif konularla ilgili manzum ve mensur yazıları ihtiva etmekle birlikte, Arapça, Farsça ve Türkçe kısımları karışık yazılmıştır. Hem kendi eserlerinden hem de başka müelliflerden seçmeler bulunur. 1178/1765 yılında tertip edilmiştir (Kahya 1999: 40/374-376).

Müellifin asıl şöhretine sebep olan ve muhtelif konuları ihtiva eden *Mârifetnâme* ise ansiklopedik boyutta bir eser olup 1170/1757 yılında tamamlanmış ve Arapça, Farsça ve Fransızca gibi değişik dillere de çevrilmiştir. Osmanlı'da modernleşmenin başladığı dönemlerde kaleme alınan *Mârifetnâme* hem eski bilgi ve inanışları hem de yeni fikirleri ve buluşları birleştirmiştir. Eserin dilinin Türkçe olması da ayrı bir önem teşkil eder; zira İbrahim Hakkı'dan önceki birçok mutasavvıfın eserleri çoğunlukla Arapça ve Farsça olduğu için belirli bir zümreye hitap ederken *Mârifetnâme*'nin hem dili hem de içerdiği konular açısından çok yönlü olması, eserin çok geniş bir halk kitlesine nüfuz etmesine sebep olmuştur.<sup>4</sup>

*Mârifetnâme* bir mukaddime (başlangıç), üç fen (kitap) ve bir hâtîme (sonuç) olmak üzere beş bölümden meydana gelmiş ve çeşitli bâb, fasıl ve nev'ilerle genişletilmiştir. Muhteva olarak hem metafizik hem de pozitif bilimleri içerir. İbrahim Hakkı, bu eserinde genel olarak, itikat ve ibadet, astronomi, astroloji, biyoloji, anatomi, fizyoloji, jeoloji, matematik, tasavvuf, felsefe, ahlâk, sosyoloji, psikoloji, vb. konulara yer vermiştir (Erdem 2005: 19/7). Cürcânî'nin *Târifât*'ı, Gazzâlî'nin *İhyâ* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* başta olmak üzere birçok eseri, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sı, Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, İbnü'l-Arabî'nin eserleri, Hakîm Senâî'nin *Hadîka-i Şerîfe*'si, Fahreddin-i Râzî'nin birçok eseri, *Mârifetnâme*'ye kaynaklık eden eserlerin bazılarıdır ki, müellifin ifadesine göre toplamda dört yüz kitaptan faydalanmıştır (İbrahim Hakkı 2013: 1/74).

Asıl iskeletini marifet nazariyesinin oluşturduğu *Mârifetnâme*'de marifet, fenâ, bekâ, muhabbet ve aşk, velâyet, kerâmet, teslim, sabır, şükür, rıza, seyr u sülûk, nefis, kalp, ruh gibi tasavvufun birçok konularına yer verilmiştir. Nefsini

---

<sup>4</sup> İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu'nun beyanına göre *Mârifetnâme*'nin aslı iki cilt olup torunlarından Celalettin Toprak'ın muhafazası altındadır. *Mârifetnâme*'nin ilk baskısının 1835 yılında Mısır'da Bulak Matbaası'nda gerçekleştiği ve ilerleyen tarihlerde tekrar basıldığı belirtilir. Âmil Çelebioğlu da kütüphanelerde bulunan otuz üç yazma nüshadan bahsetmiştir (İbrahim Hakkı 2013: 1/69-73).

bilmekten Rabbini bilmeye kadarki olan sürece İbrahim Hakkı ruhun irfan yolculuğu” ya da “ruhun marifet yolculuğu” adını verir. *Mârifetnâme*’nin de yazılma gayesine bakılacak olursa marifetullah denilen bitmez-tükenmez saadetin, kişinin kendi nefsinin bilmesine bağlı olduğuna eser boyunca yer yer vurgu yapması, onun temelinde muhabbeti barındıran Allah-insan ilişkisinin diğer bir ayağı olan *marifet-i nefis* kavramını öne çıkarmıştır ki *Nefsini bilen Rabbini bilir* kudsî hadisinin de ana fikri olmuştur.

Bu kudsî hadise referansla, Hakk’ın bilinmesini insanı insan yapan cevher olan nefsin bilinmesine bağlar. İnsanî nefsin bilinmesi nefsin cismanî tezahürü olan bedene, bedeninin bilinmesi de âlemin bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla *Mârifetnâme*’nin âlem (*makrokozmos*), insan bedeni (*mikrokozmos*) ve insan nefsi olmak üzere üç fenden oluşması bu sebeptendir. Hakk’ı bilme süreci bu konunun son kısmını oluşturduğundan kitabın asıl hedefi bu bölüm üzerine yoğunlaşmıştır (Ceyhan 2012a: 267). Eserin hâtimesi, ahlâk ve muâşeretle ilgili olup insanlarla konuşmanın âdâbı, akraba, komşu, din kardeşleriyle iyi geçinmenin usulleri anlatılır ve “Hâtimetü’l-hâtime” başlığı altında manzum ve mensur olarak yazılmış tevhid ve münâcât bölümleriyle, tarih manzumesi ve ferağ kaydı ile bitirilmiştir (İbrahim Hakkı 2013: 1/82). Eserde göze çarpan bir diğer başlık ise “Kıyafetnâme” ismini verdiği bölümdür ki müellifin bazı çevrelerce eleştirilmesine sebep olmuştur; ancak bu bölümün muhtevası, tamamen yeni ve sadece müellifin kendisine ait bilgiler olmayıp kökeni çok eskilere dayanır.

*Mârifetnâme* ve İbrahim Hakkı ile ilgili müellifi tanıtmak ve onun tasavvufî ve ilmî görüşlerini aktarmak üzere pek çok araştırma ve çalışma mevcuttur (Can 2017: 64-72). Bunların bir kısmı *Mârifetnâme*’nin bazı bölümlerinin sadeleştirerek kitap halinde basılmasıyla oluşmuştur.<sup>5</sup> Bunların dışında bazıları yayınlanmış pek çok yüksek lisans tezleri, İbrahim Hakkı’nın eğitimcilik anlayışı

---

<sup>5</sup> Bunlardan bazıları: Hâlîde Tamer, *Mühim Ahlâkî Öğütler (Tefvîznâme)*, Ankara: Sinan Neş. 1957; Turgut Ulusoy, *Mârifetnâme*, Ahmed Said Mtb. 1972-1974, Faruk Meyan, *Mârifetnâme*, Bedir Yay., M. Fuad Başar, *Mârifetnâme*, Kıtasan (tarihsiz), Cemâlettin Server Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Mârifetnamesi*, İstanbul: Erzurum Tarihini Araştırma ve Tanıtma Derneği Yay. 1961, Amil Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara: Kültür ve Turizm BakanlığıYay. 1988 (İbrahim Hakkı 2013: 1/72-73).

üzerine yapılmış doktora tezleri ve akademik makaleler de mevcuttur. <sup>6</sup> 2003 yılında, “Doğumunun 300. Yılında Erzurumlu İbrahim Hakkı” ve 2014 yılında, “İnsanî Değerlerin Yeniden İnşası Uluslararası Sempozyumu” düzenlenmiştir. Yine 16-18 Kasım 2011 yılında Atatürk Üniversitesi tarafından düzenlenen “Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri” isimli uluslararası sempozyuma yurtiçi ve yurtdışından yetmiş beş farklı ülkeden seksen beş bilim adamı katılarak İbrahim Hakkı’nın ilmî, tıbbî, tasavvufî ve edebî yönlerini tartışmışlardır (Aydoğan 2011). 2011 yılında Cafer Durmuş tarafından yayına hazırlanan *Mârifetnâme*’nin translitere baskısı ve yine Cafer Durmuş ve Kerim Kara tarafından sadeleştirip üç cilt hâlinde okuyucuya sundukları *Mârifetnâme* ise en kapsamlı kaynaklardan birisi olarak Erkam Yayınevi tarafından basılmıştır.

İbrahim Hakkı’nın evlât eserleri olarak zikrettiği eserler de şunlardır: *Tuhfetü’l-Kirâm* (Büyüklerin Hediyesi): 1180/1765 yılında Tillo’da, şeyhinin evinde yazılmıştır. *Mecmû’atü’l-Meânî*’ye kaynaklık ettiği bildirilir. *Nuhbetü’l-Kelâm* (Sözlerin Seçilmesi): 1182/1768 yılında tertip edilmiştir. *Mecmû’atü’l-Meânî* ve *Mârifetnâme*’den seçmeler olduğu kaydedilmiştir. *Meşâriku’l-Yûh* (Güneşin Doğuları): 1185/1771 yılında Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerden oluşan antolojidir. *Sefîne-i Rûh* (*Sefînetü Rûh min Vâridati’l-fütûh*) (Gönle Gelen İlhamlar): 1187/1773 yılında tertip edilmiş, Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler seçilerek kırk varidat, kırk bölüm hâlinde düzenlenmiştir. *Kenzü’l-Fütûh*: 1188/1774 yılında tertip edilmiştir. *İrfâniyye* isimli mecmuasından seçtiği

---

<sup>6</sup> Doktora tezlerinden bazıları:

Hayrani Altıntaş, *Les Ideas Soufiques d’Erzurumlu İbrahim Haggi Dans Son Mâ’rifetnâme*, Etude Psycho-religieuse, Paris Üniversitesi Doktora Tezi, 1976,

Ömer Özyılmaz, *İbrahim Hakkı’ya Göre Çocuk Gelişimi Ve Eğitimi*, Uludağ Üniversitesi, SBE DT, Bursa, 1990, Fatih Can, *Mârifetnâme’de Yer Alan Eğitsel Unsurlar Ve Bu Unsurlara Yönelik Türkçe Öğretmeni Adaylarının Görüşlerinin İncelenmesi*, Atatürk Üniversitesi, SBE DT, Erzurum, 2017.

Yüksek Lisans tezlerinden bazıları:

Süleyman Solmaz, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Dîvân’ında Aşk*, Gazi Üniversitesi, SBE YLT, Ankara, 1986.

Mustafa Yıldırım, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Varlık Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi, SBE YLT, Erzurum, 1986.

Perihan Gökpinar, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Mârifetnâme’sinde Tasavvufî Hayat*, Ankara Üniversitesi, SBE YLT, Ankara, 2006.

Dürdane Zeynep Tekmen, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Mecmûatu’l İrfâniyye’si (Metin Transkribe ve Tahlil)*, Erciyes Üniversitesi, SBE Basılmış YLT, Kayseri, 2014.

Bekir Belada, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Mârifetnâme’sinde Nefs ve Merhaleleri*, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, SBE YLT, Konya, 2015. bk. ([https://tez.yok.gov.tr/Ulusal\\_Tez\\_Merkezi/Marifetname/](https://tez.yok.gov.tr/Ulusal_Tez_Merkezi/Marifetname/), et. 11.10.2018)

müstakil beyitlerden meydana gelmiştir. *Definetü'r-Rûh*: 1189/1775 yılında Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış şiir ve nesirlerden meydana gelmiştir. *Rûhu's-Şurûh*: 1190/1776 yılında seçmeler (*müntehâbât*) şeklinde hazırlanmıştır. *Ülfetü'l-Enâm*: 1190/1776 yılında tertip edilmiştir. Müellifin *Mârifetnâme*'den alarak tasnif ettiğini bildirdiği söylenir. *Urvetü'l-İslâm*: 1191/1777 yılında tertip edilmiş, bazı Arapça risâleler ve Türkçe tercümeleriyle birlikte şiirlerin yer aldığı bilinir. *Hey'etü'l-İslâm*: 1191/1777 yılında tertip edilmiş, *Mârifetnâme*'deki astronomi bahislerinden derlenmiştir. Bir de Farsça şiirlerinin mevcut olduğu yedi cilt olduğu rivayet edilen *Lübbü'l-kütüb* isimli bir de antolojisi bulunur. Bunların dışında müellife nispet edilen daha pek çok eser bulunmaktadır (İbrahim Hakkı 2013:1/98-102).

İbrahim Hakkı, felsefesinin ve dünya görüşünün merkezine “insân-ı kâmilî; gelişimini tamamlamış, her yönüyle denge, fazilet ve kemâle ulaşmış insanı yerleştirerek fiziksel ve haricî güzelliği bir ideal olarak benimsememiştir. İnsanı mânen, ahlâkî açıdan zenginleştiren her vasıtayı önemli ve değerli kabul etmiş, bu vasıtaların her birinin mânevî terakki yolunda ortaya koyduğu vazifeleri insan zekâsına, aklına, estetik bilincine, davranışlarına kısaca bütün dünya görüşüne olan tesirlerini göstermeye çalışmıştır (Kurbanov 1999: 11/31).

Psikolojide İbn Sînâ geleneği çerçevesinde hareket etmiş, insanın fizikî özelliklerinden yola çıkarak kıyafet ilmi adı altında kişinin ahlâk ve karakter yapısına dair sonuç çıkarma yollarını ortaya koymuş, ahlâk yapısına temel oluşturan güçleri de Meşşâî anlayışı çerçevesinde nefs-i nâtika olarak incelemiştir (Çağrııcı 2000: 21/308-309). İnsan anatomisi ve fizyolojisi konularında İbn Sînâ'nın *el-Kanun fi't-tıbb* isimli eserinden yararlanmakla birlikte büyük oranda kendi gözlemleri ve tecrübelerini aktarmıştır (Topaloğlu 2003: 28/57). Özellikle insan anatomisi ve fizyolojisi hakkında verdiği detaylı bilgiler o dönem itibarıyla yeni sayılabilecek nitelikte olup bugünkü bilgilerle de paralellik arz eder (Çağrııcı 2000: 21/308).

Edebî yönü ile ele alınacak olursa hem şair hem de edip olarak edebiyatı didaktik bir amaçla; duygu ve düşüncelerini, ilim ve ahlâka dair tavsiyelerini halka yayıp sevdirmek için bir vasıta olarak kullanmıştır. Şiirlerinde Divan şiirinin nazım

türlerini kullanmış, mahlas olarak da “Fakîr” veya “Hakkı” ismini tercih etmiştir. Âmil Çelebioğlu’nun deyimiyle onun nesri ve Türkçe’si nazmından daha üstündür (İbrahim Hakkı 2013: 1/43-60; Kazar 2001: 16/342). İbrahim Hakkı’nın irfanın dört aslı kabul ettiği tevekkül, tefviz ve teslim, sabır ve rıza konularını da içine alan ve “Tefvîznâme” adını verdiği manzumesi çok meşhurdur. <sup>7</sup>

İbrahim Hakkı ilmî yönü yanında eğitici ve öğretici kimliğiyle de dikkat çeker. Çocukluğundan beri aldığı tasavvufî terbiye ve eğitim ile ömrü boyunca çok sayıda talebe yetiştirmiş, imam ve vâiz olarak halkı irşad etmiştir. Onun tasavvufî görüşleri Osmanlı tasavvufunun tipik ve en canlı örneğidir. İbrahim Hakkı’yı edebî ve tasavvufî yönden etkileyen isimlerin başında, şeyhi İsmail Fakîrullah, Mevlânâ, Yunus Emre ve Hâzık Mehmet Efendi gelse de bunların içinde en çok Mevlânâ’dan etkilenmiş özellikle *Mârifetnâme*’de fikirlerini kuvvetlendirmek için Mevlânâ’nın şiirlerinden iktibaslar yapmıştır. Şefik Can’ın araştırmalarına göre *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*, İbrahim Hakkı’nın en çok okuduğu hatta ezberlediği kitaplar arasındadır. Yunus Emre’nin tesirleri de daha ziyade İbrahim Hakkı’nın şiirlerinde hem şekil ve vezin hem de anlam ve ruh bakımından kendini gösterir (İbrahim Hakkı 2013: 1/43-60; Gökpınar 2006: 27-31).

---

<sup>7</sup> *Hak şerleri hayr eyler/Zannetme ki gayr eyler/Ârif ânı seyr eyler/Mevlâ görelim neyler/ Neylerse güzel eyler...* (Çağrıçı 2000: 21/307).

## 2. İBRAHİM HAKKI'NIN MUHABBET ANLAYIŞININ TARİHSEL VE TEORİK ARKA PLANI

Muhabbet (*mahabbet*) kelimesinin sözlükte hub (*hubb*) kökünden isim olduğu belirtilir, hub ise kısaca “buğzun zıddı” olarak tanımlanır. Literatürde muhabbet ve hub ile meveddet ve vüdd (*vüdd*) yaygın biçimde “sevgi”<sup>8</sup> anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir.

Semâvî kitaplarda özellikle İncil ve Kur’ân-ı Kerîm’de muhabbet üzerinde önemle durulmuştur. Muhabbetin dinî hayatın temeli ve aslî unsuru olduğu ifade edilmiş (Uludağ 2005: 30/386); ancak sevgi çoğunlukla hub ve muhabbet, bazen de meveddet kelimeleri ile anlatılmış, aşk kelimesi kullanılmamıştır. *Ey îman edenler! Sizden kim dininden dönerse (bilsin ki), Allah sevdiği ve kendisini seven mü'minlere karşı alçak gönüllü (şefkatli), kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir...* (Mâide 5/54) (*Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* 2007: 106).<sup>9</sup> *De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın, Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir.* (Âl-i İmrân 3/31), *...Allah, tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.* (Bakara 2/222), *...Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever.* (Âl-i İmrân 3/159), *...Allah sabredenleri sever.* (Âl-i İmrân 3/146), *...Allah da güzel davranışta bulunanları sever.* (Âl-i İmrân 3/134) gibi pek çok âyetle iyilikseverlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, hayâ, iffet, zâhidlik, takva ve güzel

<sup>8</sup> Arapça’da sevgiyi ifade eden *hubb* kelimesiyle bağlantılı olarak birçok kelime kullanılır. İnsanlığın temel besin maddeleri olan tahıllar ve baklagiller ve bunların tohumları Arapça’da sevgi mânâsına gelen *h-b-b* kökünden gelen kelimelerle ifade edilmiş, bu besinlerin beden ihtiyacını karşılama ile Allah sevgisinin de insan ruhunu beslemesi arasında bağlantı kurulmuştur. Kesilip dikilen asma dalına *el-hubetü*, Allah sevgisiyle ortaya çıkan sâlih amellere, yan yana dizilen dişler anlamına gelen *el-habebe*, sevginin kalpleri uyum ve âhenk içerisinde birbirine yaklaştırmasına, suda ya da içkideki hava kabarcığının şekil açısından taneye benzemesi ve sıvının üst kısmına doğru yükselip meydana çıkmasından dolayı *el-habâb* denilmiştir. Bu kelimenin de aynı zamanda bitkilerin üzerine düşen çiy anlamında kullanılması, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru bir hareketi ortaya koyduğu için Allah ile insan arasındaki sevgi hareketini ifade etmiştir. Görünüşte buğday tanesine benzediği için kalp içindeki siyah parça hakkında *habbetü'l-kalb* denilmiş, hastalanan bir devenin bir yere çökmesi, iyileşinceye kadar kararlılıkla oradan kalkmaması da *ehabbe'l-baîr* diye isimlendirilmiş ve Arapça’da muhabbetle aynı kökten gelen *ehabbe* fiiliyle anlatılmıştır (Kasapoğlu 2010: 3/116-118).

<sup>9</sup> Bundan sonraki âyetlerde âyetin sonunda parantez içinde sadece sûre ve âyet numarasına yer verilmiştir, yararlanılan kaynağa tekrar atıf yapılmamıştır.

davranma Allah'ın sevdiği meziyetler arasında zikredilmiş, ...Allah ise bozgunculuğu sevmez. (Mâide 5/64), ...Doğrusu O, zâlimleri sevmez. (Şûrâ 42/40), ...Şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez. (Kasas 28/76), ...Sakın aşırıya gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez. (Bakara 2/190) gibi âyetlerle de sevmediği niteliklerin bulunduğu bir toplumu sevmediği belirtilmiştir (İbnü'l-Arabî 2016: 27-28).

Bazı âyetlerde dünya hayatını süslü ve güzel göstererek eşyayı sevdirmiş: *Neşânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük, insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır. (Âl-i İmrân 3/14), Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi de O'nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır. (Rûm 30/21)* gibi âyetlerle aynı zamanda da insanları uyarmıştır.

Muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nispet edilerek hadîs-i şeriflerde de geniş bir şekilde yer almıştır. Kudsî hadiste: *Ben gizli bir hazineydim, bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim, istedim ve yaratıkları yarattım. Onlara kendimi bildirdim. Onlar da beni tanıdılar; Birbirini Allah için seven, Allah'ta sevenlere, benim sevgim, muhabbetim vâcib olur, Allah güzeldir, güzelliği sever; Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz gibi hadîs-i şeriflerle de Allah'ın kullarına duyduğu muhabbetin derecesi ve ne kadar şerefli bir makam olduğu bildirilmiştir (Uludağ 2005: 30/386). Ancak hadîs-i şeriflerin içinde Allah ile kul arasındaki bağı en güçlü şekilde ortaya koyan ve *kurb<sup>10</sup>-ı nevâfil* olarak bilinen kudsî hadistir. *Kullarımı bana en çok yaklaştıran şey, kendilerine farz kıldığım ve sevdiğim amelleri yerine getirmeleridir. Kulum bana, ben kendini sevinceye kadar nâfile ibadetlerle yaklaştırmaya devam eder. Ben onu sevince, artık onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli ve yürüdüğü**

---

<sup>10</sup> Sözlükte, “yakın” anlamına gelen *kurb* kelimesi, istilahta Hakk'a yakın olma anlamında bir tasavvuf terimidir ve genellikle karşıtı olan *bu'd* (uzak) kelimesi ile birlikte kullanılır (Ateş 2002a: 26/432). Biri Hakk'ın kuluna, diğeri de kulun Hakk'a yakın olması anlamında iki türlü *kurb* vardır. *Kurb-ı âm*: Allah'ın *Biz ona şah damarından daha yakınız* ve *Biz ona sizden daha yakınız fakat siz göremezsiniz* âyetlerinde geçen *kurb*dur. *Kurb-ı mahsus*: Allah'ın: *Bana bir karış yaklaşıp bana bir arşın yaklaşırım...* buyurduğu, amellerle ve hâllerle kendisine yaklaşıp rücu edicidir (Kılıç 2015:193-194).

*ayağı olurum.* Allah'ın kuluna duyduğu muhabbeti bu şekilde beyan etmesi, kulun da amelleriyle Allah'a yaklaşmasında muhabbeti hem bir ilke hem de bir hedef olarak benimsetmiş böylece adına ister aşk ister sevgi isterse de muhabbet denilsin Tanrı ile insan ilişkisini düzenleyen en temel ilkenin ve dayanağın adı konulmuştur.

Asr-ı saâdet ile başlayıp II./VIII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden zühd döneminde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan olmak üzere dört ayrı zühd ekolü oluşmuştur.<sup>11</sup> H birinci asır ile ikinci asrın yarısına kadar ki zühd döneminde, esasını cehennem ateşinden korkmak ve cennet mükâfatına arzusunun teşkil ettiği “Korku ve Hüzün Ekolü” baskın olmuştur ki, Hasan-ı Basrî bu ekolün temsilcisi sayılabilir. II./VIII. yüzyılın sonlarına doğru ise, Allah-kul ilişkisi ve ahiret konularında uyarı ve korkutmadan ziyade sevgi ve ümidi öne çıkaran “Sevgiye Dayalı Zühd Ekolü” ağırlık kazanmış, zâhidler ve sûfiler çoğunlukla sevgi, muhabbet kavramlarını öne çıkaran âyet ve hadîs-i şerifler üzerinde durmuşlar ve böylece sevgi tasavvufun temeli hâline gelmiş, kulun Allah'a yönelişinde sevgi ibadetin önüne geçmiştir. Basra zâhidlerinden Râbia el-Adeviyye, Habib el-Acemî, Amr el-Kaysî gibi zâhidlerde bu açıkça fark edilir (Bolat 2015: 116-125).

Bu dönemde, ilâhî sevgiyi samimiyet ve sadâkatle ilk anlatan, sevgi ve aşk terimlerini ilk kullanan kişi zâhid ve âşık kadın Râbia'dır. Çünkü kendisinden önce Mâlik b. Dînâr, Abdülvahid b. Zeyd gibi sûfiler bu terimleri kullanmada tereddüt ederken, Râbia'dan sonra Mâruf el-Kerhî, Cüneyd-i Bağdâdî vb. gibi sûfiler bu terimi açıkça kullanmışlardır (Hakîm 2005: 321). Özellikle Râbia'daki zühd hareketinin tasavvufa dönüşüm sürecinde çok önemli yeri vardır. Onun önderliğinde tasavvufî çizgide korku ve hüzün yerini sevgi, ümit ve iyimserliğe

---

<sup>11</sup> *Zühd*, sözlükte “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak” gibi anlamlara gelir. Genellikle dünyaya karşı olumsuz tavır ve davranışların bütünü ifade eder (Ceyhan 2013: 44/530). Asr-ı saâdetten sonra Müslüman coğrafyanın genişlemesi, siyasî baskı ve dünya metana olan ilginin artması zühd hareketini yaygınlaştırmış ve bu ekollerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Medine ekolü Kur'an ve sünnet merkezli bir zühd hayatını benimserken Kûfe ekolünde Kerbelâ hadisesinin de tesiriyle çokça gözyaşı ve ibadet, Horasan ekolünde daha çok tevekkül anlayışı, Basra ekolü ise hem korku ve hüznün hem de sevgiye dayalı zühd hareketlerinin görüldüğü bir merkez olmuştur. Zühd hayatının sistemleşmesi ve yaygınlaşmasında zâhidlerin bu tavırları kadar kaleme aldıkları *Kitabü'z-Zühd* türü eserlerin de etkisi büyüktür. İlk *Kitabü'z-Zühd* tarzı eser, *Sâhîfetü Ali b. el-Hüseyn ve Kelâmühû fi 'z-Zühd* adıyla Zeynel Abidin b. Ali (öl. 92/710)'ye aittir (Bolat 2015:116-125; Attâr 2012). Bu konu, tezin “Allah Aşkına Kavuşmanın Yolları” bölümünde detaylı olarak ele alınmıştır.



bırakmıştır. Ona göre kulun Hakk'ın dışındaki şeylerin kaygısıyla veya menfaat ümidiyle Hakk'ı sevmesi gerçek ilâhî aşk değildir, gerçek aşk Allah'a aittir, Allah kulu sevmedikçe kulun Allah'ı sevmesi mümkün değildir. Bu bakış açısı ile Râbia el-Adeviyye İslâm ve Batı kültüründe ilâhî aşkın sembolü hâline gelmiştir (Ceyhan ve Küçük 2007: 34/381-382).

Tasavvuf, II/VIII. yüzyılın ortalarından itibaren müstakil bir ilim olarak şekillenmeye başlamış özellikle Râbia'dan sonra ilâhî sevgi, tasavvufî hayatın mihrî ve tecrübenin hedefi hâline gelmiştir. III-VI/IX-XII. yüzyıl arasında kapsayan tasavvuf döneminde tasavvufî terimleri ve meseleleri açıklayan önemli klasiklerin yazıldığı, *nefs teskiyesi*, *marifet*, *ilâhî aşk*, *bekâ*, *hayf*, *recâ* gibi terimlerin öne çıktığı görülür. Zühd dönemindeki ahlâkî eğitim vurgusu bu dönemde yerini marifet vurgusuna bırakır. Dört ayrı ekol karşımıza çıkar. Nişâbur mektebinin öncülerinden Hamdun el-Kassâr, Bâyezîd-i Bistâmî, Yahya b. Muaz bunlardan göze çarpanlardır. Bâyezîd-i Bistâmî'nin: "Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur." sözü hem tasavvufî düşüncenin merkezinde yer alan vahdet-i vücûd anlayışının ilk örneği olarak çokça tartışılmış, hem de Râbia ile ilk olarak dile getirilen ilâhî aşk ve muhabbet fânî olma, sekri sahvına üstün gelme hâli olarak *sekr* kavramını ortaya çıkarmıştır. Yahya b. Muâz "aşk sarhoşu" tabirini ilk kullanan kişi olmuş, muhabbet kadar marifet kavramının da önemine vurgu yapmıştır (Baz 2015: 140-142).

Muhabbet ve marifet kavramları çerçevesinde oluşan Mısır mektebinin öncüsü Zünnûn el-Mısri'dir. İlâhî sevgiye dair uslûbu son derece kuvvetli olan Mısri'nin muhabbet anlayışı, ilâhî tecellileri temaşadan kaynaklanan zevke dayanır; kulun Allah'ı sevmesinin belirtisi, Hz. Muhammed'in ahlâkına ve sünnetine tâbî olmasıdır. "Ben Rabbimi Rabbimle tanıdım. Eğer O olmasaydı asla O'nu tanıyamazdım. Kişinin marifetini artıran muhabbettir ancak kim ki bu ilâhî muhabbete nâil olursa onu saklamalıdır." sözü dikkat çeker (Afifi 2015: 187-197).

Şam mektebi açlık ve gece ibadetine ağırlık verirken Bağdat mektebi en önemli eserlerin yazıldığı ve tasavvufî felsefenin boyut kazanmaya başladığı yerdir. İlâhî aşk ve tevhid bu mektebin en önemli kavramları olmuştur. Tasavvufun tarifini ilk yapan kişi olarak Mâruf el-Kerhî, zühd ve verâsıyla meşhur olan Bişr-i Hâfî,

Muhâsibî, Sırrî es-Sâkâtî, Cüneyd-i Bağdâdî de bu dönemin en dikkat çeken sûfîlerindedir (Baz 2015: 142-143).

Bağdat mektebinin kurucusu kabul edilen ve üçüncü asrın en büyük sûfî müelliflerinden Muhâsibî risâlesinde sevgiden, sevgi ve şevk arasındaki ilişkiden bahsederken sevginin aslının îman sevgisi olduğunu, şevkin nurunun muhabbetin nuru olduğunu, bunun da Vedûd'un nurundan kaynaklandığını belirtir (Affî 2015: 187-188). Ona göre sevginin başlangıcı itaattir, sevgi itaatle başlar, sonra Allah zamanla kendini sevdirebilir ve gayb hazinelerini onların kalplerine emanet eder. Allah sevgisinin alâmetinin de sürekli tefekkür ve gece ibadetleri olduğu, amele güvenmenin nefsi gevşettiği ve Hak'la araya perde olduğu gibi söylemlerinden de onda Melâmî fikirlerin ağırlık kazandığı görülür (Muhâsibî 2015: 21-27).

İslâm tasavvufunun üçüncü asırda kendisiyle zirveye ulaştığı Cüneyd-i Bağdâdî'nin ilâhî sevgi hususundaki nazariyesi onun fenâ ve tevhid hakkındaki görüşleriyle iç içedir. Bütün gayenin ezel âleminde verilen mîsaka vefa göstermek ve oradan gelinen hâle geri dönmek olduğunu; sadece Allah'la bâki olduğunda ilâhî varlığın kulun varlığını kuşatması hâlinde muhabbetin tahakkuk edeceğini söyler (Affî 2015: 187-197). Bistâmî'deki sekr hâline karşılık Bağdâdî'de *sahv* öne çıkmıştır. Bu dönemin en önemli şahsiyetlerinden olan Mansur b. Hallâc'ın: "Ene'l-Hakk" veya "Allah ve ben bir bedende iki ruhuz." gibi sözleri onun bazıları tarafından hem eleştirilmesi hem de takdir edilmesine yol açmıştır. Özellikle "Aşkla kılınacak iki rekât namaz kâfidir; yeter ki abdesti kanla alınmış olsun." sözü meşhurdur. Bu nedenle de aşk şehidi olarak anılmış, tasavvuf edebiyatının da önemli sembollerinden birisi olmuştur (Yılmaz 2015: 109).

Tasavvuf klasikleri içinde en fazla şöhret bulan eserlerden birisi olan *er-Risâle*'nin müellifi olan Kuşeyrî, sûfîlerin Allah sevgisini aşk kelimesiyle ifade etmelerini müsamaha ile karşılamış ve eserinin "Muhabbet" bölümünü: "Âşıklar, söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar." cümlesiyle bitirmiştir. Yine *Keşfü'l-Mahcûb*'un müellifi olan Hücvirî'nin de bu kavramı ele alışı oldukça dikkat çekicidir. Aşkın sevgiliden ayrı düşenin bir niteliği olduğu, kul da Allah'tan ayrı düştüğü için Allah sevgisine aşk demenin câiz olduğunu söylemekle beraber yine

de Allah'a duyulan sevginin aşk yerine muhabbet terimiyle ifade edilmesinin doğru olduğu kanaatindedir.

Tasavvuf tarihinde aşk kavramını muhabbetten ilk defa ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sûfi Ahmed el-Gazzâlî'dir (öl. 520/1126). *Sevânihu'l-Uşşâk* adlı Farsça risâlesi aşk konusunun işlendiği ilk eserdir. Yaşadığı dönemi takip eden üç asır aşk edebiyatının altın çağı olmuş, Aynü'l-Kudât el-Hemedânî (öl. 525/1131), Senâî (öl. 525/1131), Feridüddîn-i Attâr (öl. 618/1221), Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289), Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (öl. 672/1273) ve Abdurrahmân-ı Câmî (öl. 897/1492) gibi büyük mutasavvıflar bu yolu takip etmişlerdir (Ögke 2015a: 169-171). Ahmed el-Gazzâlî'ye göre aşk, mahiyeti gereği saflık ve temizlik temeli üzerine oturan bir yapıdır, ârizî şeylerden ve eksikliklerden uzaktır, onun başlangıcı *Yuhibbûhum*'dur (O onları sever). Dolayısıyla onda eksiklik ve nisbîlik söz konusu değildir. Ahmed el-Gazzâlî'nin ifadeleri şöyledir:

“Arapça *Yuhibbûhum* (onları sever) kelimesindeki *bâ* harfinin noktası *yuhibbûnehû*'nun (ve O'nu severler) toprağına tohum olarak atılmıştır; atılmamış olsaydı *yuhibbûnehû* (ve O'nu severler) ortaya çıkmazdı. Eğer *sûphânî* ya da *Ene'l-Hakk* denmişse bu yüzdendir. Bu iddialar ya noktanın ya da noktanın Rabbinin sözleridir.” (2012: 69-76)

Muhabbet kavramının beşerî ve metafizik boyutlarıyla en sistematik biçimde incelenen eserlerin başında Muhammed el-Gazzâlî'nin *İhya-yı Ulûmiddîn*'i gelir. Gazzâlî, kişide muhabbetin mevcudiyetini gösteren işaretlerden bahsederken sevgiyi kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzeter. Gazzâlî'ye göre muhabbet “insan tabiatının haz veren şeye duyduğu ilgi” demektir. Bu ilginin en güçlü derecesine *aşk* denilir. Aşkın kalbin yüce hâllerinden biri olarak Allah'tan başkasına bakma sevgisinden arınmış kalplerin tattığı bir hâl olduğunu, tövbe, sabır, tevekkül gibi sıfatlara insanın kendi iradesiyle erişebileceğini ancak muhabbet ve aşkın gayretle elde edilemeyeceğini söyler (Hakîm 2015: 414-423). Gazzâlî sevgiyi Allah-kul münasebetlerinde korkuya tercih ederek sevgi lehine bir tutum sergilemiş olmakla beraber dünya ve beşer sevgisinin kalpten silinmesi ve muhabbeti yalnızca Tanrı'ya hasretmek konusundaki titizliği kendinden sonraki devirlerin klasik

söylemi olmuş ancak bu görüş aynı zamanda kısıtlayıcı bir anlayış da getirmiştir (Çam 2010: 157-158).

Ahmed el-Gazzâlî'nin aşka bakış açısı, tasavvufî aşka ağırlık veren sûfilerce büyük kardeşi İmam Gazzâlî'den üstün tutulmuştur; zira İmam Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışı ilim ve marifet ağırlıklı iken Ahmed el-Gazzâlî tasavvufî aşkı esas almıştır. Yine aşk konusunda yazılan eserlerin en genişlerinden birisi olan *Abherü'l-Âşıkîn*, Ruzbihan Baklî'ye (öl. 606/1209) aittir. Baklî'ye göre Allah'ın sevgiyle tecelli etmesinden hakikat-i Muhammedî zuhur etmiştir, dolayısıyla Hz. Peygamber'in hakikati Allah'ın ona olan ezeli aşkıdır. Bu bakış açısı aşk konusunda diğer mutasavvıfların da hareket noktası olmuştur (Uludağ 1991b: 4/12-13). Yunus Emre, Niyâzî-i Mısırî, Hoca Ahmed-i Yesevî ve “Göğün aşktan başka mihrabı yoktur.” diyen Genceli Nizâmî gibi âşık ve mutasavvıflar, sevgiyi sadece Allah ile sınırlandırmayıp, yaratılanın sevilmesinin yaratana götüren en önemli vasıta olduğunu ve sevilen her kimse kaynağında Allah'a duyulan muhabbet olduğu konusunda hemfikirdirler. Aşkı kemâlâtın temel ölçüsü yapan Mevlânâ Hazretleri tasavvuf tarihine “Âşıkların kutbu ve kıblesi” olarak geçmiştir. Aşkı: “Bizim Peygamberimiz'in yolu aşk yoludur. Biz aşkın çocuğuyuz, aşk da bizim anamız.” diye tarif etmiş ve özellikle *Mesnevî* baştanbaza bu aşk coşkusu ile yazılmıştır.

İbnü'l-Arabî “Muhabbet Makamının Bilinmesi” başlığı altında bu konuya *Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de yaklaşık yüz yirmi sayfa ayırmış; kezâ *Fusûsu'l-Hikem*'de ve diğer bazı eserlerinde de vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde yeri geldikçe ilâhî muhabbet, ilim ve kemâl arasındaki irtibata sık sık değinmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre de maddî ve mânevî bütün varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir ve var olan her şeydeki güzellik O'nun Cemil isminin bir yansıması, bu güzele yönelik muhabbet de yine O'nun Vedûd isminin tecellisidir. Şu hâlde hakiki mahbup sadece Hak'tır. Sevilen diğer güzel şeyler O'nun güzelliğini yansıttığından bunlara yönelik sevgi de aslında ilâhî kaynaklıdır. “Sevgi benim dinim ve îmanım.” diyen İbnü'l-Arabî kâinatın varoluş sebebini de ilâhî muhabbet olarak görür” (Uludağ 2005: 30/387-388); ancak muhabbet

konusuna ne kadar yer verirse versin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî anlayışı daha çok ilim ve marifet ağırlıklıdır.

Muhabbet kavramının hem ontolojik hem de sosyal, psikolojik ve ahlâkî boyutuyla ele alınması İslâm felsefecilerinin de üzerinde durduğu önemli bir kavram olmuş (Kutluer 2005: 30/388), İslâm felsefesinde kozmik varlıklar hiyerarşisinde alttaki varlığın üstteki varlık veya varlıklara duyduğu arzu ve sevgi de çoğu zaman *aşk* terimiyle ifade edilmiştir (Uludağ 1991b: 4/11).

Muhabbet teriminin taşıdığı kozmolojik anlamlar, Şehristânî'nin *Empedokles* hakkında verdiği bilgilerde görüldüğü gibi antik felsefeye kadar geri götürülmüştür. Bu filozofa nispet edilen fikirlere göre Tanrı'nın yarattığı ilk varlık kendisinde sevgi ve hâkimiyet ilkelerini taşır. Bütün kozmolojik oluşum süreçleri, bu iki ilkenin varlıkta doğurduğu kutuplaşmanın bir sonucu olarak meydana gelir.

Kindî sevgiyi, “varlıkların birleşme sebebi” ve “ruhun isteği” şeklinde tanımlamış, sevginin insan ruhunda oluşturduğu çekme ve birleştirme gücüne dikkat çekmiştir. Aşkın ontolojik bir mânâ ve rol alması Fârâbî ve Eflâtun'da daha da ağırlık kazanmış, Fârâbî (öl. 950) *Mebâdiu ârâi ehli 'i-Medîneti 'l-fâzıla'*nın ilk bölümünde aşk, âşık ve mâşukun Allah'ın zatında tam olarak aynı hakikat olduğunu ve aralarındaki ayrımın yalnızca imkân âleminde söz konusu olduğunu belirtmiştir. Yine aşk odaklı olarak ilk felsefî risâle İhvân-ı Safâ adıyla bilinen bir grup tarafından 10. yüzyılda kaleme alınmıştır. İhvân-ı Safâ aşk kelimesini sevgi için genel bir kelime olarak kullanmışlar, daha sonra muhabbet kelimesini de tercih etmişlerdir. *Aşkın Mahiyeti Hakkında* isimli risâlede, sevginin pek çok çeşidinden bahsedilir. Yaratılıştaki insanın fitratında bulunan aşk duygusunun dünya hayatında karşılaşılan birçok vesile ile ortaya çıktığı ve bunun da Allah tarafından bahşedilen bir fazilet ve ihsan olduğundan bahsedilir (İhvân-ı Safâ 2015: 41-42).

İbn Sînâ ise *Risâlâ Fî Mâhiyyet al-Işk* isimli risâlesinde Eflâtun ve Pisagor'dan farklı olarak aşkı sadece insana has kılmayıp bütün mahlûkata yayılmış doğuştan bir kuvvet olarak görmüş, aşkı Allah da dâhil bütün varlıkların esas ve varoluş sebebi saymıştır. İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar doğuştan; insan bilkuvve, diğer

varlıklar da bilfiil âşıktırlar; diğerk bir ifadeyle Allah yani ilk âşık-ilk mâşuk<sup>12</sup> olması hasebiyle kendine âşık olunca kendi varlığını ve diğerk varlıkları var etmiştir ki aşkla sebeplenen bu yaratılışa da *tecelli* denilmiştir (Bayraktar 1985: 27/299-306).

İslâm dünyasında aşk, muhabbet konusu tarihî gelişimi sürecinde iki ana kola ayrılmıştır. Birincisi tamamen dünyevî bir planda ele alınan zahirî-Hanbelî gelenek (kelâmcılar) ikincisi ise muhabbetin uhrevî ve ilâhî özelliğine vurgu yapan tasavvufî gelenektir. İslâm tarihinde özellikle îtikadî mezhepler ve kelâm âlimlerince çokça tartışılan bir mesele olan muhabbet kavramı, özellikle Mûtezîle'nin ortaya çıkmasıyla birlikte seven-sevilen-Allah anlayışı yeniden yorumlanmıştır. Hanbelî gelenek içerisinde özellikle Ebu'l-Ferec, İbn Cevzî, İbn Teymiyye, İbn Kayyîm gibi Hanbelîler hemen hemen sevgiyi sadece kuldan Allah'a uzanan, beşerî ve tek yönlü bir duygu olarak ele almışlar ve aksini iddia edenleri de çok ağır dille eleştirmişlerdir. Muhabbet kavramı, Mûtezîle tarafından insanın Allah'ı sevmesini ona itaat etmesi ve rızasını istemesi, Allah'ın kulunu sevmesi de onu ödüllendirmesi ve kendi rızasını vermesi şeklinde yeniden yorumlanmıştır (Kutluer 1991: 4/387). Allah'ın seven-sevilen bir varlık olduğunu kabul etmeme anlayışı bazı kelâmcıları da etkilemiş, sevme ve sevilme vasıflarını O'nun kelâm sıfatlarına indirgemişlerdir (Uludağ 2005: 30/387-388).

Tasavvufun felsefe ve kelâm ilmi ile bazı konu ve kavramlarda görüş ayrılığına düşmesinin en belirgin sebebi akıl, vahiy ve keşif kavramlarını da içine alan, eşyanın ve Tanrı'nın hakikati ile ilgili bilgi elde etme yöntemlerine dayanır. <sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Müdebbir bir mevcud için küllî aşk haricinde bir aşk yoktur. Tanrı'nın kendi zâtına olan aşkı, en mükemmel ve en sağlam aşktır. Bu hâlde Allah'ın sıfatları kendi aralarında bizzat (zâtı ile) ve fi'z-zat (zâtı içinde) ayrı olmadıklarından aşk Zât-ı İlâhî'nin ve vücûdun (varlığı) ta kendisidir. (Çam 2010: 154; bk. Serrâc 2015)

<sup>13</sup> İbn Sînâ, Kindî ve Fârâbî gibi Meşşâî filozoflar akıl üstü hakikatlerin imkânını ve bunlara bağlı olarak bâtinî kavrayışın gerçekliğini kabul etmekle beraber vahiy ya da keşiften yardım görmeyen aklın da eşyanın hakikatini anlama ve nihaî hakikate ulaşma konusunda insan için yeterli olduğunu savunmuşlardır (Fârâbî 1990: 57-61). Mutasavvıflar ise aklın sağlam ve güvenilir bir bilgi kaynağı olmasının yanında kalbe ehemmiyet vermişlerdir. Sözlükte "bağlamak" anlamına gelen akıl kelimesi görünür âlemde en değerli bir araç iken metafizik âlemde sınırlı olan bir şeyin sınırsız ve sonsuz olan bir varlığı anlaması ve idrak etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla nihaî hedefe ulaşmada kişisel, derunî ve doğrudan bir bilgi gerekir ki tasavvufta bu bilgi yöntemi keşf, müşâhede, zevk gibi isimlerle ifade edilmiştir. Vahiy ile ilgili meselelerde mutasavvıflar ve kelâmcılar bilginin esas kaynağının Kur'an ve sünnet olduğu konusunda hemfikirdirler; ancak vahyin anlaşılması hususunda kelâmcıların yorumları kutsal metne ilişkin rasyonel izahlar olarak kalmış buna karşılık

Ancak her şeye rağmen sûfilerin kelâm âlimlerine nazaran muhakkik filozoflar ile hemfikir oldukları konular çok daha fazladır. Sûfiler özellikle İbn Sînâ'nın dile getirdiği düşünceleri büyük ölçüde benimsemişler, akla ve aklın imkânlarına dair görüşlerini ise eleştirmişlerdir. Tanrı-âlem ilişkisi, nedensellik konusu, sudûr en çok etkilendikleri bahisler arasındadır (Demirli 2009: 2/357-359).

İslâm dünyasında muhabbet konusunun iki ayrı görüş üzerinde ele alındığından bahsedilmişti. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ bu iki görüşü dengeleyen bir filozof olarak karşımıza çıkar; zira onun aşk kavramını hem ontolojik ve kozmolojik hem de ahlâkî düzlemde ele alması, bu kavramın sûfilerin ilâhî muhabbete bakış açılarıyla oldukça örtüşmüştür. Bu bakış açısı, İbnü'l-Arabî ve takipçilerine ve özellikle de konumuz olan Erzurumlu İbrahim Hakki'ya büyük oranda ışık tutmuştur. Böylece bu anlayış, muhabbet kavramının hem ontoloji hem de epistemoloji olmak üzere iki ana temel üzerinden anlaşılması ve bir değerler felsefesi üzerinden yorumlanması gerektiğine de kaynaklık etmiştir.

Muhabbet kavramının tarihsel gelişimi göz önünde bulundurulacak olursa zühd döneminin başlarında korku ve hüzne dayalı muhabbet anlayışında Râbia ile birlikte bir kırılma noktası yaşanmış, muhabbet kavramının sevgi ve ümidi ön plana çıkarmasıyla ve bunu takiben tasavvufun bir ilim olarak kabul edilmesiyle birlikte kavram yeniden yapılandırılmıştır. Özellikle Basra ekolünde tasavvufî felsefenin ağırlık kazanmasıyla birlikte de muhabbet kavramı hem mutasavvıfları hem de İslâm filozoflarını büyük ölçüde birleştiren ortak kavramlardan birisi hâline gelmiştir. *Kenz-i Mahfi* kudsî hadisi ve muhabbetle ilgili âyet ve hadîs-i şerifler, muhabbetin kaynağının ilâhî yönü ve Allah'ın âlemi yaratmasındaki en büyük etmen olduğu görüşünde birleştirmiştir.

Âlemin ve insanın yaratılmasının nihaî gayesi ve amacının Mevlâ'nın bilinmesi (marifetullah) ve onun da anahtarının nefsin bilinmesi (marifet-i nefis) olduğu görüşü pek çok mutasavvıfta olduğu gibi on sekizinci yüzyılda tasavvuf tarihine

---

sûfiler yorumların âyet ve hadislerle çatışmaması ilkesini esas alarak doğru bir anlayış ve idrakin ancak mükâsefe ile olabileceğini ve ilhamın da bu konuda bir bilgi vasıtası olduğunu ifade etmişlerdir (Chittick 2008: 389-391). Zevke dayalı bilgi kalpte hemen beliren gayret, müdâhale olmaksızın kalbe doğan ilham türü bilgidir. Bu bilgi türü ile vahiy arasındaki tek fark, ilhamı alan kişi bu bilginin nasıl ve kim tarafından gönderildiği bilinmezken vahiy alan kişi kimden geldiğini bilir; birinci grup evliya, asfiyâ; ikinci grup da peygamberlerdir (Afifi 2015: 284).

gerek mutasavvıf yönüyle gerekse de yazdığı eserlerle damga vuran Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın da tasavvufî görüşünün temel ilkeleridir. Bu temel ilkeye *Kenz-i Mahfî* ve *Nefsini bilen Rabbini bilir* kudsî hadisleri kaynaklık etmiştir. İbrahim Hakkı *Mârifetnâme*'nin önsözüne onun Allah-âlem-insan ilişkisine bakış açısını en özet şekilde ortaya koyan şu cümlelerle başlamıştır:

*Gül bahçesine benzeyen âlemi, topraktan yarattığı insanla süsleyip donatmıştır. Bütün âlemi insan için, insanı da Yüce Zatı'nın tanınması için yaratmıştır. Eşyanın hakikatiyle mânânın bütün inceliklerini insanda bir araya getirip göstermiştir. İnsan ruhunu toplayan, bir araya getiren mânâsına câmî ism-i şerîfine sûret yapmış ve onu emanetlerin yüklenicisi, sırların mahalli kılmıştır.”* (2011: 18-20)

*Mârifetnâme*'nin yazılma gayesine bakılacak olursa marifetullah denilen bitmez-tükenmez saadetin kişinin kendi nefsinin bilmesine bağlı olduğuna eser boyunca yer yer vurgu yapması onun temelinde muhabbeti barındıran Allah-insan ilişkisinin diğer bir ayağı olan *marifet-i nefis* kavramını öne çıkarır ki bu da *Nefsini bilen Rabbini bilir* kudsî hadisinin de ana fikridir; böylece insanın seyr u sülûk denilen mânevî eğitim sürecini de epistemolojik yönden temellendirmiş olur. İbrahim Hakkı için muhabbet-marifet ve âşık-ârif kavramları son derece iç içe geçmiş birbirlerinin hem sebep hem de sonucu olmuştur. Dayandığı temel esaslar açısından muhabbetin hem ontolojik hem de epistemolojik ilke olarak İbrahim Hakkı tarafından nasıl ele alındığı aşağıdaki bölümlerde incelenmiştir.



### 3. İBRAHİM HAKKI'YA GÖRE ONTOLOJİK BİR İLKE OLARAK MUHABBET

Bir düşünce sisteminin temel prensiplerini ve nihaî hedefini belirlemek onun hangi ontolojik ve epistemolojik temeller üzerine inşa edildiğinin bilinmesi ve ona göre yapılandırılmasını gerektirir. Tasavvufî düşünce sisteminin Allah-âlem-insan ilişkisini ele almasında, varlık düşüncesinin ana teması ve gayesi insân-ı kâmindir. Varoluş silsilesi sûfîlerin *Kenz-i Mahfî* kudsî hadisinden hareketle Hakk'ın bilinmeye muhabbet etmesi ve âlemi yaratmasıyla başlamış ve Hakk'ın aynası, kâinatın özü ve özeti olan insanın yaratılmasıyla da varlık dairesi tamamlanmıştır. Bu süreçte varlığın ilk akıldan (küllî akıl) başlayarak dört unsura kadarki gelişim sürecine *tarik-i mebde'* (başlangıç yolu), ondan sonraki insan ve insân-ı kâmile tamamlanan sürece de *tarik-i meâd* (ulaşma yolu) adı verilmiştir. *Tarik-i mebde'*ye *nüzûl* (iniş), *tarik-i meâda* da *urûc* (yükseliş) denilmiştir. “Her şey aslına döner” kaidesine bu bir devir olup başlangıcı küllî akıl, sonu da insân-ı kâmindir (Özden 1995: 12/287).

İşte *tarik-i mebde'* denilen iniş süreci yani insanın yaratılış cihetinden âlem ile ilişkisi, tasavvufî düşünce sisteminin ontolojik ayağını; *tarik-i meâd* denilen yükseliş süreci de Tanrı-insan ilişkisi de epistemolojik ayağını oluşturur. Bu bölümde Tanrı'nın zatî sevgisinin âlemin varlık sebebi oluşu, sevgiden âlemin ve varlığın esas gayesi olan insân-ı kâmilin yaratılışı ele alınarak Tanrı ile insan arasındaki ontolojik birlik ortaya konulmaya çalışılacaktır.

#### 3.1. Tanrı'nın Zatî Sevgisinin Âlemin Varlık Sebebi Oluşu

Tanrı, bütün İslâmî düşünce geleneklerinde olduğu gibi, âlemi belirli bir sebep ve gayeyle yaratmıştır. Bu gaye, Tanrı'nın bilinme arzusu olup bu düşünce, Tanrı'yı bilmek isteyen gizli bir hazine olarak âlemin kaynağı saymış ve *Ben gizli bir hazine idim, bilmekliğimi arzuladım ve mahlûkatı yarattım (Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtu en u'rafe fe-halaktü'l halka li-u'arafe)* kudsî hadisi ile dile getirilmiştir. Birçok mutasavvıf tarafından farklı ifadelerle dile getirilen ve yorumlanan bu kudsî hadis, vahdet-i vücûd merkezinde gelişen tasavvufî

düşüncede âlemin varlık sebebini ilâhî kemâlin feyezânı olarak görür (Demirli 2016: 77).

İbrahim Hakkı Allah sevgisinin hakikatini *Mârifetnâme*'de şöyle ifade eder:

“Allah, zatının sevgisini varlık hazinelerinin anahtarı kılıp kendi varlık hazinesinin inceliklerini gayb ve sırlar âleminde onunla ortaya çıkarmıştır. Sırların ortaya çıkmasını da: *Bilinmeyi sevdim* sözüyle başlatmıştır. Muhabbet baştanbaşa hakikatin özü ve marifet ehlinin varacağı en son noktadır. Bu sebeple O'nun makamları da sonsuzdur.” (2011: 482)

Bu kudsî hadis tasavvuf edebiyatında da müelliflerin yaratılıştan bahsederken sık sık atıf yaptığı bir ifade olmuştur. Hadiste istedim kelimesinin muhabbet (*ahbebtü*); bilinmek kelimesinin de marifet (*u'refü*) kökünden gelmesinden dolayı, mutasavvıflar tarafından bu kudsî hadis muhabbet ve marifet kavramları ile ele alınmıştır. *Kenz-i mahfî* sözlükte, “gizli hazine, saklı define” gibi anlamlara gelirken tasavvufî ıstılahta Kâşânî: “Gaybda saklı bulunan ahadiyet hüviyeti, gizli olanların en gizlisi” olarak tanımlamış, İbnü'l-Arabî de: “Her türlü izâfet ve nispetlerden mücerred kadîm ve ezeli olan Hakk'ın zatı” şeklinde ifade etmiştir. İlâhî zatın sonsuz tecellilerin kaynağı olduğu hâlde kendinde herhangi bir eksilme olmaması O'nun bitmez tükenmez bir hazineye benzetilmesine sebep olmuştur (Aydın 2002: 25/259).

Tasavvufî düşüncede ilâhî zat, mutlak varlık (*vücûd-i mutlak*),<sup>14</sup> veya gerçek varlık (*el-vücûdu'l-hakk*) olarak isimlendirilir ve *Allah vardı ve Onunla birlikte hiçbir şey yoktu* hadisinde işaret edilen durumla da ilişkilendirilir. Bu bakımdan hüviyet de ilâhî zata işaret eden bir durum olup ıstılahta *Hû* zamiri müşâhedesi mümkün olmayan gayb olması bakımından “Tanrı” için kullanılır. Dolayısıyla hiçbir isim, sıfat, nispet ve taayyün söz konusu olmaksızın yalnızca kendi olmak bakımından ilâhî zatın birliği *ahad* (tek ve yegâne) diye adlandırılmıştır. Ahadiyet mertebesinde bilen, bilinen ve bilme aynı şey olduğundan Allah kendi zatını yine

<sup>14</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak ifadesi, belirli herhangi bir sûrette sınırlanmamış fakat bütün sûretlerde müşterek, bütün sûretlerde bulunmayıp hepsini aşan, hiçbir şeyin sebebi olmayan, hakikatlerin hakikati olan varlıktır. Ayrıca mutlak varlık kavramına kör nokta, dairenin merkezi anlamına gelecek mecazî ifadeler de yükler. Burada körlük, Hakk'ı bilinmeyen, açıklanamayan, nitelenemeyen yönü, ya da varlığın varlık kazanmadan önce ilâhî zihindeki durumunu da kastetmiştir (Coşkun 2008: 9/126-127).

kendi zatının aynı olan bir bilme ile bilmiştir. Bu sebepten de ahadiyetin ifade ettiği Tanrı mutlak mânâda bilinmez olan bir Tanrı'dır (Kayserî 2013: 57-61). Vücûd mertebelerinin<sup>15</sup> ilki olan (*Lâ taayyün*) bu merteye, henüz ne vücûd, ne itaat, ne hürriyet, ne ölüm, ne gündüz ne de gecenin bulunduğu, sadece O'nun olduğu makamsızlık makamıdır (*makam lâ makam*) (Kılıç 1999: 20/501). İbnü'l-Arabî de Kenz-i mahfî denilen "gizli hazine" tabirinin Tanrı'nın her türlü bağını ve tamlamadan soyutlanmış ezeli ve kadim zâtı olduğunu ve bu kudsî hadisten terimleştirildiğini söyler. Tanrı zâtı açısından bilinmeyeceği için aslında O'nun zâtı sürekli gizli hazinedir; ancak varlıkta tecelli eden nitelik ve isimleri açısından bilinebilir (Hakîm 2005: 221). Bu konu âlemin sevgiden yaratılışı bahsinde daha detaylı şekilde ele alınacaktır.

Hadiste geçen *ahbaptu* fiili, istedim, muhabbet ettim anlamında kullanılmıştır. Arzulamak fiili sadece basit bir arzu, istek duyma olmayıp, irade etmek, muhabbetle, iştiyakla arzulamayı ifade eder Böylece, âlemin ademden varlığa doğru hareketi Hakk'ın ezeli sıfatı olan muhabbetin bu iş için harekete geçmesiyle olmuştur ki bu da varoluşun sebep ve gayesi olan ilâhî muhabbetin başlangıç noktasıdır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle de bu bir aşk eylemi, bir hareket-i hubb'dur (Kılıç 2015: 207).

Muhabbet olmasaydı, âlem kendi aynında zâhir olmazdı. Bu sevgi hareketiyle teneffüs gerçekleşmiş ve nefes ortaya çıkmıştır ki o *Amâ*'dır.<sup>16</sup> Çünkü nefes, bağlanılan kimseye dönük özlem hareketi olduğundan bu nefesle ortaya çıkan amâ Allah'a en yakın ve O'nun nefesinden olan varlıktır; batin olmasına rağmen zuhur etme özelliği ile zâhir olur ki bu vasıta ile her şeyin yaratıldığı Hak, rahmanî

<sup>15</sup> Vücûd mertebeleri ana hatlarıyla dört, beş, yedi, vs. gibi birbirinden ayrı mertebelere tasnif edilmiştir. Dörtlü tasnifte: 1. Lâhut, zat; 2. Ceberût, sıfatlar ve ilâhî isimler; 3. Melekût, ruhlar ve misâl; 4. Nâsut ve şehadet. "Hazarât-ı hamse" denilen beşli tasnifte 1. Zât-ı sırf, lâ taayyün, ahadiyyet; 2. Vâhidiyyet; 3. Ervâh; 4. Misâl; 5. Şehâdet ve İnsân-ı kâmil olarak ayrılmıştır. Yedili tasnifte ise: Hazarât-ı hamsenin ikinci mertebesi olan "vâhidiyyet" mertebesi, "vahdet" ve "vâhidiyyet" olarak ayrılmış böylece: 1. Lâ taayyün, ahâdiyyet, zât-ı sırf; 2. Vahdet, Hakikat-i Muhammediyye; 3. Vâhidiyyet, hakikat-ı insaniyye-â'yân-ı sâbite; 4. Ruhlar; 5. Misâl; 6. Şehâdet âlemi; 7. İnsân-ı kâmil mertebesi olmuştur (Ateş 1998; Konuk 2014: 1/45).

<sup>16</sup> Amâ lafzının kaynağı tasavvuf düşüncesinde sahih olduğu rivayet edilen bir hadis-i şeriften ortaya çıkmıştır. Bu hadis: *Yaratmadan önce Rabbimiz nerede idi?* sorusuna Hz. Peygamber: *Altında ve üstünde hava olmayan Amâ'da idi*, buyurmuştur. Amâ, nefes-i rahmânî'nin ismidir. Tanrı bilinmek isteğiyle teneffüs edince nefes-i rahmânî ortaya çıkmış, bu nefesin sûreti Amâ'dır. Amâ, buhardan meydana gelir ve nefes-i rahmânî, rahmânî bir buhardır, nefesin aldığı ilk sûret Amâ'dır. (Hakîm 2005: 55).

nefesin<sup>17</sup> kendisidir (İbnü'l-Arabî 2008: 8/138). Bu nefes dolayısıyla rahata ermek O'na sevdirdi ama O bu rahata en yücelerdeki ve en alçaklardaki varlıklara sûret vermekle erdi ki böylece hareketin muhabbetten doğduğu sabitlenmiş oldu (İzutsu 1999: 192). İbrahim Hakkı da *Mârifetnâme*'deki bir rubâisinde “*He* harfi gaybın (zat mertebesinin, *hû* zamirinin) aslı oldu. Ey harf ilmîni bilen! Nefesler ki hep o harf olmuştur esas. O harften hep uyanık oluver, her demde. Bir harf dedim; anla da Hakk'a hamdet.” şeklinde ifade eder.<sup>18</sup>

Hadiste geçen bilinmek kelimesi *u'refû* ile ifade edilmiştir. Marifet kelimesi de *arefe* kökünden türemiş bir kelime olduğundan burada bilinmekten kasıt marifet bilgisidir. Bilinme mertebesi olan ilk tecelli mertebesi esma ve sıfatlar mertebesidir ki Hak bu mertebeye nüzûl ettiği vakit mutlak sûrette kendi kendine yeten değildir; zira âlemin Allah'a ihtiyacı olduğu gibi Allah'ın da âleme ihtiyacı vardır. Kâşânî bu durumu: “Âlem mevcudiyeti bakımından Hakk'a ve Hak da tecellisi bakımından âleme muhtaçtır.” şeklinde ifade eder (İzutsu 1999: 51). Tanrı'yı yine Tanrı'yla bilmek demek olan marifet bilgisinin adresinin mahlûkat olduğuna işaret eder. Böylece, bilinmek için mutlak sûrette insana ihtiyaç duyulduğu gibi insanın hakikatının de ancak Tanrı ile anlaşılabilmesi mümkündür. Temelinde ilâhî muhabbeti barındıran bu ontolojik bağ ve ilişki İbnü'l-Arabî'ye göre: *Kendini bilen Rabbini bilir* sözünün ana fikridir. “Bizim kendimize olan ilmimiz bizim O'nu bilmemizin aslıdır, bizim vücûdumuz da O'nun vücûduna bağlıdır. Onun bilinmesi de bizim bilinmemize bağlıdır; yani bir vecihten O asıl oluyor diğer bir vecihten biz asıl oluyoruz” (Kılıç 2015: 11/213) diyerek yaratan-

---

<sup>17</sup> *Nefes-i Rahmânî*, âlemdeki şeylerin sûretlerinin kendisinde açıldığı bir cevherdir. Bu cevhere *nefes* denilmesinin sebebi, insan nefesinin potansiyel olarak bütün harf ve kelimeleri içermesi gibi bu nefesin de âlemdeki şeylerin sûretlerini içermesidir. Âlemin kelâm ile yaratılması düşüncesinin kaynağı Kur'an'dır. Çeşitli âyetlerde Allah'ın bir şeyi dilediğinde “Ol” dediği ve hemen oluverdiği haber verilir. İbnü'l-Arabî de bu duruma dikkat çekerek kelimelerin harflerden, harflerin havadan, havanın da Rahmânî nefesten oluştuğunu dolayısıyla Allah'ın kelâm sıfatı ile Rahmânî nefes arasında ilişki olduğunu söyler. Nefesin Rahmân'a nispet edilmesinin sebebi ise, Rahmân merhamet ile ilişkilidir, ilâhî isimler yaratıldıkları zaman kendi etkinliklerini göstermek için mazharlarını talep etmişler, bu talep sıkıntısı Rahmân'ın merhamet etmesine neden olduğu için nefes Rahmân'a nispet edilmiştir (Kayserî 2013: 31-32).

<sup>18</sup> *Hâ gayb-ı hüviyet oldu ey harf şinâs*  
*Enfâz ki hep o harf olmuştur esas*  
*Ol harften âgeh ola gör her demde*  
*Bir harf didüm anla da kıl Hakk'a sipâs.* (2011: 544).

yaratılan, rahmet eden-rahmet edilen, bilen-bilinen gibi terim çiftleriyle varlığın birbirine bağlı yönlerini dile getirir (Demirli 2008: 394-395).

Dolayısıyla, âlemin vücûdsuzluktan vücûda hareketi âlemi icat eden tek vücûdun ilâhî sevgi hareketidir ki, Hak böylece bilinmiş olur. *Yâ Rabb! Seni gerçek mahiyetin, zatın üzere bilemedik*, buyrulmuştur. Hak, kendi zatını kendi zatında müşâhede ettiği gibi, sıfatlardan ve gayrdan da müşâhede eder. Hakk'ın vücûdca da kendi nefsi görünüşüne onun sevgisi ilişik olmakla, âlemin her hususta ve her yüzde sebat üzere olan vücûdsuzluktan vücûda hareketi de kendi tarafından sevmek hareketi olmuştur (Sunar 1975: 2/26).

### 3.2. Sevgiden Âlemin Yaratılışı

Tasavvufî düşüncede yaratılış meselesi Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın en önemli kısmını teşkil etmiştir. Özellikle tasavvufun İbnü'l-Arabî ve takipçileri ile birlikte nazarî ve sistematik bir dile ve yapıya kavuşmasından sonra kelâm ve felsefenin tabii alanlarından birisi sayılan yaratılış teorisi, sûfiler tarafından da yorumlanmıştır. Bu açıdan Tanrı-âlem irtibatı özellikle de Konevî tarafından metafiziğin konusu hâline gelmiş, sonraki dönemlerde de ilâhî isimler meselesi insanın ahlâkî bir varlık olarak gelişimini, âlemin ve tabiatın anlamı gibi hususların da ana çerçevesini belirlemiştir.<sup>19</sup>

Kelâm ilmi Kur'ân-ı Kerîm'deki *yaratma* kavramını ele alarak bunun “fiil, halletme, icat” gibi kelimelerle anlatılan mânâyı ifade ettiğini bu mânânın da

---

<sup>19</sup> Kelâm, felsefe ve tasavvuf ilminde metafizik ortak bir alan olmasına rağmen bu alana yönelik farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bunlardan en çok dikkat çekenleri sübjektif bilginin bilimin kaynağı olup olamayacağı meselesidir. İkinci mesele, tasavvufun sınırlarının tespitidir. Tasavvufun bilimsel bir disiplin altına alınmak istenmesi ve bu konudaki eserlerden dolayı fıkıh-kelâm bilginleri tasavvufu *fikh-ı bâtin* şeklinde isimlendirmişler ve bu süreç Gazzâlî'nin tasavvufu hakikate ulaştıran bir yöntem olarak görmesine kadar devam etmiştir. Tasavvufun olgunluk dönemi diyebileceğimiz Râzî sonrası dönemde başta İbnü'l-Arabî ve takipçileri olmak üzere tasavvufu Tanrı-âlem-insan üzerinden yaratılışı açıklayan bir metafizik anlayışa doğru gelişim seyri takip etmiştir. Özellikle bu dönemde Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* isimli eserinde tasavvuf metafiziğinin “varlık olmak bakımından varlık” ilkesi yeniden inşa edilmiştir. Çünkü felsefi alanda İbn Sînâ'ya göre metafiziğin konusu, Tanrı'nın varlığı değil ancak hedefi olabilirdi (Tanrı'nın varlığı herkes tarafından kabul görmediği sebebi ile) Konevî ise “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” fikrini savunmuştur; zira Tanrı'nın varlığı konusunda en ufak bir şüphe duyulmayacağına göre metafiziğin konusu ancak Tanrı olabilir. Ayrıca metafizik bilgi sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil eşyanın mahiyet ve hakikatine dair hükme ulaştıran bir bilgidir ki bu konuda İbnü'l-Arabî ve Konevî de metafizikçileri muhakkikler diye adlandırır-tahkik ilmi- bu bağlamda sadece sûfiler için değil filozoflar için de kullanılmıştır (Demirli 2016: 45-50).

mevcud olmayan (*mâdum*), yokluktan varlığa çıkarma olduğunu belirtmişlerdir. Felsefede ise Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar varoluş meselesini *Platon*, *Aristo* ve *Plotin*'den almış oldukları etkilere ilaveten Kur'an ve hadislerdeki İslâmî unsurları da katarak "sudûr nazariyesi" ile açıklamışlardır (Özden 1995: 12/277). Sözlükte, "doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek" gibi anlamlara gelen *sudûr*, varlığın mutlak Bir'den çıkıp bir sıra düzeni içinde kâinatı oluşturması anlamında felsefî bir terimdir (Kaya 2009: 37/467-468). "Bir'den bir çıkar" ilkesi sûfiler tarafından muhafaza edilmekle beraber Tanrı'yı mutlak varlık olarak kabul etmişler; ancak sudûr ilkesindeki nedensellik ilkesinin yerine "vesileci sudûr" anlayışını benimsemişlerdir. Zira sûfilerin varlık anlayışı, Tanrı merkezli bir varlık tasavvuruna dayanan Tanrı merkezli bir âlem yorumudur ki bu geniş anlamda âlem; dar anlamda da sistemin epistemolojik yönünü ortaya koyan nefsinin bilmekle Tanrı'ya ulaşma meselesidir.<sup>20</sup>

İbrahim Hakkı da bu noktada İbnü'l-Arabî-Konevî ve takipçileri ile aynı görüşe sahip bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkar. Allah'ın âlemi kendi varlığına ve birliğine alâmet olarak yarattığını *Mârifetnâme*'de birçok âyet ve hadislerle örneklendirir. *Hamd (övme ve övülme), âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. (Fâtiha 1/1), (Yine) bilmez misin, göklerin ve yerin mülkiyet ve hükümranlığı yalnızca Allah'ındır? Sizin için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı vardır. (Bakara 2/107), Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-i selîm sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. (Âl-i İmrân 3/190) (2011: 18).*

İbrahim Hakkı; İbnü'l-Arabî, Konevî ve Ekberî geleneğin diğer takipçileri gibi vahdet-i vücûd felsefesini esas alan bir mutasavvıftır. Bu düşünce varlığı (vücûd) mümkün ve zorunlu kısımlara taksim edilmezden önce kendinde bir hakikat olarak ele alıp zorunlu ve mümkünü de onun iki kutbu sayarak Hak ve halkı birbirine bağlaması içindir. "Varlığın birliği" demek olan *vahdet-i vücûd*: Allah

---

<sup>20</sup> "Vesileci sudûr", Tanrı âlem ilişkisini sudûr teorisiyle yorumlayan fakat teorinin özünü teşkil eden nedensellik zincirini Tanrı ile her bir varlık arasında bulunan ve özel yön (*vech-i hâs*) denilen yeni ve merkezî bir kavramla açıklamışlardır. Sûfilere göre sudûr teorisinin hatası Tanrı ile tikeller arasındaki doğrudan irtibatı göz ardı etmiş olmalarıdır. Oysaki her tikel varlık Tanrı'ya dolaylı olarak sudûr ilkesiyle hem de doğrudan (*vech-i hâs*) olmak üzere iki şekilde bağlıdır (Demirli 2016: 73-75).

vardır ve onun dışında bir varlık yoktur esasına dayanan bir tevhid anlayışıdır. Bu anlayıştan yola çıkarak daha sonra İbnü'l-Arabî'de mükemmel şekilde sistematik hâle getirilen vahdet-i vücûdun ilk nüvelerini Tirmizî'de görüyoruz (Çift 2008). İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkta görülen kesret, dış duyuların meydana getirdiği zâhirî bir olgudur, hariçte görülen her şey de o vücûdun tecellileridir (Ögke 2015c: 469-470). Hakikat Bir olduğundan mutlak vücûd veya küllî vücûd, her şeyin kaynağıdır. Mutlak vücûd denildiğinde ister vücûd isterse mevcut kastedilsin neticede o, tek bir hakikate bağlıdır. Ahadiyet mertebesinden vâhidiyyet mertebesine tezahür ettiğinde Hakk'ın tezahürü zatıyla değil sıfatları ile. Bu durumda, zâtı açısından bakıldığında hakikatte “O, Hak'tır”; sıfatları açısından bakıldığında ise “O, halktır” denilir. İbnü'l-Arabî'ye göre varlığın vücûda gelmesi de yine mutlak yokluktan halkedilme değil, izâfî yokluktan izâfî varlığa geçişledir. İzâfî vücûd müstakil olmayan mutlak vücûd ile adem arasında bir mertebe olduğundan bir yüzü yokluğa, bir yüzü de varlığa yöneliktir. Mutlak vücûd Bir iken izâfî vücûd çok ve çeşitlidir (Kılıç 1999: 20/499-500).

İbrahim Hakkı da varlığı bu anlayış doğrultusunda vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd olarak iki kısma ayırmıştır. *Vâcibu'l-vücûd* zorunlu varlık, *mümkünü'l-vücûd* da varlığı gerekli olmayan veya varlığı başkasına muhtaç olana denilir. Bir de *mümteniü'l-vücûd* tabirini kullanmıştır ki o da var olmaması zarurî olandır şeklinde ifade edilebilir. Buna göre, varlığı mutlak gerekli olan Allah'ın dışında olan bütün varlıklara *âlem* denilir. Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın cömertliği sayesinde mümkünü'l-vücûd olan varlıklar (Allah dışındaki her şey) meydana gelmiştir. Varlığı mümkün olana mevcut denilmesi, onun varlığının başkasına bağlı olmasıdır ki o bağlılık varlığı gerekli olan yaratıcıya götürür (2011: 41-42; Yıldırım 1986: 17-18). İbrahim Hakkı Allah'ın varlığını ispat için imkân delilini esas almış, bu çerçevede âyetlerden faydalanarak kozmolojik delillerle âlemin hâdis olduğuna, selim aklın burhanla şehadet ettiğine, irfan ehlinin de yaratıcının zâhir ve bâtın âleminde güneşli günden daha aydın ve açık olarak müşâhede ettiğini bildirmiştir. “Mümkün değildir ki bir mevcut ma'dum ola; belki mevcut hemîşe mevcut ve mâ'dum hemîşe mâ'dumdur.” diyerek mevcudun ancak bir mertebeden bir mertebeye intikal edip değişim göstereceğini ileri sürmüştür (Çağrııcı 2000: 21/307).

İbrahim Hakki'ya göre varoluş: “Bir'den yalnız bir sudûr eder” şeklinde formüle edilen, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da hüsn-i kabul gören sudûr nazariyesi ile açıklanmıştır. <sup>21</sup> Sûfîlerin sudûr teorisini açıklarken Tanrı-âlem arasındaki benzerlikten dolayı büyük âlem-küçük âlem ilişkisine hep atıfta bulunmuşlardır. Bunun nedeni sadece âlemin Tanrı tarafından yaratılışı değil, âlemdeki her türlü çoğalmanın genel modelini açıklamak içindir. Buna göre sudûr teorisinin en önemli unsurlarından birisi mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucudur (Demirli 2016: 62).

Tasavvufî görüşe göre yaratma, bir meyl ve arzudan meydana gelir. Söz konusu âlem olduğu zaman da buna yönelme ve değişme; söz konusu Tanrı olduğu zaman da buna *irade* denilir ki, bunun anlamı özel bir maksada meyletmek ve arzu göstermektir. Yaratma bir meyl olduğuna göre bu hareket âlemin içinde hareketsiz bulunduğu yokluktan varlığa doğru hareketidir. Bundan dolayıdır ki emir,

---

<sup>21</sup> İbrahim Hakki *Mârifetnâme*'nin mukaddimesinde yaratılış sürecinden bahsederken sudûr teorisini ana hatlarıyla şöyle özetlemiştir: Allah her şeyden önce ilk akli icat etmiş ve ona varlık kazandırmıştır. İlk akla *ilk cevher*, *nûr-i Muhammedî*, *Levh-i Mahfûz*, *küllî akıl* ve *izâfî ruh* isimleri de verilir. İlk akıl üç türlü bilgi verir: İlk akıl Vâcibü'l Vücûd'u bilmesi, kendini bilmesi ve Allah'a muhtaç olduğunun bilgisidir. İlk aklın Allah'ı bilmesinden ikinci akıl, kendini bilmesinden ise birinci nefis (*nefs-i küll*) meydana gelmiştir. Bu süreç onuncu akılla ve dokuzuncu felek ve dokuzuncu nefiste sona erer. Dokuzuncu felekten her birinin de akli, nefsi ve bir cismi vardır. Felek-i âzâm, feleklerin en büyüğü ve hepsini çevreleyen bir cisimdir, onun içinde burçlar feleği, gezegenlerin felekleri gelir bunların hepsine birden dünya seması denilir. Kamer feleğine tekabül eden akıl *onuncu akıl*, *faal akıl* veya *akl-ı feyyaz* gibi isimlerle de bilinir. Dolayısıyla Allah'ın ilk olarak var ettiği ilk akıl veya ilk cevher, bütün ruh ve cisimlerin menşei ve kaynağı olmuştur. Allah muhabbetiyle küllî nefsi yaratmış ve devamında da meleklerin, peygamberlerin, velilerin, inanan veya inanmayan bütün insanların, hayvanların, bitkilerin ruhlarını yaratmıştır. En yüksek mertebedeki ruhlar *âlem-i gayb*, *âlem-i lâhut*, *âlem-i ceberût*; orta mertebedekilere *âlem-i ervâh*, *âlem-i ma'ânî* ve *âlem-i emr*; en aşağıda daha yoğun, cisme yakın bulunan mertebelere de *âlem-i mücerredât*, *âlem-i berzah*, *âlem-i misâl* gibi isimler verilir. Bu şekilde ruhlar âlemi tamamlanmış ve tamamına *âlem-i melekût* denilmiştir. Cisimler âleminin meydana gelişi de sırasıyla arş-ı âzâm, kürsî, cennet, cehennem, yedi kat gökler, ay feleğinden itibaren de basit cisimler olan ve *anâsır-ı erbaa* denilen ateş, hava, su ve topraktır. Bunların da her birinin kendine has özellikleri olup ateşinki kuru ve sıcak, havanınki sıcak ve rutubetli, su soğuk ve nemli, toprak ise soğuk ve kurudur. Bu dört unsur yavaş yavaş birbirine dönüşerek şekil değişikliğine uğrar ki bu hâlden hâle dönmeye veya şekil değiştirmeye *istihâle* denilir. Dört unsur istihâle etmesinde feleklerin ve yıldızların tesiri olduğunu söyler. Sürecin devamında unsurların karışıp kaynaşması ile görünüşleri ve tabiatları farklı varlıkları meydana gelmiş ki bunlar da sırasıyla madenler, bitkiler ve hayvanlardır. Buna *mevâlid-i selâse* denilir. Hayvanların gelişimini tamamlamasıyla da insan var olmuştur. İbrahim Hakki'ya göre Allah, mevâlid-i selâseye varlık kazandırdıktan sonra Azrail yeryüzündeki yedi iklimden toprak toplayıp bir araya getirmiş, Cebrail'e yoğurtturmuş ve bu karışımdan ilk insan olan Hz. Âdem yaratılmıştır (2011: 20-21; Özden 1995: 285-286; Karlığa 1991: 3/149-151; krş. Karataş 2014: 33/104-122).



sükûndan varlığa harekettir denilir; zira sükûn hareketten önce gelir (Söğüt 2007: 37; Sunar 1981: 25/95). İbnü'l-Arabî, varoluşun hareketle başladığını; eğer hareketsizlik varsa yokluğa dönüş demek olduğunu, ne mülk âleminde ne de melekût âleminde seferin asla sona ermediğini söyler (Chodkiewicz 2009: 23/657-677).

Allah bütün yaratılmışlardan önce yokluğun bilinmezliğinden parlak yeşil bir cevher meydana getirmiş ve kâinatın tamamını o cevherden derece derece yaratmıştır. İbrahim Hakkı bu cevher için ilk cevher, *Nûr-i Muhammedî*,<sup>22</sup> *levh-i mahfûz* (korunmuş kutsal levha),<sup>23</sup> *akl-ı küll*<sup>24</sup> (evrensel akıl) ve *rûh-i izâfî* (göreceli ruh) gibi isimler kullanır ki bütün ruhların ve cesetlerin de başlangıcı ve kaynağı bu cevherdir (2011: 20). Hak muhabbetiyle o cevhere baktığında önce küllî nefsi<sup>25</sup> sonra bütün ruhları yaratmış, tekrar muhabbetle ilk cevhere bir daha baktığında ise arş, kürsî, cennet, cehennem, gökler ve dört unsuru yaratmıştır.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> İlk defa Schl et-Tusterî tarafından kullanılan bu kavram daha sonra birçok sûfi tarafından geliştirilerek kullanılmıştır. Hz. Muhammed'i aslı nur şeklinde özetleyen kavram İbnü'l-Arabî'den itibaren de tasavvufun temel görüşlerinden birisi olmuştur (Çift 2008: 325). Nûr-i Muhammedî ile Hakikat-i Muhammedî aynı anlama gelir. Bu kavram aslında vücut mertebelerinin de (yedili tasnife göre) ikincisi olan Lâ Taayyün'den sonraki Taayyün-ü Evvel (Hakikat-i Muhammediyye) mertebesidir. Zat'ın ulûhiyet mertebesine tenezzülünün sonucu olan bu mertebede Hakk'ın isim ve sıfatları toplu olarak bilinir (Ögke 2015d: 471-472; Demirci 2013: 26-27).

<sup>23</sup> "Bilinmelidir ki Allah arş-ı âzâmın nurundan onun altında kırmızı yakut rengindeki arşın ayağına bitişik dört sütunun üzerinde bir büyük kürsü yaratmıştır. Onun sütunları yerin derinliklerine kadar uzanır. Arş-ı âzâmın altında ve onun nurunda yeşil zeberced renginde büyük yeşil bir levha yaratmıştır ki içindeki mürekkebi beyaz nur olarak çıkar. Allah ona: "Ey kalem yaz!" diye seslenince o kalem hitabın heybetinden titremiş, Allah'ı tesbih etmiş ve levh-i mahfûzun üzerinde hareket etmeye başlayarak kıyamete kadar olacakları yazmıştır. "Olan oldu ve kalem kurudu" tabiri buradan gelir. Ancak Allah her gün levh-i mahfûza üç yüz altmış kere rahmetiyle nazar eder, her bir bakışında önceden yazılmış olanlardan bir nesneyi mahvedip yerine yenisini koyar, böylece kendi istediğini işler. *Allah dilediği hükmü kaldırır, istediğini yerinde bırakır. Bütün kitapların esasu O'nun katındadır.* (Ra'd 13/39) diye buyurması bundandır." (İbrahim Hakkı 2011: 23-24)

<sup>24</sup> Aklı küll (*ruh-u izâfî*) âlemin bütün bölümlerini kuşatan bir cevher olduğundan onun zâhirî işleyişi cisimlerin nizamıdır, yaratıcının takdiriyle enfüsî ve âfakî işlerin düzenleyicisi, bütün rızık ve ihsanların taksim edicisi bu akl-ı külldür. Âlemin bütün varlıkları ister felekler olsun ister melekler bu ruhu âzâmın organları ve aletleri gibi hizmetçisidirler (İbrahim Hakkı 2011: 350-351).

<sup>25</sup> Küllî Nefs: Âlem ile insan arasındaki benzerlikten yola çıkarak bütün âlem tek bir bedendir ve bütünleriyle canlıdır. Bütün âlemi canlı kılan ruh, âlemin her bir üyesinde kendini tecelli ettirerek o şeyi canlı kılar. Bütün âlemi diriltten bu cana *küllî nefis* denilir. Hakikat-i Muhammediyye'nin özelliklerindedir. Küllî akılda özet ve gizli şekilde bulunan şeyler küllî nefste ayrıntılı biçimde bulunur. (Kayserî 2013: 112-113).

<sup>26</sup> Küllî nefsten sonra meleklerin, peygamberlerin, evliyanın, âriflerin, âbidlerin, mü'minlerin, kâfirlerin, cinlerin, şeytanların, hayvanların, bitkilerin ve tabiatın ruhlarını yaratmıştır. Her ruh kendi cinsini bulup kendisi için belirlenen makama gitmiştir. Melekût âlemi bu on dört çeşit ruh ile tamamlanmıştır. Âlemin en temiz, en saf, en güzel olanına gayb âlemi, lâhut ve ceberût âlemi denilir. Ortasına ruhlar âlemi, mânâlar âlemi ve emir âlemi denilir, en aşağı, en kesif ve cisimlere

Yaratılış süreciyle âlemin ortaya çıkması Tanrı'nın kemâlinin tecelli etmesiyle aynı anlama gelir; zira bir şeyin kemâli kendi gayesini tahakkuk ettirmekle özdeşir (Demirli 2008: 397); dolayısıyla yaratılış, Hakk'ın zatındaki içkin kemâlâtın sıfat ve isimleri aracılığıyla izhar edilmesiyle meydana gelmiştir (Küçük 2012: 248). *Kemâl* genel anlamıyla “zat, vücûd ve sıfat bakımından yetkin olma” hâlini ifade eden bir tasavvuf terimidir. Zâhidler ve ilk sûfiler kemâl ve kâmil kelimelerini “tam ve eksiksiz olma” anlamında kullanmakla birlikte bunlara tasavvufî ve ahlâkî erdem anlamı yüklememişlerdir. Kemâl ve kâmil tabirleri Gazzâlî'den sonra önemli kavramları ifade eden tasavvuf terimleri hâline gelmiştir. Gazzâlî'ye göre kusursuz ve noksansız olma mânâsındaki mutlak kemâl Hakk'a mahsustur. İbnü'l-Arabî'de de mutlak kemâl hem zat hem de sıfat ve fiilleri itibariyle kâmil olan Hakk'a mahsus olup, zatî kemâl Allah'ın zatında zatî ile ve zatî için tecelli etmesi iken esmâî kemâl ise, Hakk'ın kendisine tecelli edip zatını dış âlemde temaşa etmesidir (Uludağ 2002: 25/222). İbrahim Hakkı bu süreci şöyle ifade etmiştir:

“Hazret-i Allah gizli hazine iken cemâl ve celâl sıfatlarını âşikâr etmek sûretiyle (tecelli) yüceliğini göstermeyi isteyip buna muhabbet duyduğunda ‘ahadiyyet’ mertebesinde ‘vâhidiyyet’ mertebesine nüzûl edip yüce sıfatlarının örtüsüyle kendi temiz ve yüce vechini gizlemiştir. Tâ ki vechinin aydınlığı bütün kâinatı mahvedip yok etmesin... Çünkü sıfatlarının çokluğundan dolayı O'nun isimleri de çok olmuştur. Eşyanın Hak'tan zuhur ve tecelli yolu ile çıkışları ve takdir edilişlerinin (i'tibârât) sayısınca varlık da çoğalmıştır.” (2011: 489-490)

Âlem kendi kendinin üzerinde bir örtü oluşturacak şekilde kesif ve lâtif şeylerden ibarettir bu bakımdan âlem kendini görebildiği cihetle Hakk'ı müşâhede edemez. Bu noktadan bakıldığında âlemdeki maddî ve ruhanî şeyler bir taraftan ilâhî tecellinin sûretleri olurken, diğer yandan da Hakk'ın zatî tecellisine bir perde oluşturmaktadır (İzutsu 1999: 58-59).

---

yakın olanına ise *âlem-i mücerredât* (soyut âlem), berzah ve misâl âlemi denilir. İlk cevhere muhabbetle tekrar bakmasından arş-âzâm, kürsî, cennet, cehennem, yedi kat gökler ve dört unsur meydana gelmiştir. Bu âlemin en üst tabakasına ulvî âlem, cisimler âlemi, bekâ âlemi ve ahiret âlemi; orta tabakasına orta âlem, gök cisimleri âlemi, felekler âlemi; en alt tabakasına da suffî âlem, unsurlar âlemi, âlem-i kevn-ü fesad ve dünya âlemi denilmiştir (İbrahim Hakkı 2011: 20-21).

Tecelli kavramı tasavvufta gerek varlık gerekse de bilgi teorisinin anlaşılması açısından da anahtar kavramlardan birisidir. Ontolojik, epistemolojik, nesnel ve öznel bir kavramdır; zira Allah kendisini hem bilgide hem de âlemde izhar etmiştir (Chittick 2008: 285). “Belirmek, ortaya çıkmak, görünmek, görüntü” gibi anlamlara gelen *tecelli*, tasavvufî istılahta sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar demektir (Ceyhan 2011: 40/241-243). Varlık açısından ele alındığında *feyiz*, *sudûr*, *tenezzül*, *taayyün*, *meretebe*; bilgi açısından ele alındığında *fetih*, *şuhûd* ve *keşf* gibi terimlerle anlam benzerliği olduğu görülür (Kayserî 2013: 24).<sup>27</sup>

Varlık açısından tecelli, gayb mertebesinde olanın zuhur mertebesine çıkmasıdır ve âlemin doğrudan ve dolaylı olarak Hak’tan varlık almasıyla ilgilidir. Zira iki türlü irtibat vardır: Birinci irtibat, Tanrı’nın her bir varlıktaki özel irtibatıdır, ikinci irtibat ise, nedensellik silsilesiyle şeylerin meydana gelmesidir. Birinci irtibat, âlemde bulunan şeylerin Tanrı ile arada başka sebepler ve varlıklar bulunmaksızın doğrudan varlık almalarını sağlar. Vahdet-i vücûd felsefesinde bu *vech-i hâs* denilen özel bir irtibattır (Kayserî 2013: 25-26). “Mutlak Bir olandan yalnız bir çıkar” ilkesine göre Hak’tan yalnızca bir şey zuhur eder ki bu da varlık tecellisidir. Âlemdeki çokluk bu varlık tecellisinin Hakk’ın isim ve sıfatlarının gölgesi konumunda olan â’yân-ı sâbite<sup>28</sup> mazharlarında ortaya çıkan görüntüsüdür.

<sup>27</sup> Epistemolojik açıdan *tecelli* kavramı çalışmanın “Epistemolojik İlke Olarak Muhabbet” başlığı altında ele alınmıştır.

<sup>28</sup> *A’yân-ı sâbite* “hakikat, zat ve mahiyet” anlamlarına gelen *ayn* terimi ile “zihni ve akli varlığı ifade eden sabitlik” teriminden oluşan bir tasavvufî terimdir. İbnü’l-Arabî ve takipçileri sabit aynlardan bahsederken bunların varlık kokusu almamış yokluk olduklarını söyleyerek sübut ile vücûd arasında ayrıma giderler. Bu durum aynların ilâhî zatın varlığı dışında varlığa sahip olmadıklarını gösterir. Tanrı’nın ilminde mevcut olmayan bir şeyin varlığa gelmesi mümkün değildir, dolayısıyla bu tür yokluk hiçbir biçimde var değilken varlığa geldikleri anlamını taşımaz. Bu sabit aynlar ve hakikatler, Hakk’a dönük yönleri bakımından ilâhî isimler olarak, mahlûkata dönük yönleri bakımından da *a’yân-ı sâbite* olarak isimlendirilirler. *A’yân-ı sâbitenin* felsefe dilindeki karşılığı “mahiyet”; kelâm ilminde ise “mâlum-mâdum” ve “sabit şey” diye ifade edilirler (Kayserî 2013: 30-31). *A’yân-ı sâbite* ontolojik konumlarının bir sonucu olarak hem etkin (fâil) hem de edilgen (mef’ul) olmalarıyla çifte fitrata sahip kılar. Bu şekilde âlemin mümkün nesnelere üzerinde belirleyici bir güç icra ederler. Hakk’ın kendini zorunlu olarak izhar etmesiyle ki O’nun fitratının bir gereğidir, bir başka ifadeyle ilk tecelli merhalesinde ortaya çıkan ve ilâhî isimlerin temel sûretleri olan *a’yân-ı sâbite* varlığın ikinci tecellisinde yani şehâdet âleminde tecellinin kesin şeklini belirler. (İzutsu 1999: 215-218). *Mazhar* ise bir şeyin görünür olduğu duruma geldiği, görüldüğü, zâhir olduğu yer veya kimse, tecelli yeri demektir (Ayverdi, 2005).

Dolayısıyla tecellinin üç temel işlevi vardır: Birincisi, Hakk'ın zatında gizli hâlde bulunan isimler ve sıfatların âlemde ortaya çıkması; ikincisi, bu isimler ve sıfatlar vasıtasıyla ilâhî zat hakkında bilgi edinilmesidir. Üçüncüsü ise, âlemin var olmaya devamını sağlamaktır. Dolayısıyla Hak âleme sürekli tecelli eder ve bu tecelli bir an kesilse âlem derhal aslı olan yokluğa geri döner, Hakk'ın tecellisi âlemin kıyamının sebebidir (Kayserî 2013: 27).

Hak bilinmeyi istemeseydi, bilinmeye muhabbet etmeseydi tecelli de olmayacak, âlem kendi aynında zâhir olmayacaktı. Bu sevgi hareketiyle rahmânın nefesinin iki veçhesi ortaya çıkmış oluyor: Hakk'a ait bâtın yönü Hakk'ın nefesi, zâhir yönüyle bütün âlemin zuhur ettiği ilk unsurdur. Diğer taraftan Allah Kur'ân-ı Kerîm'de, kendisine bir nevi nefes alıp verme olan nefhi izâfe eder. Bu nefh ile de âleme varlık ve canlılık verir. *Kenz-i mahfi* kudsî hadisinde zikredilen nefes; bir taraftan hitapla, kelâmla, diğer taraftan da varlık ve canlılık veren nefh ile âlâkalıdır. İbnü'l-Arabî, mevcûdatın varlığını Hakk'ın bilinme iştiyakına, bu iştiyakın bir zuhuru olarak da ilâhî nefese/Amâ'ya bağlar. Zira her nefes sahibi, aynı zamanda nefes almanın bazı gereklerine de sâhiptir. Allah da, bir taraftan ezeli muhabbetinin hükmünü izâle etmekte, âdetâ kendi içindeki bilinme iştiyakının verdiği sıkıntıyı nefesiyle dışa vurmakta, diğer taraftan da bu nefesiyle a'yân-ı sâbite'ye, harfler ve kelimeler olarak varlıklarını vermektedir. İşte bu sebeple bütün mevcudat Allah'ın sonsuz rahmeti sonucu varlık kazanmış birer harf ve kelimededen ibaret olmaktadır (Çakmaklıoğlu 2005: 198-199).

Konunun başında da belirtildiği gibi, âlemin yaratılmasının gayesi Hakk'ın bilinmeyi istemesi idi; zira hakikat ilk müşâhedeye göre Hakk'ın güzelliğidir ki zatını zatiyla görüp zatının muhabbetiyle kendi zatına âşık olmuştu, ikinci müşâhedeye göre de kendi aynını aynıyla görüp Hakk'ın sıfatları perdesinde kendi nefesine âşık olmuştur. Hakk'ın zatının muhabbeti eşyanın hakikatine güneş gibi doğduğunda onu aydınlatmış, cihanın zerrelere o nur ile dolup varlık sahnesine çıkmışlar, varlıkların özlerinin varlık sahnesine çıkış mertebeleri de onun aydınlığıyla meydana gelmiştir (İbrahim Hakkı 2011: 488-489). Bütün bunlardan maksat insân-ı kâmilin şerefli varlığının meydana gelmesidir, diğer bütün varlıklar ona hizmetçi ve yardımcı olarak yaratılmışlardır. *Sen olmasaydın, felekleri*

yaratmazdım. Ey insanoğlu! Eşyayı senin için seni de kendim için yarattım kudsî hadisleri bu maksadı ifade eder (İbrahim Hakkı 2011: 201-202).

### 3.3. Varlığın Gayesi Olarak İnsân-ı Kâmil

Tasavvufî gelenekteki muhtevasıyla insan-ı kâmil kavramı *Kur'ân-ı Kerîm*'de doğrudan doğruya bu isimle anılmasa da *Âdem'in halifelik mevkiine sahip olması* (Bakara 2/30), *Ahsen-i takvîm üzere yaratılması* (Tîn 95/4), *Kendisine esmânın öğretilmesi* (Bakara 2/31), *Emaneti yüklenmesi* (Ahzâb 33/72), *Hz. Muhammed'in güzel örnek olması* (Ahzâb 33/21) ve *Âlemlere rahmet olması* (Enbiyâ 21/107) gibi âyetler tasavvufun insan konusundaki dayanağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunu gösterir (Aydın 2000: 22/330).

Tasavvufî düşüncede iki tür insandan bahsedilir: Birincisi ilk taayyün aşamasındaki kevnî insan türüdür ki aynı zamanda hakikat-i Muhammedî mertebesidir. Bu insan Hz. Âdem'in ve âlemin ilk babası olarak kabul edilir. İkinci insan türü ise mülk âleminde ilk örneği görülen fert olarak insandır. Bir diğer tasnifte de insân-ı ezeli ve insân-ı hayvan ayrimından bahsedilir; insân-ı hayvan ile beşer cinsinin fertleri; ezeli insan ile de tasavvufun esas ilgilendiği insân-ı kâmil kastedilir. Burada ele alınan özellikler de gaye varlık olarak yaratılan insân-ı kâmilin özellikleridir (Erginli 2007: 9/162).

Allah-âlem-insan ilişkisinde varlık düşüncesinin esasını teşkil eden insân-ı kâmil konusu, İbrahim Hakkı'nın eserlerinde ve özellikle de *Mârifetnâme*'de ana temayı teşkil edecek ölçekte önemlidir. İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf literatürüne İbnü'l-Arabî ile yerleşmekle beraber İbrahim Hakkı eserlerinde insân-ı kâmilin daha ziyade epistemolojik kemâlâtı üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak o, insân-ı kâmilin varlığı bilinmeden Hakk'ın bilinemeyeceğini mutlak sûrette kabul eden bir mutasavvıftır. Bu konuyla alakalı olarak *İnsâniyet-i Kâmile* isimli on yedi bölümlük bir risâle kaleme almıştır (Küçük 2012: 248-249).

İbrahim Hakkı *Mârifetnâme*'de varlığın gayesinin insân-ı kâmil olduğunu şöyle ifade eder:

“İnsan mertebesi (hazret-i insan) her ne kadar sûrette ‘küçük âlem’ (âlem-i asgar) ise de mânâda büyük âlemdir. Beden bakımından Âdem evlâdı olsa

da ruhu bakımından âlemin babasıdır. Dünyaya gelişi her şeyden sonra olmakla birlikte mertebeye her şeyden öndedir.”

Böylece ağaçtan maksadın meyve olması gibi âlemin yaratılmasının da maksadı insandır. Nasıl ki her meyvenin tohumunda kendi ağacı dürülmüş olarak özetle mevcut bulunduğu gibi insan ruhunda da bütün kâinat icmâlen mevcuttur. Dolayısıyla insan ilâhî feyzi almaya kabiliyetli olup diğer yaratılmışlar içinde biricik olmuş ve Ahsen-i takvîm ile bahsedilen yüceliğe erişmiştir (2011: 269). Gaye varlık olan insanın en son zuhura getirilişi ile ilgili olarak Varlık Ağacı benzetmesi, İbnü'l-Arabî ve Mevlâna'da olduğu gibi İbrahim Hakkî'da da görülür. Bütün varoluş bir ağaca benzetilecek olursa bu ağacın kök, gövde, dal, yaprak, çiçek ve en nihâyet meyveyi vücuda getirmesi gibi âlem de insan meyvesini zuhura getirerek gayesini tahakkuk ettirmiş ve kemâlini gerçekleştirmiştir. *Eşyayı senin için seni de kendim için yarattım* kudsî hadisinden işaretle insan varoluş mertebelerinin en nihâyetinde olan gaye varlıktır (Küçük 2012: 248; Kenan Rifâî 2000: 474). Cenâb-ı Hakk'ın: *Ben insanın sırrıyım; insan da benim sırrımdır* buyurması ve ardından Habibi'ne: Sen olmasaydın, sen olmasaydın ben bu dünyayı halketmezdim demesi, hilkatten gayenin aşka mazhar olmuş kâmil insan olduğunu ve varlıkların da onun için yaratıldığını ifade eder (Kenan Rifâî 2000, 496).

İnsanın sahip olduğu cem' etme özelliği sayesinde kendinde Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını toplaması ve yansıtması açısından karşımıza çıkan en önemli kavramlardan birisi cem'iyyet dir. Sözlükte “toplamak, bir araya getirmek, dikkat ve iradeyi bir noktaya teksif etmek” anlamında kullanılan *cem* kelimesi tasavvufî bir hâl olup fark ve tefrika ile birlikte kullanılır (Yılmaz 1993: 7/278). Cem'iyyet ise ıstılahta, “sâlikin bütün endişesini Allah'a teveccüh noktasında toplaması ve mâsivâyı bırakıp sadece O'nunla olması” hâlidir (Uludağ 1993: 7/331). İbnü'l-Arabî cem<sup>29</sup> kavramını, etkilenilen bir şeyden kaçınmak ya da dikkatini onda

---

<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî cem' kelimesini “toplamak” anlamında şöyle tarif eder: Cem', kendini nitelediğin Hakk'a ait isim ve sıfatları kendi üzerinde, Hakk'ın kendisiyle isimlendirdiği isim ve sıfatlardan sana ait şeyleri de kendi üzerinde birleştirmendir. Böylelikle sen sen; o da o olur. Cem'ul-cem' ise ona ait şeyleri onda ve sana ait şeyleri de onda toplamaktır. Böylece her şey O'na döner. Tefrika anlamında ise şöyle tarif eder: Cem' aynı anda gerçekleşen iki işlemdir. Birinci aşamada toplayıp (*cem*) onları asıllarına yani Hakk'a göndermek. İkinci aşamada ister kadimde ister hâdiste tecelli

toplamak bakımından insanî kuvvetlerin bir araya geldiği son mertebe olarak tanımlanmış, bu duruma *cem'iyet* adını vermiştir. Buna göre insan, bütün ilâhî sıfatların kendisinde toplandığı tek varlıktır. Merâtib-i vücûd açısından bakıldığında ise, insân-ı kâmil mertebesi, lâ-taayyün mertebesi dışındaki tüm mertebeleri içinde toplayan son mertebedir (Erginli 2007: 9/165).

İnsan, âleme nispetle küçük olsa da varlığında büyük âlemin hakikatlerini taşıdığı için küçük âlem (*âlem-i sagir*); âlemin de onda zuhur eden her hakikatin özeti olan insanda zuhur etmesinden dolayı büyük insan (*insân-ı kebîr*) olarak nitelenmiştir. İbrahim Hakkı, insan bedeninin küçük âlem (*âlem-i asgar*) ruhunun ise büyük âlem (*âlem-i kebîr*) oluşunu çeşitli örneklerle îzah eder. Âlemde ne yaratılmışsa hepsinin örneği insan vücudunda bulunduğundan, insan cismi ve ruhu ile bütün âlemin bir kopyasıdır ki, iki âlem tamamıyla insanda mevcut ve âşikârdır. Bununla ilgili olarak şöyle bir benzetme yapar; cansız cematat insanların organlarına, huyları hayvanlar âlemine, insanın dişleri dört mevsime, insanın his ve kabiliyetleri sayılarla tertip ve düzene misaldir. Yine bir başka örneğinde, âlemin dış kabuğu olan toprağın bedeninin cildine, toprağın içindeki suyun insanın kanına, onun içindeki havanın insandaki can buharına, içindeki ateşin insanın hayvanî ruhuna, yedi kat semanın kalbin yedi tavrına benzetir. Zâhiri kürsî, bâtını arş-ı rahmân olan insanın kalbi rahmânın makamıdır ki: *Ben yere göğe sığmam, ancak verâ sahibi mü'min kulumun gönlüne sığarım* buyurarak insan ruhunun âlem-i ekber olduğunu söylemiştir (2011: 268-269). Hz. Mevlânâ'nın da gönülde bulunan bu insanî hakikat sayesinde gönlün kapsamının yüzlerce gökyüzünü içine alabilecek kapasitede kuşatıcı ve ilâhî varlığı istiâb edecek sonsuzlukta olduğunu söylemesi bundandır (Küçük 2014: 130).

Nasıl ki bedeninin kemâli ruha bağlıysa âlemin kemâli de insana bağlıdır; dolayısıyla insan, âlemin varlığıyla amaçlanan şeydir. İbnü'l-Ârabî bu durumu *Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman* (Hicr 15/29) âyetindeki tesviye ve nefh-i ruh kelimelerini yorumlayarak îzah eder. Bu bağlamda *tesviye*, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki bir mahallin ilâhî ruhu kabul edecek yetkinliğe, kıvama hazır hâle getirilmesidir. Bu potansiyele ve kıvama sahip olan sûret

---

etsin bütün hâdislik özelliklerini toplayıp onları da kendi asıllarına yani halka göndermektir. (Hakîm 2005: 127).

Allah'ın sonsuz tecelli feyzini kabul edecek duruma gelir ki bu sûrete nefh-i ruhun üflenmesi ile insan âlemin sûretinin ruhu olur. Ruhsuz sûret ve beden anlamsızsa insan olmadan âlem de anlamsızdır İnsanın toplayıcılık vasıfları değerli özet anlamında *muhtasar-ı şerîf*, âlemin ve Hakk'ın özeti anlamında *muhtasaru'l-âlem ve'l-Hak*, *nüşha*, toplayıcı kelime anlamında *kelime-i câmiâ* olarak da isimlendirilir (Küçük 2014: 28-29; İbnü'l-Arabî 2003).

İnsana ilâhîlik sıfatının verilmesi: *Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı ve Allah Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yaratmıştır* hadisleriyle ilişkilendirilmesinin sonucudur. İbnü'l-Arabî bu iki rivayeti birlikte ele alarak Âdem'in Rahmân sûretinde yaratıldığını ifade eder. Bunun nedeni, ilk taayyünde Rahmân isminin ortaya çıkması ve Rahmân'ın da tecelli mahallinin Hakikat-i Muhammediyye olması dolayısıyladır (Erginli 2007: 9/165-167). Chittick, Hz. Âdem'in, bütün ilâhî isimlerin bir özeti şeklinde değil de, sadece belli bir ismin sûretinde yaratılmış olması durumunda, Allah'ın bütün sıfatlarının kendisinde tecelli etmeyeceğini söyler. Buna göre Hz. Âdem Allah'ın değil de sadece Rahmân'ın sûretinde yaratılmış olsaydı, hiçbir insan öfkeli ve zâlim olmaz, Müntakîm isminin sûretinde yaratılmış olsaydı, hiçbir insan affedici olmazdı (Chittick 2003: 50-51). Ayrıca, Rahmân'ın sûretinde yaratılmasıyla Âdem'de tecelli eden Rahmân ismi onun yapısında kötülükten ziyade iyiliğin daha belirgin şekilde var olduğunu gösterir (Nicholson 2004: 170; Payne 1980).

İnsan bilgisinin ilk şekli de Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi olarak ifade edilmiştir. *Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti* (Bakara 2/31) âyetinden işaretle Âdem'e tüm isimlerin öğretilmesinin yanında ondan farklı olarak Hz. Muhammed'e o isimlerin mânâları ve veciz söz söyleme yetisi olarak ifade edilen *Cevâmiü'l-keîm* özelliği de verilmiştir. İbnü'l-Arabî isimlerin öğretilmesi özelliğini istîdat kavramı ile de açıklar. *İstîdat* sözlükte “hazır olma” anlamına gelir. Hakk'a ait olan isimler varlığın ezeli istidadına göre her varlıkta farklı tecelli eder. Allah'ın tüm ahlâkî niteliğe sahip sıfatlarını âlemde tezahür ettirecek gerekli yatkınlığa ve istidada sahip tek varlık insân-ı kâmindir (Erginli 2007: 9/173-174).



İnsân-ı kâmil, Hakk'ın yeryüzündeki ya da varlık âlemindeki halifesidir. *Halîfe* sözlükte, “ikincinin birinciden sonra gelip onun yerini alması” anlamına gelen *half-hilâfet* kökünden gelir. Halife kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de şu dört mânâda kullanılmıştır: İnsan (Âdem, Âdemoğlu), Allah'ın halifesi; bir kavmin yerine o kavmin helâk olmasıyla bir başkasının gelmesi; aynı toplumun devamından gelen bir neslin yerini alması anlamında (*halef*) ve birinin işlerini onun adına bir başkasının yürütmesi anlamında vekâlet ve temsilcilik anlamında kullanılmıştır. Burada kastedilen Allah ise, halife O'nun vekili ve temsilcisidir (Esen 2004: 45/34-35).

İbrahim Hakkı'ya göre Allah'ın halifesi olan insan varlığında bütün ilâhî isim ve sıfatları topladığı için meleklerden daha üstün kılınmıştır. *Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.* (Bakara 2/30) âyetinden işaretle insan halife ünvanıyla şereflenmiş ve *O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir.* (Câsiye 45/13) âyetinden işaretle de cismanî ve ruhanî bütün âlemler onlara boyun eğdirilmiş ve bütün meleklerle secde emri verilmiştir (2011: 312-313).

Ancak insan Hakk'ın birbirine zıt isimlerinin tecelli mahalli ve birbirine muhalif sıfatlarının aynası olduğu için: *Yeryüzünde fesad çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın, dediler.* (Bakara 2/30) âyetinde olduğu melekler tarafından eleştirilmiştir. Zira melekler ancak kendilerine verilmiş olan ilâhî isimlerle Hakk'ı tenzih ve takdis ederken insan, hakikatinde bütün isimleri cem' ve ihata edici olduğu için meleklerden daha üstün kılınmış; Hakk'ın: *Sizin bilemeyeceğinizi herhâlde ben bilirim.* (Bakara 2/30) diyerek melekleri uyarması ise kendilerindeki ilmin eksikliğini, Hakk'ın bilgi ve kemâlinin ise sonsuzluğunu göstermiştir (Konuk 2014: 1/136).

İbrahim Hakkı insanın kimi zaman cennetin en yüksek tabakası olan “a'lâ-yı illiyîn”in en yüksek derecesine, Hak'tan başka bir şey görmeme derecesi olan cem'ül-cem' makamına, kimi zaman da: *...Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gâfiller onlardır.* (A'râf 7/179) âyetindeki gibi “esfel-i sâfilîn”in en aşağı bölgelerine indiklerini belirtir. Böyle olmasının sebebi melekler sadece ruhanî tabiatlı yaratılmışken, Âdemoğlu melek ve hayvan tabiatının

karışımından meydana gelmiştir (2011: 313) veya bir başka deyişle insan ruhanî-bedenî bir tabiata sahiptir ve varlığın en yücesinden en düşüğüne kadar bütün mertebeleri ihtiva ederler. Bu sebepten de meleklerden daha üstündürler (İzutsu 1999: 307).

İnsan, ilâhî sıfat ve isimleri varlığında gösteren bir ayna ve Hakk'ın gözbebeği hükmündedir. Hak onunla varlık aynasında kendini görür (Afffi 2006: 305). Âlemin varlığına ihtiyaç duyan, âlemi gerektiren Hakk'ın ilâhî isim ve sıfatlarıdır veya bir başka deyişle âlem, ilâhî sıfatların aslî batınî gayretinden zuhur etmiştir, zira bunlar ancak somut varlıklarla kuvveden fiile çıkabilmektedirler. Aksi hâlde Hak kendiliğinden kendi için bir yaratma fiiline gerek duymaz, o mutlak ihtiyaçsızlık hâindedir. Bu durumda âleme ihtiyaç duyan *Esmâ'ül-Hüsna*'dır. İşte bütün isim ve sıfatların kendisinde toplandığı insan ise bu gerçeği olduğu gibi yansıtan iyi cilalanmış kusursuz bir aynadır (İzutsu 1999: 292-293).

İnsân-ı kâmilin ayna ve gözbebeğine benzetilmesi kısaca şöyle açıklanabilir: Aynaya bakan kişi aynada kendi yansımasını görür. Yansıyan görüntüdeki sûret de aynı zamanda aynaya bakan kişiyi seyrederek yani birbirlerinin gözbebeğinde kendi yansımalarını görür ve seyrederek. Bu durumda aslında bakan kendine bakıyor ve kendini seyrediyor demektir; gerçekte bakan da bakılan da Hakk'ın kendisidir. Zira bu durum, insanın hakikatine gelen *feyz-i akdesin* âleme *feyz-i mukaddes*<sup>30</sup> olarak yansımasıdır. İnsanın pek çok organı olsa bile gören ve müşâhede eden organları iki gözüdür. İnsanda göz, âlem içinde sevenler mesabesindedir. Allah kendisini sevdiklerini bildiği için sevenlerine müşâhede nimetini vermiştir. Bu bilgi O'nun katında zevk bilgisidir. Allah'a ibadet edecek olan ancak O'nu seven olduğu için (insanın dışında her şey O'nun hamdini tesbih

---

<sup>30</sup> *Feyz* kavramı tecelli gibi hem ontolojik hem de epistemolojik bir önem taşır. Vahdet-i Vücûd sisteminde yaratma, yoktan var etme değil Tanrı'nın zatı olan mutlak varlığın farklı mertebeler ve tecelligâhlarda zuhuru demektir. Bu zuhur feyz ve tecelli ile gerçekleşir. Tanrı âlemdeki şeylerin sûretlerinde tecelli ederek onları yarattı. Bu tecelli, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes şeklinde iki basamaktır. Eşyanın hakikatleri Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarının gölgeleridir. Bu gölgeler feyz-i akdes vasıtasıyla ilmî bir sûret kazanırlar. Bu anlamda feyz-i akdes, mutlak varlık için ilk taayyündür. Daha sonra da varlık feyz-i mukaddes vasıtasıyla bu ilmî sûretlere göre haricî varlık alanında zuhur eder ki bu da ikinci taayyündür. Feyz-i akdes ile ilâhî ilimde hakikatleri belirlenen ve feyz-i mukaddes ile bu ilâhî ilimdeki hakikatlerine göre Tanrı'nın tecelli ettiği şeyler ancak Tanrı'nın sürekli tecelli kılması vasıtasıyla ayakta durabilirler. Bu durum İbnü'l-Arabî mektebinde *teceddüd-i emsâl* ve *halk-ı cedid* diye adlandırılır. Âlemin sürekli yokluğa gitmesi ve Tanrı'nın da onu sürekli varlığa çıkarmak için tecelli etmesidir (Kayserî 2013: 29).

eder çünkü Allah'ı görmemiştir ki sevebilsin). Dolayısıyla âlemin gözleri-sevilen her kim olursa olsun- âlemdeki sevenlerdir (İbnü'l-Arabî 2015: 17/16). İbnü'l-Arabî'nin insanla ilgili bu nitelemesi, edebiyatımızda *dîde-i ekvan* (varlıkların gözü) şeklinde terimleştirilmiş ve insanın genel adı hâline gelmiştir (Demirli 2008: 399). Şebüsterî bununla ilgili olarak *Gülşen-i Râz*'da: “Yokluk aynadır, âlem o aynadaki akis, insan da o aksin gözü gibidir. Ayna karşısındakiyse o göz içinde gizlenmiştir. Dolayısıyla insan aynadaki aksin gözü, Tanrı o gözün nuru, göz bebeği; bu gözle kendi kendini görür (1944: 12-13) şeklinde ifade etmiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre halife isminin ifade ettiği kemâl, ilâhî sûret ile zuhur eden ilk insana verilmiş; ardından gelen türünün diğer fertleri ise halifenin halifeleri olmuşlardır; zira insan Hakk'ın isim ve sıfatlarını O'nun adına âlemde kullanan varlık olduğundan bu durum insanın âlemin sûretlerini toplamasını gerektirmiş, hâl böyle olunca insan *Hakku'l-halk* oluşuyla da insan ilâhî isimlerin tesir gücüne mâlik olmuştur. Ayrıca, Cenâb-ı Hak zatıyla âlemlerden müstağni olduğundan madde olmaksızın ebediyen müşâhede edilemediğinden bu müşâhede ancak halife olan insanla olmuş, bu özellik de halife insana geçerek erkek-kadın aracılığıyla insan neslinin devamında tevîd edilmiştir (Küçük 2014: 49-51).

İbnü'l-Arabî'ye göre, *O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır* âyetinden de işaretle Cenâb-ı Hak yaratılmış insan gibi bir başlangıcı olmadığı için, tüm izâfî varlıkların varoluşu da Cenâb-ı Hak'tan olduğundan evvel sıfatıyla vasıflanmış, bu evveliyet ezel ve kıdem ifade ettiğinden ve zuhur eden tüm varlıkların taayyünleri yine Hakk'a olacağından Âhir denilmiştir. Yine insan Hakk'ın ilminde ilk beliren hakikati (*ayn-ı sâbiti*) ile Evvel iken, en son zuhura gelmesi itibarıyla de Âhir'dir. Zâhir ve Bâtın vasıfları da İbnü'l-Arabî'ye göre insandan hareketle Hakk'a verilen isimler olup insan dış varlığı ile Cenâb-ı Hak'ın zâhir küllî isimleri ve şehâdet âlemini, gaybı, ruhu, kalbi ve ruhanî kuvvetleriyle de Hakk'ın bâtın isminin mazharı olan gayb âlemini, ceberût ve melekût âlemini idrak eder (Küçük 2014: 80).

İnsân-ı kâmilin bir diğer özelliği ise, Hak ile âlem arasında berzah vazifesi görmesidir. *Berzah* kelime anlamı olarak “iki zıt şey arasındaki engel” anlamına gelir. Tasavvufî düşüncede akıl ve duyularla bilinebilen maddî âlem (şehadet

âlemi, halk âlemi), akıl ve duyularla bilinemeyen mânevî âlem (âlem-i gayb) ve bu ikisi arasında köprü vazifesi gören âlem-i berzah olmak üzere genel olarak üç âlemden bahsedilir (Gökçe 1992: 5/525). *Berzah* kavramı, insân-ı kâmilin ontolojik açıdan Hak ve âlem arasında hem birleştirici hem de ayırıcı bir unsur olması, epistemolojik açıdan da bütün âriflerin ilimlerini aldıkları bir kanal olması açısından merkezi bir konuma sahiptir. İnsan hem ayırıcı (*fasıl*) hem de birleştirici (*câmî*) bir kelime olması dolayısıyla Allah ve âlem arasında ayırıcı bir sınır olarak durur. Bu açıdan bakıldığında Hakk'a tekabül eden ontolojik düzey nasıl ki ilâhî isimlerin tümünü ilâhî zatla arada bir aracı olmaksızın bir araya toplarsa, insanın da ontolojik düzeyi bu isimleri bir araya toplar (Hakîm 2005: 405). "İnsan âlemler arasında tam bir geçiş yeri (*berzah-ı câmî*) ve Hakk'ın tecelligâhıdır (*mazhar-ı küll*)" (İbrahim Hakî 2011: 264).

İnsanın varlıklar içinde kâmil konuma yükselten özelliklerden birisi de Allah'ın insanı iki eliyle yaratmış olması (*yedeyye*) ve onun beşer vasfıdır. *Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi yoksa yücelerden misin?* (Sâd 38/75) âyetinden işaretle Allah'ın insanı iki eli ile yaratması çeşitli izahlarla açıklanmıştır: Allah ulûhiyetinin gerektirdiği şekilde teveccüh ederek kendisine izâfe edilen iki elinin (*yedeyye*) insana temas etmesi sonucu beşer diye nitelendirilmiş ve bir el ile yaratılmış varlıklardan üstün kılınmıştır; zira insan dışındaki tüm varlıklar O'nun tek eliyle yaratılmıştır (Erginli 2007: 9/175).

*Fusûs* şârihleri *yeden* kavramını bir yönüyle cemâl-celâl sıfatlarıyla diğer yönüyle de zâhir-bâtın kavramlarıyla açıklamışlardır. Hakk'ın her iki eli de sağ (yemin) olarak kabul edilse de cemâl sıfatları sağ elini celâl sıfatları da olumsuzluk çağrıştırdığı için sol elini ifade etmek için kullanılmıştır. Diğer yandan Hak ve halk Hakk'ın vücûdunun iki yönüdür. Bunlar İbnü'l-Arabî'de zâhir ve bâtin olarak ifade edilir. Tesir eden her durumda Hak iken tesir edilen zâhir olan âlemdir. Bu durumda Hakk'ın isim ve sıfatları âlemde faal olan el gibidirler. Âlemin sûreti de bu etkiyi kabul eden taraf olduğu için kabul eden el hükmündedir (İbn Arabî 2014: 13/357). Ahmed Avni Konuk *Fusûs* şerhinde bu konuyla ilgili olarak İblis'in Mudil isminin mazharı olması hasebiyle ondan

sadece celâl tecellilerinin ortaya çıktığını buna karşılık Âdem'in bânını Allah ism-i şerifini cem' ettiği için onda bütün isimleri mevcuttur ve âleme halife olmuştur (2014: 1/165-167).

Görülüyor ki insan, tecelligâh olmak bakımından hem varlık mertebelerinin sonuncusu hem de en yücesidir. Ancak buradaki sonuncu olmaklık zamansal açıdan değildir. Sonuncu olmaklıktan kastedilen, kevn âleminin tüm hakikatlerinin insanda toplanması ve varlık dairesinin tamamlanmasıdır. İlk akıl (*kalem*) varlık mertebelerinin ilki ise, insan da ontolojik açıdan mertebelerinin sonucusudur. Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır ve akıl cinslerin ilkidir. Yaratılış insan cinsinde sona erer ve daire tamamlanır. Dairenin iki yarısı arasında yani kalem olan ilk akıl ile son varlık insan arasında bulunan âlemin cinsleri diğer bir ifadeyle Allah'ın tüm mahlûkatı yer alır (Nasr Hâmid 2010: 11/261-262).

İnsân-ı kâmilin yaratılışı hem insanın ontolojik kemâlâtının mazharı olması hem de bu yetkinliğin tüm insanların potansiyel olarak sahip oldukları kemâl ve yetkinlik olması açısından çok önemlidir; bu da varoluşun amacı olan ve insan cinsinin hakikati olarak kabul edilen Muhammedî hakikatin, Hz. Muhammed'in şahsında ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla Hz. Muhammed, insân-ı kâmil mertebesinin sahibi ve tüm varoluşun gayesidir (Küçük 2014: 197-199). Bu konuyla ilgili açıklamalar, “İnsân-ı Kâmil Makamı ve Hz. Muhammed” başlığı altında daha detaylı ele alınmıştır.

#### 4. İBRAHİM HAKKI'YA GÖRE EPİSTEMOLOJİK BİR İLKE OLARAK MUHABBET

*Kenzi Mahfi* kudsî hadisinden hareketle Hakk'ın bilinmeye muhabbet etmesi ve âlemi yaratmasıyla başlayan varoluş silsilesinin esas gayesi, insân-ı kâmil idi. “Ontolojik Bir İlke Olarak Muhabbet” bölümünde bu süreç İbrahim Hakkı'nın bakış açısıyla üç alt başlıkta incelenmişti. Bu bölümde ise özünde Tanrı-insan ilişkisini barındıran ve tarîk-i meâd denilen yükseliş (*urûc*) sürecinde İbrahim Hakkı'nın muhabbeti epistemolojik bir ilke olarak nasıl ele aldığı çeşitli başlıklar altında incelenecektir.

Sözlükte “bilgi teorisi, bilgi nazariyesi” olarak ifade edilen *epistemoloji*, insan bilgisinin kaynağını, sınırını ve kesinlik derecesini araştıran, ilimlerin kendilerine temel kabul ettikleri prensipleri, onların metotlarını, mantikî kaynaklarını ve sonuçlarını tenkitçi bir gözle ele alan bir felsefe kolu olarak ifade edilir (Ayverdi 2005). Bilgiyi inceleme çabası felsefî düşüncenin ortaya çıkışıyla başlamakla beraber ilk defa 19. yüzyılda J. Ferrier tarafından *epistemoloji* (bilgi teorisi) olarak adı konulmuş ve bu disiplin altında çalışmalar devam etmiştir (Taylan 1992: 6/157-160).

İslâm terminolojisinde genel olarak *el-ilm* ve *el-mâ'rife* terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen ile bilinen arasındaki ilişki ya da bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılır. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına *ihâta*, onu tam olarak kavramasına *vukuf*, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da *rûsuh* denilir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan *yakîn* terimine karşılık *zan*, *şek* (*reyb*), *vehim* gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşılan veya uzaklaşılan durumları ifade ederken bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise *cehl* kelimesiyle ifade edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bilgi (*ilm*) en sık kullanılan anlamıyla ilâhî vahiyden kaynaklanan yani bizzat Allah'ın verdiği bilgidir ve ilâhî mesaj olarak ilim başlı başına bir kanıt olma özelliğini taşır. *Sana gelen ilimden sonra onların arzularına*

uyacak olursan... (Bakara 2/ 120,145) âyetindeki ilim ile: *Ey insanlar, şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi...* (Nisâ 4/ 174) âyetindeki burhan kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade eder. Ayrıca vahyin muhatabı olan insanın düşünme ve bilme melekeleriyle donanmış olarak tasvir edilmesi bilgi eyleminin doğruya, iyiye, daha mükemmele sevkeden ilke ve hükümleri ifade ettiği görülür. Bunların yanında Kur'an'da yer yer göz, kulak ve kalbin (*fuâd*) birlikte anılması Kur'an'ın bilgi kaynağını vahiyden başka duyular, akıl, kalbî sezgi olarak da tespit ettiğini gösterir.<sup>31</sup>

Tasavvufî gelenekte bilgiye ulaşma yolları genel olarak üç temel şekliyle ifade edilir: Akıl yoluyla elde edilen, hata ve şüphe ihtimali her zaman olan aklî bilgi, ruhanî ve mânevî tecrübeler, ilâhî tecelliler ve müşâhedeler yoluyla elde edilen keşfi bilgi ve Allah'ın bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriat bilgisidir. Bu bilme tarzı içinde sûfiyi nihaî hedefine ulaştıran keşfi bilgi, ilâhî tecelliler sonucu vasıtasız olarak husûle gelen, insanı Allah'a, gerçek mutluluğa götüren, teorik olmaktan çok seyr u sülûka, riyâzet ve mücâhedeye<sup>32</sup> dayalı kesin bir bilgidir. Daha kuşatıcı ve daha üst mertebede görülen bu bilme şekline genel olarak *keşf*,

<sup>31</sup> İslâm düşüncesinde fizikle metafiziğin iç içe algılanışı, insan-âlem-Tanrı tasavvuru, bilme eylemi ile ilâhî mesajın sahip olduğu otoritenin birlikte değerlendirilişi, bilgi probleminin hem kelâmî hem felsefî hem de psikolojik muhtevalar kazanmasına yol açmıştır. Kelâmcıların epistemolojik çalışmaları öncelikle bilginin imkânı meselesiyle başlayıp daha sonra bilginin kaynağına yönelmişken İslâm filozofları bilgiyi mantık ve daha geniş ölçüde epistemolojik meseleleri *ilmü'n-nefs* (psikoloji) çerçevesinde ele almışlar, insanın fizyolojik yapısını da hesaba katarak onu bir bütün olarak kabul etmişler ve bilgiye ulaşma yolları duyu, algı, vehim, hayâl, düşünme ve bilme aşamalarıyla dikkate alınarak sistematik bir doktrin içinde değerlendirmişlerdir. İbn Sînâ'nın *Şifâ* isimli eserindeki "Kitabü'n-Nefs" bölümü bunun en güzel örneğidir. Bilginin nebevî kaynağı ve imkânı konusuna Fârâbî ve İbn Sînâ daha çok İsrakî bir anlayışla yaklaşmış; özellikle İbn Sînâ aklın istidlâlî işleyişe gerek kalmadan sonuca ulaşmasını *hads* (sezgi) ve *ilham* terimleriyle açıklamış, aklî, kalbî sezginin zirveye ulaştığı insan olarak da Hz. Peygamber'i göstermiştir. Bu konuyla ilgili olarak İslâm düşünce tarihinin en büyük sentezcilerinden Gazzâlî *İhyâ*'sında kelâm, felsefe ve tasavvufdaki temel epistemolojik yaklaşımları tek bir sistem hâlinde birleştirdiği için İslâm düşünce tarihinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bilgi için güvenilir bir kaynak bulma, bilgiye konu olan alanların birbirine karıştırılmaması için bilgiye bir sınır tayin etme, nihayet akıl, duyu ve ilham gibi bilgi kaynaklarını tenkit etme çabası en güçlü ve sistemli bir şekilde bu düşünür tarafından gösterilmiştir (Taylan 1992: 6/160-161).

<sup>32</sup> Sözlükte "yabani hayvanı evcilleştirme, serkeş atı eğitmek, egzersiz yapmak" gibi mânâlara gelen *riyâzet* tasavvufta nefsi eğitmek için onun birtakım meşru ve tabiî arzularından mahrum etmeyi ifade eder. Bu anlamda *riyâzet*, *zühd*, *mücâhede*, *mücâdele*, *tahallî*, *nefis teskiyesi* ve *tasfiyesi* gibi terimlerle de yakın anlamlıdır. Gazzâlî'ye göre riyâzet; az yemek, az uyumak, az konuşmak ve insanların eziyetlerine katlanmaktır. İbnü'l-Arabî edep, talep ve ilim olmak üzere üç türlü riyâzetten bahseder. Edep riyâzeti nefsin tabiatından çıkmak ve ondan kurtulmak; ancak bu şekilde ondan kurtulmak mümkün olmayacağından nefsin talep ettiği şeylerin doğru ve sağlıklı olması sağlanır. Talep riyâzeti, nefsin zelil kılınıp kullukta bulunmaya sevk edilmesiyle ahlâkın düzeltilmesidir. İlim riyâzeti de âlim bir kulun Hakk'ı bir sûret üzere müşâhede ettiğinde onu inkâr etmeyip tenzihle sınırlamamasıdır (Muslu 2015a: 358-359).

*zevk, feth, basiret*<sup>33</sup>, *müşâhede*<sup>34</sup>, *ilm-ü ledün, ilm-i esrar, marifet* gibi farklı kavramlarla işaret edilir. Bunların içinde özellikle zevk ifadesi keşfi bilginin aklı bir ameliyeden ziyade derunî bir idrak ve doğrudan yaşanan bir tecrübe olduğunu gösterir (Çakmaklıoğlu 2015: 56; Türker 2018: 65-79).

Sûfiler Allah’la iletişim kurabilecek potansiyelde olan metafiziğe uygun araç olarak aklın yanında kalbi kabul etmişler ve kalpte keşf ve müşâhede metoduyla üretilen ilmi vurgulamak için de daha ziyade *marifet* terimini kullanmışlardır (Küçük 2015: 49). Böylece aklın ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasitasız olarak elde edilen marifet akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgidan daha değerli ve güvenilir olduğundan bu bilgiyle Allah’ı tanımaya *marifetullah (el-ilm bi’llah)*, bu yolla Allah’ı bilen ve tanıyanlara da *ehl-i marifet, ârif, ârif billâh, ehl-i irfan, âlim billâh* denilmiştir (Uludağ 2003a: 28/55).

Konumuz itibarıyla İbrahim Hakkı’nın muhabbeti epistemolojik bir ilke olarak nasıl ele aldığına gelirsek öncelikle onun marifet ve muhabbet kavramları ile nasıl ilişki kurduğuna bakmak gerekir; zira onun mutasavvıf kimliği, eserlerinin muhtevası ve özellikle de *Mârifetnâme*’nin yazılış sebebi dikkate alınacak olursa âlemin ve insanın yaratılmasının nihaî gayesinin ve en öncelikli amacının

---

<sup>33</sup> Sözlükte “görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma” gibi anlamlara gelen *basiret* kelimesi Kur’an’da genel olarak görme anlamı yanında hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Mutasavvıflar insanın dış âlemde gören iki gözüne karşılık kalbinde iç âlemi gören iki gözün bulunduğunu kabul ederler. Beden gözü maddî âlemdeki varlıkları görürken gönül gözü ise dış âlemdeki eşya ve olayların iç yüzünü ve mânevî âlemdeki hakikatleri görür. Tasavvufta kısaca basiret Allah’ın nuru ile bakma ve görme olarak açıklanır; bu anlamda *fîrasetle* eş anlamlıdır (Uludağ 1992: 5/103).

<sup>34</sup> Sözlükte “görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak” anlamlarına gelen *müşâhede* kelimesi tasavvufta Allah’ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder. Gözün müşâhedesini, kalbin müşâhedesini, ruhun müşâhedesini ve sırrın müşâhedesini gibi mertebeleri vardır. Gözle (*basar*) müşâhede hareket noktasıdır; bunun ilerisi kalp gözüyle (*basiret*) müşâhededir. Belli bir mânevî mertebede bulunan bir sâlike içinde bulunduğu mertebenin üstü gâibdir, onunla üst mertebeler arasında birçok perde (*hicab*) bulunur. Sülûkun amacı bu perdeleri aşım ardındaki ilâhî hakikatleri temaşa etmektir. Perdenin ötesindeki ilâhî hakikatler daha açık, daha nurlu ve daha latiftir. Perdelerin açılması konusu tasavvuf kaynaklarında muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üç aşamada ele alınır. *Muhâdara*, Hakk’ın zikrinin hâkimiyeti altında olan kalbin O’nun huzurunda bulunmasıdır. *Muhâdara*, Allah’ın var ve bir olduğunu gösteren delillerin sâlikte oluşturduğu mânevî hâlin neticesinde gerçekleşir. *Mükâşefe* delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk’ın huzurunda bulunmasıdır. *Müşâhede* ise hiçbir şüphe kalmadan Hakk’ın kalpte huzurudur; Cüneyd-i Bağdâdî’nin ifadesiyle sâlikin kendini kaybederek Hakk’ı bulmasıdır. *Ayne’l-yakîn, ilme’l-yakîn* ve *hakke’l-yakîn* de bu üç hâlin başka bir tarzda ifadesidir (Uludağ 2006a: 32/152).



Mevlâ'nın bilinmesi olduğunu defahatle vurgular ve irfan yolculuğu adını verdiği bu ilme kişiyi götüren en önemli vasıta da muhabbetir.

#### 4.1. Muhabbetin Marifetle Olan İrtibatı

Sözlükte mastar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek” anlamına gelen *marifet*, Allah ve O'nun sıfatları, filleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimidir (Uludağ 2003a: 28/54). Marifet kavramı ilme göre daha özel anlamlar taşıırken ilim, marifetten daha güçlü ve geniş bir anlam taşır. Marifetin konusu basit varlıklar iken ilim<sup>35</sup> birleşik varlıkların bilgisidir. Bu sebeple Allah'ı bilmekle ilgili olarak *alime* (bildi) fiili değil *arafe* (marifet hâsıl etti) fiili kullanılır (Taylan 1992: 6/157).

Kur'an'da yedi yüz elli yerde ilim kelimesi geçmekle beraber daha çok ilâhî bilgi ve vahiy anlamında kullanılmış, bunun yanında Hakk'ın kendinin bilinmesine teşvik edici ve bu ilmi elde etmenin yollarını öğreten pek çok âyet de mevcuttur. *Ölüyken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle süslü gösterilmiştir.* (En'âm 6/122), *Ey îman edenler! Eğer Allah'tan korkarsanız O, size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir...* (Enfâl 8/29), *Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zâlim, .çok câhildir.* (Ahzâb 33/72)

<sup>35</sup> Hakikatte bütün ilimlerin aslı tek bir ilimdir ki o da ilâhî ilim ve Hakk'ın hüviyetidir; zira gerçek ilim, zâhirde bütün idraklerin ve idrak edenlerin çeşitliliğine rağmen hakikatten bir zerre bile ayrılıp, başkalaşmaz. Zâhirde görünen çeşitlilik ilmin gerekliliğinden olup hakikatinden değildir. Meselâ, insanın ilmi iç ve dış organlarına, beyninin girinti ve çıkıntularına ve istidadına göre çeşitlilik ortaya koyar. Hakk'ın: *Ben kulumun gören gözü, işiten kulağı...* demesi Hakk'ın tek olan hüviyetinin kulun organlarındaki çeşitliliği gibidir. Hakk'ın hüviyeti tektir, kulun organları çeşitlidir, her bir kuvve ve organda onun hüviyeti bir sıfatla zâhir olur. Bir başka örnek verilecek olursa ilim suya da teşbih olunur ki tek bir hakikat olan ilim çeşitlenen su gibidir. Su içinden geçtiği topraklar hasebiyle lezzetleri de çeşitlidir. Su bütün hâllerde su olmak özelliğini kaybetmediği gibi ilim de bütün çeşitlerine rağmen tek bir ilimdir. İşte keşf ile hâsıl olan tevhid ilmi de böyledir; zira tevhid ilmi Allah'ı bilenlere ve birleyenlere mahsus bir ilim olup bu ilim, ona sahih olanları perişanlık ve ızdıraplardan, safiyet bozukluğu ve marazlarından kurtarıp sükûnete kavuşturur ki ârifler böyle kimselerdir. Bunun yanında Hak'tan gayrıyla uğraşan câhilin ilmi de mâsivâ ve gayrilik perdesiyle perdelenen ilimdir ki yakîne ulaşmamış aklın ilmidir; zira akıl da fitrat ve istidada göre çeşitlenen bir asla bağlı olduğundan şüpheyi ortadan kaldırmaz (Sunar 1975: 2/27-32).

Marifete işaret eden âyetlerden başka marifete teşvik edici hadîs-i şerifler ve kudsî hadisler de vardır. *Ey Âdemoğlu! Nefsini bilen beni bilir, beni bilen beni ister, beni isteyen beni bulur ve bütün isteklerine nâil olur ve umduklarının da üstüne erişir...; Ey Âdemoğlu! Benim marifetimi kalbinden giderenin kalbi (mânen) kör olur. Ey Âdemoğlu! Bizim marifet sarayımıza girenin kalbinden korku ve hüüzün yok olup gider ve emniyette olur; Ben gizli bir hazine idim, marifetime muhabbet ettim ve mahlûkatı yarattım ki beni tanısunlar* kudsî hadisleri ve *Sizin Allah'ı en iyi bileniniz benim. Eğer siz Allah'ı hakkıyla bilerek marifetin hakikatine erişseydiniz, dualarınızla dağlar yerle bir olurdu* gibi hadîs-i şerifler, bunlardan bazılarıdır (İbrahim Hakkı: 2011: 463).

Tasavvufî anlamda ilk defa marifetten bahseden Zünnûn el-Mısrî'dir. Ona göre Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün olamayacağından onun zatı hakkında tefekkür etmek de cehâlettir; dolayısıyla marifetin hakikati de ancak hayretten ibarettir. Bu anlamda Bâyezîd-i Bistâmî, Tusterî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfiler Zünnûn ile aynı bakış açısı içinde olmuşlardır. Gazzâlî ise marifeti, "Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi şeklinde tanımlamıştır (Uludağ 2003a: 28/55).

İbnü'l-Arabî marifet bahsini *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de "Marifet Makamının Bilinmesi" başlığıyla oldukça geniş çerçevede ele almıştır. Ona göre marifet ilâhî bir nitelik ve ilâhî bir kanıttır, amelden, takvadan ve sülûktan meydana gelen her bilgi marifettir; zira böyle bir tür bilgi şüpheden uzaktır sadece keşften elde edilir. İbnü'l-Arabî marifeti yedi özellik altında açıklamıştır: Hakikatleri bilmek ki bunlar ilâhî isimlerdir<sup>36</sup>, Hakk'ın eşyadaki tecellisini bilmek, Hakk'ın yükümlü kullarına şeriatın diliyle gelen hitabını bilmek, varlıktaki kemâl ve eksikliği bilmek, hakikatleri yönünden insanın kendi nefsinin bilmesi, bitişik ve ayrık âlemleriyle hayâli bilmek<sup>37</sup>, ilaç ve hastalıkları bilmektir. Bu yedi meseleyi bilen

<sup>36</sup> "Bütün esmânın ve hakikatin nihaî kaynağı Allah'ın zatıdır, bütün şeyler de O'nun sonsuz ve mutlak olan Zâtının bilgisinin izleri ve eserleridir. Kur'an'da ve diğer hak kitaplarda farklı isimlerle anılması esmânın izlerinin ve eserlerinin sonsuz sayıda farklı oluşundandır. Mahlûkatta görülen belirli niteliklerin hepsi onları konuşan, söze getiren Müttekellim'in nitelikleridir. O kendisini Rahmân, Hayat, İlim, Kudret, Kelâm gibi Kur'an'da ifade ettiği esmâ-i hüsnâsının sahip olduğu sıfatlarının vasıtasıyla ortaya çıkarır." (Chittick 2014: 805).

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî tevhidin temel anlamının tüm gerçek niteliklerin vücûdun yansımasından başka bir şey olmayacağını tüm âleme hayâl diyerek ifade eder. *Hayâl* kavramı, en dar anlamıyla şekilleri ve

kişi İbnü'l-Arabî'ye göre marifeti elde etmiştir ve bu kişiye *ârif* denilir (İbnü'l-Arabî 2008: 8/110).

Bilgi bir şeyin hakikatini bilmek olduğu için tasavvufî bilginin temelinde insanın kendisini ve ardından da Rabbini bilme hakikati ve arayışı esastır; zira insanın kendisini bilmesi bütün beşeri eylemlerin ana gayesidir. Aslında insan hangi tür bilginin peşinde olursa olsun gerçekte öğrenmek istediği kendi hakikatidir (Özköse 2015: 451). İbrahim Hakkı, ana iskeletini marifet nazariyesinin oluşturduğu *Mârifetnâme*'nin dördüncü bâbında “Marifet-i Mevlâ'nın En Yüce Gaye Olduğu” başlığıyla bu konuyu beş fasılda incelemiştir. Marifet, Allah-insan ve âlemle ilgili pek çok kapsayıcı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan *marifetullah* denilen özel bir bilgidir. *Kendini bilen Rabbini bilir* noktasından hareketle insanı tanımaya yönelik müellifin marifetle ilgili pek çok tanımı (2011: 463-464) olmakla beraber en kapsayıcı olanı belki de şu ifadeleridir: “Marifetullah, eşyanın Allah tarafından yaratıldığını, Allah'ın emri sayesinde var olduğunu, her şeyi O'nun sevk ve idare ettiğini ve sonunda yine O'na döndürüleceğini bilmektir.” (2011: 465; 17; 264). İbrahim Hakkı, marifet-i Hakk'a ulaşmanın yolunun marifet-i nefsten geçtiğini şu cümleleriyle ifade eder:

“Marifetullahı yani Allah'ı tanımanın anahtarı kişinin kendi nefsinin bilmesi demek olan marifet-i nefsi bilmek, kendisini bilmesinin anahtarı da marifet-i âlem olmuştur. Allah âlemin dışında ve içinde ulvî ve suflî cisimlerden her ne yarattıysa insan vücudunun içini ve dışını da aynı şekilde âlemlere örnek olacak şekilde yaratmıştır.” (2011: 17)

İslâm ahlâk literatüründe *marifet-i nefis* insanın kendi ruh dünyasının ahlâkî boyutlarını, karakter yapısını, ahlâka temel oluşturan güçlerini, zaafalarını tanımasını ifade eder ki bu ahlâkî eğitimde hedef, kişinin nefsinin kötü huylarından arınıp Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmasıdır. Sûfilerin bu eğitim

---

sûretleri olan, hislerle algılanabilen şeylerle şekil ve sûrete sahip olmayan bilinci bir araya getiren nefsin özel bir yeteneğini temsil eder ki rüya buna örnektir. Hayâl daha geniş anlamıyla ruhla beden arasında bulunan varlık ve bilinç düzeyini, nefse ait bir alanı temsil eder. Hayâl denildiği zaman üç temel düzlem akla gelmelidir: Birincisi âlemin kendisi olarak, ikincisi berzahî bir makrokozmosmik âlem, üçüncüsü de berzahî bir mikrokozmosmik âlemdir. Hangi düzlemde olursa olsun hayâl her zaman iki âlem arasında bir berzahıdır. Bunu insan açısından düşünecek olursak hayâl hem nefstir; zira hem aydınlık ve cisimsiz ilâhî ruh ile karanlık ve kesif beden arasındadır, hem de mikrokozmosmik anlamıyla hayâl aklın bir kuvvesidir, ruhanî ve cismanî köprüleri kuran, bunları hafızada toplayan, ruhanî şeylere şekil veren ve cismanîleştirir. (Chittick 2003: 77-99). Dünya hayâlden başka bir şey değildir, fakat o hakikatte Hak'tır (Sultan Veled 1985: 106).

metoduyla Hakk'a dair bilgiye ulaşmasına *marifet-i Hak*, sâlikin kendine ait bilgisine de *marifet-i nefis* denilir (Uludağ 2003b: 28/56-57).

Bunun içindir ki İbrahim Hakkı işe bedeni tanımakla başlamış, bedeninin bilinmesi âlemin tanınmasıyla, âlemin tanınması da hakiki ilimlerle mümkün olacağından astronomi ve hikmete dair ilimleri bir araya getirerek anatomi ilmi (*ilm-i teşrih-i ebdân*)<sup>38</sup> ve enfüs ilimleriyle birleştirmiştir. Bedeni tanımaktan maksat, yaratıcının kudretini kendi cisminde ve canında özet olarak görüp âlemde ne varsa hepsinin örneğinin kendi vücudunda bulunmasıdır. Vücuduna bu gözle bakan insanın küçük âlem olduğunu bilerek Allah'ın âyetlerini kendi vücudunda da temaşa edebilmesidir (2011: 17, 272, 269; 2015: 44-50).

“Tahkik ve yakîn ehli ol ki sen bir toprak cisim değilsin, tertemiz ruhsun. Feleklerin devrinin neticesi, âlemin asıllarının ve niteliklerinin özüsün. Sen bir meyvesin ki cihan ağacının dalları senin devri dâimin, gelip geçmelerin ve görüntülerindir. Sen âlemin özüsün ki felekler, unsurlar ve beden hepsi senin zarfın ve kabuklarıdır. Sen bir güzel tohumsun ki kâinatın dalları senin kollarındır, bir büyük noktasın ki varlıkların özleri harflerindir. Eğer sen kendini bu şekilde bilersen Rabbini bilip O'nunla huzura kavuşursun.” (2011: 309)

İbnü'l-Arabî de bu anlamda *Nefsini bilen Rabbini bilir* kudsî hadisini kendine çıkış noktası seçmiş, bu noktada âlem ve insanı anlamaya gayret göstermiştir. O, Allah'ı vâcibü'l-vücûd olarak niteler ve evrendeki her şeyin sebebi olarak görür. Allah her varlıkta zatı itibarıyla değil ancak isim ve sıfatları itibarıyla belirlemiştir. Dolayısıyla bilinenden bilinmeyene doğru gidilebildiğinden Allah da ancak evrenle bilinebilir. Küçük âlem olan insan da Allah'ın bilinmesi noktasında aynı konuma sahiptir (Coşkun 2008: 9/138).

<sup>38</sup> Astronomi'den maksat, hikmetin özüne dair bilgi edinerek hakikatin zirvesine yol bulmak, eşyanın gerçek mahiyetine dair bilgi sahibi olup mânevî hâllerin sırlarına ermektir ki, kişi bu şekilde varlığını tanıma olgunluğuna erişip oradan Allah'ı tanıma mutluluğuna ersin. Anatomi ilmi pek kıymetli ve zevkli bir ilimdir ki hakikat ehli âlimlerin ulaştıkları hikmetin neticesi, araştırmacı tıp uzmanlarının sermayesi, yakîn ehli sûfilerin canlarının gıdası, din ve dünya işlerinin meydana gelmesinin sebebidir. Mevlâ'yı tanımaya yardımcı ve yol göstericidir. Anatomi ilmini bilmeyenler tıbbın ve hikmetin zorluklarından habersiz ve kendi nefislerini tanımaktan âcizdirler. Anatomi ilmini tanırsan üç türlü fayda elde edersin: Birincisi sanatkârâne bir tertibi incellersen bilirsin ki bütün eşyanın benzerini bir araya toplamış olan muhtasar binayı (insan vücudunu) en güzel şekilde yaratan Yaratıcı'da âcizlik düşünmek muhaldir, bu bilgiyle ayne-l yakîn bilmiş olursun. İkinci fayda, bu değerli, mânâlı ve güzel terkihi yoktan yaratan Allah'ta bilginin en yücesinin olduğunu idrak edersin. Üçüncüsü, Hakk'ın çeşitli lütuf ve yardımlarını idrak edip Rabbinin seni her an terbiye ettiğini anlar ve O'nu kesin bir bilgiyle (hakke-l yakîn) bilirsin (2011, 37-38; 200).

İbnü'l-Arabî'nin dünya görüşünde yalnızca insanlar değil etraftaki her şey ilâhî tecellinin çeşitli sûretleridir. İstîdad açısından bu sûretler arasında objektif olarak hiçbir fark olmadığı hâlde sübjektif olarak çok ciddi farklar vardır. Eşya, insan için ancak dışardan gözlemlenen bir şeydir ve bu şekilde bunların içindeki ilâhî hayatı dışardan gözlemlemek imkânsızdır. İnsan kendi bilinciyle ancak kendine nüfuz edebilir ve ilâhî tecellileri kendi iç dünyasından tadıp idrak edebilir. Bu anlamda nefsimizi bilmek, Rabbimizi bilmeye doğru ilk adımdır (İzutsu 1999: 76-85; Lings 2017: 29-31).

Hz. Peygamber, Allah'ı bilmenin nefsi bilmeye mümkün olacağını söylemesiyle kulun nefsinin bilmesini Allah'ı bilmesine delil yapmıştır. *İnsanlara ufuklarda (âfakta) ve kendi nefislerinde (enfüste) âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun...* (Fussilet 41/53) âyetinde de Allah, ufuklara yönlendirerek hem kulun dışındaki yerleri hem de kulun kendisine yönlendirerek nefisleri işaret etmiştir (İbnü'l-Arabî 2008: 108).

Varlık denilen şey fark âleminde ve Hakk'ın yüzüdür ve tektir. Aslında enfüs ve âfak da tek bir şeydir. Enfüs âfakın özeti, âfak enfüsün çokluğu ve tafsilidir. Enfüsten murat insan vücududur. Âfak sonsuz, enfüs küçüktür, fakat hakikatte büyük âlem enfüstür; âfak, âlemlerin özeti olan insanın vücut bulması içindir. Dolayısıyla her şeyi maddeten toplamış olan insan ilmen de bu hakikati bilirse o zaman ârif olur ki, Allah'ın: *Hiçbir yere sığmam; mü'min kulumun kalbine sığarım* diye buyurmasının da esası anlaşılmış olur (Sunar 1975: 2/23).

Eşyayı zatiyle bilebilen sadece Bir'dir ve eşya zatiyle bilinmediği sürece kimse adına bilgi gerçekleşmez, ancak Allah'ın dışındaki şeylerde bir şeyi bilmek taklit yoluyla gerçekleştiğinden özellikle kendisini bilmede olmak üzere, Allah'ı bilmede O, taklit edilir. Bu da ancak ibadetleri çoğaltarak elde edilebilir; tâ ki Hak kulun duyması ve bütün güçleri olacak hâle gelene kadar.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Burada belirtilmesi gereken bir diğer nokta da şudur: İbnü'l-Arabî terminolojisinde Rab kelimesi kendini belirli bir ilim aracılığıyla izhar eden Hak anlamında kullanıldığı için Rab, her türlü kayıttan ve bağıntıdan münezze olan zata delâlet etmez. Bu sebepten de insanın nefsinin bilmesi sürecinde keşfi ne kadar açık olursa olsun bilgisi asla Rabden öteye geçemez. Dolayısıyla *Nefsinin bilen Rabbini bilir* hükmünün sonucunun Hakk'ın zatiyle bilinebileceğini de mümkünlüğünü telkin etmez. (İbnü'l-Arabî 2008: 105-110; İzutsu 1999: 72). İbnü'l-Arabî Hakk'a

İnsan kendini bilip insan olmak bakımından hakikatlerini bilmeye ilgilendiği zaman, kendisi ile âlem arasında fark görmez, insanın ve cinlerin dışındaki bütün âlemin yaratıcıya karşı görevini yerine getirerek Allah'a secde ettiklerini görür. Bu durumda insan âlem ile kendisinde ortak olan hakikati araştırmaya koyulur. Bu süreçte, Allah'ın kulun gücü ölçüsünde yerine getirmesini istediği görevleri öğrenmesi bir zorunluluk hâlini alır. Böylece aslî ibadetlerini yerine getirdiği gibi fer'î ibadetlerini de yerine getirir. Kulluk vazifesini yaparken kendini tanıdıkça Rabbini tanınması ve ona olan ibadeti de artar (İbnü'l-Arabî 2008: 8/134).

*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım* (Zâriyât 51/56) âyetindeki *ibadet etsinler* tabirini sûfiler beni tanışınlar şeklinde yorumlamışlardır. Zira ibadet, ibadet edilenin bilinmesine bağlı olduğundan insan bilip tanımadığı şeye ibadet etmez (Uludağ 2003a: 28/55). Böyle yorumlanmasının diğer bir sebebi de marifetin *zevk* ve *hâl* kavramlarıyla olan yakın irtibatıdır. Tasavvuftaki hâller ve makamlar aynı zamanda bütünüyle epistemolojik kavramlar olarak yorumlanırlar, zira zevk veya hâl bir anlatımla bilinen şeyin temellük etmesiyle ilgili bir süreç olduğu için sûfiler okuma-yazma ve duyularla elde edilen bilgiyi marifetten bu şekilde ayırmışlardır (Demirli 2015: 21-22). İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi, orijiniyle, ilâhî kaynağıyla alâkasını kesmiş olan her ilim faydasızdır, tevhid dairesi içerisinde olan her bilgi de sahibini, her şeyi ilâhî kaynağıyla alâkalı görmeyi sağlayan bir anlayışa kavuşturur. Her varlık varlığını Allah'tan aldığı gibi, insanı saadete götürecektir olan bilgi de vahiy yoluyla, zevk ve tecrübe yoluyla Allah'tan gelir. Marifet bu anlamda bilgidен daha ziyade amel ve ahlâka yakın bir kavram olup, bunlarla elde edilen bilgiyi işaret etmesi açısından önemlidir (Çakmaklıoğlu 2008: 206).

Gerçek mükemmellik sadece hem nefsini hem de Rabbini müşâhede eden kimsede bulunur; aksi takdirde sadece Rabbini müşâhede etmeye kalkışmak, kişinin kendine bir fayda sağlamadığı gibi Hak sadece kendinden kendini müşâhede etmiş olacaktır (Chittick 2003: 85). Zira aslını bilen nefsinin, nefsinin

---

tâlip olan kişiye: "Kendini kendinden gayrisıyla tanımayı ümit etme, çünkü senden gayrisi yok." tavsiyesinde bulunmuştur. (Chittick 2003: 37; bk. Çakmaklıoğlu 2005).

bilen Rabbini bilir ve her kim aslını bilirse başını kaldırarak hür olma imkânı elde eder ve ârife gerçek hürriyetini kazanma imkânı verir (Mesbâhî 2008: 188).

### **Nefis-Ruh-Kalp Birlikteliği**

*Nefis*, *ruh* ve *kalp* kavram olarak incelendiklerinde her birinin farklı mânâsı, hakikati ve kendi içlerinde farklı mertebeleri olduğu görülür. Ancak insan vücudu içinde bir bütün olarak ele alındığında ise bu üç terim de özünde aynı hakikati barındıran birinin tekâmülü diğerlerinin de tekâmülünü zorunlu kılan, dolayısıyla birbirinden tam olarak ayrışmayan, son derece girift ve birbiriyle irtibatlı kavramlardır. Bu sebeptendir ki mutasavvıfların bu konudaki görüşlerinde kavramlar arasında bazen benzerlik hatta aynîlik bazen de farklılıklar olduğu ortaya çıkar.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Tasavvufta nefis konusu kelâm ve felsefeden daha farklı bir şekilde ele alınmıştır. Sûfiler genellikle nefsin mahiyet, kadim ve hâdis oluşu, ne zaman yaratıldığı gibi konulardan ziyade nefsin zaafı, hastalıkları ve bunları tedavi etme yolları üzerinde durmuşlardır. İlk dönemlerde âbid ve zâhidler, nefsi içlerindeki şeytan olarak gördüklerinden nefse karşı savaş açmışlar, adına da *cihâd-ı ekber* demişlerdir. Tasavvuf tarihinde nefis muhasebesinden bahsedip nefisini kınayan ilk sûfi Âsım el-Antakî'dir. Devamında Muhâsibî'nin *er-Riâye*'si, Tirmizi'nin *Kitabü'r-Riyâze* ve *Âdabü'n-nefs*, Sülemî'nin *Tabâkât*'ı, Gazzâlî'nin *İhya*'sı gibi eserlerde hep nefse karşı muhalefetin yapılması gerektiğine dair uzun bölümler vardır. Mutasavvıfların çoğuna göre bedende sadece tek bir nefis vardır ve onu yönlendiren emmare, levvame, vb. gibi hususlar nefsin sıfatları ve mertebeleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan cismanî vücut (beden), nefis ve ruhtan oluşur. Nefis de nebatî, hayvanî ve aklî nefisten müsterektir. Bunların içinde mutlak zatı kavrayıcı olan aklî nefistir, ezeli ve ebedidir. İnsan ölünce aklî nefis küllî nefse rücû eder. Ruh ise bu üç nefsin reisi hükmündedir. İbnü'l-Arabî ruhu tanımlarken ebedî ve ezeli ilâhî tecelliyi kabul istidadının gerçekleşmesi olarak ifade eder. Böylece ruh, tek ilâhî tecellideki farklılıkların kaynağı ve pek çok tecelli sûretinin zuhur etmesinin de sebebidir. İşte cisim denilen şey şehadet âleminde ruhun bedenlenmiş hâlidir. Dolayısıyla ruh ve beden birbirinin bineği olarak birbirini gerektiren bir ilişki içerisindeyler. (Uludağ 2006b: 32/526-529). Bursevî ise ruh için tek bir ilâhî mânâ olmakla birlikte zatî, izafî ve hayvanî olarak üç ayrı aşamada nitelendirir. Zatî ruh bütün eşyanın varlık kazanmasını sağlayan ilâhî tecellidir, mertebelerine göre akl-ı evvel, akl-ı küll, nefis-i küll, kelime-i âlâ, rûh-u Muhammedî, aşk-ı ilâhî gibi isimler alır. Hayvanî ruh, bedene canlılık kazandıran ruhtur ki bu nefis-i emmâredir. Ruhların bu âleme gelmesine *nüzûl*, buradan tekrar ruhlar âlemine yükselmesine de *urûc* denilir. Hz. Mevlânâ da insan olma mertebelerini anlatırken aynı hususa dikkat çeker (Uludağ 2008: 35/192-193). İslâm felsefesinde ise insan ruhu kastedildiyse genellikle bu *nefis* terimiyle ifade edilmiştir. Buna karşılık Cebrail'i ifade eden ruh, *Rûhu'l-kuds* veya *Rûhu'l-emin*; Fârâbî ve İbn Sînâ terminolojisindeki karşılığı ise faal akıldır ve bu tabir ilk defa Fârâbî'nin ontolojisinde sudûr teorisinde yer almıştır ve bu teoride akıl, ruh ve nefis üç farklı varlık tarzını ifade eden bir hiyerarşi içindedirler. Bu kozmik yapı içinde Rûhu'l-kuds insan ruhunun hem ontolojik hem de epistemolojik ilkesini taşır. Ruh ferdiyetini bedenle yaşayacağı psikolojik, aklî ve ahlâkî serüvenle kazanacaktır (Kutluer 2008: 35/193-195). Gazzâlî *Meâricü'l-Kuds*'te kalbin nefis-i nâtika ile eş anlamda kullanılmasını şöyle ifade eder: *Kalbin de iki mânâyâ geldiğini birincisinin vücutta kozalak şeklinde bir et parçası olduğu ve sadece insanda değil hayvanlarda da bulunduğunu; ikinci anlamıyla ise insanın hakikatini ve Allah'ın emanetini yüklenmiş olan insanî ruhu ifade ettiğini belirtir. Âdemoğlunun boşluğunda bir et parçası vardır. O düzgün olduğunda beden diğer kısmı da onunla düzgündür. O bozuk olduğunda bedenin diğer*

İbrahim Hakkı ruh, nefis ve kalp kavramlarını gerek *Mârifetnâme*'de gerekse de *Mecmûatu'l-İrfâniyye* isimli eserinde oldukça kapsamlı ele almıştır. İbrahim Hakkı, en genel anlamıyla insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu ve insanın iki türlü ruhu olduğunu söyler; hayvanî ve insanî ruh. Filozofların da insanî ruh dedikleri nefis cevheri, aslında kendi fiillerinde maddeye bitişik kendi zatında maddeden soyutlanmış bir cevher olarak kabul edilen *nefs-i nâtıkadır*. Nefs-i nâtika denilmesinin sebebi idrak sahibi olması, aklediyor olması ve akletmenin yanında iradeyle fiil işleyip, dilediğini yapıp dilediğini de yapmamasıdır (Ceyhan 2012a: 81-89).

İbrahim Hakkı aslında ruh ile nefis arasında bir fark görmez. İnsandaki soyut cevherin bedene yönelik yüzüne *nefis*, bâtına yönelik yüzüne de *ruh* denilir. Nefsin kendi istidadı miktarınca Hakk'ı bilme sürecine tasavvuf edebiyatında “nefsin yedi tavrı ve mertebesi” anlamında *Etvâr-ı seb'a* denilmiştir. Nefs-i nâtika da denilen bu cevherin kendi içinde yedi mertebesi vardır ve nefis-i nâtika hangisinin hükmüne girerse nefis o ismi alır. Bunlar sırasıyla emmâre, levvâme, mülhimme, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmileler. *Etvâr-ı seb'a* tabiri, Halvetiye gibi nefsin yükselişini temel alan tarikatlarda daha çok kullanılırken Nakşibendiye gibi ruhun yükselişini temel alan tarikatlarda ise *Letâif-i hamse* adını alır. Dolayısıyla İbrahim Hakkı'ya göre *etvâr-ı seb'a* ile *letâif-i hamse* aynı madalyonun birbirine paralel iki yüzü gibi kabul edilir.<sup>41</sup>

---

*kısmı da onunla bozulur. Dikkat ediniz o kalptir!* İnsanın hakikatının ruh diye isimlendirilmesinin sebebi olarak da Gazzâlî, ruhun yürekten damarlarla beyne yayılan ve oradan da bütün bedene yayılan, mizaç ve istidadına göre de iş işleyen bir buhar olduğunu söyler. Diğer mânâlarıyla da ruhla ilmin ve ilâhî vahyin mahallî olan Allah'ın emrinden sâdır olmuş yaratık, bütün meleklerin mukabili, ilk yaratılan, *Rûhu'l-Kuds*, *Kur'an* gibi isimler alır (Kayserî 2013: 124-125; Aytaç 2009: 210-213). Niyâzî-i Mısırî nefis-i nâtika için cisimliliği dolayısıyla son derece kesif, ruhaniyeti dolayısıyla da son derece lâtif olduğunu söyler. Ruh tıpkı su gibi hangi şeye girse onun hükmünü alır, onun rengine boyanır. Dolayısıyla nefis-i nâtika letâfet kazandıkça nefis-i nâtikanın sözlerinde ve fiillerinde bunun eserleri görülür; kesafet arttıkça da yine fiillere ve eserlere yansır. Hz. Mevlânâ'nın: “Ey kardeş, sen düşüncesin, kemik ve akıl değilsin. Eğer düşüncen gül ise gülsün; diken ise külhansın.” sözü buna işaret eder (Mısırî 2017: 74).

<sup>41</sup> İbrahim Hakkı bu mertebeleri *Mârifetnâme*'de çok detaylı şekilde ele alır, burada kısaca özetlemek gerekirse: Nefs-i nâtikanın hayvanî nefse itaatle boyun eğip onun hükmünde bulunması *nefs-i emmâre*; dinî sorumluluklarını yerine getirdiği hâlde hâlâ hayvanî arzulara yönelik meyil varsa *nefs-i levvâme*; şehvanî nefisle mücadele kuvveti bulup, aynı zamanda ilâhî ilhamlar almaya başladıkça *nefs-i mülhimme*; kulluk makamına ulaşmış ve şehvetlerini tamamen aklından çıkardıkça *nefs-i mutmainne*; mutmainne mertebesinde de yükselerek bütün makamları gözden çıkarıp isteklerinden fâni olursa *nefs-i râziye*; olgunluk derecesini bulup Allah katında makbul kul ve insanlar nazarında sevgili olduysa *nefs-i marziyye* ve bütün kemâl sıfatlarla muttasıf olup insanları



*De ki, ruh Rabbimin emrindedir...* (İsrâ 17/85) âyetinde buyrulduğu gibi rabbanî emir olduğu duyurulan ruhun âlem-i ekberde nice isimleri ve tezahürleri olduğu gibi küçük âlem denilen insanda da nice isimleri ve yansımaları vardır. *Sizi bir tek nefisten yaratan...* (Nisâ 4/1) âyetinden işaret olunduğu üzere ruhun büyük âlemdeki tezahürleri akl-ı evvel, kalem-i a'lâ, levh-i mahfûz, hakikat-i Muhammediyye, rûh-i Muhammedî, nûr-i Muhammedî ve küllî nefistir (İbrahim Hakkı 2011: 551; Tekmen 2014: 50-56).

İbrahim Hakkı'nın kalp konusundaki açıklamaları *Mârifetnâme*'nin ikinci, fenin üçüncü ve dördüncü fasıllarında oldukça ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. O, kalbi irfan makamının yeri olarak konumlandırır ve hatta kalp, nefis-i nâtika, rûh-ı insanî, insanî hakikat, latife-i rabbâniyye hatta akl-ı meâd<sup>42</sup> tabirlerinin hepsi aynı şeydir ve ruhu ifade eder. Kalbin makamı ve merkezi yürektir. Yüreğin ortasında bulunan siyah nokta ki adı *süveydâd*; bu nokta cihanın ruhu ve insan âleminin arşı olan mâneviyat güneşinin doğuş yeridir. Buna kalp ve yürek anlamına gelen *cenan* da denilir. Kalpteki siyah nokta ilk akıl ve mükemmel ruh olan büyük noktanın bir aynası ve zuhur yeridir ve insana ait hakikatlerin toplayıcısıdır. Bu tıpkı her meyvenin çekirdeğinde kendi özü ve özetinin bulunması gibidir.<sup>43</sup>

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen *kalp*, *fuad*, *sadr*, *lubb*, *nühâ* gibi kelimeler genelde “kalp” anlamında kullanılmıştır. Hakîm Tirmizî bunlar arasındaki farkları

---

kemâle erdirmek üzere halkın arasına katıldıysa ona *nefs-i kâmile* denilir (2011: 550-551, 558-596; Belada 2015).

<sup>42</sup> Hayvaniyet mertebesinden yükselen kişinin akli *akl-ı mücerred* (saf akıl, akl-ı meâd) denilen mertebeye yükselirse, eşyayı akl-ı mücerred gözüyle görürse, eşya da ona gerçek ontolojik boyutunu ifşa eder ve tabiat sûretlerinde ortaya çıkan tecellilerin gerçek kaynaklarını müşâhede ettirir. Böyle bir kimse eşyanın üstündeki ontolojik makama erişmiş olur yani sıfatlar ve ilâhî isimler (*esmâ-i hüsnâ*) makamında bulunur. Bu kimseye ârif, aşkın, gerçeği bilen denilir (İzutsu 1999: 38).

<sup>43</sup> “Gönül, bedenın hükümdarı ve iyilikler sahibi yüce Allah'ın esiridir. Gönül, akıl ve marifet nakışlarıdır. Sûrette siyah nokta mânâda ruhun kaynağı ve Hakk'ın nazargâhıdır. Gönül Rabbanî bir latife, kaynağı da bu cismanî noktadır. Gönül ahireti düşünen aklın (akl-ı meâd) zâhiridir. İnsan ruhu onun bir adıdır, akıl onu anlamaktan âcizdir.” Nasıl ki bedenın zâhirî duyu organları varsa ve onlarla şehadet âlemini idrak ediyorsa kalbin de mânevî duyu organları vardır ki onlarla gayb âlemini idrak eder, gözü vardır gayba ait şeyleri görür, kulağı vardır gayb ehlinin sözlerini işitir, koklama duysusu vardır gaybdan kokular alır, tatma kuvveti vardır onunla îmanın tadını, irfan gıdalarını ve cennetin lezzetini tadar. Akıl da kalp mertebesinin dokunma duysusu mesabesindedir, kalp onun vasıtasıyla akledilir varlıkların hepsinden istifade eder (2011: 347, 353-354).

*Kitabu'l-fark beyne's-Sadr vel'l-kalp ve'l-fuad ve'l-lübb* isimli eserinde belirtmiştir.<sup>44</sup>

Ruhun insanda nice yansımaları ve isimleri olduğundan bahsedilmişti. İşte küçük âlem olan insandaki yansımaları ise ahfâ, hafî, sırrın sırrı, sır, ruh, kalp, nefs-i nâtika, latife-i insaniyye ve insan hakikatidir. İbrahim Hakkî'ya göre bunlar da kalbin yedi derecesini ve hâllerini bildirir. Kalbin ilk derecesi hakkı bâtıldan ayıran mü'minin derecesi, *sadru'l-kalp*: Düşünce ehlinden göğsün açılması (*inşirâh-ı sadr*) zevkinin yaşandığı derece; *Hubbetü'l-kalp*: kalbin sevgisi; *mühcetü'l-kalp*: Kalbin ruhu ve canı (bu mertebede cemâl sıfatlarının ilhamları ile nefisten gelen celâl sıfatlarının ilhamları firaset denilen sezgi gücü ile ayırt edilebilir); *şegâf*: Hakk'ın cezbesinin insanı kendinden alması; *fuâd*: Rahman'dan gelen varidatlarla cemâle mazhar olunması; *süveydâ*: Doğruluk ve sadakat elde edilerek sıddıklardan olunmasıdır (2011: 356-357).

Bedendeki ruh, nefis, kalp birlikteliği ve hiyerarşisi içinde o zaman aklın yeri neresidir ve bu kavramlara nasıl etki eder veya nasıl etkilenir? Tasavvufî düşüncede kalbin aklın karşısında olmayıp onu da içine alan bir insanî hakikat olduğundan bahsedilmişti. Gazzâlî, akıl ve din arasındaki ilişkiyi anlatırken akli yaratılmışların en şerefli, dinin dayanağı ve ilâhî teklifin muhatabı olarak kabul eder. İnsanın duyu organlarının hatta vehim, hafıza, hayâl, fikir gibi kuvvetlerin de aklın hizmetinde çalıştığını vurgular. Ancak akıl bağlayıcı olduğundan faaliyet alanı sınırsız ve mükemmel değildir; dolayısıyla da sınırlı olan bir şeyin sınırsız ve sonsuz olanı idrak etmesi mümkün olmayacağından metafizik âlemde sadece

---

<sup>44</sup> En dış kısmın *sadr* diye isimlendirilmesi kalbe giriş yeri olmasındandır. Bu tehlikeler giriş esnasında nadiren fark edilir ve *sadr* kötülüğü emreden nefsin yönetim yeridir. Bir *sadr* hak ve hakikat için daralırsa, bâtil şeyler için de genişler veya tam tersi olur. Dolayısıyla genişleme veya daralma kalbe değil *sadra* izâfe edilir. *Senin sadrında ondan dolayı bir sıkıntı bulunmasın* (Â'râf 7/2). *Kalp* ise, ikinci durak olup *sadrın* içidir. İman nurunun bulunduğu yerdir. *Ama gerçek şu ki gözler kör olmaz, lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur* (Hac 22/46). Kalp Allah'ın bir rahmeti olarak nefsin kontrolü altında değildir. Kalpteki iman nuru hiçbir şekilde bölünmez, parçalanmaz. Kalp nuru geldiğinde bütünü gelen, gittiğinde bütünüyle giden bir asıdır. *Fuad*, üçüncü yerdir ve gözbebeği konumundadır. Bilgi ve düşüncenin yeri olduğu gibi görme de burada gerçekleşir. İnsan bir şey öğrendiğinde önce *fuad* öğrenir sonra *kalp* öğrenir. Kalp bağlamaya ihtiyaç duyarken *fuad* görür, müşâhede eder. *Lübb* ise gözde görme ışığının durumu gibidir. Birleme nurunun yeri olduğu gibi aynı zamanda Hakk'ı ayırıştırmanın da yeridir. Söz konusu nur, en yetkin nur ve en yüce otoritedir. Tevhid nurunun kaynağı olduğu gibi tefrid müşâhedesinin de nurunun kaynağıdır. Dolayısıyla *lübb* sadece mü'minlerde bulunur. *Ey lübb sahipleri, Allah'tan korkunuz!* (Bakara 2/197) (Tirmizî 2013: 15-80).

aklın verilerine göre hareket etmek imkânsızdır (Tekin 2011: 47/573-581). Akıl kelimesiyle akl-ı evvel kastedilir ki Hz. Peygamber'in: *Allah'ın yaratığı ilk şey akıldır. Allah ona: 'Beri gel...' dedi o da geldi, sonra: 'Geri dön...' dedi, o da geri döndü* sözünün anlamı: Allah akla beri gel, benimle kemâl bulasın ve geri dön ki senin dışındaki âlem seninle kemâle ersin demektir. Diğer mânâsıyla akıl, kalemdir ki Allah'ın kalemi yaratıp kıyamete kadar olacak ameli, rızkı ve eceli yazmasını emretmiştir. Bu mânâsıyla insan nefsinin kastedildiği ve isimlendirildiği isimdir. Diğer bir mânâda ise akılla insan nefsinin sıfatı kastedilir. Aklın nefse nispeti görmenin göze nispeti gibidir ve nefsin makulleri idrak etmesi bu sıfat iledir (Kayserî 2013: 125-126, 20, 50).

Dolayısıyla hem ontolojik ve epistemolojik kapasitesiyle kalp, insanın Allah'a en yakın boyutu, hem de eşyanın hakikatine dair bilgiye, marifetullahı ve tevhide ulaştırıcı merkez vasıta konumundadır. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber kalplerin kontrolünün Allah'a ait olduğuna dikkat çekerek O'nu: *Mukallibu'l-kulûb* (kalpleri çevirip duran) ve *Musarrifu'l-kulûb* (kalpleri tasarrufu altında tutan) olarak niteler (Yaman 2010: 19/82). Kur'ân-ı Kerîm'de "akletme" ve "derin düşünme" anlamına gelen fihretme eylemleri hep kalbe işaret etmiştir. (*Seni yalanlayanlar*) *hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar, elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.* (Hac 22/46)

Hem amele hem de bilgiye dayalı bu eğitim yöntemi zamanla tasavvufta *seyr u sülûk*<sup>45</sup> denilen bir mânevî eğitim ve terbiye metodunu oluşturmuş, tasavvufi bilgiyi sadece epistemik bir bilme faaliyeti olmaktan çok ötelere götürerek aynı zamanda olma şekline de sokmuştur; diğer bir ifadeyle olma, bir bilme sürecinin sonucudur. Tasavvuf epistemolojisinin nihâyetinde ilim, âlim ve mâlum birlikteliği olduğu gibi marifet, ârif, ma'ruf veya aşk, âşık, mâşuk birlikteliği de vardır. Bu ontoloji ve epistemoloji paralelliğinin çerçevesinde sûfinin nihaî gayesi

---

<sup>45</sup> Lügatte *seyr*, "gezmek", *sülûk* de "yürümek" ve "gitmek" anlamındadır. İstilahta *seyr*, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk'ın vücûduna doğru hareket etmek demektir. *Sülûk* da tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan ahlâkî eğitimidir. *Seyr u sülûk*, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin mânevî makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safahata verilen isimdir. Seyrin evveli sülûk, nihayeti ise vüsûldür (Muslu 2015b: 329).

tevhide ulaşmaktır (Yaman 2010: 19/83-84). Tasavvufî eğitim tecrübeye dayalı bir ilim olmasından dolayı İbrahim Hakkı bu yolun şer-i Muhammedî olmak üzere bir müşid-i kâmile intisap edip onun rehberliğinde yapılan seyr u sülûktan geçtiğini söyler. İfade ettiğine göre on iki kısımdan oluşan tasavvuf ehlerinden sadece biri doğru yolu bulmuş ve hakikat bilgisine ulaşmıştır. Bunlar da *fırka-i Naciye* denilen, Kur'an ve sünneti esas alan muhabbet ehli zümredir. Diğer fırkalar ulûm-İslâmiye'yi dikkate almadıklarından şeriat dışı fiiller ortaya koyarak ne kendilerini ne de Hakk'ı bilebilen sapkın zümrelere (Ceyhan 2012a: 267-268).

Anlaşıyor ki, tasavvufî düşüncede marifet kavramı okuma-yazma ile elde edilen bilgiden ziyade ahlâk ve amele dayanan bir çabanın sonucunda Allah hakkında elde edilen bir bilgidir. Zira bilişsel seviyeler *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakke'l-yakîn* olarak ifade edilmiş, bu seviyenin ilk ikisi ilmî mertebe seviyesinde iken üçüncü mertebe olan hakke'l-yakîn ancak marifet mertebesini oluşturmuştur. Bu süreçte yaşanan birtakım hâller ve makamlar<sup>46</sup>, keşf ve müşâhedeye dayalı tecrübeler ile elde edildiğinden sûfiler için marifetullahı ulaşmanın yolu öncelikle marifet-i nefsten geçmiş ve *Nefsini bilen Rabbini bilir* sözünü kendilerine düstur edinip buradan hareketle yola çıkmışlardır. Durum böyle olunca kendi varlığının mahiyet ve hakikati hakkında bilgiye sahip olma hedefli bir faaliyet içerisine giren tâlibin, dış dünya (*seyr u sülûk-i âfakî*) ve iç dünyaya (*seyr u sülûk-i enfüsî*) taalluk eden bir dizi tasavvufî epistemik süreç içinden geçmesi zaruridir. Ferdî tecrübeye dayalı bu süreç tasavvufta “Tatmayan bilmez” ve varoluşsal karakterli “Olmayan bilmez” şeklinde tasavvufun ontolojik ve epistemolojik tarafını oluşturmuştur (Yaman 2010: 19/82). Seyr u sülûkla ilgili bilgiler, “Allah Aşkına Kavuşmanın Yolları” bölümünde daha kapsamlı şekilde ele alınmıştır.

---

<sup>46</sup> *Makam*, kulun tekrar ede ede kazandığı ve vasıf hâline getirdiği adap ve ahlâktır. Makam çalışarak elde edildiği için kalıcıdır, bir makamın kazanılması Allah'ın o kimseyi o makamda ikâmet ettirdiğini gösterir, genellikle makamların ilki tövbe, sonuncusu da rızadır (Muslu 2015c: 323). *Hâl* ise, sözlükte “değişme, dönüşme, durum, tavır” gibi anlamlara gelen; ıstılahta ise ilâhî bir lütuf olarak sâlikin kalbine gelen his ve bunun ruh ve bedenine yansımaları anlatan bir tasavvuf terimidir. Hâl, makama göre gelip geçici bir durumdur (Demirci 1997b: 15/216).

## 4.2. Allah’a Duyulan Muhabbetin Hakikati ve Nedenleri

Allah-insan ilişkisi bağlamında insanın yaratıcıyı sevmesinin anlamı İslâmî disiplinler içinde farklı şekillerde yorumlanmış, Tanrı tasavvuru ve insan anlayışındaki farklı görüşler buna sebep olmuştur. Kelâm ilmine göre irade, ancak mümkünlerde taallûk eder ve muhabbetin Allah’ın zatı ve sıfatlarına ilişmesi imkânsızdır; dolayısıyla da Allah’ı sevmek mecaz olarak değerlendirilir. Yaratıcının kalbin meyletmesi ve hoşlanma anlamında sevgiye nesne kılınması, Tanrı anlayışını zedeleyen bir tutumdur. Allah’ı seviyorum demek ona itaat etmeyi, onun sevaplarını ve ihsanlarını seviyorum demektir şeklinde algılanır. Klasik kelâm kitaplarında muhabbetullah bahsine yer veren başlıklar bulunmakla birlikte Mâturîdî, Semerkandî, Zemahşerî, Beyzavî gibi kelâmcıların muhabbet hakkındaki görüşleri hep yukarıda belirtildiği üzeredir. Fahreddin-i Râzî ise bu anlamda kelâmcılardan ziyade mutasavvıf neşvesi ile bu konuya yaklaştığı için onun muhabbetullah hakkındaki görüşlerine burada yer vermekte fayda vardır. Râzî *Muhassal* isimli eserinde muhabbetin irade olduğunu, Allah’tan kula olursa sevabı irade etmek, kuldan Allah’a olursa da boyun eğmeyi irade etmek şeklinde tarif ettiği görülür. Ancak her ne kadar Kur’an’da da Tanrı’nın aşkınlığı üzerine kurulmuş bir temellendirme olmakla birlikte Allah’ın kuluna duyduğu yakınlığı ortaya koyan pek çok âyet ve hadis de mevcuttur. Kemâlin zatından ötürü sevilmesi gerektiğini düşünen Râzî, muhabbetullahı, Allah’a taati sevmek veya Allah’ın sevabını sevmek şeklinde yorumlayanların, lezzetin lezzet için sevilir bir şey olduğunu anlamakla birlikte, kemâlin de bizâtihi sevilen bir şey olduğunu kavrayamadıklarını belirtir. Ona göre, “Allah, kendinde sevilendir (*mahbûbun fı zâtihi*) ve kendisi için sevilir (*mahbûbun lî zâtihi*)” diyen âriflere, kemâlin kemâl olduğu için sevildiği hakikati tecelli etmiştir. Dolayısıyla Allah’ın hikmetinin inceliklerine, O’nun mahlûkatı üzerindeki kudretine muttali olan kişi, O’nun kemâlini de daha derinden idrak eder ki bu durumda O’na yönelik sevgisi de daha mükemmel olur ve bu marifet de sevgiyi zorunlu kılar.

Râzî’den önce sevgi-bilgi ilişkisini açık bir biçimde ortaya koyduğu bilinen Gazzâlî’ye göre de insan ancak bildiğini sevebilir. İnsanın bir nesneyi sevebilmesi için ilk şart onu tanımasıdır; dolayısıyla sevgi, bilgiden sonra gelir. Eğer sevgiye

konu olacak nesne tanınmıyorsa, burada sevgiden bahsetmek mümkün değildir; zira bir şeyin niteliklerini, tabiatını bilmeden onun sevgiye lâayık olup olmadığı hakkında karar verilemez. Bu sebeptendir ki cansız varlıkların bir şeyi sevdiği düşünülemez (Alper 2006: 1/7-14). Sevmek için canlı ve idrak sahibi olmak gerekir. Muhabbetin mahiyet hakkında detaylı incelemeleri bulunan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de muhabbet hakkındaki görüşleri dolayısıyla bu yöndedir (Cevziyye 2015: 150-151).

İbn Sînâ da Tanrı-insan ilişkisinde insanın Tanrı'yı sevmeye yönelmesinin nedenini, kendindeki kemâli tamamlama isteği olarak görür. Tanrı'nın en güzel şekle göre yaratması, "güzel" in aslının "iyi" olmasındandır. Çünkü varlığında iyilik olmayan güzellik, varlığını "kemâl" e ulaştıramaz ve dağılarak birlikten uzaklaşır. "Güzel", "iyi" nin sûret kazanmasıdır. Buradaki bilinme isteğinin iyiliğin bilinmesi olduğunu ve Allah'ın özünün saf iyilik olduğundan bu iyiliğin taşarak varlığın Tanrı'yı arama ve ona yönelme isteği olarak güç ve arzu kazanması olarak açıklar. Kendi kemâlini tamamlamak isteyen her varlık, bu iyiye yönelmek ister. Zira cisimde bulunan noksanlık sürekli tamamlanma isteği içinde bu özlemi dile getirir, mümkün olan her varlık, imkân sahasına çıkabilmek için vacip olandan bir pay almak zorundadır. İşte bu özlem ile kemâli arayış Tanrı'ya giden yoldur (Gemuhluoğlu 2009: 1/161; bk. Toksöz 2016: 40-49).

İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî sevginin iki yönü vardır. Birincisi Hakk'ın halka düşkünlüğü diğeri ise halkın Hakk'a düşkünlüğüdür. Birincisi, zatı ilâhînin hârici varlık alanında zuhuru sevmesindeki sevgi ki bu yaratılışın da sebebi olmuş ve *Kenzi Mahfi* kudsi hadisiyle dile getirilmiştir. Bu, Hakk'ın halka düşkünlüğünü ifade eden sevgidir. İlâhî sevginin zuhur ettiği ikinci sûret ise, varlık sûretlerinde tecelli eden Hakk'ın kendisine dönme sevgisidir, cüz'ün külle kavuşma iştiyakıdır. Bu da halkın Hakk'a düşkünlüğüdür ki taayyünde ondan farklı olsalar bile arzulayan gerçekte arzulananın kendisidir. Allah Hz. Davud'a hitaben: *Ey Dâvud! Ben onlara (kendisini arzulayanlara) karşı daha arzuluyum* buyurmuştur. Bu kavuşma ve arzu İbnü'l-Arabî'ye göre iki farklı şeyin birleşmesi değil bir şeyin kendisine kavuşması şeklindedir. Çünkü halk Hakk'a tek bir açıdan arzu duyarken yani kendilerini ayakta tutan zât-ı ilâhiyeye rücû etmek isteyen sûretler olmaları açısından Hakk'a müştakken, Hak arzulanan kulun sûretiyle taayyün

ettiği için, kendi nefesine asıl olduğu için, kul mertebesinden yine kendi nefesine müstak olur. Dolayısıyla arzu, şevk ve muhabbet Hak ile halk arasında daima karşılıklıdır. İbnü'l-Arabî bu durumu farklı bir açıdan da şöyle açıklar: Hakk'ın sürekli olarak kendisinde bulunan zuhur etme sevgisi O'nu zuhura iter, halk da daima fenâ hâlinindedir, halktaki gömülü hâlde sûretler edinmek ve aslına dönmek hakkındaki sevgi de onu Hakk'a doğru iter. Bunun adı varlık dairesidir; başlangıcı sevgi ve ayrılık, sonu ise sevgi ve kavuşmadır. Dairenin merkezi Hak'tır, çevresi ise sonsuz varlık tecelligâhlarıdır, bunların her biri merkezden çıkar ve hepsi ona döner (Afifi 2006: 477-479). İnsanın yaratılış maksadını dile getiren lügatteki ilk anlamı “sevgi, ilgi, alâka” olan *alak* kelimesine “embriyo, kan pıhtısı” anlamı verilmiştir ki bu anlam daha alt sıralarda bir anlam olup asıl alâka kelimesinden maksat insanın sevgiden, aşktan yaratılması hakikatinin kendisidir, çünkü var etmenin bizzat kendisi sevmektir ve insan sevdiği şeyi var eder veya etmek ister. Bu Allah için de böyledir insanlar için de (Çam 2010: 50). Hakîm Tirmizî *Kitabü'l-Emsal*'de muhabbetin kaynağından bahsederken, muhabbet ile marifetin karşılıklı etkileşim içinde ve âdeti birbirlerine zorunlu olmayı gerektiren unsurlar gibi olduklarını söyler. Kulun Allah'ına olan muhabbeti Allah'ın kuluna olan muhabbetinden dolayıdır; yoksa kulun kendi çabasından ötürü değildir. Bir ifadesinde şöyle söyler: “Muhabbet, Âdem'in yaratılışından bile öncedir, Allah Âdem'i muhabbet kapısından kudrete çıkararak kendisine ibadet etmesini söylemiştir.” (Çift 2008: 253-254; bk. Schimmel 2001: 137).

Allah'a duyulan muhabbetin ezeli ve fitri olmasının bir başka işareti ise Allah'ın ruhlar âleminde ruhlarla yaptığı sözleşmeyi ifade eden: *Rabbim, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye onları kendilerine şahit tutmuştu. “Evet,(buna) şahidiz!” dediler. Kıyamet günü “Biz bundan habersizdik” demeyesiniz.* (A'râf 7/172) âyetidir. Sûfiler âyetin tefsirinde, bu sözleşmeyi ezeli aşk sözleşmesi şeklinde (*mîsak*) yorumlayarak Allah'a duyulan muhabbetin ezeli ve fitri olduğunu kabul etmişlerdir (Karadayı 2015: 2/272).

İbrahim Hakkı muhabbetin ebedî bir sıfat ve ezeli bir inayet olarak kitap ve îmanın onunla bilindiği ve bir sürur kaynağı olarak onu anlamanın zirve noktası

olan zatın huzurunu tasavvur etmekle gönülde meydana geleceğini bildirir. Allah güzeldir, güzeli sever ve güzelliğin son noktası da kemâlin zirvesidir. Dolayısıyla güzelliği idrak edenin anlaması ne derece mükemmel ise idraki o denli kuvvetli, muhabbeti de o derece güçlü olur (2011: 482).

İbrahim Hakkı ruhların ezel âleminden bu dünyaya geliş sürecini anlatırken ruhların hâlini şöyle ifade eder: Allah insan cinsine ruhlar âleminde tecelli ederek kendi zat ve sıfatlarını kabiliyetlerine göre onlara bildirmişti. Neşe ve şevk içinde daimî bir zevk hâlinde iken bu ruhlar, ilâhî hikmet gereğince o yüce âlemden aşağı âleme düşerek orada bağımsız iken burada nefsanî kayıtlarla bağlanarak aslı vatanlarından uzak ve garip hâlde kaldılar ve Hakk'a kavuşma zevkini unuttular. O âlemden yasaklanan bazı ruhlar örtülü kaldıklarından bu dünyada güzel bir şeye meyletseler bile hislerine mağlup oldukları için duydukları zevk ve muhabbeti bu dünyadan bilirler. Bazı ruhlar da dünya ile bağlarını koparmadıkları hâlde ezel âleminde Hakk'a yakınlık hâllerini unutmadıklarından bu dünyada Hakk'ın cemâline kavuşma isteği günden güne artarak devam eder (2011: 362-363).

Bu konuyla ilgili olarak bazıları hikmet güzelliği denilen, her şeyde Allah'ı sevmeye, her şeyin altında bir hikmet arama yoluna giderler. Bazıları da *Allah'a sanki O'nu görüyormuşsun gibi ibadet et. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da, O seni her an görmektedir*<sup>47</sup> hadisinden yola çıkarak hikmeti göremese de bunun böyle olduğunu hayâl ederek sever. Diğer yandan yine Hz. Peygamber'in bir hadisinde belirttiği üzere: *Allah, Âdem'i Kendi sûretinde yaratmıştır.* Allah insanı kendi bireysel varlığında izhar edince insan da bizzat Allah'ın tecelligâhı

---

<sup>47</sup> Hz. Ömer'in rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber sahabeyle otururken Cebrâil insan sûretinde gelmiş, Hz. Peygamber'in önüne oturmuş, dizini dizlerine dayamış, ellerini dizlerinin üzerine koyup: 'Ya Muhammed, İslâm nedir, bana söyle?' demiş, Hz. Peygamber: '*İslâm, Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın resûlü olduğuna şehadet etmen, namaz kılman, oruç tutman, gücün yeterse hacca gitmendir*' buyurmuşlar. 'İman nedir?' sorusuna: '*İman, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere ve kıyamet gününe, kaderin hayrın ve şerrine inanmandır.*' buyurmuşlar. 'İhsan nedir?' sorusuna: '*İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmendir; her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni her ân görmektedir*' buyurmuşlardır. Kıyametle ilgili de bazı sorular sorduktan sonra adam gidince Hz. Peygamber: '*O Cebrâil'di; size dininizi öğretmek için gelmiştir.*' buyurmuşlardır (İbnü'l-Arabî 2016: 70).



olmuştur. Dolayısıyla insan âlemde neyi görse ve sevse o Allah'ın güzelliğidir, O'nu sevmiş olur.<sup>48</sup>

Muhabbetin sirayeti bütün varlıklarda eşit değildir. İbrahim Hakkı bu durumu muhabbetin kaynağının ilk çıkış noktasına ve yüksek kutba yakın bulunanlarda muhabbetin daha çok ve daha kuvvetli olduğu *Ve (Allah) onların kalplerini birleştirmiştir.* (Enfâl 8/63); o zirveden uzakta ve aşağı derecelerde bulunanlarda ise muhabbet tecellisinin gayet az ve zayıf olduğunu belirtir. *Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan (cennetten) inin!* (Tâhâ 20/123) buyrulduğu gibi.

Muhabbetin kaynağı Allah'ın vahdaniyeti, birliği olduğu hâlde düşmanlığın kaynağı da zıtlık ve çokluktur (2011: 482-483). Aslında muhabbet birliğin olmazsa olmazı, yegâne şartı olduğundan bölünme kabul etmez; ancak zuhurunun farklılığı sebebiyle yansımaları da farklı olur. Meselâ, su içinde bulunduğu kabın rengini alır ve bulunduğu fitrattan başka bir sûrette, renkte ve tatta görünür. Tâ ki çeşitli katkılardan arınıp aslî özelliği olan berraklığını bulmadıkça kendine mahsus lezzeti de bulunmaz. Bunun gibi ilâhî muhabbet de aslında tek bir hakikat olup asıl kaynağından başka yerde özgün hâliyle bulunmaz. İbrahim Hakkı, saf sudan maksadın, Allah'ın yüce zatının muhabbeti olduğunu; birkaç çeşitle katılmış içeceğin ise O'nun sıfatlarının muhabbeti olduğunu ifade eder (2011: 483-485). *O onları sever, onlar da O'nu severler* sözünden maksat, Hakk'ın mahlûklar kendini tanısin diye teklîğinin onların çokluğundaki varlığı ile onları sever. Onlar da çokluklarının O'nun teklîğindeki varlığı ile severler. Zatından dolayı vahdet sıfatı, sıfatlarından dolayı da kesret sıfatı vardır. Aslında Hak

---

<sup>48</sup> *Fütûhât'ta, Allah güzeldir ve güzeli sever* hadisinin anlamını İbnü'l-Arabî şöyle îzah eder: Hz. Peygamber: 'Ayakkabım güzel, elbisemin güzel olmasını severim' diyen bir adama: *Allah güzeldir ve güzeli sever* diye buyurmuş, bu mertebeden de işaretle Allah: *Süslerinizi takınız* diye emretmiştir. Burada süsten kastedilen, münacat vakti olan namazdır ki bütün mü'minlerin göz aydınlığı kılınmıştır, çünkü Allah namaz kılanın kıblesinde bulunduğu için namazda bir arzu ve özlem vardır. Demek ki Allah kendini sevmiş, sonra kendisini başkasında görmeyi sevmiş ve irade etmiştir. Bunun için de âlemi kendi güzelliğinin sûretinde yaratmış, ona bakmış ve âleme yayılan mutlak güzellikte arızî ve sınırlı bir güzellik yerleştirmiş ve bunları kısımlara ayıştırmıştır. Dolayısıyla öncelikle sevilmesi gereken Hak'tır, kul Rabbi için güzelleşirse ve O'na uyarırsa ki-güzel olabilmek O'na uymakla mümkündür- Allah'da kulunu sever. *De ki Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin* (Âl-i İmrân 3/31) âyetinden de işaretle Allah benim süsümle ve ziynetimle süslenin ki Allah da sizi sevsin buyurmuştur. (İbnü'l-Arabî 2008: 8/236-237; 2015, 17: 44).

vahdette ve kesrette aynı hâl üzeredir. Dolayısıyla muhabbet, çokluk ve zuhur arasındaki vasıta (Cilî 2010: 128).

İbnü'l-Arabî muhabbetin teklik ve çoklukla olan irtibatını açıklarken kulun Allah'ı sevmesini farklı nedenlere bağlar. Sevenin zatı birçok ögeden meydana gelirse bu durumda sevenin sevgisi çeşitli yüzlere çeşitli nedenlerden dolayı bağlanabilir. Sevilen tek bir varlıksa sevenin birden fazla kişiyi sevmesi mümkün olur yani seven Bir'dir fakat sevilen Bir, çokluktur. İşte bizim Allah'a duyduğumuz sevgi böyle bir sevgidir (İbnü'l-Arabî 2008: 8/190-191). Ancak bu sevginin kendi içinde farklı nedenleri vardır. Meselâ, bazılarının Allah'ı tanınması ve O'nu müşâhede etmesi en mükemmel şekle ulaştığı için Allah'ı hem kendileri için hem de Allah için severler. Şuhûd hâlinde duyulan sevgi böyle bir sevgidir ve en mükemmelidir. Allah'ı sadece haberle, müşâhede olmaksızın nakle dayalı bilgilerle tanır severlerse bu sevgi, Allah'ı Allah için sevmek olur; bazıları da nîmetleriyle tanır sever bu da kendi nefsi için sevmek olur. Zira vücuttaki organlar ve insanın hayvanî yönü nefis-i nâtikanın aletleridir ve istediği gibi tasarruf etme gücüne sahiptir. Bu tasarruf olmasa bütün organlar sadece Allah'ın rızası dâhilinde hareket ederdi.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Bunun hakikati şöyledir: Kur'an'da da belirtildiği üzere Allah, Âdem'in zürriyetinden gelen varlıkları kabzederek onlara zorla şahitlik yaptırdığı için onlar da kerhen secde etmişlerdi. Sonra kabz hâlimden çıkarılıp serbest kaldıkları zamanda- ki öyle zannettiler- bedenle kendilerini bağımlı hissedip arzularının yönlendirdiği şeylere koşular ve onları sevdiler. İbnü'l-Arabî bu durumu düşünme yeteneği olan akıl ve nefsi konuşurarak şöyle açıklamıştır: Nefis akıllı, aklın tasarruf gücünün boyutlarını ve hakikatini bilmeden kullanır. Bu zaafını kabul eder ancak kendisinin akıl tarafından tasarruf edilmesine izin verirken kendisinin de akla tasarruf edeceğini söyler. Akıl bir yandan nefsi efendisi olarak kabul ederken diğer yandan nefsin kendi kendine var olmadığını, bir başka varlık tarafından var edildiğini hatırlatarak bunu idrak edebilmesi için kendisinin kullanılması gerektiğini söyler. Nefis bunu idrak eder yani kendisinin sonradan yaratıldığını, hâdis olduğunu, kendisi gibi sonradan olmuş bütün varlıkları ve sebepleri yaratan bir var edicinin olduğunu müşâhede eder ve o sebeplere bağlanarak onları ve dolayısıyla O'nu sever ancak bu noktada kalır. Allah, Âdem'in zürriyetini kabzasına aldığı sırada, daha önce O'nun Rablığını ikrar ve tasdik etmişken bir anda O'nu unutmuştu. Bu esnada dışarıdan bir elçinin ona getirdiği deliller üzerine nefis düşünür ve kendisini kabzasına alan ve Rablığı konusunda tanıklık yaptırır, kendisinin de buna tanıklık yaptığı varlık olduğunu anlar ve Rabbini hangi şekilde hangi fiillerle râzı edeceği konusunda elçiden bilgiler alır, şükreceğini ve vefâ göstereceği konusunda söz verir ve *Lâ ilâhe illallah* demeyi başarır. Bu noktada O'nu doğrudan doğruya sever ve ibadet etmiş olur. Bundan sonra elçi, O'na uymamanın getirdiği sayısız nîmetler ve uymamanın getirdiği cezadan bahsedince, nefsin ibâdetine korku ve umut da eklendi ve böylece tabii durumundan ötürü umut ve korkuya bağlandı, ruhanî durumundan ötürü de sadece Allah'a (onun dışında mahlûkattan birini sevmiş de olsa) aşk ve muhabbet duyarak ibadet etti. Ancak Hak, nefsin hakikatinde bu ikiliğe ve bölünmeye râzı gelmez, -çünkü kendisini gayret özelliğiyle nitelemiştir ve ortak kabul etmez- nefse doğal bir sûrette tecelli eder ve inkâr edemeyeceği bir alâmet verir. Bu, zorunlu bilgi diye

Allah-insan ilişkisi açısından baktığımızda, îmanın duygusal unsurlarından birinin muhabbet olduğunu görürüz, zira sevgi, îmanın bir tezahürü ve uygulamasıdır. İnanan bir insan psikolojik yönden Allah'ı sevilen bir varlık olarak tanır ve kendisini Allah'ın sevgisine kaptırır. Sevgi öyle bir duygudur ki, seven insan, sevdiğinin ne kadar yetkin varlık olduğunu görürse heyecanı ve coşkusu da o derece artar. Allah'tan daha kusursuz ve sevlimeye değer bir varlık düşünemez. Bu diğer açıdan da aynı sonuca varır. Kimi zaman da sevgi îmana götürücü bir vasıta olur; bu durum aralarındaki nedensellik ilişkisinden dolaydır. Muhabbet çoğu kere irade olarak açıklanmıştır. Oysa muhabbet iradeden daha belîğ bir ifadedir; her muhabbet bir iradedir, ama her irade muhabbet değildir. *İstihbâb*, bir kimsenin bir şeyi severek araması ona tâlip olması mânâsına gelir. Özellikle bir inancın benimsenmesinde hem irade etme/seçme hem de o inançtan hoşlanma durumu vardır. Sevdiğimiz bir inancı tercih etmişiz demektir. İman etkinliğinin olduğu yerde irade ve sevme eylemleri aynı anda mevcuttur (Kasapoğlu 2010: 3/113-119). Diğer bir yönden de aşkın doğrudan ifadesi, aksiyondur. Teologlar, îmanın nasıl aksiyonla sonuçlandığı sorusuna cevap olarak îmanın aşkı içerdiği ve aşkın ifadesinin de amel olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla amelle îmanın arasındaki aracı bağ aşktır. İman da amelde gerçek olur, ontolojik îman türü, varlığın varlıktan ayrılığı üzerine çıkmaya gayret ederken ahlâkî îman türü ise, kişiyi aslına doğru dönüştürmeye çabalar. Mistik aşk benliğinin nefyedilmesiyle, ahlâkî aşk benliğinin tasdik edilmesiyle şekil değiştirir, her iki türde de îman aşkın türünü ve aksiyon çeşidini tayin eder (Tillich 2000: 103-104).

---

ifade edilen şeydir. Nefsi bu sûrete yönelip de onu etkileyemeyeceğini anlayınca bu defa da Hak bir alâmetle nefiste tecelli eder. Dolayısıyla nefis şu sonuçlara varır:

1. Nefis, kendisi için değil, Allah için o sebepleri sever, her şeyde O'nu görür ve O'na göre değerlendirir.
2. Allah nefsin tabîi ve ruhanî zatında nefis için tecelli ettiğinden nefis kendiliğinden değil, O'nunla sevebildiğini ve O'nunla görebildiğini, O'nu sevenin nefis değil yine O olduğunu anlar, seven de sevilen de, isteyen de, istenilen de ancak O'dur.
3. Tanrı zâhir ve bâtın isimleriyle nefiste tecelli ettiğinde ancak nefis tam olarak O'nu idrak edebilmişti yani bu sevgiyle Tanrı bilinmek istemişti.
4. Seven, kendi tabiatı gereği bir sûrete bürünerek teneffüs etmek, nefes alıp vermek istedi. *Ben bir gizli hazineydim, bilinmiyordum; bilinmek istedim* dedi. Bu nefes, sevginin aslından çıktı ve yaratıkların içine girdi, bu sûretle Tanrı, kendisini tanışınlar diye onlara tanıtmak istedi ve âlem ortaya çıktı. Bu, kendisiyle yaratılmış Hak diye isimlendirilen Amâ, yani âlemdeki sûretleri, ruhları, her şeyi ihâta eden âlemin cevheri oluştu. Dolayısıyla Allah'ın bize olan sevgisi böyle başladı (İbnü'l-Arabî 2008: 8/192-195).

Allah'ın doksan dokuz olarak kabul edilen isimleri dikkate alındığında celâl sıfatlarının sayısı rahmanî sıfatlarının yarısı bile değildir. *Rahmeti kendi üzerime yazdım (farz kıldım) ve rahmetim (sevgim) gazabımı geçmiştir* şeklindeki âyetler bu hakikatin Kur'an'daki delilleridir (Çam 2010: 311). Besmeledeki "Rahman ve Rahim" gibi sıfatları sadece acıma duygusundan kaynaklanan merhamet, şefkat, hilm gibi vasıflarla genellemek yerine rahmeti sevgiden doğan her türlü olumlu yöneliş olarak anlamak daha isabetli olur. Zira merhamet, bağışlama, şefkat gibi isimlerde ast-üst ilişkisi veya uzak-yakın ilişkisi olduğu hâlde sevme ve sevilmede denklik veya buna benzer bir konum vardır. Bu konuma en yakışan sıfat Allah'ın Vedûd sıfatı olup hem Allah hem de kul için geçerlidir (Çam 2010: 394-395).

### **4.3. Allah'a Duyulan Muhabbetin Özellikleri ve Alâmetleri**

İbrahim Hakkı muhabbetin hem başlangıç hem de maksat olduğunu ifade eder. Muhabbet öyle bir müşâhadeyi şart kılar ki hem varlığını sevgilide fâni kılmakla meydana gelir hem de öyle bir emre uymayı gerektirir ki, o vücûdun bekâsıyla meydana gelir; hâlbuki fenâ ile bekâ birbirinin zıddıdır." (2011:486-487). Muhabbetin çeşitli alâmetleri vardır ki her kimde bunlar bulunursa o davasında sadık bir Müslüman olarak bilinir. Zira muhabbetullah gönülde bir filize benzer, kim ki o filizin yeşermesine izin vermez de muhabbet filizi örtülü kalırsa o candan habersiz ölü gibidir.

Muhabbet yapısı gereği sevgiliye kavuşmayı gerektirir. Sevgilinin sevgilisi aynı zamanda sevenin de sevgilisidir. Sevgilinin sevgilisi ayrıldığında, sevgilinin ayrılığını gerektirir; hâlbuki kavuşmakla ayrılık duygusu birbirinin zıddıdır. Seven sevdiğini iki cihana tercih edip onu kendi nefsinden bilir, kendi muhabbetini yayar, gizlemez, aksi takdirde muhabbet ona gâlip gelmiş olur (İbrahim Hakkı 2011: 487). Mevlâ'sını seven ölmekten korkmayıp aksine ona canla başla hazırlanmaya gayret eder ve her an ölümü bekler. Zira O'na olan muhabbetin eseri de hakikatte ancak ölümle seven sevdiğine, tâlip matlubuna, garip yolcu da vatanına kavuşur. Aksi takdirde dünyadan ilgi ve alâkası kesilmemiş demektir ki bu da o gönülde muhabbetullahın eserinin olmadığına işarettir (İbrahim Hakkı 2011: 479).

Seven, sevdiğine karşı kıskanç diye nitelenir. Bu durum Allah'ı sevenler hakkında olabilecek en uygun ve en güzel sıfattır ki bu Şiblî'nin makamıdır. Bu makama gönlündeki sevginin büyüklüğü ve kendi acziyeti sevk etmiştir. Sevenler ilâhî mertebede naz sahibi olmalarına karşılık, istisna olarak da gayret ve kıskançlıkla nitelenirler; cefa ve kıskançlık (gayret) sevenin yardımcısıdır ve gayret, sevenin özelliklerinden birisidir; Hakk'ın büyüklüğü ağır bastığı için naz etmezler bundan dolayı da gizleme özelliğiyle nitelenirler. Onlar, âlemde sevenler olarak gözükmezler.<sup>50</sup>

Seven sevdiğinin verdiği cefadan yine ona ilticâ eder, zira ondan daha merhametli ve şefkatli kimseyi bulamaz. Peygamber Efendimiz bir duasında: *Allah'im! Gazabından rızana, azabından affına sığınırım. Senden yine sana sığınırım. Seni lââyık olduğunca övemem, ancak sen, kendi nefsini övdüğün gibisin. Bu senada ben senin dilin olunca sena eden ve sena edilenin her ikisi de yine sensin* diyerek yalvarmıştır (İrâkî 1985: 81-82).

Sevdiği uğruna azarlanıp ayıplandıkça da melâmeti coşar ve bu türlü eziyetten zevk alır hâle gelir, sevdiğinin şerefi ve yüceliği uğruna alçalmaktan gocunmaz, kendi arzu ve isteklerinden vazgeçmekten tereddüt etmez (İbrahim Hakkı 2011: 487-488). Âşığın tek derdi sevgiliye kavuşmak olduğundan her türlü duyguya karşı körelir, erir, biter; sevgiliyle bizzat kavuşma gerçekleşmeyecekse sevgilinin emirlerini yerine getirerek ferahlamaya çalışır. Âşığın kalbindeki aşırı üzüntü hâlini İbnü'l-Arabî *kemed-sevda* tabiriyle açıklar Birtakım âşıkların bazen sayha atarak nefeslerinin kesildiği saatlerce bu şekilde kalıp, öldüğü sanılarak diri diri toprağa gömüldükleri söylenir (Cevziyye 2015: 154).

---

<sup>50</sup> Hz. Peygamber sahabeden Saad'ı kıskanç diye niteledikten sonra, kendisini ondan daha kıskanç olarak nitelemiş, sevgideki coşkusunu, küçüklerle oynama, mizah yapma, eşlerine, sahabelerine ve çocuklarına sevgi göstermekle sevgisini gizlemişti. Bütün bunlar gayret kapsamındadır. *Ben bir beşerim* diyerek kendisini sevenlerden saymaması hâlinde tabiatı bu davranışın sevgilisinin emrinden kaynaklandığını anlamamıştı, kendisi için hareket ettiğini zannetmişti. Bir başka örnekte ise, hutbe esnasında torunlarını görünce hutbeyi bırakıp yanlarına gitmiş, onları sırtına alıp hutbeyi tamamlamıştı. Bütün bunlar saygınlığı zedeleneceği diye sevilene karşı duyulan kıskançlık kapsamındadır, Allah seven kullarının kaplarına kıskançlık perdesini çekmiştir. Hadisin devamında: *Allah ise benden daha kıskançtır* demesi ise, Allah'ın kıskançlığı nedeniyle taşkınlıkları yasakladığı, kim onu sevdiğini iddia ederse O'nun sınırlarında durması gerektiğini anlatır ki doğru sözlüyle yalancı ayırt edilebilsin. Dolayısıyla Allah sevdiğine karşı kıskançtır ve bütün fiilleri -eksiklik kula nispet edilmesin diye- kula değil, kendisine izafe etmiştir. Bu durum sevenin Allah olması hâlindeki tecellidir (İbnü'l-Arabî 2008: 8/274-275).

Seven sevdiğinin adını anmaktan ve her an onu düşünmekten geri duramaz, sevdiğinin huzurundan öteye gitmez istemez (İbrahim Hakkı 2011: 487-488). Allah: *Biz zikri indirdik* (Hicr, 15/9) âyetinden işaretle sözünü zikir diye isimlendirmiştir. Varoluşun aslı ilâhî kelâm sıfatından meydana geldiği için varlık o kelâmı bilir, işitir ve dinlemekten zevk alır. Çünkü duyan kişi ol sözünü duyunca, yokluk hâlerinden varlık hâline geçerek yer değiştirir. Semâ yapanların harekete geçmelerinin nedeni budur. Sevgi, şevk, vecd ve sevginin bütün nitelikleri -sevilen kim olursa olsun- sevginin özelliğidir. Sevilenin gerçekte kim olduğunun farkına varanlar âriflerdir, onlar kimi seviyor görünseler de gerçekte sevilen yalnız Allah'tır. Sevenin sevgiliyle kavuşmayı istemesi hatta kavuşma anında sevgilinin ayaklarına kapanması, dehşete kapılması gibi hâller aşkın özelliklerindedir. Âşıkların, sevgilinin kelâmında ve O'nun zikrinde dinlenmeyi istemelerinin nedeni budur. Kur'an, O'nun hem zikri hem kelâmıdır. Bu sebepten de O'nu sevenler Kur'an okurken ve dinlerken kendilerinden geçerler; sanki konuşan Allah'tır. Âyette: *...Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver...* (Tevbe 9/6) buyrulmuştur (İbnü'l-Arabî 2008: 8/256-257).

Seven sevdiğine olan muhabbetinin kemâlinden ve onun değerini yüceltmekten dolayı kendinden geçer, ismine yakın bir isim bile anılsa titrer, ona yakın olmanın verdiği haz ile muhtaçlığını unuttur (İbrahim Hakkı 2011: 488). Âşık her zaman mâşuka muhtaçtır, iftikâr yani yoksunluk sıfatı âşıka aitken, mâşuk kendi kendine yetendir yani istiğna sıfatı da mâşuka aittir. Bu sebepten âşık kendi canını hiçe sayarken mâşuku asla tehlikeye atmaz, zira mülk tehlikeye atılabilir; mâşuk ise mâliktir (Gazzâlî 2012: 62). Seven kendisinden ortaya çıkan hiçbir davranışla yükümlü değildir çünkü hayrettedir; akli ve tedbiri yoktur. Âdap akıllı kişiden beklenir. Seven Allah olursa, O kebîr ve mâliktir, akıl sahiplerinde edebi belirleyen ve *Beni Allah terbiye etti, ne güzel terbiye etti* denildiği gibi dostlarını terbiye edendir (İbnü'l-Arabî 2008: 8/279).

Allah'ı seven O'nun peygamberlerine, evliyasına hürmet eder ve tâbi olur ve bütün mahlûkata muhabbet ve şefkat duyar. Bu mertebede olan kişide kibir, haset, düşmanlık gibi duygular yok olur, bütün varlıklara ibret ve hikmet nazarıyla bakarak herkesle iyi geçinir (İbrahim Hakkı 2011: 479). İbnü'l-Arabî bu hâli

“sevenin gamını gizlemesi” hâli olarak anlatır. Seven müşâhede hâlindeyken her bir zerrenin Allah’ın izniyle hareket ettiğini mahlûkun yaratıcıya nasıl karşı geldiğini, edepsizlik ettiğini görünce konuşmak, bunu dışa vurmamak, kıskançlık gayretini ortaya koymak ister ancak bunun bile Hakk’ın izniyle olduğunu anlar çünkü o, sanattan önce sanatçıyı, eşyadan önce Allah’ı görendir ki bu hâl Ebû Bekir’in makamıdır. Böylece susar, gamını, üzüntüsünü dile getiremez çünkü yaratıkları kendisine musallat edenin de Hak olduğunu bilir (İbnü’l-Arabî 2008: 8/253).

Allah’ı seven insanlardan uzaklaşıp uzlete çekilmeyi tercih eder ki sevgiliyle baş başa kalabilsin. Allah Hz. Davud’a buyurmuştur ki: *Ey Davud! O kimse yalan söyler ki bana muhabbet davasında bulunur, hâlbuki o geceler boyu uyur, benden gâfil olur. Çünkü dost dostunu görmek ve onunla oturup konuşmak istemez mi? Beni isteyen beni bulur, beni bulan artık başka şeyle bağ kurmaz. Bensiz hiçbir nesnede kararı kalmaz* (İbrahim Hakkı 2011: 480-481). Muhabbet sahibinin üzerinde o kadar hüküm sahibidir ki, sevdiğinin sözünden başka bir şey duymayacak şekilde seveni sağır eder. Sevgilinin yüzünden başka bir şeyi görmeyecek hâlde körleştirir, sevgilisini ve sevgilisini sevenin yâdından başka bir söz karşısında onu dilsiz yapar. Sevenin kalbinin üzerine bir mühür çekilir. Artık o kalbe sevgilinin sevgisinden başka bir şey giremez, kilidini de hayâl hazinesine atar (İbnü’l-Arabî 2008: 8/179).

İbrahim Hakkı muhabbetullahı bulanın, Allah dostlarını Allah için severek onları kendine dost bildiğini, Allah düşmanlarını da kendisine düşman bilip onların kusurlarını şefkat ve merhametle örttüğünü söyler (2011: 480). Allah sevgisi insanı kuşatır. Bunun nedeni ise, insanın ilâhî sûrete göre yaratılmış olmasıdır. Böylelikle bütün zatıyla ilâhî mertebenin karşısında durur, ilâhî isimler onda ortaya çıkar. Bu sevgi Allah’a ilişip Allah insanın sevgilisi olduğunda ise insan Hak’taki bu sevgisinde benzerlerini sevmekten daha fazla bir şekilde kendinden geçer. Çünkü insan benzerlerini sevdiğinde, sevdiği yokken onu göremez. Hâlbuki Allah’ı severken Allah sürekli müşâhede edilir. Sevgilinin müşâhedesini ise, beden için besin gibidir. Besin ile beden gelişir ve büyür. Öyleyse insanın müşâhedesini arttıkça sevgisi de artar. Bu âşıkların sevgiliye kavuşma esnasında içlerinde

buldukları duygudur. Onu müşâhedeye doymaz, her baktığında coşkusu ve -  
yanında olsa da- özlemi artar (İbnü'l-Arabî 2008: 8/180-181).

#### 4.4. Allah-İnsan İlişkisi Açısından Muhabbetin Türleri

İbrahim Hakkı *Mârifetnâme*'de zat, sıfat, fiil ve eserlere olan muhabbeti, bu türlerin birbiriyle olan yakınlıkları ve bazı durumlarda birbirine karışmasının sebeplerini ve bu dört çeşit muhabbetin netice ve meyvelerini ayrı ayrı başlıklar altında ele almıştır. Bu bölümde muhabbet türleri dört ayrı başlık hâlinde incelenmekle beraber, birbirine olan yakınlıkları ve sonuçları ayrı başlıklar altında ele alınmayıp her biri kendi türünün içinde değerlendirilmiştir.

##### 4.4.1. Zata Ait Muhabbet

İbrahim Hakkı Hakk'ın zatî muhabbeti: "Hakk'ın zatının muhabbeti öyle bir güneştir ki o eşyanın hakikatine doğarak onu aydınlatmıştır, cihanın zerrelere de o nur ile dolup varlık sahnesine çıkmışlardır" şeklinde özetler, zira mutlak güzellik bir olan Hakk'ın zatına mahsustur, O'ndan ayrı da düşünülemez. Muhabbet eşyanın hakikatlerine "Mutlak Güzel"den dağıtılmış, pay sahipleri de kendi payına düşene âşık olmuşlardır, ancak imkân âlemi onların bunu idrak etmelerine perde olduğundan bu hakikatten mahrumdurlar (2011: 488).

Sevgilinin bütün işleri aslında O'nun zatına mensup işleridir; şöyle ki, fiiller doğrudan değil dolaylı olarak yani sıfatlar vasıtasıyla zata mensuptur çünkü fiil sıfattan sâdır olur. Ortaya çıkan eserler de yine dolaylı olarak fiiller vasıtasıyla sâdır olur. Dolayısıyla zata muhabbet sıfatlara, fiillere, eserlere muhabbetin hepsini kapsayıcı niteliktedir, zatı seven eserlerini de sever.<sup>51</sup> Eğer âşık kendi hüviyetiyle perdeli olursa, bu defa kendini kendi aynıyla görüp Hakk'ın sıfatları perdesinde kendi nefesine âşık olmuştur ki bu durumda seven kendi nefesine varlık gözüyle bakmış olur. Bu perde enâniyet, benlik perdesidir. İblis'in: *Ben ondan hayırlıyım* (Sâd 38/76) demesi veya Firavun'un: *Ben sizin en yüce Rabbinizim* (Nâziât 79/24) demesi bu enâniyet perdesine örnektir (İbrahim Hakkı 2011: 489).

<sup>51</sup> Beyit: *Küllü şey'in mine'l-habîbi habîbun Sahatuhû ke'r-rızâ lede tabibin.* (Sevgiliden gelen her şey sevimidir. Doktorun elinde gazap bile rıza gibi şifalıdır) (İbrahim Hakkı 2011: 493).



İbrahim Hakkı'ya göre, Hakk'ın kula yönelik zatî muhabbeti ise kulda olduğu gibi diğer muhabbet türlerinin hiçbirini gerekli kılmaz; Hak kulun bazı durumlarda fiillerini veya sıfatlarını beğenmemesi durumunda kuluna uyarıda bulunur ancak bu durum O'nun kulunun zatına olan muhabbetinden bir şey eksiltmez. *(Peygamber) âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve çevirdi* (Abese 80/1-2) âyetinde olduğu gibi veya: *Hak Teâlâ kuluna muhabbet eder ve fakat onun amelini sevmez. Bazen de amelini muhabbet eder, fakat kendisini sevmez* hadisinde buyrulduğu gibi (2011: 493).

Kulun Hakk'ın zatına olan muhabbeti, Hakk'ın ona olan muhabbetinin gereğidir. Zira Hak sevdiği, seçtiği için kul da onu sever. *O, onları sever, onlar da O'nu severler* (Mâide 5/54). Bu muhabbetin tecelli eden meyvesi önce sevgi ve dostlukta devamlılık ve gönül temizliği, sonra da hiçlik ve Hak'la bâki olmaktır (fenâ ve bekâ) ki sonucu *mak'ad-ı sıdk* denilen doğruluk makamına yükselmektir (İbrahim Hakkı 2011: 494).

İbnü'l-Arabî Hakk'ın zatını müşâhede edenleri, Hakk'ın eşyadaki yüzü kendilerine tecelli edip gözlerinin kendisinden ayrı kalmadığı kimseler olarak tanımlar (İbnü'l-Arabî 2013: 170). Bu mertebede zat yok olur, kula nispet edilen sıfat, fiil ve eserlerden ve zattan kul fâni olur. Kendisi için bir beden, ruh, kalp, sır, sûret ve mânâ kalmaz, zira Hak kendisi için kulu kendinden almıştır (Cîli 2014: 43). Peygamber Efendimiz: *Hak Teâlâ bir kuluna muhabbet ederse onun sevgisini nice sulara karıştırır. Her kim o suların içerse, o kişiye muhabbet eder* buyurmuştur. Bunun neticesi olarak, Allah'ın sevdiği kişinin muhabbeti ekilen bir tohum gibi gönülden gönüle aktarılır, halk da o kişiye muhabbet, hürmet ve şefkat gösterir, Allah da o kişilere muhabbet eder.

Kulların arasındaki muhabbetin zatî olanının sebebi ise ruhların ezeldeki tanışıklığından kaynaklanır ki bu da bedenlerin birbirine yakınlaşmasının sebebidir. Kudûsî hadiste: *Benim için birbirini sevenlere muhabbetim vacip oldu* denmesi bunun içindir, zira zatî muhabbetle birbirini sevenler ezelden ebede aslında birbirlerine âşık olanlardır. Bu tür sevgi mal ve evlât sevgisinden çok farklıdır. Böyle bir sevgiyi taşıyanlar da ancak Allah dostlarıdır. Allah onların yüzü suyu hürmetine mahlûkata rahmet nazarıyla bakar. Kim ki Allah dostlarına

muhabbet ederse o, *urve-i vüskâ* denilen sağlam kulpa tutunmuş ve onların zümresine katılmış demektir. Böyle kişiler güzel ahlâkla süslenmiş kişilerdir ki bunun meyvesi iç âleminde adalet, dış âleminde selâmete ermektir. *Kişi sevdiğiyle beraberdir* hadisi buna en güzel müjdedir (İbrahim Hakkı 2011: 496-498).

Kişi sıfatlarından, nispet edilen fiiller ve eserlerden ve zatından fâni olunca varlığı ve terkibi ortadan kalkar, kendisi için ne bir beden, ne ruh, ne sır, ne sûret ne de mânâ müşâhede eder. Hakk'ın her yönden tecellisi altında yok olur, zira Hak kendisi için seveni sevenden almıştır ki: *Onun vechi dışında her şey helâk olucudur; hüküm O'nundur.* (Kasas 28/88) âyetindeki gibi (Cîlî 2014: 43). Cîlî'nin ifadesine göre, *Her şey helâk olucudur* âyetinin anlamı, kişinin kendine ait olduğunu sandığı halkî varlığıdır. *Onun vechi dışında* sözünden maksat, Allah'ın vechidir. *Hüküm O'nundur* sözünden maksat ise kişinin varlığındaki hüküm Allah'a aittir, kişinin gerçekte varlığının bir hükmü de yoktur. Zira *Ona döndürüleceksiniz* denilmesi bu sebeptendir, çünkü isteyerek ya da istemeyerek O'na dönüş zorunludur (Cîlî 2014: 64-65).

Leylâ Mecnun kıssasındaki Mecnun'un durumu buna örnektir. Leylâ, Kays'ın yanına geldiğinde, Kays o sırada “Leylâ! Leylâ!” diye inlemektedir. Leylâ bir buz parçası alır ve onun kor gibi yanan yüreğinin üzerine koyar; o buz parçası yüreğinin yangınını dindirir. O bu hâldeyken, Leylâ, ona selâm vererek: “İşte ben geldim! Ben Leylâyım” der. Kays ona bakar ve: “Gözümün önünden çekil git! Çünkü senin aşkın beni öylesine meşgul etti ki sonunda seni unuttum” der. Bu duygu aşkıta hissedilebilecek en tatlı ve en ince duygudur. (İbnü'l-Arabî 2016: 34) Bu mertebe kurbiyet ve vüsûl makamlarının sonudur. Arada ne ârif, ne mâruf, ne âşık ve ne de mâşuk kalır. Tek başına sadece aşk bulunur. İşte böyle bir aşk resim, isim, naat ve vasıf altına girmeyen sırf ve sade zattan ibarettir (Cîlî 1972: 203).

#### 4.4.2. Sıfatlara Ait Muhabbet

Allah gizli bir hazine iken cemâl ve celâl sıfatlarını âşikâr etmek sûretiyle ahadiyet mertebesinden vâhidîyet mertebesine nüzûl edip kendi temiz ve yüce vechini sıfatları perdesiyle gizlemiştir. Sıfatlarının çokluğundan dolayı isimleri de çoktur ve bunların tecelli yolu ile çıkışları sayısınca ve tesirlerin, fiillerin değişik

olmasıyla da birçok gölge varlık, varlık sahasına çıkmıştır. Dolayısıyla yaratıcı olmakla yaratılmış olmak birbirinin zıddı olduğu için âşık olmakla kendisine âşık olunmak da birbirinin zıddı olmuştur. Ancak her yaratılmış kendi ismine yakınlık duyduğu, âşına olduğu kişiye âşık olur. Herkesin kendi kabiliyeti Hakk'ın aynası olduğundan da kişi aynada kendi algıladığı cemâli görebilir (İbrahim Hakkı 2011: 490).

Kulun Allah'ın sıfatlarına muhabbet etmesi hakikatte O'nun fiillerine ve eserlerine de muhabbeti gerekli kılar, bu durum sıfatlara muhabbetin olmazsa olmaz şartı ve zorunlu neticesidir, ancak sıfatlara muhabbet zatî muhabbeti varlığını gerekli kılmaz (İbrahim Hakkı 2011: 493-494). İbrahim Hakkı, sıfatlara muhabbet edip bu mertebede takılanların ancak Allah'ın sıfatlara kulluk mertebesinde kaldığını söyler. Zira tecelliler farklı oldukça muhabbetleri de değişir, bildikleri sûretler ve sıfatlar arasında değişirse isimleri inkâr etme yoluna giderler; meselâ, Allah'ın Gaffâr (çok bağışlayan) ismine muhabbet duyan Kakhâr (kahreden) isminden kaçır, Mün'im (nîmetlendiren) ismine muhabbet duyan da Müntakîm (zâlimden mazlumun intikamını alan) isminden kaçır (2011: 490).

Hakk'ın kulun sıfatlarına muhabbet etmesinde ise diğer muhabbet türlerinin bulunmasını gerekli kılmaz; ...*Allah sabredenleri sever* (Âl-i İmrân 3/146) âyetinde işaret edildiği gibi muhabbetin sabredene bağlı olmayıp sabır sıfatına bağlı olduğu ve bu muhabbetin de fiillere ve eserlere muhabbeti gerekli kılmadığını gösterir Kulun Hakk'ın sıfatlarına muhabbet etmesinin eseri ve meyvesi, Hakk'ın hükmüne teslim ve razı olur, başına gelen her şeyi gönül hoşluğuyla karşılar ki rıza makamı olan bu makam ancak Hakk'ın sıfatlarında fânî olduktan sonra elde edilir. ...*Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır* (Beyyine 98/8) (2011: 493).

Hakk'ın kulun sıfatlarına muhabbet duymasının meyvesi ise, kul, Allah'a mânen yakın bulunan (*mukarrebîn*) kullarla birlikte cennetin en yüce tabakası olan *illiyyûn* makamına yükselir, birçok nimete mazhar olur ve Hakk'a kavuşur. *Onların yüzünde nimetlerin sevincini görürsün. Kendilerine mühürlü, hâlis bir içki sunulur. Onun içiminin sonunda misk kokusu vardır. İşte yarışanlar ancak*

onda yarışsınlar. (Mutaffifin 83/24-26) âyeti de İbrahim Hakkı'ya göre buna işarettir (2011: 494).

Cîlî *Âriflerin Mertebeleri*'nde yedinci nazargâh olan "Tecelli-i Sıfat Nazargâhı"nda şöyle anlatır: Hakk'ın nefsî sıfatları bu tecellide müşâhede olunur ve her bir sıfatı zâhir oldukça kişinin de bir sıfatı fâni olur ve bu durum kişinin bütün nefsî sıfatları ortadan kalkana kadar devam eder ve sonunda bütün sıfatları Allah'ın sıfatları hâline gelir (Cîlî 2014: 37-38).

#### 4.4.3. Fiillere Ait Muhabbet

İbrahim Hakkı'ya göre fiillere muhabbet, hakikatte eserlere muhabbeti gerekli kılar. Zira muhabbete konu olan eserlerin hepsi Allah'a mahsustur ancak fiillere muhabbet etmek, yaratılmışlarda tecelli eden Mutlak Yaratıcı'ya muhabbet duymaktan mahrum kalanlar için söz konusudur ve bu muhabbeti ancak varlıktan kaynaklanan vücut perdeleri engeliyle vuslattan mahrum olanlar duyabilir. Bu kişiler kendilerinde varlık gördükleri için sürekli nefisleriyle meşgul olurlar ve işlere aslı itibarıyla tesir eden gerçek tasarruf sahibini de ancak akli delillerle kavrayabilirler. Çünkü onların muhabbetlerinin kaynağı olan akılları, benlik perdelerinin gerisinde kalmış ve onlar sadece korku ile ümit arasında yaşayan havf ve recâ sahibi kişilerdir. Dolayısıyla onların amelleri de vaat edilen ceza ve mükâfata göre değişkenlik arz eder, amellerinde menfaatin kölesi olmuşlardır. Birbirlerini de fiillere ait bir muhabbetle severler, Hakk'a karşı sevgileri de menfaatleri nispetinde değişkenlik gösterir. Bu kimseler Allah'ı gereğince bilmenin hakikatinden ve O'na muhabbetin lezzetinden mahrum kalmış nasipsiz kimselerdir. Kudsî hadiste buyrulur ki: *Katımda dostların en sevimsisi, rızık verdiğim için değil, rubûbiyet hakkını yerine getirmek üzere bana kulluk edenlerdir. Cennet ümidi veya cehennem korkusuyla bana ibadet edenden daha zâlim kim olabilir?* (2011: 491)

Kulun fiillere muhabbet etmesi eserlere muhabbeti gerekli kılar, zira söz konusu eserlerin hepsi de Allah'a aittir. O ancak fiilleri algılar ve onlardan hareketle fâil-i mutlak'ı bulur, ancak bu durumda kul kalp makamına yükselememiş, Hakk'ın sıfatlarını müşâhede edememiş ve zatına ulaşamamıştır. Fakat kul Cenâb-ı

Hakk'ın katından olan fiillere muhabbet ederse o zaman eserlere muhabbeti de gerekli kılar ve kulda sâlih amellere yol açar. Bu durumda muhabbet ne sıfat ne de zatî muhabbeti gerekli kılar. *Allah kendi yolunda kenetlenmiş bir yapı gibi saf bağlayarak savaşımları sever* (Saff 61/4) âyetinde buyrulduğu gibi.

Hakk'ın kulun fiillerine yönelik muhabbetinin sonucu olarak Hak kulun fiillerine ecir ve sevaplar verir. *İman edip iyi işler yapanlara ne mutlu! Varılacak güzel yurt da onlar içindir* (Ra'd 13/29) âyeti de buna işarettir.

Fiillere muhabbetin meyvesi sadâkat mertebesinde geçerek meveddet mertebesine tutunmayı, oradan da sıfatlara muhabbet mertebesine yönelmeyi gerektirir. Kişinin herhangi bir şeyin güzelliğini sırf cemâl sahibi olan Allah'ın bir eseri olarak görmesi onun yakîninin artmasına sebep verir (İbrahim Hakkı 2011: 493-495). Bu durumda Hak, kulun basiret gözünden perdeyi kaldırır ve âlemdeki vâhidiyet tecellisini ona gösterir. Bu mertebeye nüzûl eden şahsa Allah ilâhî takdirlerin bilgisini açar, Levh-i Mahfûz keşfolunur ki kişi Allah'ın dilediği şeyleri daha vukû bulmadan müşâhede eder, kader sırrına erer (Cilî 2014: 35-36).

#### 4.4.4. Eserlere Ait Muhabbet

İbrahim Hakkı'ya göre, eserlere ait muhabbet iki türlü olur. Birincisi eserleri sevgilinin eserleri diye sevmek; ikincisi de eserleri sırf kendi varlıkları sebebiyle sevmektir. Eserleri sevgilinin eseri diye sevmek, zata ait muhabbet denizinden bir damla ya da sıfatlara ait muhabbetten bir gölgedir. İkinci tür sevgi ise muhabbetin asıl kaynağından mahrumiyet ve uzaklık sayılmıştır. *İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de; onları Allah'ı sever gibi severler...* (Bakara 2/165) de buna işarettir. Bu tür muhabbet sahipleri ancak kendi bedenlerine hizmet eden, zevke, safaya, şehvete düşkün kimselerdir. Muhabbetin bu türüsünde eşyaya olan düşkünlükleri sebebiyle kendi bedenlerine bağlı kalmışlar, ne hizmet ne de ibadet ehli olabilmişlerdir. Basiretsizlikleri hakikate perde olduğundan cehâletin karanlığını tercih etmişlerdir (2011: 491-492). Atâullah İskenderî basireti; “Basiretin ışığı, O'nun sana yakınlığını; basiretin gözü, O'nun varlığından dolayı senin yokluğunu; basiretin gerçeği de O'nun

varlığını ve senin de ne yok ne de var olduğunu sana gösterir.” şeklinde tarif eder (İskenderî 2015: 43).

Kulun ilâhî eserlere yönelik muhabbeti diğer türlerin hiçbirini gerekli kılmaz, zira eserler fiilleri, fiiller sıfatları, sıfatlar da ilâhî zata perde olduğundan eserlere takılan ve onunla yetinen kişi Hakk’a yaklaşmaktan da mahrum olur. Hakk’ın kulunun eserlerine olan muhabbeti ise diğerlerinde olduğu gibi başka hiçbir tür muhabbeti gerektirmez. Zira bir kâfir de sûret bakımından sevimli yaratılmıştır, ancak fiilleri Hakk’ın nazarında makbul değildir (İbrahim Hakkı 2011: 494).

İbrahim Hakkı kulun Hakk’ın eserlerine muhabbet etmesinin meyvesini yakîn nurunu müşâhede etmesi olarak tarif eder. *Mahlûkatı yarattım ve onlara nimetleri sevdirdim ki beni tanısınlar* kudsî hadisinde bu nimetlerin de aslında Hakk’ın kendi muhabbetinden kaynaklandığı belirtilir. Âkil ve ârif olanın gayesi, bizzat Hakk’ın zatına muhabbet etmeyi hedeflemek olmalıdır. Bundan sonra sırasıyla peygamberlerine, evliyasına ve dostlarına Allah için muhabbet etmektir. Sıfatlarına, isimlerine, fiillerine ve eserlerinden tecelli eden güzelliklere yine O’na olan muhabbetinden dolayı muhabbet etmektir (2011: 95).

#### **4.5. Muhabbetin Mertebe Olarak Kısımları**

İbrahim Hakkı muhabbetin aslının tek bir cevher olduğunu ancak makamları ve mertebeleri itibarıyla yedi kısma ayrıldığını söyler. Her bir isim kendi mertebesinde taşıdığı hususiyetlere göre farklı isim almıştır. Bu isimler en aşağı mertebeden başlayarak hevâ, irâdet, sadâkat, velâyet, meveddet, hullet ve muhabbettir.

**4.5.1. Hevâ:** Sözlükte “istek, heves, meyil, sevme, düşme” gibi anlamlara gelen *hevâ* kelimesi, terim olarak nefsin akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı olan eğilimi yahut doğruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis mânâsında kullanılmıştır (Çağrıncı 1998: 17/274).

İbnü’l-Arabî hevâyı iki farklı mânâda açıklar. Birincisi, muhabbetin kalbin içine inmesi ya da düşmesidir. Bu düşüş, sevginin gayb âleminden şehâdet âlemine inerek kalpte zuhur etmesidir. Hevâ kelimesine, kalbin içine inme ya da düşme

anlamları vermenin üç nedeni vardır; bakış, duyuş ve ihsanda bulunuş. Bakışın doğurduğu muhabbet, sevgiliyle karşılaşmakla değişmez. Duyuşa bağlı olan muhabbet ise sevgilinin sesini duyduğunda, onun sûretini hayâl eder, fakat onunla karşılaşınca hayâl ettiği sûretin sevgiliyle tam uyuşmadığını görür. İhsanda bulunuşta ise, ihsanda bulunan varlık gözden irak olursa, ihsan devam etse bile, ilgisizlik bu muhabbeti kısa sürede söndürür.

Hevâ sözcüğünün diğer bir anlamı da, bir tutku ya da birdenbire ortaya çıkan bir sevgi yönelimidir. İnsanın ânî sevgi yönelimleri, Allah'ın indirdiği meşru yola uymadığı zaman, Allah'ın istemediği ve insandan onu terk etmesini istediği, sevgidir. Allah'ın Davud'a (a.s.) söylediği söz bunu teyit eder: *Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. Öyleyse, insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır...* (Sâd 38/26). Bu durumda Allah o insandan sevgiyi yok etmesini istemez, sevgi her zaman kendisine uygun bir yol bularak pek çok varlıkta kendisini gösterir (İbnü'l-Arabî 2016: 85). İbrahim Hakkı'nın burada anlatmak istediği ikinci tür hevâdır. Hevâyı faydasız bir rüzgâr olarak tarif eder. Yeri şehâdet âleminde, nefisten gelir; dolayısıyla da akılsızların makamıdır diye sınıflandırır (2011: 496-497).

**4.5.2. İrâdet:** İrâdet sözlükte, “irade, gönle hâkim olan istek, arzu” anlamında kullanılır (Ayverdi 2005). Bir inancın benimsenmesinde hem tercih etme, seçme hem de hoşlanma durumu olduğu için îman etmek aynı zamanda hem iradeyi hem de sevmeyi beraberinde getirir ancak her muhabbet bir iradedir, ama her irade muhabbet değildir (Kasapoğlu 2010: 3/119).

İbrahim Hakkı muhabbetin isimleri kendi eserlerinden başlarsa o mertebede ona *irâdet* denildiğini ve meyvesinin soyutlanmak (*tecrîd*) olduğunu söyler. Hallâc'ın ölüm anında: “Vecd sahibine yeterli gelen, Bir'i tek kılmaktır; tecrid ise kulun kalbinin beşeri bulanıklardan arındığında ilâhî müşâhedelerle baş başa kalmasıdır” dediği rivayet edilir.

İnsân-ı kâmile itaat edip, sevgi duymak ve onun ahlâkıyla ahlâklanarak ona yaklaşan kimsede *rağbet-i sâdika* hâsıl olur. *Kulum bana nâfilelerle yaklaşımaya devam eder. Tâ ki onu severim. Sevince de onun gören gözü, işiten kulağı ve tutan*

*eli ve destekçisi olurum* kudsî hadisinde de buyrulduğu gibi. O kimse yapmak istediği şeye karşı bütün gücüyle yoğunlaşır ve istediğini elde etmekten başka bir düşüncesi olmaz. Bu çeşit bir idrak ancak muhabbeti talep eden kişinin kabiliyeti gereğince olur (2011: 485).

**4.5.3. Sadâkat:** *Sıdk*, “niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması” anlamında bir ahlâk terimidir. Âyet ve hadislerle, İslâmî kaynaklarda ise, “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadâkat gösterme” şeklinde mastar; “doğruluk, dürüstlük ve güvenilirlik” anlamında da isim olarak kullanılır (Çağrı 2009: 37/98). Sıddık, sadakatte çok ileri olmayı anlatır. Sâdik o kimsedir ki sözünde doğru söyler; sıddık o kimsedir ki bütün sözlerinde, işlerinde ve hâllerinde doğrudur (Sargut 2014: 57).

İbnü'l-Arabî *Mevâki'un Nücûm* isimli eserinde sıddıkları; yaptıkları güzel amellere karşılık gönüllerinde ücret ve sevap arzusu bulunmadığından ötürü, Allah onları karşılık ve sevap beklentisinden berî kılmıştır şeklinde tarif eder. Sıddıklar kendilerini hakikatte kul (*abd*) mecâzen ise mülk sahibi (*mâlik*) olarak görürler ve dünyada icra ettikleri her şeyin bir emanet olduğunu, kendilerinin de emanetçi olduklarını kabul ederler. *Allah ve resullerine îman edenler; işte onlar sıddıklardır.* (Hadîd 57/19); *Sizden herhangi bir ücret istemeyen bu kimselere tâbî olun, çünkü onlar hidayete ermiş kimselerdir* (Yâsîn 36/21) âyetiyle ilgili olarak da İmam Rabbânî, sıddıkların önde gelenlerinden son çıkan şeyin makam ve baş olma sevgisi olduğunu söyler. Zira bu tür sevgi, sıddığın kalbinde birazcık bile kalsa sıddıklık değil velilik makamına bile ulaşamaz (Sargut 2014: 62-63).

İbrahim Hakkı muhabbetin mertebelerinden olan sadâkatın yerinin ruhlar âlemi, makamının da sıddıkların makamı olduğunu söyler. Bu makamın meyvesi birlemektir (*tefrid*) (2011: 497-498). Tefrid tecridden sonraki makam olup İbnü'l-Arabî'ye göre kalpten ve sırdan âlemin ve Hakk'ın dışındaki her şeyin silinmesidir (Hakîm 2005: 678-679). Tefridin beş yolu vardır. Gizli ve âşikâre Allah'tan korkmak, kulluk vazifelerini tamamen yerine getirmek, tüm varlığımla ilâhî emirler önünde boyun eğmek, sözde, davranışta ve niyette dünyevî hiçbir menfaati dikkate almadan samimi olmak ve her anda Allah'ın insana şah



damarından daha yakın olduğunu hissetmektir (Ahmed Rifâi 2011: 16). Sıddık, Allah'ın nuruyla bakar. O ne gözünün, ne Güneş ve ne de Ay'ın ışığıyla bakar. Bunlar Allah'ın genel nurudur. Sıddıkın nuru ise özeldir. Allah bu nuru, ikinci ilim (marifetullah) nurunun hükümlerini gerçekleştirdikten sonra ona bahşetmiştir (Sargut 2014: 65).

**4.5.4. Velâyet:** Sözlükte “bir şeye çok yakın olmak, bir kimseyle yan yana bulunmak” anlamındaki *veyl* ile “birinin işini üstlenmek, bir ülkeyi yönetmek, yardım etmek” anlamlarındaki velâyet (*vilâyet*) kökünden türeyen velî, yardımcı, dost demektir; çoğulu da evliyadır (Topaloğlu 2013: 43/24-25). Vâli, hüküm veren demektir, hüküm verir, hükmünde âdil olur ve ikram eder, dilediğini ihsanıyla öne geçirir, dilediğini adâletiyle geride bırakır. Vâli hüküm veren ve vâliliğe atanmış imamdır. Bu görevin de sınırsız mertebeleri bulunmakla beraber en üstünü büyük imamlık (*imâmet-i kübra*) ve büyük veliliktir (*velâyet-i uzma*). Bu her şeyin idaresinin melekût elinde bulunduğu kimsenin rütbesidir. En düşük mertebesi ise, kulun kendi organlarına ve melekelerine vâli olmasıdır ki her vâlinin mülkü hâlinin gereğine göre genişler veya daralır (Sargut 2012b: 166-167). Peygamberimiz bu isimle tahakkuk etmiş ve velâyet sıfatı ile vasıflanmıştır. O âlemin vâlisi ve en yüce idarecisidir, varlığın mutlak kutbudur ki, hakikatlerin tamamının değirmeni O'nun üzerinde devreder (Sargut 2012b: 187).

el-Velî, varlık durumunu bizzat üstlenen ve varlıkta isim ve sıfatlarıyla ve varlığın bulunduğu zâhirlilik, bâtınlık, değişim, dönüşüm, var kılma, yok kılma gibi varlığın bütününe ait diğer hâllerde tecelli edendir. İnsân-ı kâmil, zatı ve sıfatlarıyla Allah'ın zatı ve sıfatlarını Allah adına yüklediğinde bu ismi hak eder. Aslında el-Velî Allah olması hasebiyle insân-ı kâmil de Allah'a döner. el-Velî isminin sıfatı velâyettir ki velâyet herhangi bir âcizlik ve vekillik olmaksızın varlıkta yetkin bir tasarruf mertebesidir, diğer bir deyişle de mâlikin mülkündeki tasarrufudur. Bu makam en büyük kutup ve cem' edici gavs olan kimsenin makamıdır (Cîlî 2010: 142).

İbrahim Hakkı velâyetin aydınlatan bir nur olarak ceberût âleminden sırdan geldiğini, evliyanın makamı olduğunu ve meyvesinin birlemek anlamına gelen

*tevhid* olduğunu ifade eder (2011: 496-497). Ahmed Rifâi Hazretleri marifeti tecrid, tefrid ve tevhid dallarından oluşan bir ağaca benzetir. Tecridin mânâsı ihlâstır, sebeplere takılı kalmaktan kurtulmak, varlıkta başka fâil ve ortak gütmeksizin fiilleri Hakk'a ait bilmek şeklinde ifade eder. Tefridin mânâsı, her hâl ve şart karşısında O'ndan gayrısından yüze çevirmek, O'na râm olmaktır. Tevhidin mânâsı ise ikramdır, îmanın zerrece şirke bulaşmamasıdır (2011: 15-16).

**4.5.5. Meveddet:** Sözlükte genel olarak, “sevme, sevgi, muhabbet” anlamına gelen meveddet (*viidd*) kelimesinin anlamı hakkında çeşitli görüşler mevcuttur. Bazılarına göre hubb meveddetin ve dostluğun saf ve hâlis şeklidir (Kuşeyrî 2014: 406). Hoşa giden ya da gitmeyen durumlarda etkisinin aynı olması, sevgide kararlılık ve sebatkârlık, bağlılığın değişmemesi gibi tutumlar *vedd* diye adlandırılır. *Îman edip de iyi davranışlarda bulunanlara gelince, onlar için çok merhametli olan Allah, (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır.* (Meryem 19/96). Bu sevgiyle nitelenen insan sebatkârdır, kararlıdır, hiçbir şey ondaki hâli değiştiremez, hoşa gitsin gitmesin etkisi aynı sürekliliktedir (İbnü'l-Arabî 2014: 90). Aslında her mü'min Allah'ı sever ancak marifetullaha ve dünyaya olan sevgilerinin farklılığından ötürü sevgilerinde de farklılıklar vardır, çünkü marifeti zayıflayan kulun kalbindeki sevgi de azalır, Allah'ı bilen kimse şüphesiz onu sever (Hakîm 2015: 423). Ârif kul, seçim ve özgürlüğü terk makamına yerleşmiştir. Onun kulluğu, Rabbin tutuşunun içinde esir hâle gelmiştir. Bir an bile gözlünden gizli şirke düşmekten korkar, kalbiyle ise Rabbinden yarattıklarına bakar (Tirmizî 2013: 93).

İbrahim Hakkı meveddeti etrafa yayılan nur olarak tarif eder. Hz. Dâvud'un makamı ve ilâhî âlemde (*âlem-i lâhut*) sırr-ı sırdan olduğunu söyler. Meyvesi hilâfettir. Muhabbet belli bir dereceye ulaştınca bunun adı meveddet olur ki, sevgilinin yakınlığına ulaşıp kavuşmanın şiddeti ile şevkin ateşi karışıp, kavuşmanın serinliği dengeye oturup îtidal üzere kalınca elde edilir. (2011: 485-486) İbrahim Hakkı, şevk ile iştiyakın farkını şöyle açıklar: Şevk sevdiğini görünce sakinleşir, çünkü şevk ancak gâibe duyulur, gâib şahit olunca orada şevk kalmaz müşâhede başlar. Hâlbuki iştiyak sahibi sevdiğini gördüğünde iştiyakı

daha da artar. Dolayısıyla şevk havâs-ı evliyânın hâli iken iştiyak ehass-ı havâsın hâlidir (2011: 497-498).

**4.5.6. Hullet:** Sözlükte, “gerçek dostluk, arkadaşlık, kardeşlik” olarak geçen *hullet* kelimesi tasavvufî istılahta sevginin tüm organlara, ete ve kana işlemesidir. Hullet (dostluk) ismi, Muhammedî makamdan önceki yakınlık (*kurbiyet*) makamıdır (Sargut 2014: 36). İbnü’l-Arabî’ye göre dostluk, Hz. İbrahim’in makamıdır ve biri diğzerinin neticesi olmak üzere iki temel özellikte tezahür eder. Birincisi Hakk’ın kula (nâfile ibadetlerle Hakk’a yaklaşmasının sonucu), kulun Hakk’a (farz ibadetlerle yaklaşması) nüfuz (*tahallül*) ettiği makamıdır. İkinci özellik ilkinden çıkar ve Allah, dostluk makamında kuluna tecelli ettiğinde kul ilâhî özellikle nitelenmiş olur ve kulun mü’mini, kâfiri, iyisi ve kötüsüyle bütün yaratıkları kuşatacak kadar merhameti genişler, merhametinin genelliği ve ihsanının kuşatıcılığı ile bütün âlemde adâleti kimseye hissettirmeden tatbik eder. Bu makam Halil İbrahim makamı olmakla birlikte bir sâlik ona uymakla bu makama ulaşabilir, ancak sâlik İbrahim Peygamber’e mensup anlamında ona nispet edilir (Hakîm 2005: 163-164). Hulûl, bir şeyin diğzer bir şeye girmesi, ittihad bir şeyin diğzer bir şeyle birleşmesiyle olur ve bunlar için daima ikilik gerekir. Oysaki aynada görülen sûretin ayna ile birleşmiş olması imkânsızdır; tecelli eden Hak ile tecelli edilen abd gibi. Tecelli de ise bir şeyden başka şey yoktur, ikilik mevcut değildir; ayna ve aynada görülen sûret gibi (İrâkî 1985: 46).

İbrahim Hakkı muhabbetin bu makamı için zata duyulan sevgi olmakla beraber yine de enâniyetin kalıntılarının bulunduğunu, sevenin ikilikten bütünüyle kurtulamadığını söyler. Dost edinmek (*tahallül*) birden başkasının varlığını gerektirir, çünkü iki dost bir değil iki sayılır. Hullet görünmeyen âlemde (*âlem-i amâ*) gizli mânâsına gelen hafidendir, meyvesi de marifettir (2011: 486, 497).

**4.5.7. Muhabbet:** Sözlükte muhabbetin *hubb* kökünden türeyen bir isim olduğu ve literatürde muhabbet ve hubb ile meveddet ve vüd (*vüdd*) terimlerinin yaygın olarak “sevgi” mânâsında kullanıldığı daha önce de bahsedilmişti. İstılahta ise muhabbet, irade mânâsına gelse de sûfilerin muhabbet tâbirinden maksadı irade değildir. *İrade* sözlükte, “isteme, istek, dilek” anlamlarına gelir. Buradaki *irade* tâbirinin Allah’a yaklaşmak ve O’na ta’zim etmek şeklinde anlaşılması

mümkündür. Allah'ın kuluna rahmet etmesi ona nimet vermeyi irade etmesi anlamına gelirken, Allah'ın kuluna muhabbeti ona hususî sûrette bir nimet vermeyi irade etmesidir ki buna göre rahmet iradeden daha husûsî, muhabbet de rahmetten daha hususî bir tâbirdir (Kuşeyrî 2014: 405).

İbrahim Hakkı muhabbetin vahdet âleminde, ahfâdan olduğunu söyler, muhabbet nurların nuru Hak aşkıdır, Hz. Peygamber'in makamıdır ve meyvesi vuslattır (2011: 496-497). Serrâc *Lümâ'*da Halil ile Habib'in farkını şöyle özetler: “Dostluk kalbin muhtaç olduğu bir şey iken muhabbet kalbin özünde bulunandır ve kalpten mâsivânın ancak kendisiyle yok olmasıdır ki bu sebepten Habîb Halîl'den daha üstün kılınmıştır.” (1996: 114). Ayrıca İbrahim Peygamber Allah'a sıfatlarıyla tevessül edip *O'nun hâlimi bilmesi bana yeter, istememe lüzum yok* demiş, O'na yalvarırken ilim sıfatını öne çıkarmıştır. Hz. Muhammed ise ...*Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!* (Âl-i İmrân 3/173) buyurarak Hakk'ın pak zatıyla kendisine yalvarmıştır (İbrahim Hakkı 2011: 486).

İbrahim Hakkı *Mârifetnâme*'de “Mevlâ'ya Olan Muhabbetin İsimleri” başlığıyla irâdetle başlayıp aşkla nihayete eren süreci ayrı bir bölümde daha ele almıştır. Bu bölümde anlatılanlar, yukarıda bahsedilen “Muhabbetin Mertebe Olarak Kısımları” bölümünde kapsamlı olarak ele alındıklarından müellifin bu bölüm ile ilgili açıklamalarını dipnotta belirtmeyi uygun gördük.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Ona göre, muhabbetin isimleri kendi eserlerinden başlarsa o mertebede ona *irâdet* denilir. Allah'a duyulan muhabbetin sonucunda o kimsede Allah'a itaat başlar, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanarak ona yaklaştığı için *rağbet-i sâdika* hâsıl olur. Kişinin kabiliyeti nispetinde sevgilinin güzelliğini şiddetle arzu başlar ki bu aşamada muhabbetin ismi *şevk* olur. Şevk, ruhun vuslattan yana hareket etmesi, kendisine sevdiğine kavuşmadan elde edileni ve kavuşmak istediğinin cemâlinden hazzını artırıcı iç âleminde açığa çıkarmakla olgunlaştırmasıdır. Kavuşma hâlinde bile seven ayrılık ihtimalinden korkar ve vuslat hâlinin sürekliliğini isteyerek özlem, kavuşma esnasında bile coşar. Bu durum kendinden başkasını sevenin hâlidir. Oysa Allah'ı sevenin hâli bundan çok farklıdır, o ayrılıktan korkmaz, sevgilisi dâimâ onu görür ve kendisine şah damarından daha yakındır. İbn-i Arabî sevenin sevdiğini kendisi için mi Allah için mi sevdiğini anlamının yolunu bu şekilde ölçülebileceğini söyler. Der ki: “O seni (senin O'nu sevmenden) önce sevmiştir. İşte bu da O'nun senin üzerindeki kudret elidir ve hiçbir zaman ona denk olamazsın çünkü sevgi O'ndan başladıktan sonra, sevgiye karşı yapacağın her iş, başlangıçta sana yönelen bu (ilâhî) sevginin sonucudur.” (İbnü'l-Arabî 2008: 218-219). İbrahim Hakkı şevk ve iştiyakı muhabbet ağacının yaprakları olarak tarif eder ve şevkin muhabbetin hakikati ve cevheri olduğunu belirtir, zira gönünde Allah'a muhabbet duyan O'na kavuşmaya müştak olacaktır (2011: 497-498). Bundan sonra bu aşamanın adı çok arzu edilen mânâsında tevkan olur. Daha sonraki mertebede muhabbetin ismi çekişme ve kavga anlamına gelen *nizâ* olur ki sevgilinin güzelliğinin gönülden şiddetle ortaya çıkmasından dolayı sabır ve irâde dizginlerinin sevenden alınmasıdır. Bundan sonra muhabbetin adı âşıklık anlamına gelen *sabâbet* olur. Bu mertebeye sevenin dayanma gücünün

#### 4.6. Muhabbetin Meyvesi Olarak Aşk<sup>53</sup>

Arapçada *aşk* (*ışk*) sözlükte “şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına gelir. Lügatlarda *aşk* kelimesinin sözlük anlamının, aynı kökten olup “sarmaşık” anlamına gelen *aşeka* ile yakından ilgili olduğu belirtilir. Buna göre sarmaşığın kuşattığı ağacın suyunu emmesi, onu soldurup zayıflatması ve bazen kurutması gibi aşırı sevgi de sevenin sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya *aşk* denilmiştir (Uludağ 1991b: 4/11).

Aşk muhabbetin ifradı, yani sevginin aşırı bir dereceye ulaşmasıdır. Hubb derecesindeki sevgi, insanı bütünüyle kuşatır, sevgiliden başka hiçbir şeyi gözü göremeyecek hâle gelir, vücudunun bütün organlarına, duyularına ve ruhuna işler, âdetâ varlığıyla özdeş olur, her nereye baksa, ne görse ve ne duysa bu O’dur, der; işte o zaman bu sevgi *aşk* (*ışk*) diye adlandırılır (İbnü’l-Arabî 2014: 89). Âşıkın mâşukunda kendini fâni etmesi, yok etmesi, aslında aşkın fonksiyonunun iki ayrı parçayı birbirine doğru çekme kuvvetinde ortaya çıktığını gösterir. Bu durumda *aşk* bir tür çekim kuvvetinin adıdır (Kılıç 2011: 172). Züleyhâ’nın damarını kestiğinde toprağa akan kanın “Yusuf! Yusuf!” diye yazması veya Hallâc’ın kesilen organlarından akan kanın toprağın üstüne “Allah! Allah!” diye yazması gibi (İbnü’l-Arabî 2014: 89).

---

kalmayıp sevgiliye koşmasıdır. Bundan sonra muhabbetin ismi *hevâ* olur ki sevgilinin kapısında itikafa çekilen âbid gibi bekler, kendini tamamen unutmuştur. Bundan sonra muhabbetin adı *meveddet* olur ki muhabbetin gayesine erince ve şevkinin ateşi geçip de itidal üzere kalınca ancak elde edilir. Yine de ayrılma korkusu içinde olduğundan huzursuzdur. Bundan sonra muhabbetin adı içten içe sevgi mânâsında *hullet* olur ki enaniyet kalıntıları olsa bile zata duyulan sevgidir. Bu sevgi kişiyi hâlis muhabbete ulaştırabilir, ama yine de ikilik keyfiyetinden bütünüyle kurtulamamıştır. Bundan sonra öyle bir noktaya ulaşır ki muhabbet tam mânâsıyla safiyete kavuşur, zira Hz. İbrahim’in makamına yetişip oradan *Kâbe Kavseyn Ev Edna* makamına yükselmiştir. Bu muhabbete sahip kişiye aşırı beyaz anlamına gelen *makh* denilir ki müşâhede hâllerinin başlangıcına henüz ulaşmış olur. Bundan sonra bu makamda muhabbet, muhabbet-i hâlise-i zâtiyeye dönüşüp o makamda karar kılar, ancak istikametine devam eder de hiçbir varlık izi bırakmamak üzere mahv-u fenaya erişirse işte o zaman o muhabbetin adı *aşk* olur. Kölelikten kurtulup hür olur, Allah’ın muhabbeti kendi zatında bâki kalır (2011: 485-486).

<sup>53</sup> Çalışmanın birinci bölümünde muhabbet kavramının tarihsel ve teorik arka planından bahsederken sûfilerin muhabbet ve *aşk* kavramları hakkındaki görüşlerinden de bahsedilmişti. O sebepten bu bölümde tekrar *aşk* kavramının tarihsel gelişimine yer verilmemiştir.

İbrahim Hakkı *Mârifetnâme*'de aşk terimini muhabbet ağacının meyvesi olarak tarif eder. Allah'a duyulan muhabbetin çeşitli aşamalardan geçerek sonunda ilâhî aşk mertebesine erişmesini muhabbetin nihayeti olarak görür. Bu aşamaya gelen âşığın kalbi şevk ile îmar edilmiş, ruhu zevk ile mesrur olmuş, sırrı Allah'a kavuşmanın verdiği iç aydınlığıyla nurlanmıştır (2011: 499).

İbrahim Hakkı'nın aşk anlayışından ve bu konuyu ele alış şeklinden maksadı pek tabiidir ki ilâhî aşkı kastetmesidir, ancak ilâhî aşka vasıta olan mecazî aşkı da kesinlikle hafife almamış ve mecazî aşkın hakikatini, mahiyetini vecd ve hâllerini de anlatarak mecazî aşk ile ilâhî aşk arasındaki farkları da ortaya koymuştur. Ona göre mecazî aşk hakiki olana kapı açar, hakiki aşka vasıta olur: "Aşktan yüz çevirme; mecazî bile olsa ondan mahrum kalma. Nitekim okumaya da önce *elifbâdan* başlarsın, bunu öğrendikten sonradır ki Kur'an dersi alabilirsin." tavsiyesinde bulunmuştur. Bir adamın bir mürşide giderek muhabbet yolunda ona rehberlik etmesini istediğinde mürşidin o adama: "Eğer âşık değilsen, var git birine âşık ol, ondan sonra bize gelersin" dediği örneği hatırlatarak sûret kadehinden âdâbınca içmedikçe mânâ şarabını<sup>54</sup> tatmanın mümkün olmadığını söylemiştir (2011: 510; bk. Albayrak ve Serin 2015: 19).

Vücudun yani varlığın, varlığını koruması ve sürdürmesi ancak sevişme yolu ile kendi yerine bir benzerini bırakmakla mümkündür. Bu durum Mutlak Vücûd'un canlı ve hatta cansız bütün şekil ve sûretlerinde ve bütün makam ve mertebelerinde geçerlidir. İlâhî varlık bu kanunun tatbiki için kendi mutlak vücûdu içine bir cevher gizlemiştir ki o da tasavvufî dil ile aşk maddesi, felsefî dil

<sup>54</sup> Bu konuyla ilgili bir şiirinde şöyle demiştir:

*Kendi hüsnün vech-i dilberden hüveydâ kıldı aşk  
Çeşm-i âşıktan dönüp anı temâşâ eti aşk.  
Gerçi dilber kendidir hem giydi âşık kisvetin  
Pes cemâli cilvesin kendi temennâ kıldı aşk  
Gül yüzüne zülf-i müşkünden selâsil bağlayıp  
Ehl-i aşkı beste-i zencîr-i sevdâ kıldı aşk  
Sığmadı arz-u semâya hüsn-i aşkın leşkeri  
Bu acep kim sine-i uşşâkı me'vâ kıldı aşk  
Nâr u nûr ile ider mahv ism ü resmin âşkın  
Seyr kıl Hakk'ı bu hoş resmine peydâ kıldı aşk*

(Kendi güzelliğini dilberin yüzüne aksettirdi aşk, Dönüp âşığın gözüyle güzelliği seyretti aşk. Aşk, dilberin kendidir, ama âşık kisvesi giydi; Güzelliğin cilvesini yine kendi arzuladı aşk. Gül yüzüne misk kokulu zülûflerinden örgüler bağlayıp âşıkları sevda zincirinin besteleriyle bağladı aşk. Yere göğe sığmazdı aşk güzelliğinin orduları; Acayıptır âşıkların göğsüne sığındı aşk. Âşığın ismini ve resmini ateşle, nurla yakar. Ey Hakkı! Seyret bu güzel resmine ki, aşk ortaya koydu.) (2011: 510).

ile hayat prensibi, fizyolojik dil ile de nutfedir. Bu cevher, hayatı ve hayvanî gereklilikleri yerine getirdiği gibi insanî ruhu ve şuuru da yerine getirir. Beden örtüsü ile gizlenmiş bu cevherin meydana çıkarılmasına sebep aşk olduğu gibi bu cevherin ilâhî mahiyetini, zatını, gerek cüzlüğü ve gerek küllüğü üzere bize bildirecek olan anahtar da yine aşktır (Sunar 1981: 103-104). Doğa eşyayı özel olarak özü gereği sever ve ona kavuşmak ister. Bu durum bütün canlılarda mevcut olmakla birlikte insanda da hayvan yani canlı olması yönüyle bulunur. İnsanın sevdiği varlık ile kavuşma ve birleşme isteği aslında iki kişi arasındaki bağıdır. İnsan âlemin bütün hakikatlerini ve ilâhî sûreti kendinde topladığı için bu özellik diğer bütün varlıklara göre daha yetkindir.<sup>55</sup>

Hayatın ve insanlık tarihinin en önemli gerçeklerinden birisi olan aşk, sübjektif olması dolayısıyla tarif etmenin mümkün olmadığı bir duygudur ki pek çok âşık: “Ben ol da bil” demişlerdir. İnsanın varlıklara duyduğu her türlü olumlu duygu kısaca sevgi olarak ifade edilmişse de aşk kavramı her türlü olumlu duygunun çok üzerinde bir ifade şekline bürünmüştür. Sevgi adına kontrolden çıkan davranışların adı aşk değil tutku veya kara sevdadır. Aşkın tabiatında sevene ve sevilene zarar vermek yoktur. O bakımdan aşk denildiğinde insanı insan yapan bütün özelliklerin, değerlerin, melekelerin, muhatabın mahiyetine ve özelliklerine göre en üst düzeyde ve müspet anlamda olması gerektiği anlaşılmalıdır (Çam 2010: 135-137). Tasavvufta mecazî aşk, ilâhî aşka hazırlık devresi olması ve köprü vazifesi görmesinden dolayı hoş karşılanmıştır. “*Tertemiz bir aşkla birine tutulan ve bu aşkı açıklamaya bile cesaret edemeden bu sevgiyle ölen, şehit olarak ölmüş sayılır*” hadisi de buna en güzel işarettir.

Aşk, beden değil ruhun bir eylemidir; Hz. Mevlânâ'nın: “Aşk ile şehvet arasında dünya kadar mesafe vardır.” demesi veya Molla Câmî'nin: “Aşka yabancı bir zümre nefsin isteklerine aşk adını verdi.” demesi bundandır. İnsanın gerçek mutluluğunun fâni şeylerle değil bâki olanla sağlanabileceği bir gerçektir. İnsanda aşkın ve sevmenin varlığı doğuştan gelir ancak bu hâl tam bir yetkinlik hâli değildir, fitratındaki bu durum mecazî aşkla tam yetkinliğe kavuşamayacağı

---

<sup>55</sup> Cisimler âlemi, cesedler âlemi ve ruhlar âlemi hakikatin üç derecesidir. Her unsurî cisim tabiidir ancak her tabii cisim unsurî değildir. Unsurlar tabii cisimlerin içindedir ki, bu durumda onlara, unsurî cisim denilmez. Felekler (eflâk) ve mülkler (emlâk) böyledir (İbnü'l-Arabî 2014: 77).

için her zaman daha yetkinin varlığını görür ve onu ister ki bu Allah'tır (Bayraktar 1985: 27/305). Ahmed el-Gazzâlî de:

*Allah güzeldir, güzelliği sever. Bu bakımdan âşıkların gördükleri bildikleri ve istedikleri nazar (temaşa) mahalli, güzelliği eseri ve O'nun muhabbetinin mahallidir. Öyle ki aşığın bizzat kendisi bunu bilmez ama kalbi o cemâl ve nazar mahallini elde edinceye kadar arar durur. (2012: 69)*

demıştır. İbrahim Hakkı bunu, her kim ki şekil ve rengin âşığı olursa şekil ve renk gidince hayrette kalır, güneşin parlaklığıyla duvara âşık kişi güneş batınca duvardan da yüz çevirir. Zira mânâ asıl gaye ve nurdur; mânâ inci ise şekil onu muhafaza eden kabuğudur şeklinde ifade eder (Kılıç 2015: 115). İbnü'l-Arabî bu sevgiyi doğal ve unsurî olarak ayırmış; doğal sevgi belirli bir sûret ile sınırlanmadığı hâlde unsurî sevgi belli bir doğal sûret ile sınırlanan sevgidir, (Leyla-Mecnun arasındaki sevgi) mîknatıs-demir ilişkisine de benzetilir (Kılıç 2015: 203-207; bk. Chittick 2018).

Her şeyden önce aşk duygusu insanın hayvanî yönünü teşkil etmesi bakımından en aşağı seviyede iken terbiye ile varlığın en yüksek bilgisinin biricik kaynağı hâline getirilmesi ve haddeden geçmiş bir estetik sanat mertebesine yükseltilmesi ile insanın ilâhî yönünü teşkil edecek hâle getirilmelidir. Tanrı'yı sevebilmek ve O'na ulaşabilmek için bütün insanların birbirini sevebilmesi şarttır, zira herkes ve her şey kendi mertebesi itibarıyla yerinde ve doğrudur. Yaratılmışlara bu gözle bakabilmeyi başaran insanlar maddeden sıyrılarak mânâyâ ulaşabilirler (Sunar 1981: 25/125-126). Kur'ân-ı Kerîm'de göklerin, yerin ve dağların kabul etmediği emaneti insanın kabul etmesiyle zâlim ve câhil olduğunun bildirilmesi dikkat çekicidir. Kenan er-Rifâî'ye göre emanetten maksat insana bahşedilen aşktır, ancak insan yine meleklerden farklı olarak tekâmüle hizmet etmesi açısından verilmiş olan nefsin terbiye etmediği müddetçe üstlendiği emanetin hakkını veremez, zira aşk ikilik kabul etmez. Hz. Mevlânâ'nın da kanlı yol demesi bu sebeptendir. Ancak insanın bu kanlı yolu seçmesi yani nefesine rağmen bu emaneti yüklenmesi bir yandan onu nefesine karşı zâlim yaparken diğer yandan meleklerden, Arş'tan ve Kürs'ten üstün ve şerefli kılmıştır (Kenan Rifâî 2000: 514-515). Şebüsterî de aynı âyet için emanetten maksadın, Tanrı'nın isimleriyle



sıfatlarının topluluğu olan Tanrı'nın zatî zuhuru demektir. Karanlık, zulmet anlamına gelen kelimededen maksadın yokluk olduğunu, insanın da bu Tanrı mertebelerinin en sonuncusu olan yokluk mertebesine en ziyade kabiliyetli olmasından dolayı ayna mesabesinde olduğunu söyler (1944: 99).

İbrahim Hakkı bir beytinde: *Aşktır kâşif-i esrâr-ı hakâyık mutlak; Akıl hariçtir açılmaz ana esrâr-ı derûn* derken hakikat sırlarının açıcısının mutlak sûrette aşk olduğunu ve aklın ancak bir mertebeye kadar götürücü olup kalbin sırları akla açılmadığından sonradan dışarda kaldığını ifade eder. Akıl ona göre fikir yürütmeye meşgul olurken aşk insanın can gözünü açar ve dünyaya olan rağbetini de keser. Akıl içtihatlarına güvenirken aşk mebd'e ve meâdına doğru gider, zira Vedûd olan Allah'ın aşkı her türlü aşkın ve her şuhudun mayasıdır (2011: 503-504; Solmaz 1986: 33-34). Âkilin itaati isteksizce ve zorladır; âşığınsa ise muhabbetle, isteyerektir. Bu sebeptir ki Fussilet Sûresi'ndeki iki şıktan; *isteyerek gelin* kavlı celîli âşıkların bayramı, *zorla gelin* ifadesi ise âkillerin yularıdır (2011: 507-509). Dolayısıyla aşk ister mecazî olsun ister hakiki, büyük devlet ve saadet o âşığın daima yoldaşı olur. Zira hakikat mecaz ile birliktedir ve o hazinenin açılması ancak bu anahtarla mümkündür (2011: 512).

İbnü'l-Arabî de aşkla vücûdun benzerliklerini anlatırken Allah bütün aşkın, sevginin muhabbetin köküdür ve aşkta bir şey tecrübe etmek O'ndan bir şey tecrübe etmektir der. İnsan ne kadar severse sevsin sevginin nesnesi<sup>56</sup> hep yok olarak kalır, birçok kişi bunu bilmez, sadece hakikate varanlar idrak eder (Chittick 2014: 54-55) şöyle ki: Âlem ve Tanrı iki farklı hakikat olarak görülürse insan aşkının nesnesi Allah veya âlemdeki bir kimse olabilir, fakat âlemin Allah'ın bir tecellisinden gayrı bir şey olmadığı idrak edildiği takdirde aşkın nesnesi de Allah

---

<sup>56</sup> Âşık sevgiliye öylesine bağlanır ki sonunda onu, gerçek bir varlıkta, var olarak görür. Gerçek varlığını sevdiği sevgiliyi görür görmez, var olan bu varlıktan doğan hâlin sürmesi için, sevgisi yenilenir. Böylece sevgili hep mâdum olarak kalır. Bu tür aşırı sevgi, insanın davranışlarını bütünüyle değiştirdiği, gönlünü, fikirlerini alt üst ettiği, onu deli-divâneye çevirdiği bir sevgidir. Burada önemli bir nokta vardır; bazı âşıklar, sevdiklerini onda zuhur ettirdikleri hayâllerindeki misâle bakarlar ve o hayâlle bağlantı kurarlar; tıpkı Kays'ın Leylâ yanına geldiği zaman "Gözümün önünden çekil git!" demesindeki gibi. Çünkü Kays'ın hayâlindeki Leylâ gerçek varlığından daha güzeldi. Bunun hakikati şöyledir: Maddeden soyutlanmış mânâların aşkına tutulan insanlar, aşklarına kesâfet bulaşmasın, latif hâlde kalsın diye o mânâyı yeniden hayâle indirgerler. Allah'a duyulan sevgide de bu mümkündür. Hz. Peygamber'in şu sözü buna örnektir: *Allah'a sanki O'nu görüyormuşsun gibi ibâdet et, çünkü sen O'nu göremezsen de, O seni her ân görmektedir.* (İbnü'l-Arabî 2016: 91-94).

olur (Chittick 2014: 63). Allah bizâtihi idrak edilemiyorsa o zaman sâliklerin aradığı nedir sorusunu İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'da şöyle cevaplar:

“Zâtı ve Vücûd'u itibarıyla hiçbir şey Hakk'a karşı duramaz. O, Zât'ında istenemez ve bulunamaz. Sâliklerin aradıkları ve âşıkların diledikleri sadece O'nun farkındalığına varmak, O'nu müşâhede etmek veya O'nun rüyetini görmektir. Tüm bunlar O'ndandır, fakat bizâtihi O değildir.” (Chittick 2014: 64-65)

Ahmed el-Gazzâlî de bununla ilgili olarak şöyle demiştir: “Aşk bir çeşit sarhoşluktur, onun doruk noktası âşıkı mâşuku görmekten alıkoyar. Âşıkın zatının hakikati mâşukun zatının hakikatini idrakle meşguldür, isbat-ı sıfat etmesi nasıl mümkündür?” (2012: 65)

İbrahim Hakkı aşkı muhabbetin son noktası ve nihâyeti olarak gördüğü için bu hâli Hakk'ın dostlarına hidayeti ve inayeti olarak değerlendirir, zira âşığın meşrebi vahdet, mezhebi Hazret-i Hüdâ'dır. Hangi âşık ki kavuşmaya isteklidir muhakkak onun mâşuku da ona âşıktır ve ona kavuşmayı arzular, hiçbir mâşuk âşıkından habersiz değildir. “Eğer senin kalbinde Mevlâ muhabbeti iki kat artmışsa şunu bil ki, O da sana muhabbet kılmıştır. Çünkü bir elin sesi nasıl duyulsun ki!” (2011: 505) Hz. Peygamber'in: *Sana kavuşma şevki ihsan etmeni niyaz ediyorum* hadisini îzah ederken Ebû Ali Dekkâk şöyle demiştir: “Şevk, yüz cüz idi, bunun doksan dokuz cüzü Allah'ındır, geriye kalan bir parçası ise halka dağıtılmıştır. Allah bu cüzün de kendisine ait olmasını istemiş onun için bu bir parça şevkin dahi başkasına ait olmasını kıskanmıştır (Kuşeyrî 2014: 416). Kudsî hadiste: *Bana bir karış yaklaşına ben bir kulaç yaklaşırım. Eğer kulum bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim* buyrulmuştur. Dolayısıyla Hakk'ın yaptığı her şey sevgiyledir, sevgidendir, ilk önce de onunla başlamış, her şey o sevginin sonucudur (İbnü'l-Arabî 2014: 102-103).

#### 4.6.1. Allah Aşkına Kavuşmanın Yolları:

**Tövbe:** Tövbe, sâlikin bu yolda uğradığı ilk menzil, tâlibin<sup>57</sup> ulaştıkları makamlardan ilk makamdır (Kuşeyrî 2014: 187). Kulun Hakk'a kendi isteğiyle

<sup>57</sup> Tasavvuf, sülûk ilmi şeklinde tarif edilir. Bu ilmin konusu, tâlibin Hakk'a erme yeteneğini kazanmak için nefsini dünya kirlerinden arındırması, ahlâkını düzeltmesi ve güzelleştirmesi, amacı da nefsini ve Rabbini bilmesidir. Tasavvuf yoluna girmek yani sülûk yapmak isteyene *tâlib*, yolun

dönmesidir. Günahlar kulu Allah'ından engelleyen iki cihanın mertebesine bakmaktır; oysaki âşika yakışan mâşukundan başkasına bakmamak, kendi benliğinden bile sıyrılıp, kendi varlığından çıkmaktır. “Bizzat senin varlığın, kıyas kabul etmeyen bir günahdır” sözü bununla ilgilidir (İbrahim Hakkı 2011: 513-514). Kul Allah'ın isimleriyle isimlenir ve sıfatlarıyla sıfatlanırsa Allah da kulunu sever ancak kul Hakk'ın kendisine verdiği sıfatı ölçüsünde sıfatlanabilir. Kul, her türlü isyan, itaatsizlik, başkaldırı gibi istenmeyen hâller içinde olsa bile Allah kuluna döner. Kendi cinsinden birinin kendisine yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık verdiği takdirde Allah'a dönerse bu kul *tevvâb* diye adlandırılır. Kul kendisine yapılan kötü davranışı affederse Allah da kulun kötü davranışlarını affeder. ...*Nerede olsanız, O, sizinle beraberdir, Allah yaptıklarınızı görür* (Hadîd 57/4), *Andolsun ki insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.* (Kâf 50/16) âyetleri de buna işarettir.

Hz. Peygamber'in bir hadisinde de: *Hiç kuşkusuz Allah, insanları baştan çıkarmış ve fakat sonra çok pişman olmuş ve tövbe etmiş olanları sever* buyurmuştur. Bu hadiste de kendisini denemesini isteyen kul muhatap alınmıştır çünkü kötülükler karşısında iyilikle mukabele eden kul zaten tövbe etmiş bir kuldür. Allah kullarını itaatsizliklerle denemez, buradaki incelik Allah'ın fiillere o şekilde hükmetmesinden dolayı itaatsizliktir, Allah'ın bütün fiilleri O'nun fiili olması açısından güzeldir (İbnü'l-Arabî 2014: 109-111). Kendi benliğinden sıyrılıp yüzünü Hakk'a çeviren kula gelen hitap ise şöyledir: *Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir.* (Fecr 89/27-30) (İbrahim Hakkı 2011: 513).

**Zühd:** İbrahim Hakkı zühdün genel tarifini ve hakikatini kısaca “dünyadan yüz çevirmektir” şeklinde özetler. Ona göre zühd ikidir: Kulun gücü, iradesi ve kuvveti ile olan *zühd-i makdûr* ve kulun gücü ve gayreti ile olmayan *gayr-ı makdûr*. Kulun kendi iradesi ile olan zühd çeşidini de kendi içinde üç sınıfa ayırmıştır; fâni dünyayı istemekten vazgeçmek, dünyanın bütün menfaatlerini dağıtmak ve şahsî istekleri ve dünyayı tercih etmeyi terk etmektir. Kul öncelikle kendi iradesiyle zühde gayret ederse zaten dünyaya karşı soğukluk başlar ve

---

başlangıcında olana *mübtedî*, bu yolda mesafe katedene *sâlik* (*ehl-i sülûk*), yolun sonuna ulaşana *müntehî* denilir. (Uludağ 2010: 38/127).

böylece kendi iradesi dışındaki zühde de sahip olur ki gerçek zühd de budur (2011: 337-338).

Zühd her şeyden önce bir terk fiilidir ve terkedilen şeye göre de dereceleri vardır. İlk derecesi dinin yasakladığı şeyleri terk etmek, ikincisi verâ; şüpheli şeylerden uzak durmak, üçüncüsü de yapılıp yapılmamasına ruhsat verilen şeyleri bile terk etmek. Ancak en yüksek derecesi Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak ve kalbi daima Hak'la birlikte tutmaktır. Bu aşamalar sûfîler tarafından *terk-i dünya*, *terk-i ukbâ*, *terk-i hestî*, *terk-i terk* şeklinde özetlenmiştir. Terk-i terk makamında sâlikin bütün fiillerin fâilinin Allah olduğunun idrak edilmesidir. Hz. Mevlânâ: “Dünya nedir? Ne kumaş, ne kadın, ne paradır. Dünya, insanı Allah'tan alıkoyan her şeydir” derken dünyayı Hakk'a perde olan durum diye nitelemiştir. Burada önemli ve zor olan halk arasında Hak'la beraber olabilme gayretidir ki bu noktada belirli mücâhede ve riyâzetten geçmek zaruri olmuştur.

İslâm toplumunda çeşitli ekoller içerisinde zühdü benimseyen gruplar daima olmuştur. Bu gruplar *bekkâîn* (ağlayanlar), *tevvâbîn* (çokça tövbe edenler), *nüssâk* (kendilerini Allah'a adayanlar), *kussâs* (kıssa anlatanlar), *vâizîn*, *şikeftiyye* (mağarada inziva hâlinde yaşayanlar), *sâlihîn*, *fukara*, *melâmiyyûn* gibi isimlerle anılmıştır. İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Allah yolunda olan kimseleri zâhidler, sûfîler ve Melâmîler şeklinde hiyerarşik biçimde üç kısma ayırmıştır. Zâhidleri ibadet ve nefis muhasebesiyle meşgul olan verâ ehli; sûfîleri zühdün yanı sıra himmetlerini hâller, makamlar, sırlar ve keşfe yönelten kimseler; Melâmîleri de bu iki mertebenin üstünde sıradan görünümlü insanlar olarak kendilerini Allah'a veren, sadece farzları yerine getirmekle yetinen, her şeyde Hakk'ı müşâhede eden irfan sahibi kişiler diye niteler (Ceyhan 2013: 44/530-533).

**Tevekkül:** Tasavvufta bir makam ve hâl olarak kabul edilen tevekkül, Allah'a güvenip itimat etmede sebeplerden ve onları meydana getiren şartlardan bütünüyle sıyrılmaktır. Ölüm de bir çeşit tevekküldür (İbrahim Hakkı 2011: 514). Sûfîler tevekkülün avam, havâs ve ehassü'l-havâs olmak üzere üç mertebesinden söz ederler. ...*Müminler Allah'a tevekkül etsinler* meâlindeki âyet (Mâide 5/11) birinci, ...*Tevekkül edenler yalnız Allah'a tevekkülde sebat etsinler* âyeti (İbrâhîm 14/12) ikinci, ...*Kim Allah'a tevekkül ederse O ona kâfidir...* âyeti (Talâk 65/3)

üçüncü mertebedeki tevekkülle ilgilidir. Birinci mertebede kulun kulluğun gereklerini yerine getirmeye gayret etmesi ve kalbini Rabbine bağlayarak Allah'ın kendisine yeterli olduğuna inanması, verdiği şükredip vermediğine sabretmesi esastır. ...*Tedbiri alan Allah'tır*... (Yûnus 10/3, 31; Ra'd 13/2; Secde 32/5). Kulun kendi tedbirini terk edip Allah'ın tedbiriyle yetinmesi Rabbine güvenmesi anlamına gelir. "*Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh*" sözü tevekkül bahis konusu olunca kulun gücünü ve kuvvetini terk etmesi demektir.

Havâs veya ârif denilen müminlerin tevekkülü ise Allah için Allah ile ve Allah'a tevekküldür. Bu tevekkülde dünya ve ahiret menfaatleri, bunlarla ilgili sebepler dikkate alınmaz. Ârifin nefsi bu mertebede gassalin önündeki ölüye benzetilir. Bu mertebede sûfnin biri Hakk'a, diğeri halka bakan iki yönü yoktur; onun tek yönü vardır, sadece Hakk'a bakar. Ehassü'l-havâs (sûfîlerin en seçkinleri) ise Allah'a kayıtsız şartsız tevekkül eder. Gazzâlî tevekkülü îman kapsamında ele almıştır. İlimden maksat kalbin tasdikinden ibaret olan îman olduğu için bu ilim kuvvetli ve keskin ise *yakîn* adını alır. Sûfîler tevekkülü îman ve tevhidin yanı sıra muhabbet ve takva ile de alâkalı görürler (Uludağ 2012a: 41/3-4).

İbnü'l-Arabî tevekkülün parçalanmaz bir makam olduğunu ve mülk, melekût ve ceberût gibi bütün âlemlerle bağlantısı olduğunu ifade eder. Ona göre insan ister fiili kendisine ait görerek Allah'a tevekkül etsin, isterse de Allah'ın halifesi olarak kendisinin fâil olduğunu düşünsün her iki hâlde de gerçek fâil Hak'tır ve bu bağlamda gerçek bir tevekkül yoktur, zira varlık düzleminde her şeyin gerçek fâili zaten Allah'tır (Hakîm 2005: 689).

**Kanaat:** Sözlükte "payına razı olma" mânâsına gelen *kanaat* ıstılahta hırs, tamah, hazlara düşkünlük gibi kavramlarla ifade edilen mal ve dünya tutkusunun kalpten silinmesiyle kazanılan ahlâkî bir erdem olarak değerlendirilir. Âyet ve hadislerde üzerinde sıklıkla durulmuş, özellikle Hz. Peygamber kanaatkârlığı iffet, tokgözlülük ve gönül zenginliği olarak değerlendirmiştir. *Asıl zenginlik mal çokluğu değil gönül zenginliğidir.*

Kanaatle ilgili ahlâk ve âdâba dair kaynaklarda dikkat çeken bir diğer husus da kanaatin ahlâkî bir erdem olmasının yanında insanın kişiliğini ve onurunu

koruyup geliştirmesi ve saadeti yakalamasının şartıdır. İşlâm felsefesinde Kindî'nin de ahlâk ve tasavvufa dair eserlerinin çoğunda üzüntü ve mutsuzluğun başlıca sebeplerinden birisi olarak kanaatsizlik gösterilmiştir (Çağrııcı 2001: 24/289-290). İbrahim Hakkı kanaati nefsin arzularından ve hayvanî beklentilerinden kurtulmak olarak tarif eder. Buna göre ölüm de bu gayeye ulaşmaktır. Âşığa yakışan yeme, içme, giyinme, barınma konularında ihtiyacı kadarıyla yetinmek ve israfa düşmekten şiddetle kaçınmaktır (2011: 514).

**Uzlet:** Sözlükte, “bir kenara çekilme, alâkayı kesme” gibi anlamlara gelen *uzlet* tasavvufî istilahta, bir zâhidin veya sūfînin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî şeylerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesini ifade eder (Uludağ 2012c: 42/256). İbrahim Hakkı uzleti kısaca inziva ile halk arasına karışmaktan kurtulmaktır diye tarif etmiştir. Uzletin en faziletlisi, halvete çekilip duyu organlarının eşya ile ilgisini kesmektir. Zira ruhun başına gelen her türlü âfet nefsin bedeni dünya bağlarına sımsıkı bağlamasıyla meydana gelir. Uzlete çekilen sâlik böylece dünyadan uzak kaldıkça şehvetten, hevâdan, şeytandan ve dünyaya ilgiden de uzak kalır, maddî ve mânevî açıdan sıhhat ve âfiyet bulur. Ölüm de bu mânâda bir çeşit uzlettir (2011: 514). “Ârifin uzleti, nefsinden kalbine hicret etmek, kalbinden ruhuna gitmek, ruhundan sırrına ve sırrından Mevlâ'sına ulaşmaktır. İnsanın nefsi, menzil-i İşlâm, kalbi mahall-i îman, ruhu mekân-ı irfan ve sırrı da mevzi-i tevhîd-i Yezdan'dır” (İmre 1958: 136).

**Zikrullâh:** Allah: *Biz zikri indirdik* (Hicr 15/9) âyetinden işaretle sözünü zikir diye isimlendirmiştir. Varoluşun aslı ilâhî kelâm sıfatından meydana geldiği için varlık o kelâmı bilir, işitir (*semâ*)<sup>58</sup> ve dinlemekten zevk alır. Çünkü duyan kişi “ol” sözünü duyunca, yokluk hâlinden varlık hâline geçerek yer değıştirir. Semâ

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, kendisinden önceki sahv ve kemâl ehli sūfîlerin semâya dair düşüncelerini derinleştirerek semâı mutlak (tahkikî) ve sınırlı (taklidî) olmak üzere ikiye, bir başka bağlamda ise ilâhî (aklın semâı), ruhanî (nefsin semâı) ve tabiî (tabiatın semâı) şeklinde üçe ayırmıştır. İlâhî semâ, Hakk'ın mutlak varlığının zuhur etmesinin başlangıcı olan “ol” (*kün*) hitabının varlıkların mahiyetleri olan a'yân-ı sâbiteleri tarafından işitilmesi ve Hakk'ın ulûhiyyetinin bütün varlıklar tarafından tasdik edilmesidir. İlâhî semâ ilâhî sırların keşfedilmesine dayalı işitmekten ibaret mutlak semâdır ve diğerklerinden üstündür. Zira bu semâda her şeyin Hak'tan ve Hak ile işitilmesi söz konusudur. Allah'ın semâ isminin sırrına eren ârifin işitmesi Allah'ın işitmesi gibidir. Üçüncü ve en düşük seviyedeki semâ tabiî semâdır. Sınırlı semâ da denilen bu semâ mûsiki nağmelerinin ve güzel seslerin insan tabiatında meydana getirdiği tesirle nefsin ve beden hareketine geçmesine sebep olur. Tabiî semâ hâl ve vecd ehlinin semâdır. (Ceyhan 2009: 36/455-457).

yapanların harekete geçmelerinin nedeni budur. İbrahim Hakkı zikir için mâsivâyı unutarak gönülden onların ilgisini çıkarmaktır demiştir; nitekim ölüm de mâsivâyı böyle bir unutmaya ile unutmaktır. *Lâ ilâhe illallah* kelimesinin mânevî bir ilaç olduğunu söyler. *Lâ* nefyi ile gönülden bütün zararlı maddeler yok olur gider, *illallah* ispat kelimesi ile kalbî duygular güçlenir, kalp sıhhat bulur, mizaç düzelir, şahsiyet olgunlaşır (2011: 514). Âyet-i kerîmede: *Öyle ise siz beni (ibadetle) anın ki ben de sizi anayım...* (Bakara 2/152) buyrulur, zira Hak kendini zikredenle beraber oturduğunu söyler. Kul Hakk'ın emirlerini yerine getirince O'na itaat etmiş olur. Ve kul ona itaat edince O da kula itaat eder ve onun kemâlini ona verir (Kılıç 2015: 221).

**Teveccüh-i Tââm:** Tam teveccüh, mâsivâyı hatırlatan bütün arzu ve isteklerden kurtulmaktır. Bu durumda âşığa gereken Allah'tan başka bir arzu ve maksadı kalmaması ki bütün teveccühü Hakk'a olsun. Ölüm de bir çeşit teveccühtür. Denilir ki: "Bir sâdık âşık Allah'a bin sene teveccüh etse de sonra O'ndan bir an yüz çevirse, kaybettiği kazandığından çok olur."

**Sabır:** Mücâhede ile nefsin hazlarından uzaklaşmaktır, zira âşık nefsini sevdiği şeylerden uzak tutmayı sabrı sayesinde başarabilir. Ölüm de bu makama ulaşmaktır (İbrahim Hakkı 2011: 514). ...*Allah sabredenleri sever.* (Âl-i İmrân 3/146) âyetinde dile getirildiği gibi Allah'ın kendilerini sınavı belâyı indiren Allah'tan başkasına şikâyetten kendilerini geri tutanlardır ve ağır gelse bile: ...*Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler...* (Âl-i İmrân 3/146) buyrulduğu üzere belânın kaldırılması için sadece Allah'a ilticâ edenlerdir. Buradaki diğer bir incelik de, belâyı Allah'a şikâyet etmemek, sabırda ilâhî kahra direnme olur ki bu Allah'a karşı saygısızlık olur, çünkü insan, sabırın kaynağının Allah olduğunu bilmeli, *Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı ile...* (Nahl 16/127) âyetine uymalıdır. Allah kullarını belânın kaldırılması için kendisine sığınsınlar, başkasına ilticâ etmesinler diye sınamıştır. Bize ulaşan belâyı Allah'a şikâyet etmek ve kaldırmasını istemek bizden sabreden adımı düşürmez<sup>59</sup>; tıpkı kendisine eziyet edenleri bize bildirip ortadan

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî belâyı sabırla ilgili olarak şunları da ifade eder: Allah kendisini *Şükredenleri seven* (Âl-i İmrân 3/144) olarak nitelemiştir, çünkü şükür, Allah'ın bir sıfatıdır, bir nîmetidir bu yüzden de kendisinin sahip olduğu sıfatları kulunun üzerinde de görmek ister. Şükür belâ üzerindeyken

kaldırmamızı istemesinin O'ndan Sabur ismini düşürmemesi gibi (İbnü'l-Arabî 2008: 8/229-230).

**Murakabe:** Sözlükte, “bakıp gözetleme, denetleme” gibi anlamlara gelen *murakabe* ıstılahta, dervişin dış dünya ile ilişkisini kesip iç âlemine dalarak özünde hissettiği Allah'a yönelmesi ve O'nun huzurunda kendini denetlemesi anlamında kullanılır (Ayverdi 2005). Murakabe, kulun kendi güç ve kuvvetinden Hakk'ın hazretini kalbiyle müşâhede etmesidir. Ölüm de bu yolla yokluğa gitmektir. Müşâhede esnasında Hakk'ın azameti, kuvveti, kibriyâ vasfı, nefsinin âcizliği, küçüklüğü ve zilleti kula zâhir olur. Bu hâlden kendisine döndüğünde kendisinde birtakım yeni bilgilerin olduğunu fark eder (Cilî 2014: 27). Âşık hep bu hâlin özlemiyle Hakk'ın ona vereceği lütufları bekler. Hak da kulunun arzusunu boşa çıkarmayıp rahmetinden nurlar yağdırır. *İşte bu Allah'ın lütfudur ki onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.* (Hadîd 57/21) âyetinde olduğu gibi (2011: 514).

**Rıza:** Kulun Mevlâ'sının rızası yoluna girmekle kendi rızasından çıkmasıdır ki nitekim ölüm de böyledir. Rıza ancak insanın nefesine hoş gelmeyen durumlarda söz konusudur. Zira insan hoşla gitmeyecek bir durumla karşılaştığında razı olur, sabreder; ancak sevginin aslını kabul eden kişi aşk ve rıza gibi bütün sonuçları da kabul etmiş demektir. Rıza ancak marifetle olur ve bu makam en zor ulaşılan makamdır. Duanın rıza sahibini makamından uzaklaştırabileceği endişesi taşıyanlar için Gazzâlî duanın da bir ibadet ve kulluk gereği olduğunu, rızaya ters düşmeyeceğini söylemiştir (Hakîm 2015: 429-432).

---

değil, nîmet üzerindeyken olur; buradaki incelik şöyledir: Allah nîmetini ezâ içinde, ezâsını da nîmet içine gizlemiştir. Meselâ, hastalığa yakalanan birisinin içtiği acı bir ilacı tiksinerken içmek zorunda kalması hasta için bir belâ gibi görünse de hastalığın geçmesi için o ilaç aynı zamanda bir şifadır. Hasta ilaçtan tiksinsene bile o ilacı içmek istemesi, nîmetin o ilacın içinde gizli olduğunu bilmesindedir ve o tiksinti veren ilaca gizli nîmeti yerleştirdiği için de Allah'a şükreder ve içinde bulunduğu duruma da sabreder. Aksi takdirde maruz kaldığı belâyâ bir şükür değildir bu. Bunun sonucunda kendisine Allah tarafından bir başka nîmet daha verilir ki bu da sağlık ve âfiyet nîmeti ve ilacı içme konusunda da sabırlı ve kararlı olma gayretidir. Aynı şekilde bir insan Hakk'a ezâ vermeye kalkışrsa da o insanın ezâ vermesini vazgeçirinceye kadar o insanla mücâdele verilmesi de yine aynı şekilde hasta insanın Hak için nâhoş ilacı içmesi gibidir. Ancak her şeyin Allah'ın fiil, takdir ve kazasıyla gerçekleştiğini de unutmamak gerekir. ...*Eğer şükrederseniz, elbette size (nîmetimi) artıracam ve eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.* (İbrâhim 14/7) buyrulmuştur. Hak'tan uzaklaştırılan bu ezâ karşısında Allah kuluna teşekkür eder, şükreder; şükür ise artışı gerektirir. Allah da şükrederek kullarından davranışlarını artırmalarını ister, onlar da amellerini artırır tıpkı Hz. Peygamber'in: *Şükreden bir kul olmayayım mı?* hadisinde dile getirildiği gibi (İbnü'l-Arabî 2008: 8/230-232).



İbrahim Hakkı ölümü de bir çeşit insanın kendi rızasından çıkıp Hakk'ın rızasına dâhil olma şekli olarak görmüştür. Rıza makamına ulaşan âşık Hakk'ın ezeli hükümlerine teslim olup işlerini O'nun ebedî tedbirine ısmarlamış demektir. İbrahim Hakkı bununla ilgili bir beytinde “*İşimi bütünüyle sevgiliye ısmarladım; ister ihya eder, dilerse telef eder.*” demiştir.

Tasavvufî anlayışa göre seyr u sülûka kendi iradesiyle başlayan sâlik, tekâmül yolunun basamaklarını bir bir geçerek fenâyâ ulaşır. Sözlükte, “geçici olmak, yok olmak, ölmek” gibi anlamlara gelen *fenâ* kavramı kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvufî terimdir ve genellikle “var olmak, sürekli olmak” gibi anlamlara gelen *bekâ* kavramıyla birlikte kullanılmıştır (Kara 1995: 12/333). İbrahim Hakkı'ya göre fâni olmak üç türüdür. Fenânın birinci türünde kul sevdiğinde öylesine fâni olur ki kendi nefesine ait hiçbir hazzı kalmaz. İkincisinde Hakk'ı nefsi için istemekten utanır, üçüncüsünde ise Hak'tan Hakk'ın gayrısını talep etmekten utanır. Bu dereceye ulaşan insan Allah'a dost ve yakın olmanın hayreti içindedir (2011: 535).

Seyr u sülûkun sonunda halkın olmadığı ve her şeyin Hakk'ın zuhurundan ibaret olduğu anlaşılan bu makama *cem*' denilir (Şebüsterî 1944: 89). Burada ne sâlik, ne sülûk, ne de sülûk edilen vardır (Kayserî 2013: 159-160). Bu durum, her ne kadar yolculuğun sonu olarak isimlendirilirse de bazı kullar için süreç sonsuzdur ve tekâmül devam eder. Sâlik bu makama varduktan sonra yolculuğa başladığı yere geri gelir ve halkı Hakk'ın zuhuru, Hakk'ı da halkın hakikati olarak görür ve o makamdaki zuhura göre muamelede bulunur ki bu makam da kemâl makamıdır ve *Fark-ı sâni* (ikinci fark) denilen *cem'ul-cem*' (toplamın toplamı) diye isimlendirilir (Şebüsterî 1944: 89). Nakısları ikmal ve tekmil için kendi âlemine dönmesi emredilen sâlike Hak ondan sildiği renkler yerine kendi rengini giydirir. Âşık bu yeni kisvesini görünce kendi kendine hayran olur. “Ben sevdiğim kimseyim, sevdiğim kimse de benim”, zira her nereye baksa sevdiğinin bir vechini seyrederek (İrâkî 1985: 95-96).

Sâlik, toplamın toplamı olan *cem'ul-cem* âleminin hâlleri ile hâllendikten sonra fark âlemi denilen beka makamına tenezzül ederek alçalır ve halka karışıp onları

da irşad eder. Burada zor ve zorunlu olan taayyün ve fark âleminin ve halka karışmanın gereğidir. Kişinin dünyaya sefer edip alçalması, yükselme (*urûc*) seferine karşılık alçalma (*nüzûl*) seferi iledir. Cem' makamı insan akıllarının en son idraki olan *Sidretü'l-Müntehâ*'ya ve hakikat yolcusunun bu iki sûretle vâki olan seyr u seferi de nebiler miracına bir gölge gibi olsa da benzer ve eşit olur. Böylece insan yükselme yönünün (*Sümme Deni*) yüksek hükmünü, alçalma yönünün de (*Fetedella*) büyük sırrına sahip olarak bu iki yönü toplayıcı olan cem'ul-cem makamının kutsal hâllerini, *Fekane kâbe kavseyn ev edna*'ya ait sırları kendinde toplayıcı ve tefsir edici olur. İşte mutasavvıflarca yükseliş seferine "Ahadiyet Kavsi" ve alçalış seferine de "Vâhidîyet Kavsi" denilmesi bundan ötürüdür.<sup>60</sup>

Allah'a doğru mânen seyr hâlinde olmanın basamaklarını: *Seyr İlallah* (Allah'a doğru seyr), *Seyr fillah* (Allah'da seyr), *Seyr Maallah* (Allah ile seyr), *Seyr Anillah* (Allah'tan seyr) şeklinde ifade eden dörtlü tasnifin üçüncüsü olan *Seyr Maallah* İbrahim Hakkı'ya göre aynı zamanda *Kâbe kavseyn* makamıdır, bu makamda zıtlık ve ikilik ortadan kalkınca makamın ismi *Ev Edna* olur. Bununla ilgili hususları *Mecmûatu'l İrfâniyye*'de İbnü'l-Arabî'nin ifadeleriyle izah eder (Tekmen 2014: 81-82).

İbrahim Hakkı bekânın da üç türlü olduğunu ifade eder. Marifet bekasıyla bâki olmak, muhabbet bekasıyla bâki olmak ve ünsiyet bekasıyla bâki olmaktır. Bu durumda fenâ insanda kulluk vasıflarının tamamen ortadan kalkmasını gerektirirken bekâ<sup>61</sup> ise kulluk vasıflarının yerini Hakk'ın vasıflarının almasıdır.

<sup>60</sup> *Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu* (Necm 53/8-9). Âyette iki kavsten söz edilmesinden maksat Arap meliklerinin birbiriyle akdetmek istedikleri zaman yaylarını kucaklayıp atlarını birbirine bitiştirerek koruyacaklarını teyit etmelerinden kaynaklanır (Sunar 1975: 2/36).

<sup>61</sup> İbnü'l-Arabî Hakk'ı bilip tanımanın yollarından bahsederken birinci yolun Hakk'ı zıtlarla, tenzih ederek bilinen yol olduğunu, ikinci yolun da Hakk'ın kulun aracılığıyla bilinmesi olduğundan bahsetmişti. Bu iki tür bilginin gerçekleşmesinin sonunda insanda üçüncü ve son bir mertebenin de gerçekleştiğini ifade eder: "Bu iki mertebeden sonra artık nihaî zuhur gelir. Bu zuhurda bizim kendi sûretlerimiz O'nda öyle bir şekilde görünür ki bütün hepimiz birbirimize Hak'ta ifşa olmuş oluruz. Burada hepimiz yekdiğerimizi tanırız ve aynı zamanda da birbirimizden farklı oluruz." Bu keşif denilen mânevî sürecin başladığına işaret olup ilk keşfin "Hak'ta fenâ" mertebesinde vaki olduğunu, görülen sadece Hak olduğu için buna cem' denildiğini; ikinci keşfin ise bekâ mertebesinde yaratılmışların sûretlerinin zâhir olmasıyla gerçekleştiğini söyler. Zira bu makamda Hak yaratılmışlar için bir ayna rolü oynar ve kendini eşyanın sayısız sûretleri aracılığıyla çeşitlendirir. Kâşânî keşifle gözleri açılanların bazılarının kemâl mertebesine erdiğini,

Zira fânilik sonradan yaratılmışların sıfatı iken bekâ bunları yaratan yaratıcının sıfatıdır. *Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak; ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâki kalacak* (Rahmân 55/26-27) âyetinde işaret edildiği gibi (2011: 535-536). Bekâ makamında Hak kulu, zatî nuruyla bâki kılar, varlığını geri verir ve kul Allah'ın hayatı, bilgisi, işitmesi, görmesi, iradesi ve kudret ve kelâmının kulun bu vasıflarının gayrısı olduğunu bilir. Allah'ın sıfatları kulun sıfatlarından ayırır böylece Hakk'ı hak ve bâtıl olarak müşâhede eder (Cîlî 2014: 45). Bu makamın sahipleri için cem'leri farklarına hicap olmadığı gibi, farkları da cem'lerine hicap olmaz; fenâları bekâlarını engellemediği gibi, bekâları da fenâlarını engellemez. Bu kıstas sahipleri, her pay sahibine payını ve her hak sahibine de hakkını verirler (İskenderî 2015: 207). *Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın, bilakis onlar diridirler...* (Âl-i İmrân 3/145).

Tasavvufta farzların sağladığı yakınlığa *kurb-ı ferâiz*; nâfilelerin sağladığı yakınlığa da *kurb-ı nevâfil* denilir. Kurb-ı ferâizde Hak fâil, kul âlet hükmündedir. Kurb-ı nevâfilde ise kul fâil, Hak kula yardımcı hükmündedir. Bir hadiste: *Kul farz olan ibadetlerle Allah'a yaklaştığı kadar hiçbir şeyle O'na yaklaşamaz* buyrulmuş; bir kudsî hadiste de: *Kul farzları îfâ ederek bana yaklaşır, nâfilelerle de ben onu sevinceye kadar bana yaklaşır. Ben onu sevdiğimde onun işitmesi, görmesi, eli, dili olurum. Öyle ki, benimle konuşur, benimle görür, benimle duyar ve benimle kavrayıp tutar* kudsî hadisi bu duruma işaret eder. Kurb-ı nevâfile cem' makamına ulaşan, kurb-ı ferâize de cem'ul-cem' makamına ulaşan sâlikin vâsıl olabileceği ifade edilir. *Attığın zaman sen atmadın; Allah attı.* (Enfâl 8/17) (Ateş 2002a: 26/433).

İbrahim Hakkı kurb-ı nevâfili, Allah'ın yardımıyla etki ve tesirin o kula ait olmasıdır şeklinde açıklar. Bu durum, "kul Hakk'ın kendisidir" anlamında değildir; şöyle ki, nefs-i râziye makamında bulunan kâmil, ikinci fenâya ulaştığında, onun beşerî vasıfları kurb-ı nevâfil olan mücahedesini sebebiyle yok

---

bunların gözleri hem ilâhî cemâle hem de ilâhî celâle karşı perdeli olmayan, ikisini de aynı şekilde idrak eden kâmil insanlar olduğunu belirtir. Böyle denilmesinin sebebi, ilk keşifte çoğunlukla cemâl ikinci keşifte ise celâl hâli ağır bastığı için keşif ehlinin bunlardan birini diğerine karşı öne çıkarma tehlikesi altında olduğunu söylemek içindir (İzutsu 1999: 70-72). Ayrıca bu makamda keşif ehli için sınır ve son yoktur, Allah devamlı surette kulunu bir keşiften bir başka keşfe hazırlar ve bu iş sonsuza dek sürer. Bu yüzdendir ki hakikat aşkına doymak diye bir şey yoktur (İbnü'l-Arabî 1997: 70).

olursa, Allah ona kendi ikramıyla yeni, güzel sıfatlar bağışlar ki hakke'l-yakîn de bu mertebeye denk gelir (2011: 593).

İbrahim Hakkı muhabbetle başlayan bu süreci aşkın başlangıcı muhabbet, sonu ise vecd ile mânevî hâllere ermektir şeklinde tarif etmiştir. *Vecd*: İradesi dışında sâlikin kalbine ansızın beşeri vasıflarından soyutlanmasına yol açan bir hâldir. İrade ile vecde gelmeye *tevâcüd*; iradesiz vecde gelmeye *vecd*; vecdin en mükemmel şekline de *vücûd* (bulma) denilir (Ceyhan 2012b: 42/583). Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna ermek demek olan *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği), *Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu ve şimdiki anda yine öyledir* hadisi hükmünce ezelen ve ebeden zatî birliği içinde bâki ve bütün eşyayı da onda hâlâ da kaybolup yok oluş bilme esasına dayanan bir tevhid<sup>62</sup> anlayışıdır. Nitekim Kur'an'da: ...*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır...* (Kasas 28/88) buyurulmuştur da *her şey yok olur* buyrulmamıştır. Bundan da maksat her şeyin Allah'ın zatî satvetinde hâlâ da helak ve yoklukta olduğunun bilinmesidir. İşte bu keyfiyeti idrak sahipleri ve sır erbabı vücutsuz görüş ile müşâhede ederler ki artık gören ve görülen, kasteden ve kastedilen, hamd eden ve hamd edilenin hepsi tek bir Vücûd olup mâsivâyâ ait îtibar ortadan kaldırılmış olur (Sunar 1981: 25/40). Sultan Veled: “Tevhid âleminde tâlip ile matlubun sıfatlarını ayrı ayrı gören ne tâliptir ne de matlub.” demiştir (1985: 75).

Cüneyd-i Bağdâdî tasavvuf tarihinde fenâ ve tevhid arasındaki irtibatı en kapsamlı şekilde ortaya koyan sûfidir. Ona göre fenâ tevhidin gerçekleşmesinin gerçek yoludur, hâlis ve tam yakînin adıdır. Zira insan tüm beşeri varlığından soyutlanmadıkça Allah'ın birliği demek olan tevhidi idrak edemez. Bağdâdî bir başka yerde tevhidi: “Kulun olmazdan önceki hâline dönmesidir” şeklinde de tarif

---

<sup>62</sup> Sözlükte, “birkaç şeyi biraraya getirip bir yapma, birleştirme” anlamına gelir. Genel olarak tasavvufta tevhidle ilgili üç türlü tevhidden bahsedilir: *Kusûdî tevhid*, sâlikin kendi kastını ve iradesini Allah'ın iradesinde fânî etmektir. Bu mertebenin gereği olarak da bütün ibadetlerinde ve ahlâkî davranışlarında kul sadece Allah'ın iradesini ve rızasını esas alır. “Müşâhede edilenin, görmenin birliği” anlamına gelen *şuhûdî tevhid* de ise kul Allah'a olan aşkın neticesinde O'ndan başkasını görmez, her şeyde O'nu tecelli eder. Gazzâlî bu tür tevhide, *lâ meşhûde illallah* (görünen ancak Allah'tır) der. Sûfiler tevhid-i ef'al, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat mertebelerinden de bahsederler. *Tevhîd-i ef'al*: Bütün fiilleri ve hareketleri Allah'ın fiillerinin neticesi olarak görmek (*Lâ fâile illallah*); *tevhîd-i sıfat*: Bütün kuvvet ve algılamaları ve bunlara nispet edilenleri Allah'ın tecellisi olarak görmek (*Lâ mevsûfe illallah*) ve *tevhîd-i zat* ise sadece Allah'ın ve O'nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğu müşâhede etmektir. (*Lâ mevcûde illallah*) (Uludağ 2012b, 41/21).

etmiştir. Bundan da maksadı tevhidle ezel âleminde yapılan mîsakı hatırlatmaktır. *Ben sizin Rabbiniz değil miyim* sorusuna ruhlar *Belî* demişti. Fenâ da tekrar “olmazdan önceki hâle dönmektir” (Demirli 2016: 260-261). İbn-i Arabî ise şuhûdî ile vücûdî tevhidi birbirinden ayırmış; şuhûdî tevhidi: “Her şey O’ndandır”; vücûdî tevhidi ise: “Her şey O’dur” şeklinde ifade ederek Cüneyd-i Bağdâdî’den sonra bu anlayışı sistematik şekilde ortaya koymuştur. Şöyle ki: İbn-i Arabî’nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd ile İmam Rabbanî’nin sistemleştirdiği vahdet-i şuhûd anlayışı arasında her zaman bir çatışma varmış gibi algılanmıştır. Bunun sebebi *tevâcüd-vecd-vücûd* şeklinde ulaşılan ve adına ilk vücûd (bulmak) denilen cem’ makamındaki vücûdun nihaî vücutmuş gibi algılanmasındandır. Oysaki İbnü’l-Arabî sistematüğinde olmak anlamına gelen ve *cem’ül-cem’* denilen ikinci bir vücûd söz konusudur ki yukarıda da anlatılan bekâ veya fark makamı denilen makamdır. Gerek vahdet-i kusûd, gerek vahdet-i şuhûd gerekse de vahdet-i vücûd olsun bir bütün olarak ele alındığında bu üç tevhid anlayışı da aynı hakikatin değişik açılardan idrak edildiğini gösterir (Ögke 2015e, 481-482; bk. Kılıç 2015: 329-331).

Gönül nuru ile kulu Hakk’a eriştiren aşk yolunun yolcuları ilâhî cezbe ve aşk ateşiyle maddî varlıklarından sıyrılırlar, ihtiyarlasalar da cisimleriyle alâkaları olmadığından başka âlemlere seyredeler ve devamlı sûrette yol alırlar, aşktan gayrı hiçbir kayıtları da yoktur (Kenan Rifâî 2000: 197). Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta daha vardır. Sâlik, bağlı olduğu mürşidinin metodunu izleyerek Allah’a giden yolda mertebe ve makamları bilgisi ile değil hâli ile geçer. Bilgisi ise müşâhede şeklinde gerçekleşir, ancak bazıları vardır ki bunlar Hak’tan gelen cezbeyle sülûk etmeksizin vuslata ererler (Kayserî 2013: 152-154). Akıl ve irade yoluyla başlayan bu yola tasavvufî dilde *sâlikler yolu*; cezbe ve istiğrak yoluna da *mezcuplar yolu* denilmiştir. Akılcılar tabiatıyla mahv ve fenâ yolunda adım adım ilerleyip yükselirken sülûk ederler ve kâmil olurlar. Cezbeciler ise uyanıklık (*sahv*) ve bekâ yoluna iniş ve alçalışta (*tenezzül ve tedelli*) buldukları esnada sülûk ederler ve kâmil olurlar. Akılcıların maksadı eşyayı Allah için görmek (*şuhûd*) iken cezbecilerin maksadı dünya ve ahireti ancak yaratıcı ile görmektir (*şuhûd*). Dolayısıyla her iki grubun da hâli yükselme ve alçalmadan ibaret olup seyr u seferlerinde biri terakki edip yükselici, diğeri tenezzül edip

alçalıcı olduğu hâli terakki eder. Meselâ, isimlerin veya sıfatların tecellisinde birleşirlerken, akılcılar zatî tecelliyi terakki ederken cezbeciler eserleri terakki ettikleri için ayrılırlar. Akılcılar grubu, irşad edici olarak insanlara din ve terbiye yolunda faydalı olacaklarından elbette cezbecilerden üstündürler. Zira cezbecilerin insanları irşad edebilmeleri için nefislerini mükemmelleştirmek ve hâllerini saflaştırmak sûretiyle uyanıklık hâline gelmelerine bağlıdır. Aslında doğru yolu gösterecek rehberler ancak Peygamber'in gerçek vârisleri olan hakikat âlimleridir ki bunlar hem akılı hem de cezbeyle kendilerinde toplamış ve hakikati bu ikisiyle birlikte idrak etmiş olan gerçek âriflerdir.<sup>63</sup> Onlar dudakları kuruyup da deryayı içmek isteyen insanlar gibidirler. Yahya b. Muaz, Bâyezîd-ı Bistâmî'ye: "Aşk şarabından öyle sarhoşum ki bir yudum daha içecek olsam yıkılırım." dediği zaman Bistâmî şöyle karşılık vermiştir: "Sevgi şarabını kadeh kadeh içtim, ne şarap tükendi ne de ben kanmış oldum." (Irâkî 1985: 65)

#### 4.6.2. İnsân-ı Kâmil Makamı ve Hz. Muhammed

"Ontolojik Bir İlke Olarak Muhabbet" bölümünde, insân-ı kâmilin bilkuvve sahip olduğu özellikler ilâhî muhabbetle irtibatlandırılarak incelenmişti. Bu bölümde ise, İbrahim Hakkî'ya göre muhabbetin en üst seviyesi olan ilâhî aşkın, bilfiil kemâlât sahibi olan insân-ı kâmilde nasıl tahakkuk ettiği ve bu makamın asıl sahibi olan Hz. Muhammed'in şahsında nasıl tezahür ettiği ele alınacaktır.

İbrahim Hakkî insanın kemâl noktasındaki sürecini daha ziyade epistemolojik yönden incelemiş ve bu noktada kendinde bilkuvve bulunan kemâlâtı bilfiil olarak tamamladığı takdirde insan ârif, âşık, kâmil vasıflarını kazanarak nakıs ve hayvan

---

<sup>63</sup> Akılcılar denilen sâliklerin hâli ilâhî eserler ve varlıklar ile vücûdu zorunlu olan varlığa istidlal etmektir ki onlar: "Biz ilimde her ne görmüş isek Allah'ı ancak ondan sonra gördük" derler. Cezbecilerin hâli ise vücûdu zorunlu olan varlıklar ve âlemler üzerine istidlal etmektir. Onlar da: "Biz ilimde her ne görmüş isek Allah'ı ancak ondan önce gördük" derler. Sâlikler dâima halktan Hakk'a, eşyadan eşyanın yaratıcısına ve esfelden a'lâya çıkarlar ve makamları *Sümme denâ* sırrının tecelli yeri iken cezbecilerde ise seyr u sülûkta diğerlerinin aksine ilk önce zâhir olan Allah'ın hakikatidir, onlar ilâhî zatın kemâlini fiili olarak idrak ve müşâhede ettikten sonra sıfatları, sonra ilâhî isimleri, sonra eserleri görürler; yani Allah'ın isimlerinin sudûrunu tecelli görüşü ile müşâhede için geri çevrilirler. Bunların hâli daima Hak'tan halka, a'l'adan esfele iniş ve alçalış (*nüzul*) olmakla beraber onlar da *Fetedellâ* hükmünün mazharı olurlar. Görülüyor ki akılcıların sonu cezbecilerin başlangıcıdır. Cezbe ehlinin çoğu insanî hislerden sıyrılarak her türlü hâle girmekte, vâcipleri terk ve meşru olmayan şeyleri ihtiyarları olmaksızın yapmakta olduklarından, akıl ve şuurları da rabbanî tecelli ile örtülü olduğundan Allah'ın indinde mazurdurlar ve affa mazhar olurlar (Sunar 1975: 2/32-35; Kayserî, 2013:153-154).

(canlı) insandan ayrılmıştır (Küçük 2014: 16). İbrahim Hakkı'da da *ârif* kavramı çok kapsamlı olarak ele alınmış, ârifin özellikleri, hâlleri ve diğer mutasavvıfların ârif tarifleri *Mârifetnâme*'de detaylarıyla açıklanmıştır. Bu sebepten insân-ı kâmilin özelliklerine geçmeden önce ârif kavramına kısaca değinmekte fayda vardır.

“Tanıyan, bilen, vâkıf ve âşına olan” anlamına gelen *ârif* tâbiri<sup>64</sup> tasavvufi bir tabir olup “Tanrı’yı yine Tanrı’yla bilen” demektir. Bu biliş, beş duyu organı ile değil, bilen-bilinen beraberliğinde oluşan bir yakîn hâlidir (Kılıç 2015: 100).

---

<sup>64</sup> Tasavvufî düşüncede ilim-bilgi-marifet kavramlarıyla âlim-ârif kavramlarının birbiriyle olan irtibatının ve aralarındaki farkın mutasavvıflarca zaman zaman ortaya konulmasının bazı gerekçeleri vardır. Marifet kelâm ve felsefede ilimle eş anlamlı olarak bilgi mânâsında kullanıldığı gibi marifetullah şeklinde Allah hakkındaki bilgi için de kullanılır; dolayısıyla hem metot hem de vasıfları farklı olduğu için ehl-i marifet olan ârifle âlim arasında tasavvufta açık bir ayrım yapılmıştır. Öncelikle âlimin ilmini elde etmesinde dînî ve ahlâkî şahsiyetinin önemi olmadığı hâlde marifete ulaşmada ârifin şahsiyeti merkezi rol oynar. Âlim zihnî faaliyetle mutlak sûrette bilen iken ârif mânevi arınma, sezgi ve derunî tecrübe ile idrak edendir. Dolayısıyla ârifin bilgisi arttıkça hayreti artar ve marifette âciz olduğunu idrak etmesi onun marifetinin yüksekliğine işaret eder. Bâyezîd-i Bistâmî'nin: “Kul câhil olduğu nispette ariftir.” sözü buna işarettir. Bâyezîd-i Bistâmî'ye ârifin özelliği sorulduğu zaman “Suyun rengi bulunduğu kaba göre değişir, su beyaz kaptan beyaz, siyah kaptan ise siyah görünür, ârifler de böyle kimselerdir, insanları hâlden hâle sokan o hâllerin sahibidir, Hakk'ın tecellileridir.” buyurmuştur. Serrac ise *Lüma*'da bu cevabı yorumlarken kabın renginin suyun safiyetine etki etmediğini, dışardan bakan kimsenin kabın rengine göre gördüğünü, ârifin Allah ile olma özelliği de içinde bulunduğu hâle göre değiştiğinden, gönlü her ne kadar merbut ise mâiyet-i ilâhiye de o kadardır şeklinde ifade etmiştir. “Mü'min Allah'ın nuruyla bakar, ârif Allah ile nazar eder. Mü'minin kalbi vardır, ârifin yoktur; mü'minin kalbi zikir-i ilâhî ile mutmain olur, ârif ise Allah'tan başkasıyla itminan duymaz.” demesi bu sebeptendir. Veya: “Ârif mü'minin aksinedir, zira hüznün onun kalbinde, sevinci yüzündedir. Mü'min hâl sahibidir, hâl değişir; ârif makam sahibidir, makam değişmez.” (1996: 34; Sargut 2012: 204-205) Mutasavvıfların âlimle ârifin farkını belirttikleri gibi zâhid-âbid-ârif farkını da ortaya koydukları görülür: H ilk iki asırda bilgiden çok aksiyona, çok ibâdet ederek cenneti elde etmeye yönelik zâhidler ve âbidlerin yanında tasavvufun gelişmesiyle marifetin önemi artmış, ibâdet ve zühd bu yolun vasıtası kabul edilmiştir. Dolayısıyla zâhiddeki korku ve hüznün yerini ârifte muhabbet ve neşe kaplamıştır (Uludağ 1991a: 3/361). Hakk'ın görünen âlemdeki kusursuz sanatının eserlerini idrak edip sırrına varmak ve Âdem'in özünde olan Hakk'ın kudretinin yücelik derecelerini bilmek, nurlarını görmek ve ondan asıl maksat olan Allah'ın marifetine erişmek çok çalışmayı gerektiren, meşakkatli bir iş ve herkese açık olmayan bir sırdır Bu sebeptendir ki İbrahim Hakkı da marifet bahsini anlatırken sık sık zâhid-âbid-ârif karşılaştırmasına başvurur, ancak onun ârifi överken sıklıkla üzerinde durduğu özellik, ârifin sıfatlarının Hakk'ın sıfatlarında yok olduğu, sadece Hak'la işitip Hak'la konuştuğudur. Dolayısıyla ârifin kalbi mahzun olmak yerine neşeye doludur, ruhu huzur içindedir, Hakk'ın nuruyla âleme vâkıftır. Onun huzuru marifet, neşesi muhabbet, hakikati ise tevhiddir. “Hakikaten dünyada öyle bir cennet vardır ki onu elde eden kişide cennet arzusu kalmaz. Bu dediğim cennet marifetullahtır.” (İbrahim Hakkı 2011: 264-265,466) İbnü'l-Arabî ârifleri kendini bilmenin en yüksek makamında görür, onlar, Allah'ın geniş arzındadırlar. *Ey îman eden kullarım! Şüphesiz, benim arzım geniştir. O hâlde (nerede güven içinde olacaksınız) yalnız bana kulluk edin* (Ankebût 29/56) ve Allah'ın geniş arzında âriflerin imanı sıradan insanların imanının tersidir. Kur'an'a göre iman sahipleri gayba iman ederler. Gayb genel anlamda Allah, melekler ve âhiret günü ile özdeşleştirilir. Ârifler de gayba iman ederler, fakat onlar için gayb âlemdir. Zira âlemin ne olduğunu bilmezler, müşâhede etmezler; tıpkı insanların Allah'a iman edip görmedikleri gibi ârifler de âleme iman ederler fakat âlemi görmezler (Chittick 2014: 34-35).

İbrahim Hakkı, en yüce gaye olan Allah'ın bilinmesi (marifet-i Mevlâ) ile irfan ehlinin kendini bu yüce makama adayarak muhabbet ve aşk deryasına daldığını, evliyanın hikmetli sözleri mânânın özü ve gönül ilmi olduğundan kalbin bundan can lezzeti aldığını, evliyanın havâsının ise muhabbet ve aşk şarabıyla mest olup Hakk'ın ahlâkıyla ahlâklandığını, kerametlerinin açık, tarikattaki makamlarının da belirgin olduğu konularını kitabında beş fasılda beyan etmiştir (2011: 463).

Ârifin Hak indindeki değeri Hz. Mevlânâ ve İbn-i Arabî'de de büyük önem arz eder. İki mutasavvıfın ârif kavramı üzerinde vurguladıkları fark, Hz. Mevlânâ'da ârifin kemâlâtında aşk hâkim iken İbn-i Arabî'de temel kıstas ilm-i billahtır; bu nedenle de ârif: "Ya Rabbi, ilmimi artır." diye dua ederken Hz. Mevlânâ da ise Allah'a olan aşkın artması şeklindedir. Gerek aşk gerekse ilmi billah tecellisi olsun ikisi de zattan gelen tecellidir, sadece tecelli olunanın kabiliyetine göre Mevlânâ'da aşk İbn-i Arabî'de irfan sûretinde gerçekleşmiştir (Küçük 2014: 307-308). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta her ârif insân-ı kâmil demek değildir. İbrahim Hakkı *Mârifetname*'de bunu şöyle ifade eder:

*Hâlbuki gök cisimlerinin hareketleri ve yıldızların ışıklarıyla toprağın unsurlarının bin kısmından ancak bir kısmı bitki olur. Bitkilerin bin kısmından ancak bir kısmı ekmek ve hayvan gıdası olur. Hayvanların bin kısmından ancak binde biri insan gıdası olur. Gıdanın bin parçasından ancak bir damla sperm meydana gelir. Bin damla meninin ancak bir damlası rahme girer. Rahme ulaşan nutfelerin ancak binde birinden çocuk doğar. Doğan bunca çocuğun ancak binde biri yaşar. Bunca yaşayan çocuğun ancak binde biri ergenlik çağına ulaşır. Binlerce ergenden ancak biri mü'min olur. Binlerce mü'minin ancak biri âlim olur. Binlerce âlimin ancak biri hakikat mertebesine ulaşır. Binlerce muhakkıkın ancak biri Allah'ı gerçek mânâda bilir yani ârif-i billâh olur. Binlerce ârifin ancak bir tanesi insân-ı kâmil olur. (2011: 201-202)*

İbn Arabî hakikati ihata bakımından ele alırken peygamberlerin hakikatini onların içinde de en kapsamlı olanın ilk taayyün mertebesine karşılık gelen Hz. Peygamber'in hakikati olduğu üstünde ısrarla durur. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de Hz. Muhammed'i ferdiyye hikmetiyle açıklamasının da sebebi bu varoluştaki bütün taayyünlerin kaynağı olması ve insân-ı kâmilin kâmil sureti



olarak gördüğünden bütün kemâllerin yansıdığı ayna ve kutupların kutbu<sup>65</sup> olmasıdır (Demirli 2011: 2/163). Beşer sûretinde zuhur eden Hz. Muhammed'in evsaf ve ahlâkını tahakkuk ettirdiği ölçüde merkez noktaya yaklaşılmaya devam eden insan, sonunda bütün hakikatleri kendinde toplayan Muhammedî hakikatin kendi hakikati olduğunu anlar ve bu merkez nokta ile bütünleşir. Bu makama ulaştığında, bu makamın ünvanı o insana da verilir ve *insân-ı kâmil* denilir. Bu kullanımıyla *insân-ı kâmil*, bilkuvve kemâlini bilfiil hâle getirmiş gerçek insana (*el-insanu'l-hakîki*) verilen bir nitelemedir (Küçük 2014: 200).

İbrahim Hakkı, *insân-ı kâmilî Mârifetnâme*'nin bir bölümünde kısaca şöyle tarif eder:

“İnsan bedeni, kalbin elbisesidir. İnsan kalbi ise, Mevlâ'nın marifet yeri ve muhabbetinin esasıdır. Şu hâlde cihanın özü ve en kıymetlisi ârif-i billâh olan *insân-ı kâmil*dir. Bu mükemmel insanın şanının büyüklüğünü bir kere düşün ki, on beş kat padişah elbisesi giyerek marifet tahtı, şeriat sancağı ve muhabbet tâcı ile en büyük sultan olmuştur.” (2011: 278)

İbrahim Hakkı, *insân-ı kâmil* makamını anlatırken nefsin mertebelerinin sonuncusu olan nefs-i kâmile makamında nefs-i nâtıkanın bütün kemâl derecelerine ulaştığı için isminin kâmile olduğunu, bu makamın seyrinin Allah ile (seyr-billah) olup, âleminin çoklukta birlik (kesrette vahdet), birlikte çokluk (vahdette kesret) olduğunu ifade eder (2011: 596). Bu mertebede *insân-ı kâmil* nefsinin ölü hâle getirip gerçek aşkı bulmuş, *Ölmeden önce ölüünüz* emrini can ile tutmuş, ilâhî ahlâkı kuşanmış ve mükemmel erdemlerle donanmış olduğundan Allah'ın büyüklüğünü gereğince tanıma bilincinin (marifet-i ilâhî) en üst seviyesine erişmiş, küllî akla ulaşmıştır. Böylece umumî varlık (*vücûd-i âm*) devrini de tamamlamış demektir. Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de: “*Cansızlıktan öldüm, bitki oldum. Bitkilikten öldüm hayvanlığa ulaştım. / Hayvanlıktan da öldüm; nihayet insan oldum. Ne bu telaş o hâlde, hani eksildim mi ölmekle? / Bir*

<sup>65</sup> Sözlükte *kutb* kelimesi “değirmenin mili, eksen demiri, eksen; gökyüzünün kuzey yarım küresinde bulunan yıldız; bir topluluğun yöneticisi” gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî mânasında kullanılmış, onun işgal ettiği makama da *kutbiyyet* denilmiştir. Ayrıca kutbun yönetimi altında bulunduğu inanılan çeşitli velî gruplarının her birinin başkanına da *kutub* adı verilir. Bu durumda birinci anlamdaki kutbu öbürlerinden ayırmak için ona *kutbü'l-aktâb* denilir. Fakat tasavvufta mutlak olarak kutub denildiği zaman en büyük velî, *insân-ı kâmil* ve hakikat-i Muhammediyye anlaşılır (Ateş 2002b: 26/498; Afifi 2006: 471).

*sonraki aşamada insanlıktan öleyim. Melekler arasına başım, kanadım yükselsin...*” şeklinde beş beyitle anlattığı bu yükseliş kavsidir (İbrahim Hakkı 2011: 45-46).

Varoluşun gayesi olarak yaratılan insanın yaratılmışların en şerefli olma ünvanını elinde bulundurması onun kulluk vasfından ziyade halifelik vasfı ile ilgilidir. İnsan halifelik vasfını tam olarak yerine getirirse kul olma bilincine de tam vâkıf olabilir. Bu iki vasf insanda nasıl birleşebilir? İnsanın Tanrı tarafından halife olarak görevlendirilmesinin sonucu olarak Tanrı için Tanrı ile birlikte iş yapmakla da görevlendirilmiş olur; diğer bir ifadeyle O’nun cemâli, aşkı ve rızası talebiyle yapılan her türlü sözlü ve fiilî ibadetlerle insan diğer bütün varlıklardan üstün hâdedir. Ancak bunu yaparken mutlak var olanın, güç ve kudret sahibi olanın Allah olduğunu bildiğinden Tanrılık iddiasında bulunamaz, sadece O’nun vekili olarak hareket eder (Çam 2010: 113). Kula hibe ettiği şeyler, alana değil, O’na nispet edilir, zira nimet öncelikle Allah’a aittir ve O’nun aracılığıyla kendisine gelmiştir (Afifi 2015: 192). Bu durum diğer yandan onun kulluk vasfıyla da ilgili olan tarafını da ortaya koyar ki *kurb-ı nevâfil* hadisi de bunun en güzel delilidir (Çam 2010: 113-114). Hz. Mevlânâ da *Kurb-ı nevâfil* kudsî hadisiyle ilgili olarak tarif edilen kişinin ancak insân-ı kâmil olduğunu söyler. İnsân-ı kâmilin ilâhî evsâfa bürünmesini, kendi sıfatlarından tümüyle arınıp çırılçıplak bir hâle gelen kişinin benzersiz ve örneksiz padişahın huzuruna gitmesi ve âlemlerin şâhının da o kişiye kendi kutlu sıfatlarından bir elbise giydirmesine benzetir (Küçük 2014: 288; bk. Celâleddîn Rûmî 1956: 5/294). Zira beşeriyet kirlerinden arınıp kemâlini bulmuş, yokluğa vâsıl olarak aslına kavuşmuş insanda, geriye kalan ancak hakikat-ı Muhammediyye’dir (Kenan Rifâi 2000: 518).

İsm-i câmî mazharı olan insân-ı kâmil, İbn Arabî’ye göre göklere ve yere sığmayan ilâhî nurun sığındığı sonsuz bir arş hâlini alır. *Beni ne gökler ne de yer sığdırabilirdi. Mü’min kulumun kalbi sığdırdı.* Kalp, Allah’ın arşıdır, Allah’ın kelâmının O’nun arşı üzerinden işitilmesi O’nun dışındaki diğer meşetler üzere işitilmesinden daha üstün ve yücedir (Cilî 2014: 54). İnsân-ı kâmilin kalbi Hakk’ın gerçek kiblesi hâline geldiği için Mekke’deki Kâbe’den üstün kabul edilir. Hz. Mevlânâ’nın: “*Âşıkların Kâbe’si benim, coşku ve cezbe ehli olanların*

*Kâbe'si benim. Kalk gel ve benim kapımın eşiğine baş koy!" demesi buna işarettir (Küçük 2015: 299).*

İnsân-ı kâmil, tasarruf ve teshîr etme kudretine sahiptir. Onun kahrı lütfuyla, gazabı hilmiyle, celâli cemâliyle iç içedir. Bu sebeple de gazaplandığı hâlde râzı olup râzı olduğu hâlde gazap edebilir, ancak o her şeyi yerli yerinde yapacağından onun himmeti Hakk'ın muradına uygundur. Bu kudretiyle ve aynı zamanda berzahiyet vasfı ile Hakk'ın zâhir ve bâtın isimlerine, bütün celâl ve cemâl sıfatlarına sahip olarak âlemdeki eşyaya müdahale eder, tasarrufta bulunur, ancak ârifin marifeti arttıkça himmet ve tasarrufu azalır, çok zorunlu olmadıkça da himmet ve tasarrufta bulunmaz (İbrahim Hakkı 2011: 596). ...*Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ı tesbih eder. Mülk O'nundur. Hamd O'nadır, O her şeye kâdirdir.* (Teğabun 64/1).

İnsân-ı kâmil diriltme (*ihya*) özelliğine sahiptir. İbn Arabî diriltmeyi somut ve mânevî diriltme şeklinde ayırır: Somut diriltme, can sahibi olmayan bir varlık formuna hayat verme şeklindedir: Ruhullah olan Hz. İsa'nın ölmüş olan canlıyı nefh ile diriltmesi gibi. Mânevî ihya ise ilm-i billah ile olur ki maddî ihyadan çok üstündür ve İbn Arabî'ye göre irfandan yoksun olan ve ölü sayılan kimsenin ilim sayesinde dirilmesi ve nura sahip olması ve bu özelliğiyle de diğer insanları da kemâle erdirip ihya etmesidir (Küçük 2014: 275-276). İnsân-ı kâmil âlemin ruhu ve mührüdür. Âlem insân-ı kâmilin varlığıyla tamamlandığı için insan âlemde yüzükteki yüzüğün fassı gibidir, onunla mühürlenmiştir. Dolayısıyla da âlem onunla korunur ve devamlılığını sağlar (Afifi 2006: 80-81).

Allah bütün ilâhî isimleri kapsayan bir tecelligâhta kendi hakikatini görmek istemesiyle insanı kendi sûretinde yaratmış ve ona ruhundan ruh üflemiştir. "İsimler bütünlük hâlinde Allah'a aitken her bir isim kul için söylendiğinde o ismin taşındığı erdem ve hakikati zuhur eder; ismin hükmü kulda açığa çıksa da hakikatte bir olur ve bu durumda bütünlük kula ait olur." (İbnü'l-Arabî 2008: 8/270). William Chittick bununla ilgili olarak Allah'ın tüm sıfatlarını bilinçli ve aktif biçimde bir araya topladıkları ve makrokozmozda Allah'ın idareci görevlileri oldukları için insân-ı kâmillerin Allah'ın halifeleri olarak kabul edildiklerini söyler. Bu durum onların hilâfet özelliği ile de ilgilidir. Tüm nitelikleri

mükemmel bir denge ve harmoni içinde insan sûretinde bedenleştiği için Hakk'ın mükemmelliği tam olarak insanın mükemmelliği ile ispat olunur (2003: 81-82). Bütün varlığın Hak olması, Hakk'ın bir veya iki ismine mazhar olmasından dolayı iken nüsha-i kübra ise kâmil insandır; o Hakk'ın bütün isimlerine birden mazhardır, o, Hakk'ın gözbebeğidir (Kenan Rifâî 2000: 34). İbrahim Hakkı bununla ilgili olarak şöyle bir örnek verir:

“Kâmil zat açlıkta ve toklukta, uykuda ve uyanıklıkta, susmakta ve konuşmakta, uzlette ve ülfette kısacası bütün âdet ve ibadetlerinde işlerin en hayırlısı olan orta yolu bulur. Yâni onun her hâlinde her işi, ifratla tefrit arasında olur. Nitekim kâmillerin en mükemmeli ve doğru yola irşâd edenlerin ruhu Hazret-i Habîb-i Ekrem (s.a.v.): *Allah'a yemin olsun ki sizin O'ndan en çok korkmanız ve en müttakî olanınız benim. Lâkin bazen oruç tutarım, bazen iftar ederim. Namaz kılarım ve dinlenirim, kadınlarla evlenirim.* buyurmuş ve her işte orta yol üzere bulunmanın, hâllerin en güzeli, hasletlerin en şerefli olup kemâl ehline mahsusluğunu duyurmuştur (2011: 597).

Kur'an'da insanın topraktan, balçıktan, sudan, meniden var edildiğini bildiren pek çok âyet bulunmasına karşılık hiçbirinde yaratılışın çirkin olduğunu ifade eden bir îmâ söz konusu olmadığı gibi aksine insanın madde olarak toprak ve sudan yaratılıp Allah'ın ruhuyla hayat ve şeref kazandığı belirtilir. *Ahsen-i Takvîm* üzere yaratılması onun yaratılmışların en üstün yönünü, yani halifelik vasfını sonra aşağıların aşağısına sürüklenmesi de mahlûk olma yönünü ifade eder (Çam 2010: 97-106). Michel Chodkiewicz İbn Arabî ile ilgili makalesinde, Âdem'in cennetten dünyaya gönderilişi bir düşüş ve uzaklaşma gibi görünse de bu aksine yükselmeye sona eren bir durumdur. Âdem'in hatasının erdiren günah olduğunu belirterek yani insanın Allah'ın dünyada bir halifesi, vekili olması görevini üstlenmesi yönündeki ilâhî vadinin bir gereği olarak zorunlu olduğunu söyler (2009: 661).

İblis'in secde etmemek konusunda hataya düştüğü nokta da onun sadece kulluk vasfını görmesindedir. Kulluk, insanın halifelik vasfı altında zaten doğası gereği yerine getirmesi gereken her türlü bilinçli davranışlarıdır. Allah'ın insanı halife olarak yaratacağını beyan ettiğinde insanın bu misyonunu ne derecede îfâ edebileceğinin bilinerek yaratılması da yine Allah'ın insanı yaratırken bütün

kusurlarına rağmen sevmesi ile alakalıdır. Zira Allah Muhsin ve Cemîl olduğu için onun ihsanı, hareket ve tasarrufunda kullarını gördüğü makamdır, kulun kusurları ve eksikliklerine rağmen sevilmesi O'nun ihsanının sürekliliğindedir (Çam 2010: 119-120). Kulluğun (abdiyet) en yüksek insanî kemâl olması, İbn-i Arabî'de sıklıkla ele alınan bir konudur. Kul, Hz. Muhammed'in ilk ünvanıdır, zira kelime-i şhadette kul kelimesi, resul kelimesinden önce zikredilmiştir (Chittick 2014: 75).

Görülüyor ki Allah'ın zat, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel biçimde kendisinde tecelli ettiği insân-ı kâmil, tasavvuf düşüncesine göre âlemin varoluşunun ve varlığını sürdürmesinin yegâne sebebidir. Hakk'ın tam olarak zuhur yeri olan insân-ı kâmil makamına ulaşan Hakk'a ulaşmış, onu gören Hakk'ı görmüş, onu seven de Hakk'ı sevmiş olur. O, mecazî ve izâfî anlamda var olan bir şey değil hakiki mânâda var olan ve tam olarak Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış bir insanın adı ve sıfatıdır (Ögke 2015b: 94-95). İbn Arabî insanın kemâlâtına makamsızlık makamı (*makam lâ makam*), yaşadığı kayıtsız ve sınırsız aşka da ilâhî aşk der. Zira insân-ı kâmil dışındaki kimseler kendi sevgilerinin veya tutkularının nesnelere tarafından sınırlanan ve tanımlanan belirli bir makamda kalırlar, yalnız insân-ı kâmil makamsızdır, onun aşkının nesnesi daima ulaşılmaz olarak kalan Allah'ın sonsuz zatıdır (Chittick 2014: 69).

Kur'an, bütün sıfatların kendisinde yok olduğu zattan ibaret olarak ahadiyetle isimlenen tecelli demektir. Bu mânâda Kur'an'ın Hz. Muhammed'e indirilmesiyle Hz. Muhammed, hem vücudu ile ilâhî hakikatlerin hem de hüviyeti ile ahadiyetin tecelli mahalli olmuştur (Cîlî 1972: 283-284). O, ol (*kün*) ilâhî kelimesinin muhatabı olarak yaratılan ilk küllî hakikat olduğundan bütün varlık onun varlığının aslı ve bereketinden vücut bulmuş, rahmeti bütün mahlûkatı kaplamıştır. *Biz seni âlemlere ancak rahmet olarak gönderdik* (Enbiyâ 21/107). Onun ruhu ve nuru bütün insanlardan, peygamberlerden hatta meleklerden öncedir (Demirci 1997a: 15/179). *Âdem ruh ile ceset arasındayken ben peygamberdim.*

Hz. Muhammed Hatemü'l-Enbiyâ olarak Hakk'ın ilk ve en yüce halifesi ve en büyük imamıdır. <sup>66</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de: *De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin* (Âl-i İmrân 3/31) buyrulmuştur. Hz. Peygamber'e uymak demek, onun bize çizdiği sınırlar içerisinde emrettiği ve yasakladığı şeylerde, fiillerinde ve ahlâkında ona uymak demektir. Bu durum hem peygamberin Kur'an sünnet ve şeriat olarak getirdiği her şeyi kabul edecek kadar geniş olmasını icap ettirdiği gibi diğer yandan da Allah'ın muhabbetine mazhar olmanın yegâne vasıtası Hz. Peygamber'e tâbî olmayı tek yol gösterir. Bunun da en büyük şiarı muhabbetir. Zira Hz. Muhammed tüm peygamberler içinde güzel sıfatlarının yanı sıra muhabbet makamına kemâl noktasında sahiptir. Allah onu kendisine Habib edinmiş yani hem seven hem sevilen olmuştur (Gürer 2006: 1/28-29).

Anlaşıyor ki, dinin ilâhî aşka ve muhabbete dayanan ve gerçek insanlık yolunda bütün insanları ve dinleri içine alan bu sınırsız yönü onu insanın kendi şah damarında da insana daha yakın kılar, insan ile Tanrı'yı kavuşturur; diğer bir deyişle varlığı yalnızca Tanrı'ya vererek ondan başka Bir kabul etmez (Sunar 1981: 25/120). Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak insanın hilkatine avdet edip aslı safiyeti üzere saf ve temiz kalmaktır. Zira insan imkân âlemine geldiği için esfele düşmüştür, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak için esfelden âlâya çıkması yani tekrar geldiği yere yükselip geri dönmesi gerekir. O zaman Tanrı gibi her şeye merhamet edici ve her şeyi sevicisi olur. Ahlâk sahibi olmak demek herkesi ve her şeyi sevmek ve iyi muamele etmek olduğundan insan hiçbir ayırım yapmadan her şeyi ve bütün mertebeleri ve zıtları ile birlikte bütün bunları insanda bulup severse o zaman gerçek âşık olmuş olur (Sunar 1981: 25/112). Zira hakikate ulaşmak tenzih ve teşbihin ikisini birden cem' etmekle olur (Kılıç 2015: 201). *Biriyle dostluk*

---

<sup>66</sup> Peygamberlik müessesesinde nübüvvet-velâyet ilişkisi diğer İslâmî ilimlerde de olduğu gibi tasavvufta da üzerinde durulan bir konu olmuştur. Bununla ilgili olarak ilk müstakil eser Hakîm Tirmizî'nin *Hatmü'l-Evliyâ*'sıdır. Vahye mazhar olmuş peygamberin şahsında velâyet Hakk'a bakan yüzü, nübüvvet ise halka bakan yüzüdür. Velâyet-nübüvvet konusundaki tartışmalar da bu noktayla ilgilidir. Tabiidir ki Hz. Peygamber'in Hakk'a bakan tarafı halka bakan tarafından daha üstün olduğundan velâyet nübüvvetten üstündür denilmiştir. Bu durumda her nebî ve resul Allah'ın yakını ve sevgili kulu olmakla velî iken; her velî, nebî ve resul değildir. Nebiliğin sonu varken veliliğin sonu, sınırı yoktur. Tirmizî'ye göre son nübüvvet (*hatmü'n-nübüvve*) ve son nebî (*hatmü'l-enbiyâ*) olduğu gibi son velilik (*hatmü'l-velâye*) ve son velî (*hâtemü'l-evliyâ*) vardır. Velilerin görevleri, aralarındaki hiyerarşi, v.b. gibi bilgiler hakkında da en kapsamlı bilgiyi İbnü'l-Arabî *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de vermiştir (Uludağ 2013: 43/25-27).

*kurarken, Benim için mi dostluk kurdun; ya da birine düşman olurken Benim için mi düşman oldun? Benim için birbirini sevenlere, Benim için birbirini ziyaret edenlere, Benim için birbiriyle oturup sohbet edenlere, Benim için birbirlerine yardım edenlere, Benim muhabbetim vâcib olur.* kudsî hadisinde de belirtildiği üzere Allah verdiği nîmeti her an ve her durumda kullarının üzerinde görmek ister, çünkü kendinin sahip olduğu sıfatları kullarının üzerinde de görmeyi sever (İbnü'l-Arabî 2008: 8/230-232). İnsan da isim ve sıfatların aynı aslın çeşitli sûretlerinden ibaret olduğunu ve onların asıldan başka şey olmadıklarını bilir. “Varlıkta her şey Allah’a sadıktır” sözünün anlamı budur (Sunar 1981: 25/112).



## 5. SONUÇ

18. yüzyıl Türk-İslâm medeniyetinin yetiştirdiği ender şahsiyetlerden birisi olan İbrahim Hakkı Erzurumî, gerek pozitif ve dinî ilimlerdeki araştırmacı yönü ile gerekse de mutasavvıf ve edebî yönüyle verdiği eserlerle, Doğu ve Batı'nın ilim ve tefekkür dünyasına iz bırakmıştır. Eserlerinin içinde de asıl şöhretine sebep olan ve pozitif ve dinî ilimler başta olmak üzere birçok konuyu ihtiva eden ansiklopedik eseri *Mârifetnâme*'dir. Çok ağdalı bir dilin kullanıldığı ve pek çok eserin Arapça yazıldığı bir dönemde sade ve anlaşılır bir üslûpla eserini Türkçe yazması, geniş bir halk kitlesine nüfuz etmesine de vesile olmuştur.

Âlem (makrokozmos), insan bedeni (mikrokozmos) ve insan nefsi olmak üzere üç konudan (fenn) oluşan *Mârifetnâme*'nin asıl iskeletini marifet nazariyesi oluşturur. Eserde pek çok tasavvufî terime yer verilmekle birlikte bu çalışmanın asıl konusu olan muhabbet kavramının seçilme amacı, İbrahim Hakkı'nın tasavvuf felsefesinin merkezi olan marifetullah ve muhabbetullah ilişkisinde başrolde kavram olmasıdır.

Sûfiler Allah-insan-âlem ilişkisini *Kenz-i Mahfî* kudsî hadisinden hareketle muhabbetle irtibatlandırmışlardır. Kendi zatında gizli hazine olan Hakk'ın bilinmeyi iştihakla arzulaması ve mâhlûkatı yaratması (âlem ve insan) ile varlık dairesi tamamlanmıştır. Bu süreçte varlığın ilk akıldan (küllî akıl) başlayarak dört unsura kadarki gelişim sürecine tarîk-i mebde' (başlangıç yolu), ondan sonraki insan ve insân-ı kâmile tamamlanan sürece de tarîk-i meâd (ulaşma yolu) adı verilmiştir. “Her şey aslına döner” kaidesince bu bir devirdir; bu devrin başlangıcı küllî akıl sonu da insân-ı kâmidir. Varlık dairesinin iniş (tarîk-i mebde') yönü temelinde ilâhî muhabbeti barındıran ontolojik ayağını; dairenin yükseliş (tarîk-i meâd) yönü de epistemolojik ayağını oluşturmuştur ki bu bağ ve ilişki, *Kendini bilen Rabbini bilir* kudsî hadisinin de ana fikridir. Bu bakış açısı İbrahim Hakkı Erzurumî'nin tasavvufî görüşünün de temel ilkesi olmuştur.

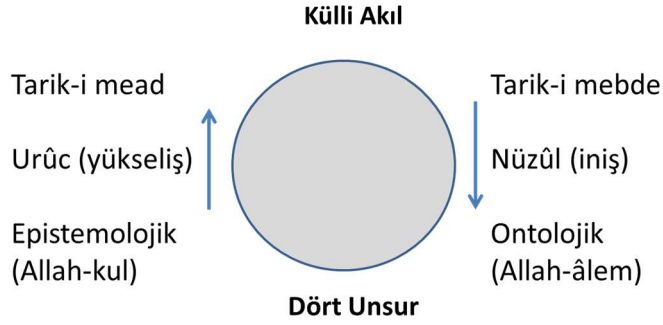


## VARLIK DAİRESİ

Gaye: insan-ı kâmil

*Nefsini bilen Rabbini bilir.*

*Ben gizli bir hazine idim,  
bilinmekliğimi arzuladım  
ve mahlukatı yarattım.*



Şekil 1: Tasavvufî düşüncede varlık dairesinin şematik gösterimi

Çalışmanın birinci bölümünde, İslâm'ın ilk dönemlerinden İsmail Hakkı'ya kadar olan süreçte muhabbet kavramının tarihsel ve teorik arka planı üzerinde durulmuştur. Muhabbet kavramı âyet ve hadislerde sevgi, çoğunlukla da hubb, muhabbet ve meveddet kelimeleri ile anlatılmış, Allah'ın kullarına duyduğu muhabbetin mahiyet ve derecelerine sık sık vurgu yapılmıştır. Ancak hadislerin içinde *kurb-ı nevâfil* olarak bilinen kudsi hadisiyle Allah'ın kuluna duyduğu muhabbeti beyan etmesi, kulun da amelleriyle Allah'a yaklaşmasında muhabbeti hem bir ilke hem de bir hedef olarak benimsetmiş, böylece adına ister aşk, ister sevgi, isterse de muhabbet denilsin Tanrı ile insan ilişkisini düzenleyen en temel ilkenin ve dayanağın adı konulmuştur.

Asr-ı saâdet ile başlayıp H II. yüzyılın sonlarına kadar devam eden zühd döneminde “Korku ve Hüzün Ekolü” baskınken; H II. yüzyıl sonlarına doğru ise, sevgi ve ümidi öne çıkararak “Sevgiye Dayalı Zühd Ekolü” ağırlık kazanmıştır. “Korku ve Hüzün Ekolü”nün en tanınan temsilcisi Hasan-ı Basrî; “Sevgiye Dayalı Zühd Ekolü”nün temsilcisi Râbia el-Adeviyye kabul edilmiştir. Zira Râbia, sevgi ve aşk terimlerini ilk kullanan kişi, zâhid ve âşık kadın olarak İslâm ve Batı kültüründe ilâhî aşkın sembolü olmuş, korku ve hüznü dayalı muhabbet anlayışı, Râbia ile birlikte bir kırılma noktası yaşamıştır.

H III-VI. yüzyıl arasında tasavvufun müstakil bir ilim olarak şekillenmesiyle, tasavvufî terimleri ve konuları açıklayan pek çok klasikler yazılmış, nefis teskiyesi, marifet, ilâhî aşk, bekâ, havf, recâ gibi kavramlar ön plana çıkmıştır. Zühhd dönemindeki ahlâkî eğitim vurgusu, yerini marifet vurgusuna bırakmış, bu değişim süreci, Nişâbur, Şam, Mısır ve Bağdat olmak üzere dört ayrı ekolde kendini göstermiştir. Bu ekollerde en çok öne çıkan isimler ise Hamdun el-Kassâr, Bâyezîd-i Bistâmî, Zünnûn el-Mısrî, Mâruf el-Kerhî, Bişr-i Hâfî, Muhâsibî, Sırrî es-Sâkâtî, Cüneyd-i Bağdâdî'dir.

Tasavvuf tarihinde *Sevânihu'l-Uşşâk* adlı Farsça risâlesiyle aşk kavramını muhabbetten ilk defa ayırarak inceleyen sûfî Ahmed el-Gazzâlî'dir (öl. 520/1126). Yaşadığı dönemi takip eden üç asır ise aşk edebiyatının altın çağı olmuş, Hemedânî, Senâî, Feridüddîn-i Attâr, Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Abdurrahmân-ı Câmî gibi büyük mutasavvıflar bu yolu takip etmişlerdir. Muhabbet kavramının beşerî ve metafizik boyutlarıyla sistematik olarak en iyi incelendiği eserlerin başında ise Muhammed el-Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-dîn*'i gelir.

İslâm dünyasında aşk, muhabbet konusu tarihî gelişimi sürecinde dünyevî planda ele alınan Hanbelî gelenek ve ilâhî yönüyle ele alınan tasavvufî gelenek olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Özellikle Mûtezile'nin ortaya çıkmasıyla Allah'ın seven-sevilen bir varlık olduğunun kabul edilmemesi, kelâm ilmince sevme ve sevilme vasıflarının O'nun sadece kelâm ilmine indirgenmesine sebep olmuştur. Buna karşılık birçok merd-i kâmil sûfinin muhabbeti Allah'a ulaşmada hem vasıta hem de gaye olarak görmesi ve göstermesi, aradaki anlayış farkını büyük oranda açmıştır. Yunus Emre, Niyâzî-i Mısrî, Ahmed Yesevî gibi âşık ve mutasavvıflar sevgiyi sadece Allah ile sınırlandırmayıp yaratılanın sevilmesinin yaratana götüren en önemli vasıta olduğunu ve sevilen her kimse kaynağında Allah'a duyulan muhabbet olduğu konusunda birleşmişlerdir. Hz. Mevlânâ'nın tasavvuf tarihine “Âşıkların kutbu ve kıblesi” olarak geçmesi, yine İbn-i Arabî'nin: “ Sevgi benim dinim ve îmanım.” demesi aynı anlayışın sonucudur.

Çalışmanın “Ontolojik Bir İlke Olarak Muhabbet” bölümünde İbrahim Hakkî'nin muhabbet anlayışı, Tanrı'nın zatî sevgisinin âlemin varlık sebebi oluşu, sevgiden âlemin nasıl yaratıldığı ve gaye varlık olan insân-ı kâmilin ontolojik özellikleri üç alt

başlıkta ele alınmıştır. İbrahim Hakkı'ya göre, Allah, zatının sevgisini varlık hazinelerinin anahtarı kılmış, bu hazinenin inceliklerinin gayb âleminden ortaya çıkmasını da “bilinmeyi sevdim” sözüyle başlatmıştır. Bilinme mertebesi olan ilk tecelli mertebesi esmâ ve sıfatlar mertebesi olduğundan Hak ve âlem kendi mevcudiyetleri bakımından bu noktada birbirlerine âdetâ mecburdurlar.

Yaratılış süreciyle âlemin ortaya çıkması Tanrı'nın kemâlinin tecelli etmesiyle aynı anlama gelir. İbrahim Hakkı bu süreci yaratıcının muhabbet duymasıyla ahadiyetten vâhidiyet mertebesine nüzûl ederek sıfatları ile zatını gizlediğini, sıfatlarının çokluğunun da isimlerinin çokluğunu gerektirdiğinden tecelli ile âlemde varlıklarının sayısının da çoğaldığını ifade eder. Tecelli kavramı bu noktada sudûr, tenezzül, meretebe açısından hem ontolojik; fetih, şuhûd, keşf gibi hem de epistemolojik yönü olması dolayısıyla anahtar bir kavramdır.

Tasavvufî düşüncede yaratılış meselesi, Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın en önemli kısmını teşkil eder. İslâmî ilimler içinde kelâm ilmi yaratma kavramını yokluktan varlığa çıkarma olarak ele alırken, Meşşâî filozoflar yaratmayı sudûr nazariyesi ile açıklamışlardır. “Birden yalnız bir sudûr eder” ilkesi sûfiler tarafından muhafaza edilmekle beraber sudûr ilkesindeki nedensellik ilkesinin yerine “vesileci sudûr” anlayışını benimsemişlerdir. İbrahim Hakkı da Konevî ve Ekberî geleneğin diğer takipçileri gibi vahdet-i vücûd felsefesini esas alan bir mutasavvıftır. Bu anlayış doğrultusunda vücûdu, vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd olarak iki kısma ayıran İbrahim Hakkı'ya göre varlığı mutlak gerekli olan Allah'ın dışındaki bütün varlıklara *âlem* denilir. Mevcudun ancak bir mertebeden bir mertebeye intikal edip, değişim göstereceğini ileri sürer.

İbrahim Hakkı Allah'ın bütün yaratılmışlardan önce yokluğun bilinmezliğinden bir cevher meydana getirdiğini ve kâinatın tamamının o cevherden yaratıldığını kabul eder ki bu cevher için ilk cevher, Nûr-i Muhammedî, korunmuş kutsal levha (levh-i mahfûz), evrensel akıl (akl-ı küll) ve göreceli ruh (rûh-ı izâfî) gibi isimler kullanır.

İbrahim Hakkı'ya göre bütün bu yaratılış sürecinden maksat, Allah ile âlemin özü ve özeti olması bakımından insân-ı kâmil, diğer bütün varlıklar ona hizmetçi ve yardımcı olarak yaratılmışlardır. İnsân-ı kâmil konusu İbrahim Hakkı'nın eserlerinde

ve özellikle de *Mârifetnâme*'de ana temayı teşkil edecek ölçüde önemlidir. İnsân-ı kâmilin vasıfları *cem'iyet*, *berzahiyet* ve *hilâfet* olmak üzere üç kavram altında özetlenebilir ki bu özellikler aslında birbiriyle irtibatlı ve sınırsızdır. *Eşyayı senin için; seni de kendim için yarattım* kudsî hadisinden işaretle İbrahim Hakkı yaratılışın gayesinin marifetullah olduğunu, bunun da ancak ve ancak insanla gerçekleşebileceği üzerinde ısrarla durur. İnsan mertebesinin sûrette küçük âlem de olsa mânâda büyük âlem oluşu, insan bedeninin kâinatın özü ve özeti olarak yaratılması, ağaca benzetilen âlemin meyvesinin de insan olduğu görüşleri, İbn Arabî ve Ekberî gelenekle büyük oranda örtüşür. Bu açıdan bakıldığında, insan ontolojik açıdan mertebelerin sonuncusudur, zira ilk akılla başlayan yaratılış insanla tamamlanmış olur. İnsanın hakikati olarak kabul edilen Hakikat-ı Muhammedî bu şekilde Hz. Muhammed'in şahsında ortaya çıkmıştır.

“Epistemolojik Bir İlke Olarak Muhabbet” bahsinde ise, tarîk-i meâd denilen ve kuldan Allah'a doğru uzanan süreçte, muhabbetin nasıl rol oynadığı çeşitli başlıklar altında incelenmiştir. Bilgi nazariyesi demek olan epistemolojinin İslâm terminolojisindeki karşılığı genel olarak el-ilm, el-ma'rife terimleriyle karşılık bulmuştur. Gazzâlî ile birlikte tasavvufun hakikate ulaştıran bir yöntem olarak kabul edilmesi ve sonrasında Râzî ile birlikte tasavvuf, Tanrı-âlem-insan üzerinden yaratılışı açıklayan bir metafizik anlayışa doğru ilerlemiştir. Gazzâlî'nin kelâm, felsefe ve tasavvuftaki epistemolojik yaklaşımları bir sistemde birleştirmesi, İslâm düşünce tarihi açısından son derece önemlidir. Bu özellik onun hem kelâm âlimi hem de bir mutasavvıf olarak konuya çok daha geniş bir perspektiften yaklaştığını gösterir.

Tasavvufî gelenek ise bilgiye ulaşma yolları olan aklî, keşfi ve resullerin getirdiği şeriat bilgisi içinde sûfiyi nihaî hedefine ulaştıranın keşfi bilgi olduğunu kabul eder ve bu tür bilgiyi genel olarak keşf, zevk, müşâhede, marifet gibi kavramlarla açıklar. Marifet, Allah-insan ve âlemlerle ilgili pek çok kapsayıcı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan marifetullah denilen özel bir bilgidir. İbrahim Hakkı'ya göre marifet-i Hakk'a ulaşmanın yolu marifet-i nefsten geçtiği için o önce işe bedeni tanımakla başlamış, bedeninin bilinmesi âlemin tanınmasıyla, âlemin tanınması da hakiki ilimlerle mümkün olacağından astronomi ve hikmete dâir ilimleri bir araya getirerek anatomi ilmi (ilm-i teşrih-i ebdân) ve enfüs ilimleriyle birleştirmiştir.

İbrahim Hakkı Hakk'ın bilinme sürecine ruhun irfan yolculuğu ya da marifet yolculuğu demiştir. Bu yolculukta tâlibin, hem dış hem de iç dünya ile bağlantılı bir tasavvufî süreç içinden kâmil bir rehber önderliğinde geçmesi zarurîdir ki, kişisel tecrübeye dayalı bu süreç, tasavvufta “Tatmayan bilmez” ve “Olmayan bilmez” şeklinde tasavvufun ontolojik ve epistemolojik tarafını ortaya koyar.

Bu yolculukta kalp-nefis-ruh birlikteliği nasıl rol oynar? Bu üç terim, her birinin farklı mânâsı ve hakikati olmakla birlikte bir bütün olarak ele alındığında özünde aynı hakikati taşıyan; birinin tekâmülü diğerlerinin de tekâmülünü zorunlu kılan, dolayısıyla birbirinden tam olarak ayrıışmayan, son derece girift ve irtibatlı kavramlardır. İbrahim Hakkı insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu ve insanın hayvanî ve insanî olmak üzere iki türlü ruhu olduğunu söyler. İnsanî ruha aynı zamanda nefis-i nâtika denilmesinin sebebi idrak eden, akleden ve iradeyle fiil işleyebilen olmasıdır. Nefsin kabiliyeti miktarınca Hakk'ı bilme sürecine Etvâr-ı seb'a denilir ki nefsin yedi tavrı ve mertebesini ifade eder. İbrahim Hakkı ruh ile nefis arasında bir fark görmez sadece insandaki soyut cevherin bedene yönelik yüzünü nefis, bâtınına yönelik yüzünü de ruh diye tarif eder.

İbrahim Hakkı kalbi, irfan makamının yeri olarak konumlandırır: Kalp, nefis-i nâtika, rûh-i insanî, insanî hakikat, latîfe-i rabbanîyye hatta akl-ı meâd tabirlerinin hepsi aynı şeydir ve genel olarak ruhu ifade eder. Aslında kalp konusu İbrahim Hakkı'nın son derece detaylı ele aldığı bir mesele olmakla birlikte üzerinde durduğu nokta, kalpte süveydâ adı verilen siyah noktanın ilk akıl olan büyük noktayla irtibatlı olması ve büyük noktanın bir aynası, zuhur yeri ve insana ait hakikatlerin toplanma yeri olduğunu vurgulamasıdır. Buna göre bütün ontolojik ve epistemolojik faaliyetin merkezi ve mahalli de kalptir. Kalp asla aklın karşıtı olmayıp onu da içine alan ve birlikte hareket eden insanî bir hakikattir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de akılla ilgili pek çok âyet, akletme, düşünme eylemlerinin muhatabı olarak hep kalbi işaret eder.

O zaman Allah-insan ilişkisi bağlamında insan, kalbi, ruhu ve nefsi ile yaratıcıyı nasıl ve neden sever? İbrahim Hakkı'ya göre muhabbet baştanbaşa hakikatin özü, birliğin olmazsa olmazı ve marifet ehlinin varacağı en son noktadır. Muhabbet bölünme kabul etmez, ancak zuhurunun farklılığı sebebiyle yansımaları da farklı olur. Dolayısıyla muhabbetin sirayeti bütün varlıklarda eşit değildir, ancak her ne olursa olsun bütün

âlem Allah'ı sever. Allah'ın yaratmasının güzelliği yaratıklara yayılmıştır ve âlem O'nun mazharıdır. O hâlde âlemdekilerin birbirini sevmesi, Allah'ın kendisini sevmesinin bir esintisidir.

İbrahim Hakkı kulun Allah'a duyduğu muhabbeti sırasıyla zat, sıfat, fiil ve eserlere olan muhabbet şeklinde dört ayrı başlıkta incelemiştir. Ona göre âlemdeki bütün işleyiş O'nun zatına ait olmakla beraber dolaylı olarak birbirlerinden sâdır olurlar. Zata ait olan hariç sıfatlara, fiillere ve eserlere ait muhabbet kendinden sonrakine perde olurken öncekileri kapsayıcı niteliktedir, zatına duyulan muhabbet ise bütün türleri kabul edici ve kapsayıcıdır. Kulun Hakk'ın zatına olan muhabbeti, Hakk'ın ona olan muhabbetinin gereğidir, zira Hak sevdiği, seçtiği için kul da onu sever. Bu bakış açısı, Tirmizî ve İbnü'l-Arabî ile tam örtüşür.

İbrahim Hakkı muhabbetin aslının tek bir cevher olduğunu ancak makamları ve mertebeleri itibarıyla yedi kısma ayrıldığını söyler. Bunlar sırasına göre aşağıda Tablo 1'de özetlenmiştir.

Tablo 1: Muhabbetin mertebe olarak kısımları

ADI	MAKAM SAHİBİ	MEYVESİ	YERİ
<b>Hevâ</b>	Akılsızlar	Akılsızlık	Âlem-i şehadet-nefis
<b>İradet</b>	Müridler	Tecrid	Âlem-i berzah-gönül
<b>Sadakat</b>	Sıddıklar	Tefrid	Âlem-i ervâh-ruh
<b>Velâyet</b>	Evliya	Tevhid	Âlem-i ceberut-sır
<b>Meveddet</b>	Hiz. Davud	Hilafet	Âlem-i lâhut-sırr-ı sır
<b>Hullet</b>	Hiz. İbrahim	Marifet	Âlem-i amâ-hafî
<b>Muhabbet</b>	Hiz. Muhammed	Vuslat	Âlem-i vahdet-ahfa

Buna göre hevâdan başlayıp çeşitli aşamalardan geçen muhabbet, İbrahim Hakkı için aşkın başlangıcı; aşk makamı ise, muhabbetin nihayeti ve meyvesidir. Onun

ilâhî aşk anlayışı çerçevesinde mecazî aşk hakiki olana kapı açar, vasıta olur. Zira hakikat mecaz ile birliktedir ve o hazinenin açılması ancak bu anahtarla mümkündür. Aşk fonksiyonu itibarıyla bir tür çekim kuvveti olduğundan âşıkla mâşuku birbirine çeker. Zira hangi âşık ki kavuşmaya isteklidir muhakkak onun mâşuku da ona âşıktır. Aşk duygusu en aşağı mertebede iken terbiye ile insanın ilâhî yönünü teşkil edecek hâle getirilmelidir. Bu aşamada İbrahim Hakkı aklın aşka ayak bağı olması üzerinde de durur. Âkil fikir yürütmelerine ve içtihatlarına güvenerek zorla itaat ederken âşık, muhabbetiyle koşarak mebd'e ve meâdına doğru ilerler. Zira onun nefs-i nâtıkası artık dilsizdir, meşrebi vahdet, mezhebi Hüdâ olmuştur.

Hakk'a ulaşmanın yolları yaratılmışların nefesleri sayısınca çoktur, ancak muhabbet ehline lâayık olan fakr-u fenâ yoluna girmek ve bu yolu cezbe neşesiyle, süratle geçerek ölmeden evvel ölmektir ki İbrahim Hakkı buna "iradî ölüm" der. Bu süreci tövbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikrullâh, tam teveccüh, sabır, murakabe ve rıza olmak üzere on esas üzerinden ele alır. Akıl ve iradeyle başlayan bu yola tasavvufta sâlikler yolu; cezbe ve istiğrak yoluna da meczuplar yolu denilmiştir. Halka doğru yolu gösteren rehberler, Hz. Peygamber'in gerçek vârisleri olan ve hem akıllı hem de cezbeyi kendinde toplayarak hakikati bunlarla idrak eden gerçek âriflerdir.

Seyr u sülûkun sonunda ulaşılan iradî ölümden halkın olmadığı sadece Hakk'ın zuhurundan ibaret olan bu makama *cem'* denilir. *Beni talep eden beni bulur. Beni bulan beni sever. Beni seven bana âşık olur. Kim bana âşık olursa ben de ona âşık olurum. Fakat kime âşık olursam onu öldürürüm. Kimi öldürürsem de diyetini ödemek bana vâcib olur. Kimin diyetini ödeyeceksem de onun diyeti bizzat ben olurum* kudsî hadisinde bahsi geçen ölüm, böyle bir ölümdür. Bazı kullar için bu süreç sonsuz olduğundan tekâmül ve terakki devam eder ki, âşık cem' hâlinde kalmayıp toplamın toplamı olan cem'ul-cem' âleminin hâlleri ile hâllenirse fark âlemi denilen bekâ makamına tenezzül ederek alçalır ve halka karışıp onları da irşad eder. İnsanın bu sınırsız ve ilâhî yönü onu, kendi şah damarından da yakın olan Allah'na kavuşturur, varlığını O'na vererek O'ndan başka Bir kabul etmez ve tevhid sırrına da ermiş olur.

Görülüyor ki, İbrahim Hakkı'nın marifetullah anlayışı muhabbetin en üst seviyesi olan ilâhî aşkla olgunlaşıp kemâle ermiş çok yüksek seviyede bir anlayıştır ve ancak bu hâl âriflerin makamıdır. Ârif marifeti arttıkça muhabbeti artan veya muhabbeti arttıkça marifet seviyesi yükselen kişidir. Bu çift taraflı tekâmül kuvveti ile insan öyle bir haddeden geçer ki ondaki îman, güzel ahlâk ve ibadet bütünleşir. Bütün bu süreç boyunca beşer sûretindeki insan sonunda Muhammedî hakikatin kendi hakikati olduğunu idrak etmiş, bu dünyaya gelmekten maksadı ve gayesini de ulaşmış olur ki bu makam insân-ı kâmil makamıdır. İbrahim Hakkı'nın felsefesinde ve dünya görüşünün merkezinde her yönüyle denge, fazilet ve kemâle ulaşmış bir insân-ı kâmil anlayışı esastır.

Allah isminin bütün isimleri cem' etmesi gibi insân-ı kâmil de Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını mükemmel ve en kâmil mânâda cem' eder. O Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olduğu için ruhuyla ruhlarla, bedeniyle de tabiat ve unsurlar âlemiyle ilişkili olduğundan bu mertebelerin talep ettiği her şeyi özü gereği sever, onun hakikati hakikatlerin tamamının hakikatidir. Hakk'ın tam zuhur yeri olduğundan, onu gören Hakk'ı görmüş; onu seven Hakk'ı sevmiş olur. İnsân-ı kâmil, Hakk'ın bahşettiği halifelik vasfını tam olarak yerine getirdiği için hakiki kul olma bilincine de sahip olur. Bu bilinçle Allah için, Allah'la birlikte iş yapmakla görevlendirilir, ancak bunu yaparken mutlak var olanın, güç ve kudret sahibi olanın Allah olduğunu bildiğinden Tanrılık iddiasında bulunmak yerine O'nun vekili olarak hareket eder. İşte, *Ben onu sevince, onun kulağı, gözü, eli ve tüm organları olurum* kudsî hadisinin de temel dayanağı böylece gerçekleşmiş olur.

Varoluşun gayesi olan Muhammedî Hakikat Hz. Peygamber'in şahsında ortaya çıktığı için Hz. Muhammed insân-ı kâmil makamının asâleten sahibidir. O tüm varlık ağacının çekirdeği, Hakk'ın ilk halifesi, Âdem'in ve âlemin ruhu ve babası, hatemü'l-enbiyâ ve ahlâkî yönden de en kâmil insandır. Bütün bu özelliklerle donatılmış olarak yaratılması ve tarihî şahsiyetiyle yaşayan Kur'an olarak insanlara örnek ve önder olması onu, tasavvufun da ana konusu hâline getirmiştir.

İbrahim Hakkı'nın tasavvufî görüşleri devrinin tasavvuf geleneğiyle hemen hemen örtüşür, ancak onu "Erzurumlu İbrahim Hakkı" yapan yönü ve kanaatimizce özgün kılan tarafı da, *Mârifetnâme*'nin ihtiva ettiği bilgiler bir yana



eserin kurgulanış şeklidir. Gaye marifetullah olduğu için ilim dallarının ele alınış, sebep ve sonuçları da hep gaye odaklıdır. Hepsinin altındaki hikmeti vurgulayarak okuyanı tefekkür ve hayrete sürükleyen tarzı ve bu ilim dallarını birleştirme noktasındaki mahareti ile o gerçek bir âlimdir. İnsanı kâinatın özü, özeti ve gözbebeği olarak gördüğünden, kâinattaki her şeyi insanla irtibatlandırmıştır. Dinine ve tarikatine çok bağlı olduğu hâlde pozitif ilimleri dışlamamış, mânen ve ahlâkî açıdan insanı tekâmül ettiren her türlü bilgiyi de gerekli ve değerli kabul etmiştir.

İbrahim Hakkı'nın ilmî yönünün ve mutasavvıf kişiliğinin yanında onun eğitim ve öğretim alanındaki faaliyetleri sadece Türkiye'de değil yurtdışında da takdirle karşılanmış, birçok yerli ve yabancı bilim adamı ona Türkiye'nin hatta “Doğunun en görkemli eğitimci mütefekkeri”, “İlk eğitim filozofu” gibi sıfatlar vermişlerdir.

*Mârifetnâme*'de “Muhabbet” bahsi yirmi dört maddede ele alınmıştır ve her maddeyle ilgili de pek çok beyit yer almaktadır. Tez çalışmamızın kapsamı dolayısıyla bu beyitlere yer vermek mümkün olamadı. Bu beyitlerin muhabbet kavramı açısından ayrıca incelenmesi, başlı başına bir çalışma konusu oluşturacak hacimde ve niteliktedir.

Hakkında pek çok ilmî ve akademik çalışmalar mevcut olmasına rağmen İbrahim Hakkı Erzurumî'nin ilmî, edebî yönüyle ve mutasavvıf kimliği ile daha pek çok çalışmaya da ışık tutacağı ve konu olacağı kanaatindeyiz.

## KAYNAKLAR

- Afifi, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Ahmed er-Rifâî, *Onların Âlemi*, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2011.
- Albayrak, Fatma ve Serin, Nilüfer, “Kutadgu Bilig ve Mârifetnâme’de Kadın Algısı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, 8: 37, 16-37.
- Alper, Hülya “Sevgi-Bilgi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mahiyeti (Fahreddin er-Râzî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, 1: 30, 5-19.
- Attâr, Ferîdüddin, *Evliya Tezkireleri*, çev. S. Uludağ, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Ateş, Süleyman, “Hazarât-ı Hams”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17, 1998, 115-116.
- \_\_\_\_\_, “Kurb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26, 2002a, 432-433.
- \_\_\_\_\_, “Kutb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26, 2002b, 498-499.
- Aydın, İbrahim Hakkı, “Kenz-i Mahfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, 2002, 258-259.
- Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, 2000, 330-331.
- Aydoğan, Tuğba, “Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu”, *Celâl Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Prof Dr. Mahmut Kaplan Armağan Sayısı)*, 2011, 9: 2, 737-739.
- Aytaç, Pakize Pervin, “Erzurumlu İbrahim Hakkı Düşüncesinde Yer Alan Bazı Metaforlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2009, 2: 201-216.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2005.
- Bayraktar, Mehmet, “İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, 27: 299-306.
- Baz, İbrahim, “Tasavvuf Mektepleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 140-144.
- Belada, Bekir, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâme'sinde Nefs ve Merhaleleri*, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2015.

Bolat, Ali, “Tasavvufun Doğuşu”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 105-130.

Can, Fatih, *Mârifetnâme’de Yer Alan Eğitsel Unsurlar Ve Bu Unsurlara Yönelik Türkçe Öğretmeni Adaylarının Görüşlerinin İncelenmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Erzurum, 2017.

Ceyhan, Semih-Küçük, Hülya, “Râbia el-Adeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34, 2007, 380-382.

Ceyhan, “Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya Göre Etvâr-ı Seb’â (Nefsin Yedi Mertebesi)”, *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Erzurum, 2012a, 267-271.

\_\_\_\_\_, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36, 2009, 455-457.

\_\_\_\_\_, “Tecellî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40, 2011, 241-243.

\_\_\_\_\_, “Vecd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42, 2012b, 583-584.

\_\_\_\_\_, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44, 2013, 530-533.

Chittick, William, *Hayal Âlemleri*, 2. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_, *İlâhî Aşk*, çev. Ö. Saruhanlıoğlu-K. Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

\_\_\_\_\_, *Varolmanın Boyutları*, çev. T. Koç, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Chodkiewicz, Michel, “Sonsuz Yolculuk: İbnü’l-Arabî’nin Kitab el-İsfâr An Netâicil’l-Esrâr Adlı Eseri”, çev. V. Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Çalışmalar Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 2009, 23: 657-677.

Cilî, Abdülkerim, *Âriflerin Mertebeleri*, çev. M. Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_, *Hakikat-i Muhammediyye*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2010.

\_\_\_\_\_, *İnsan-ı Kâmil*, İstanbul: Ulu Çınar Yayınları, 1972.

Coşkun, İbrahim, “Muhyiddin İbn-i Arabî’nin Felsefesinde Allah Mefhumu”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi, İbn-i Arabî Özel Sayısı*, 2008, 9: 21, 117-143.

Çağrı, Mustafa, “Hevâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17, 1998, 274.

\_\_\_\_\_, “İbrahim Hakkı Erzurûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21, 2000, 305-311.

\_\_\_\_\_, “Kanaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24, 2001, 289-290.

- \_\_\_\_\_, "Sıdk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37, 2009, 98-100.
- Çakmaklıoğlu, "İbn-i Arabî'ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimyayı Saadet", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, 193-210.
- \_\_\_\_\_, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi: Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_, "Rasyonel Bilgi İle İlhami/Ledünnî Bilginin Özelliği", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 56-60.
- Çam, Nusret, *Aşk Dini*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Çelebioğlu, Âmil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Dâvûd el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, çev. M. Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Demirci, Mehmet, "Hakikat-ı Muhammediye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, 1997a, 179-180.
- \_\_\_\_\_, "Hâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, 1997b, 216-218.
- \_\_\_\_\_, *Nûr-i Muhammedî*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Demirli, Ekrem, *Fütûhât-ı Mekkiyye: Tevhid, Edep, Marifet*, İstanbul: Litera Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediye", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed, Uluslararası Sempozyum*, Sakarya, 2011, 2:155-163.
- \_\_\_\_\_, "İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi", *İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (22-24 Mayıs 2008), İstanbul, 2009, 2: 357-359.
- \_\_\_\_\_, "Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: 'İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan İle İlgili Kavramlar", *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008, 393-400.
- \_\_\_\_\_, "Tasavvufta Yaratılış Meselesine Genel Bir Bakış", *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, 2. Baskı, İstanbul: Sûfi Yayınları, 2016, 70-80.
- Erdem, Hüsameddin, "Mârifetnâme'ye Göre Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Düşünce Dünyasından Bazı Görünümler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 19: 7-16.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, ter. S. Ceyhan, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi (Prof. Dr. Mustafa Tahralı’ya Armağan)*, 2010, 11: 25, 261-293.

Erginli, Zafer, “İbn Arâbî’ye Göre Hz. Âdem’in Temel İnsan Nitelikleri”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabî Özel Sayısı*, 2007, 9: 21, 161-197.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kâmil*, İstanbul: Hisar Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, *Mârifetnâme*, sad. C. Durmuş-K. Kara, I-II-III, İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_, *Mârifetnâme*, haz. C. Durmuş, Translitere baskı, İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

\_\_\_\_\_, *Mârifetnâme*, ter. F. Meyan, İstanbul: Bedir Yayınları, 1999.

Esen, Muammer, “İnsanın Halifeliği Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2004, 45: 1, 15-38.

Fârâbî, Ebu Nasr, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. A. Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Gazzâlî, Ahmed, *Aşıkların Hâlleri*, çev. T. Koç, M. Çetinkaya, 2. Baskı, Ankara: Hece Yayınları, 2012.

Gemuhluoğlu, Zeynep, “Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ’da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul, 2009, 1: 149-164.

Gökçe, Cüneyt, “ Berzah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5, 1992, 525.

Gökpınar, Perihan, *Erzurumlu İbrahim Hakkı’nun Mârifetnâmesi’nde Tasavvufî Hayat*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Gürer, Dilaver “Gelenekselci Ekol’ün ‘Dinlerin Aşkın Birliği’ Anlayışı”, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2006, 1: 129-134.

Hakîm, el-Suad, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

\_\_\_\_\_, *21.yy’da İhyâü Ulûmi’-d-dîn İmam Gazzâlî*, çev. Y. İnanç, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.

Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. E. Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

İrâkî, Fahreddin, *Parıltılar*, çev. S. Yetkin, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1985.

İbn Kayyım el-Cevziyye, “Sevenlerin Bahçesi’nden”, *Aşkın Hâlleri*, çev. M. F. Birgül, İstanbul: Sûfî Kitap, 2015, 149-171.

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiyye, 4*, çev. E. Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

\_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiyye, 8*, çev. E. Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2008.

\_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiyye, 13*, çev. E. Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiyye, 17*, çev. E. Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, *İlâhî Aşk*, çev. M. Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

\_\_\_\_\_, *İttihâdü'l-kevnî (Nurlar Risâlesi)*, çev. M. Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

İhvân-ı Safâ, “Aşkın Mâhiyeti Hakkında”, *Aşkın Hâlleri*, çev. M. F. Birgül, 5. Baskı, İstanbul: Sûfi Kitap, 2015, 33-50.

İmre, Ahmed Hilmi, *Vasiyetim ve Hakikat İlminden Parçalar*, İstanbul: Anadolu Matbaası, 1958.

İskenderî, Atâullah, *Hikmetler*, ter. H. E. Erzurumî, İstanbul: Üsküdar Yayınları, 2015.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. A. Y. Özemre, 2. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Kahya, Esin, “Erzurumlu İbrahim Hakkı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, 40: 371-385.

Kara, Mustafa “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12, 1995, 333-335.

Karadayı, Osman Nuri, “Âşıklık Geleneğinde Tâlim Edilen Bir Değer Olarak Aşk-Erzurumlu Emrah-Tokatlı Nuri Örneği”, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, 2: 269-283.

Karataş, İbrahim Ethem, “Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mârifetnâmesi'nde Anâsır-ı Erbaa”, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, 33: 104-122.

Karlığa, H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3, 1991, 149-151.

Kasapoğlu, Abdurrahman, “Allah-İnsan İlişkisi Açısından Muhabbet/Sevgi Olgusu”, *Hikmet Yurdu*, Ocak-Haziran 2010, 3: 5, 99-149.

Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37, 2009, 467-468.

Kazar, Mehmet, “Erzurumlu İbrahim Hakkı Hayatı, Kişiliği ve Eserleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, 16: 333-350.

- Kenan Rifâî, *Sohbetler*, 2. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2000.
- Kılıç, Mahmut Erol, “İbnü’l-Arabî Muhyiddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, 1999, 493-516.
- \_\_\_\_\_, *Sûfî ve Şiir*, 9. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Şeyh-i Ekber*, 5. Baskı, İstanbul: Sûfî Yayınları, 2015.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. M. Tahralı-S. Eraydın, 6. Baskı, 1, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, haz. H. Karaman, A. Özek, vd., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kurbanov, Babek Osmanoğlu, “Rönesans Ruhlu bir Şahsiyet Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri”, *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 1999, 11: 31-39.
- Kutluer, İlhan, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4, 1991, 17-18.
- \_\_\_\_\_, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30, 2005, 388-389.
- \_\_\_\_\_, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35, 2008, 193-197.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. S. Uludağ, 7. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Küçük, Osman Nuri, “Bilgi Kaynağı ve Vasıtası Olarak Kalp”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015, 48-52.
- \_\_\_\_\_, “İbnü’l-Arabî’den İbrahim Hakkı’ya Sûfî Düşüncede İnsan-ı Kâmil Anlayışı”, *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu Bildiriler*, 2012, 247-253.
- \_\_\_\_\_, *İnsanı Kâmil*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Lings, Martin, *Gerçek Bilgi (Yakîn Risâlesi)*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Mevlânâ Muhammed Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, 5, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Mesbâhî, Mohammed, “Tezatlar Üzerinden: İbn-i Arabî’de Hürriyetin Derin Tecellileri”, *Modern Çağ ve İbn Arabî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, 155-189.
- Mısrî, Niyâzî, *İrfan Sofraları*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.
- Muhâsibî, Haris b. Esed, “Allah Sevgisi”, *Aşkın Hâlleri*, çev. M. F. Birgül, 5. Baskı, İstanbul: Sûfî Kitap, 2015, 21-28.
- Muslu, Ramazan, “Riyâzet ve Mücâhede”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015a, 358-361.

\_\_\_\_\_, “Seyr u Sülûk Terimleri”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015b, 329-336.

\_\_\_\_\_, “Tasavvufî Hâl ve Makamlar”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015c, 322-324.

Nicholson, Reynold A, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. A. Kartal, İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Ögke, Ahmet, “Aşk”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015a, 168-173.

\_\_\_\_\_, “İnsan-ı Kamil”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015b, 94-96.

\_\_\_\_\_, “Vahdet-i Vücûd”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015c, 469-470.

\_\_\_\_\_, “Varlık Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015d, 468-469.

\_\_\_\_\_, “Vahdet-i Kusûd ve Vahdet-i Şuhûd”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları, 2015e, 481-484.

Özden, Ömer, “Erzurumlu İbrahim Hakki’ya Göre Varoluş”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, 12: 277-288.

Özköse, Kadir, “Tasavvufta Bilgi Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. K. Özköse, 3. Baskı, İstanbul: Grafik Yayınları 2015, 451-455.

Payne, Richard J. (ed.), “The Wisdom of Divinity In The Word of Adam”, *İbnal’ Arabi The Bezels of Wisdom*, translated by R.W.J. Austin, New York: Paulist Press, 1980, 47-60.

Sargut, Cemâlînur, *Fusûsu’l-Hikem 5-İbrâhim Fassı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

\_\_\_\_\_, *Fusûsu’l-Hikem-3 Hz. Nûh Fassı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2012a.

\_\_\_\_\_, *Meryem I-Yaratılış Sırrı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2012b.

Schimmel, Annemarie *İslâm’ın Mistik Boyutları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

Serrac, Câfer b. Muhammed, “Âşıkların Güreş Meydanları”, *Aşkın Hâlleri*, 5. Baskı, haz. S. Yalsızuçanlar, M. F. Birgül, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, 66-76.

Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma’-İslâm Tasavvufu*, haz. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Solmaz, Süleyman, *Erzurumlu İbrahim Hakki Divan’ında Aşk*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1986.



Sögüt, Engin, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kenz-i Mahfî Risâlesi Muhteva ve Tahlili*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

Sultan Veled, *Maârif*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1985.

Sunar, Cavit, "Aşkın Terbiyedeki Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, 25: 125-126.

\_\_\_\_\_, "Tek Bir Vücut Ve Tek Bir İlim", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1975, 2: 23-54.

Şebüsterî, Sa'düddîn Mahmud, *Gülşen-i Râz-Parıltılar*, ter. A. Gölpınarlı, İstanbul: Maarif Yayınları, 1944.

Taylan, Necip, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6, 1992, 157-160.

Tekin, Mustafa, "Gazali'de Aklın Nass Bağlamında Eleştirisi", *Diyanet İlmî Dergi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)*, 2011, 47: 3, 155-168.

Tekmen, Dürdane, Zeynep, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatu'l İrfâniyye'si (Metin Transkribe ve Tahlil)*, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2014.

Tillich, Son-Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. F. Terkan, S. Özer, İstanbul: Ank Okulu Yayınları, 2000.

Topaloğlu, Bekir, "Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43, 2013, 24-25.

Toksöz, Hatice, *İslâm Düşüncesinde Sevgi Teorileri*, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde Naklî ve Aklî İlimler Ayrımı", *TÜRKKAD 15. "Dost" İslâm'a Hizmet Ödülleri-Hz. Peygamber ve İlim Tebliğler Kitabı*, İstanbul: TÜRKKAD İstanbul Şubesi-Kerim Vakfı Yayınları, 2018, 65-79.

Uludağ, Süleyman, "Ârif" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3, 1991a, 361-362.

\_\_\_\_\_, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4, 1991b, 11-17.

\_\_\_\_\_, "Basîret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5, 1992, 103.

\_\_\_\_\_, "Cem'iyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, 1993, 331-332.

\_\_\_\_\_, "Kemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25, 2002, 222.

\_\_\_\_\_, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, 2003a, 54-56.

\_\_\_\_\_, “Mârifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, 2003b, 56-57.

\_\_\_\_\_, “Muhabbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30, 2005, 386-388.

\_\_\_\_\_, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32, 2006a, 152-153.

\_\_\_\_\_, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32, 2006b, 526-529.

\_\_\_\_\_, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35, 2008, 192-193.

\_\_\_\_\_, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 38, 2010, 127-128.

\_\_\_\_\_, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41, 2012a, 3-4.

\_\_\_\_\_, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41, 2012b, 21-23.

\_\_\_\_\_, “Uzlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42, 2012c, 256-257.

\_\_\_\_\_, “Veli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43, 2013, 25-28.

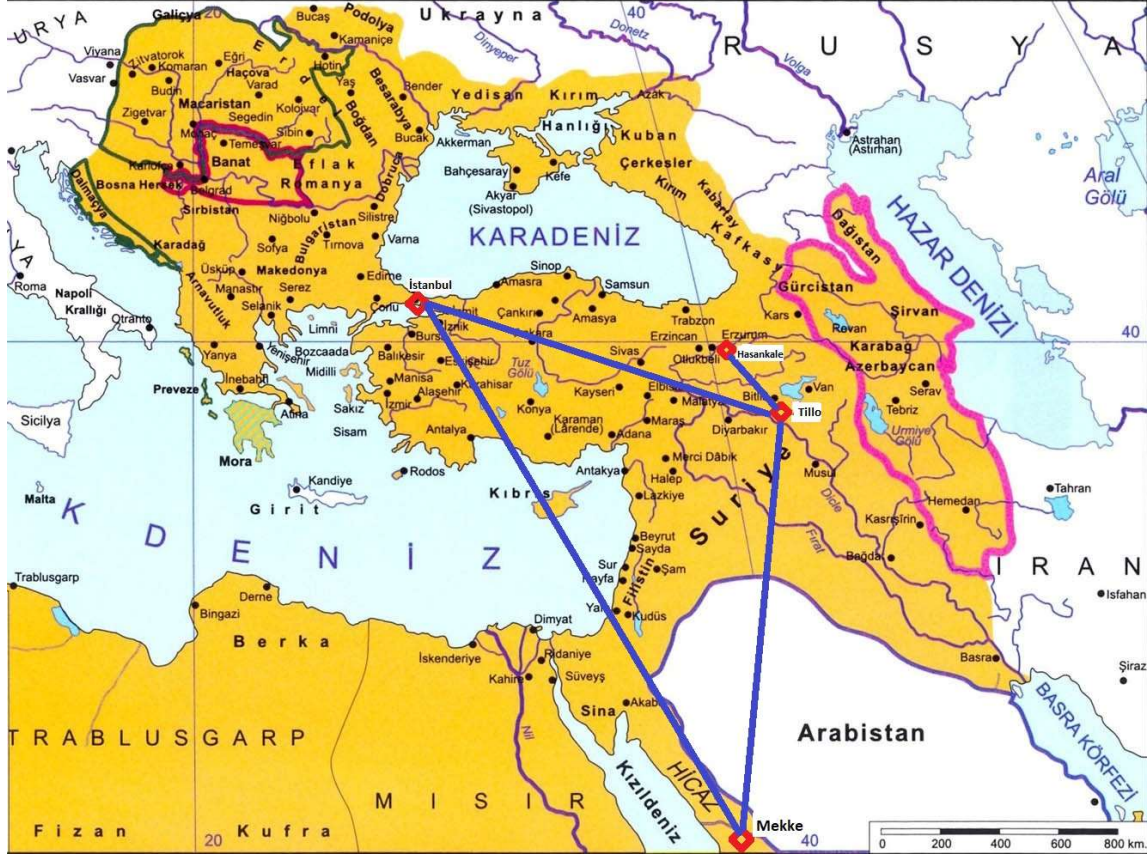
Yaman, Hikmet, “Varoluşun Makam ve Hâlleri: Tasavvufta Tanrı-İnsan İlişkisi”, *Eski Yeni Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2010, 19: 81-84.

Yıldırım, Mustafa, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Varlık Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1986.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, “Cem’ ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7, 1993, 278-279.

## EKLER: TEZ İLE İLGİLİ RESİM VE FOTOĞRAFLAR



Şekil 2: İbrahim Hakkı Erzurumî'nin yaşadığı dönem haritası



Şekil 3: İbrahim Hakkı Hazretleri'nin Siirt'e 10 km. uzaklıkta bulunan Tillo'da hocası ve müşidi İsmail Fakîrullah Hazretleri için inşa ettirdiği ve sonradan kendisinin de içine defnedildiği türbenin dışardan görünümü.



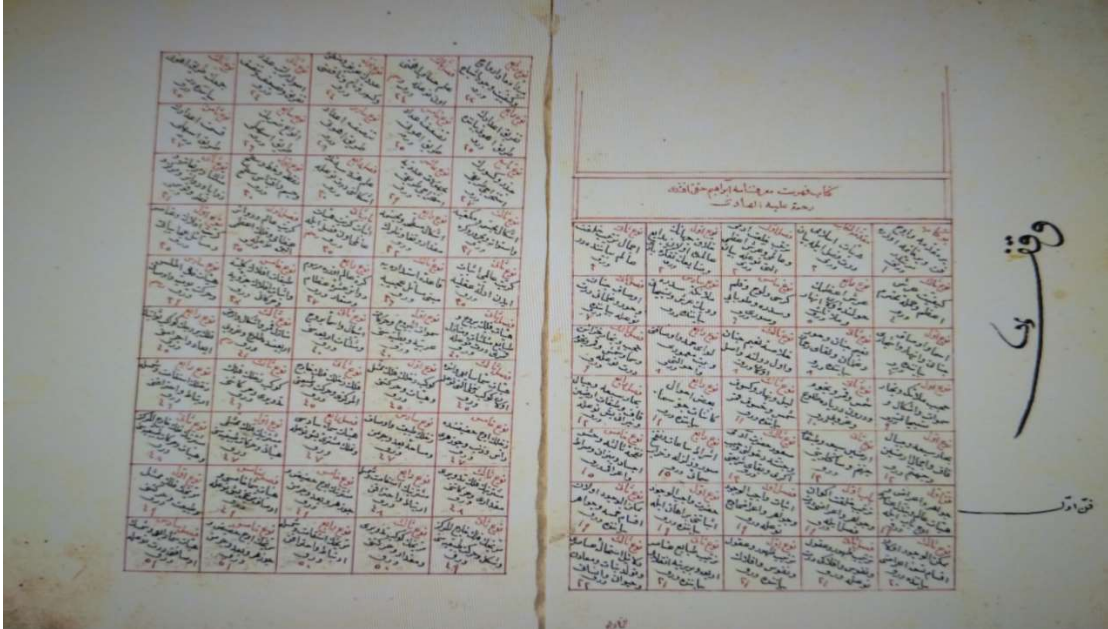
Şekil 4: Solda arkada: İsmail Fakîrullah Hazretleri. Ayakucunda sağda: İbrahim Hakkı Hazretleri. Sağda İbrahim Hakkı Hazretleri'nin önünde: İsmail Fakîrullah Hazretleri'nin torunu Şeyh Mustafa Hazretleri. En önde ortada: İsmail Fakîrullah Hazretleri'nin oğlu Abdülkadir Hazretleri. En arkada, ortada: İsmail Fakîrullah Hazretleri'nin torunu Şeyh Hamza medfundur.



Şekil 5: *Mârifetnâme*'nin el yazması nüshalarından birinde müellfinin önsözünden bir fotoğraf (Hamidiye nüshası, Türkçe Nesih)



Şekil 6: *Mârifetnâme*'den "Hâtimetü'l hâtime"nin sonundaki "Münâcât" kısmından iki sayfa. (Pertev Paşa nüshası, Muhammed El Nâimî, 1246, Türkçe Nesih)



Şekil 7: *Mârifetnâme*'den *İçindekiler (Fihrist-i kitâb-ı Mârifetnâme)* sayfası (Mihrimah Sultan Nüshası, Türkçe-Nesih)

## ÖZGEÇMİŞ

- Kişisel Bilgiler:** Hümevra LİVATYALI  
e-Posta: [humevraliv@gmail.com](mailto:humevraliv@gmail.com)  
Doğum: 1970, Konya. Evli ve iki çocuk annesi.
- Eğitim Durumu:** **Yüksek Lisans:** Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
**Tez Konusu:** İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Mârifetnâme'sinde İlâhî Aşk Anlayışı  
**Yüksek Lisans:** Selçuk Üniversitesi, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü, Haz. 1994  
**Tez Konusu:** "Hattat Hüseyin Öksüz: Hayatı ve Eserleri"  
**Lisans:** Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü, Temmuz 1992  
**Öğretmenlik için Formasyon:** Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Temmuz 1992  
**Lise:** Konya Kız Lisesi, 1987

**Yabancı Dil (ler) ve Düzeyi:** İngilizce (orta), Arapça (başlangıç)

## Bilimsel Etik Sayfası

Yüksek Lisan Tezi olarak sunduğum “İbrahim Hakkı Erzurumî'nin Mârifetnâme'sinde İlâhî Aşk Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih:

.../.../...

Hümevra LİVATYALI

İmza: