T.C.
ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBNÜ'L ARABÎ'NİN ESERLERİNDE AKIL VE KALP

Büşra DEMİRCİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. İlhan YILDIZ

Çankırı - 2022

T.C

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBNÜ'L ARABÎ'NİN ESERLERİNDE AKIL VE KALP

Büşra DEMİRCİ
ORCID: 0000-0002-0380-4544

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. İlhan YILDIZ

Çankırı – 2022

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ i

TEZ KABUL VE ONAY ii

ÖNSÖZ iii

ÖZET iv

ABSTRACT v

KISALTMALAR vi

1.GİRİŞ 1

İKİCİ BÖLÜM : İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAYATI VE VARLIK FELSEFESİ ... 5

2.1.Hayatı 5

2.1.1.İbnü'l Arabî'nin Öne Çıkan Eserleri 9

2.2. Varlık Felsefesi 13

2.2.1.Varlık –Yokluk Tanımı 13

2.2.2.Varlığın İsimlerinin Tezahürü 14

2.2.3. Varlığın Kelamı 18

2.2.4. Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) 23

2.2.4.1.Tanrı- Alem İlişkisinde Vahdet-i Vücûd ve Şuhûd 29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBNÜ'L ARABÎ'NİN ESERLERİNDE AKIL 37

3. İBNÜ'L ARABÎ'DE AKIL ANLAYIŞI 37

3.1. "Akıl" Kelimesinin Etimolojisi 37

3.2. Akla Araç Kavramlar 38

3.3. Akıl ve İlk Akıl 42

3.4. Tümel-Tikel Nefs ile Aklın İrtibatı 45

3.5. Akıl ve Din 54
3.6. İlim ve Bilgi'nin Mahiyeti.....61
3.6.1. Teorik Bilgi- İlahi Bilgi Sınıflaması 68
3.7. İnsanda Akıl ve Konumu.....73

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: İBNÜ'L ARABÎ'NİN ESERLERİNDE KALP.....83
4. İBNÜ'L ARABÎ'DE KALP ANLAYIŞI.....83
4.1. Kalp Kavramının Etimolojisi.....83
4.2. Kalple İlişkili Kavramlar.....84
4.3. Yaratılışta Kalp 88
4.4. Kalbin Özellikleri.....90
4.5. Kalp Gözü.....93
4.6. Kalp ve İman.....97
4.7. Kalp ve Ahlak 101
4.8. Kalp ve Bilgi.....105
4.9. Kalp ve Sevgi.....109
4.10. Aşk Felsefesi.....114
4.11. Akıl ve Kalp İlişkisi 120

SONUÇ.....128
KAYNAKÇA.....136
ÖZGEÇMİŞ.....145

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım *İbnü'l Arabî'nin Eserlerinde Akıl ve Kalp* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

19 /08/ 2022

Büşra DEMİRCİ

TEZ KABUL VE ONAY

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Büşra DEMİRCİ tarafından hazırlanan *İbnü'l Arabî'nin Eserlerinde Akıl ve Kalp* başlıklı bu çalışma, *19.08.2022* tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *oybirliğiyle* başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe* Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Danışman :Prof. Dr. İlhan YILDIZ İmza: ……..

Jüri Üyesi :Prof. Dr. İbrahim MARAŞ İmza: ……..

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Ayşe KÖKCÜ İmza: ……..

ONAY

Bu Tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ...../..../ 2022 tarih ve ..... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Prof.Dr.Coşkun POLAT
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

"İbnü'l Arabî'nin Eserlerinde Akıl ve Kalp" adlı tez çalışmamızın ana konusu, akıl ve kalp bağlamında İbnü'l Arabî'nin öne çıkan eserlerinin incelenmesidir. Bu konuda İbnü'l Arabî'nin eserlerini Arapça'dan Türkçeye çeviren değerli hocamız *Prof. Dr. Ekrem Demirli'*nin çevirilerinden ve İbnü'l Arabî hakkında konumuzla bağlatılı olan eserlerden yararlanılmıştır.

Tez yazım sürecimizde İbnü'l Arabî'nin kaynaklarına erişim sağlamakta hiçbir sıkıntı yaşanmamıştır. Ancak eserlerini okuyup, anlama ve anlamlandırma konusunda süreç biraz sıkıntılı geçmiştir. Eserleri anlamam ve anlamlandırmamda gerek maddi gerek manevi bana danışmanlık eden *Prof. Dr. İlhan YILDIZ* hocama çok teşekkür ederim. Bana felsefeyi sevdiren ve gerek ders anlatımıyla gerekse tavsiye ettiği eserleriyle etkileyen *Prof. Dr. İbrahim MARAŞ* hocama teşekkür ederim. Tez savunmama girmeyi kabul ederek beni hem mutlu eden hem de bilgisiyle tezime farklı sinerji katan *Dr. Öğr. Üyesi Ayşe KÖKCÜ* hocama teşekkürlerimi arz ediyorum. Tez yazım aşamasında maddi ve manevi her zaman beni destekleyen, nazımı ve niyazımı sonuna kadar çeken, canım aileme ve kardeşlerime sonsuz teşekkür ederim. Benim içimdeki cevherin ışığını güçlü tutan, ruhumu ameliyat eden ve sürekli benim yanımda olan canım dostum *Büşra AKMAN*'a teşekkür ediyorum. Hem kelimeleriyle hem de hayatımdaki yeriyle beni ayakta tutan canım dostum *Seda KAPLAN'*a teşekkür ediyorum.

19/08/2022

Büşra DEMİRCİ

ÖZET

Tezin Başlığı :İbnü'l Arabî'nin Eserlerinde Akıl ve Kalp
Tezin Yazarı : Büşra DEMİRCİ
Danışman : Prof. Dr. İlhan YILDIZ
Anabilim Dalı : Felsefe
Tezin Türü : Yüksek Lisans
Kabul Tarihi : 19.08.2022

İnsanlık tarihi boyunca insanın var oluşu ve varlığının en önemli özelliğinin ne olduğu sorgulanmıştır. İnsan, maddi ve manevi evrene ilişkin bu araştırmaların hem öznesi hem de nesnesi olmuştur. İnsanın bu sorgulama çabası tatmin edici cevaplar alana kadar devam etmiştir. İbnü'l Arabî, zihnini kurcalayan konuları sorgulayarak sistematik cevaplar bulmak ve bunu yaşam felsefesi haline getirmeyi hedeflemektedir. Metafiziksel ve fiziksel problemlere çözüm arayan İbnü'l Arabî'nin sahih düşüncelerinin kaynağını, takip ettiği rotayı eserleri göstermektedir. Eserlerinden ve düşüncelerinden hareketle İbnü'l Arabî denildiğinde akla vahdet-i vücûd gelmektedir. Her ne kadar eserlerinde bu deyimi kullanmasa da Vahdet-i vücûd felsefesini ilk sistematikleştiren ve en zirveye taşıyan İbni Arabi'nin bizzat kendisidir.

Zirveye taşınan bu düşünceye tezin ilk kısmında değinilmiş olsa da asıl dikkat çeken ve heyecan uyandıran nokta akıl ve kalp kavramları olmuştur. Eserleri akıl ve kalp çerçevesinde okuduğunda aslında her şeyin akıl ve kalp arasındaki ilişkiye uygun vücud bulduğunu, tüm düzenin sonunun yine akıl ve kalpte biteceği görülmektedir. Akıl ve kalp kavramları iki farklı alana hitap eder gibi görünse de gayesi tek olana işaret etmektir. İbnü'l Arabî'nin eserlerinde akıl ve kalp konusunun hem bilgi felsefesine hem de aşk felsefesi alanında yeni kapıların anahtarı olacağı kanısı güdülmüştür. Aynı zamanda insanların en büyük psikolojik ile felsefi problemlerin dayanağı aklı ve kalbi arasındaki zahiri savaşlardan meydana gelmektedir. Eğer insan bunların arasındaki ilişkiyi olması gereken düzeyde bilirse ve pratik hayatına uygularsa aklına güvenip kalbine de sevgi tohumları atmış olur. Akıl ve kalbin birbiriyle ilişkisini keserek tek başına hükümdar olduğu ve hüküm sürdüğü zaman insan, çıkmaz sokaklara sapıp oralarda kapana kısılacaktır. Cüzi/sınırlı akıl olarak adlandırılan insan aklı ve insan kalbinin ilişkisinin nasıl olması gerektiği de bu çalışmada ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gaye, Vahdet-i Vücûd, Akıl, Kalp, Zahir.

ABSTRACT

Thesis Title : Incellect and heart in works of Ibnü'l Arabi
Author : Büşra DEMİRCİ
Supervisor : Prof. Dr. İlhan YILDIZ
Department : Philosophy
Thesis Type : Master's Thesis
Date : 19.08.2022

Throughout the history of humanity, the existence of man and what is the most important feature of his existence have been questioned. Man has been both the subject and the object of these researches regarding the material and spiritual universe. Man's effort to question continued until he received satisfactory answers. İbnü'l Arabî aims to find systematic answers by questioning the issues that preoccupy his mind and to turn this into a philosophy of life. His works show the source of the authentic thoughts of Ibn Arabi, who sought solutions to metaphysical and physical problems, and the route he followed.Based on his works and thoughts, when Ibn Arabi is mentioned, unity of existence comes to mind. Although he did not use this idiom in his works, it was Ibn Arabi himself who first systematized the philosophy of unity of existence and brought it to the top.

Although this idea, which was carried to the top, was mentioned in the first part of the thesis, the main point that attracted attention and aroused excitement was the concepts of mind and heart. When the works are read within the framework of mind and heart, it is seen that everything comes into existence in accordance with the relationship between mind and heart, and the end of the whole order will end in the mind and heart. Although the concepts of mind and heart seem to address two different areas, its purpose is to point to the only one. In the works of İbnü'l Arabî, it is thought that the mind and heart will be the key to new doors both in the philosophy of knowledge and in the philosophy of love. At the same time, the basis of people's greatest psychological and philosophical problems consists in the apparent wars between mind and heart. If a person knows the relationship between them at the required level and applies it to his practical life, he will trust his mind and plant seeds of love in his heart. When the mind and heart are cut off from each other and become the ruler and rule alone, a person will turn into dead-end streets and be trapped there. The relationship between the human mind and the human heart, which is called the small/limited mind, will also be revealed in this study.

Keywords: Purpose, Unity of being, Mind, Heart, Appearing.

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Düz.	Düzenleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Say.	Dergi sayısı
S.	Sayfa sayısı
Yaz.	Yazan

1.GİRİŞ

12.yy'ın ikinci yarısında dünyaya gözlerini açmış ve 13.yy ortalarına kadar gözlerini hakikatin yoluna yolcu eylemiş İbnü'l Arabî yaşamı boyunca değerli, önemli eserler bırakmıştır. Bu eserleri de İslam'ın Altın Çağı'nı yaşadığı o döneme has bırakmayıp, günümüzün de pek çok problemlerine ışık tutacak düzeyde insanlığa armağan etmesi onu önemli bir filozof haline getirmiştir.

Önemli filozofların çoğu felsefenin temel konularını[1] sistematik olarak incelemişlerdir. Temel konulardaki düşünceleri ile felsefe tarihi serüveninde filozoflar hem birbirlerini etkilemişler hem de birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu etkilenim ve etkileşimleri anlamlandırmak için bir filozofa her açıdan bakmak gerekmektedir. Bunun için öncelikle İbnü'l Arabî'nin varlık felsefesi alanındaki düşüncelerine daha sonra akıl ve kalp felsefesine değinmek gerekmektedir.

Çalışmamızda öncelikle İbnü'l Arabî'nin hayatı ve hayatının felsefesine olan tezahürü ile birlikte eserleri genel olarak ele alınmıştır. Bununla bağlantılı olarak ikinci bölümde İbnü'l Arabî'nin felsefesinin çatısını oluşturan varlık düşüncesi, vahdet-i vücûd düşüncesi temel alınarak anlatılmıştır. Varlık felsefesi ile İbnü'l Arabî hakkında genel bir çerçeveyi sunduktan sonra tezin ana konusu olan akıl bölümüne geçiş yapılmıştır. Üçüncü bölüm olan akıl bölümünde akıl kelimesinin etimolojik incelemesi yapılmıştır ve akıl kavramının bağlantılı olduğu kavramlar ele alınmıştır. Daha sonra akıl kavramının yaratılıştaki konumuna değinilerek tümel ve tikel nefs ile bağlantılı akla yer verilmiştir. Felsefe tarihi boyunca tartışma konularının en başında yer alan akıl ve din tartışmasına öne çıkan filozoflarla birlikte İbnü'l Arabî'nin düşünceleri de eklenmiştir. Akıl felsefesinin ilim ve bilgi ile olan ilişkisi ön planda tutularak ilim ve bilgi hakkındaki görüşleri aktarılmıştır. Akıl bölümünde son olarak insandaki akıl ile bu aklın

[1] Felsefe insanın ilgilendiği her alanda, insanın olduğu her yerde, insanı var eden ve insanı insan yapan her şeyde vardır. Felsefe her ilim ve bilimle bağlantılı olsa da felsefenin öne çıkan temel konuları vardır. Felsefenin temel konularını sırasıyla; metafizik-varlık, epistemoloji-bilgi, etik-ahlak, estetik-güzellik, siyaset ve mantık olarak sınıflandırılmaktadır.

konumuna değinilerek ikinci bölüm noktalanmıştır. Dördüncü bölüm olan kalp bölümünde kalp kelimesi etimolojik olarak incelenmiştir ve kalp kavramının irtibatlı olduğu kavramlar tanımlanmıştır. Bu kavramların kalp kavramına etkileri ile kalp kavramından farklılığı öne çıkarılmıştır. Yatatılışta kalp, kalbin makamları, göz ve kalp gözü konuları hem İbnü'l Arabî'nin kelimeleri hem de bu alanda öne çıkan filozofların kavramları ile eklektik halde sunulmuştur. Kalbin temizliği ile kalbe dolan iman, sevgi ve aşk konuları teferruatlı olarak ele alınmıştır. Daha sonra akıl ve kalp kavramları, bu kavramların hakikat söylemlerindeki önemi ile birbiriyle olan ilişkilerine değinilmiştir.

İbnü'l Arabî'nin bütün felsefi ve tasavvufi görüşlerinin temelinde yer alan Hakikat düşüncesi vahdet-i vücûd anlayışını bilmeden doğru kalıplarla birlikte sunma çabası sağlam bir düşünce anlayışı olamaz. Bunun için de onun varlık tanımı ve bu bağlamda oluşan varlık felsefesi düşüncesini eserlerinden onun metaforik anlatımıyla anlamak işe başlamak için doğru noktadır. Mesela bir ağacın elma ağacı olmasını sağlayan tohumundaki öz mü, onun orada yetişmesini sağlayan doğa koşullar mı, o tohumu oraya atan el mi, yoksa ona varlık kazandıran ilk neden midir? Elmanın hem niteliksel hem de niceliksel yanının tamamlanması tüm bu süreçlerin vakti ve zamanı geldiği anda kendilerine verilen görevi yerine getirmesiyle elma ortaya çıkmaktadır. Tohumundaki özünde onun elmalık formu bulunur iken yetişmesini sağlayan doğa koşulları da onun maddi varlık kazanmasında etkili olmuştur. İbnü'l Arabî'ye göre en önemli koşul onun nasıl ilk varlığını kazandığı ve var olduktan sonra varlığını nasıl devam ettirdiğidir. İbnü'l Arabî için soru sormak ve bu sorulara cevap aramak tüm alemi aklın sorgulama süzgecine almakla olur. Sorgulama sürecinin malzemesini ister tümdengelim yöntemiyle ele alınsın ister tümevarım yöntemi ile ele alsın hepsi aynı varlığın var olduğuna, bir olduğuna işaret edecektir. Bir'i öğrenme ve Bir'e ulaşma çabası her insan için önem teşkil etmektedir. İbnü'l Arabî'nin felsefesinde de bir var olmadan diğer şeylerin oluşması ve hayat bulması imkan dahilinde değildir. O bir ki tüm çokluğun ana vatanı, var oluşun kaynağı, bütün varlığın var olduktan sonra yine ona döndüğü tek gerçektir. Plotinos'un da savunduğu üzere Bir'den varlık kazanılması tıpkı tek bir güneşin tüm gözlere aydınlık vermesi gibi varlığa tecelli ederken güneş güneşliğinden hiçbir şey kaybetmez. Bu durumda güneş ne artan ne eksilen ne de varlığı yadsınabilen bir

konumdadır. Bir'e benzetilen güneşin vasfında artma, eksilme gibi durumlar olduğu varsayıldığında ilk nedeni bulma çabasına aklen başlangıç yapılmaktadır. Aksi takdirde nedensellik zincirinin ortasında savrulan insan profili gerçekliğin/birin gölgesi konumundan öteye geçemeyecektir.

Bundan dolayı dünyadaki nedensellik silsilesinin temelleri sağlam akıl yürütme işlevine tabi tutulduğunda bile insan, bire uzanan yola adım atmaya yolcu kabul edilir. Dünyanın ilk nedenselliğini izah etmek adına dünyayı her şeyin bir düzeni, işleyişi olan resme benzetildiğinde elbette bu resmin bir ressamı vardır diye çıkarım yapmak yerinde bir bilgi temellendirmesi olacaktır. Bu düzen ise ifrat ve tefritten uzak altın orta[2] oranına uygun olduğu sonucuna araştırmacıyı götürecektir. Dünyada da her şeyin yerli yerinde bir ölçüye göre nizam edildiğini söylemek mümkündür. Bu temellendirme varlık felsefesi bölümünde daha sistematik şekilde ele alınmıştır.

İslam felsefesi litaratürlerine bakıldığında akıl-kalp arasındaki uzlaştırıcı veya çatışmacı yaklaşımların tartışmaları çağdaş felsefede de devam etmektedir. Bu filozofların amaçları aynı iken izlediği yol ve öne çıkardığı alan farklılaşmaktadır. Buna bianen İbnü'l Arabî'nin amacı aynı olan ama gidiş güzergahı farklı olan, tartışmacı veya uzlaştırıcı olarak ele aldığı kavramlar nelerdir? Hakikati bulma arayışında olan İbnü'l Arabî için felsefesinin yapı taşı akıl ve kalp arasında İbnü'l Arabî'nin nerede durduğu zihinleri kurcalamaktadır. Tezin amacı İbnü'l Arabî'nin düşüncelerini aydınlatan kaynak akıl mı yoksa kalp mi olduğunu ayrıntılı bir şekilde ele almaktır. Bu tezde kalp felsefesi kadar akıl felsefesini de ele alan filozofun akıl felsefesindeki eksik yanları veya akıl felsefesine verdiği değeri, kalbin neden önem arz ettiği, akıl ve kalp bağlantısının incelikli yanları İbnü'l Arabî'nin eserlerini temel alarak anlatma amacı güdülmektedir. Aynı zamanda İbnü'l Arabî'nin akıl ve kalp alanında daha önce söylenmiş felsefi söylemlerle aynı veya farklı düşünceye sahip olup olmadığına da değinilecektir. Daha

[2] Antik çağda en önemli filozoflardan birisi olan Aristoteles'in felsefeye kazandırdığı altın orta kavramı aşırı olan iki uçtan uzak, erdemin savunduğu gibi orta yolu benimsemektir. Mesela bir kişinin hayatını ne çok para kazanmak için heba etmesi ne de hiç para kazanmadan yaşaması iki uç kısımdır ki altın orana göre bu kişi hayatını idare edecek kadar kazanması yeterlidir. Böylece erdemli bir kişi olmak için çaba göstermeye başlayabilir.

önce İbnü'l Arabî'ye akıl ve kalp doğrultusunda bu perspektiften bakılmamıştır. Bu konu üzerine bir tez çalışması yapılmamıştır. Bu fikrin filizini ağaç haline getirmek için İbnü'l Arabî'nin küçük formatlı eserleri incelenip genel bir düşünce elde edilmiştir. Ele alınan konu ile bağlantılı olan makaleler, dergiler, tezler, kitaplar incelenmiştir. Genel olarak İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinin temel kaynakları olan *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu'l Hikem* eserlerinden varlık, akıl ve kalp görüşleri aktarılmıştır.

İbnü'l Arabî'nin varlık, akıl ve kalp bağlamındaki düşünceleri hem tikel hem de tümel alemde ele alındığında sisli gerçekliğin aydınlık bulmasında insan ve insanın özünün profili tümel alemi de tikel alemi de kendinde bulundurmaktadır. Çünkü alemdeki insan gerçekliğin en muhteşem tezhürüdür ki gerçekliği sorgulayabilecek tek varlık, insanın kendisidir. Bundan dolayı insanın varlığı, aklı ve kalbi de bu tezde inceleme konusu olmuştur.

İKİCİ BÖLÜM : İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAYATI VE VARLIK FELSEFESİ

2.1.Hayatı

İnsanın en büyük görevi, edindiği tecrübeleri ve öğrendiği ilimleri kendilerine uyarlayarak tebliğ etmesidir ve insanın bırakabileceği en büyük miras, ilmi mirastır. Bu düşünceyi kendine görev edinen pek çok insan var ki bu düşünürlerden bir tanesi de İbnü'l Arabî'dir. İbnü'l Arabî, günümüzde bilinen ismiyle İspanya topraklarında tarihsel süreçteki ismiyle Endülüs'te dünyaya gelmiştir. Tüm ilim ve öğrenimini o coğrafyada almış ve birikimlerini çoğu coğrafyaya aktarmış bir mutasavvıftır.

Genel olarak İbnü'l Arabî'nin yaşadığı dönem, İslamiyet'in Arap toplumunda filizlenmesiyle birlikte yanlış ilimler adına zihinlerdeki tabuların yıkılması, bilime ispatın gelmesi ve hakikatle ilgili vahiy kitabının çizdiği çerçeveyle birlikte İslamiyet parıldayan bir güneş gibi tüm dünyayı aydınlatmış, en parlak dönemini yaşamaya başlamıştır. Bu parlak dönemi Latinceden Arapçaya yapılan çeviriler etkilemiştir. Fakat birebir onların çevirdiği eserleri kopyalayıp altına kendi imzalarını atmak yerine eklektik bir felsefe ortaya koymaya çalışmışlardır. Hem çevirdikleri eserlerin yazarlarına şükranlarını sunmuşlar hem de onların eserlerinin daha iyi anlaşılması için şerhler yazmışlardır. Tüm bu sıralamalardan sonra edindikleri bilgileri İslam dinine uyarlayıp, özgün felsefelerini dünyaya ikram etmişlerdir. Aynı zamanda bu yıllarda Avrupa kıtasını yanlış inançlar sarmış, yabani sarmaşık kalıbına sıkıştırılan Hıristiyanlık dini, rahiplerin elinde çıkar oyuncağı olmuştur. Bundan dolayı Avrupa'da yaşayan insanların bir çoğu Ortaçağ dönemine uygun karanlık odada yaşamını sürdürmeye başlamışlardır. Kendini aydınlatmaya çalışanlar, ilim ve hakikat peşinde olanlar ise Arapça öğrenmeye yönelmişler hatta Arap kültürünün etkisinde kalmışlardır. Arap kültürünün etkisinde kalan, hatırı sayılır bir Arap kabilesinin soyundan gelen, İbnü'l Arabî bu parlak dönemin özenle suladığı bir filiziyken kocaman bir çınar haline getirdiği üstadı olmuştur.

Malum olduğu üzere "İbnü'l Arabî (tam adıyla Ebû Bekir Muhammed b. Ali. Lakabı Mürsiye'li Muhyiddin İbnü'l Arabî el- Hatemî es- Sûfî el- Fâkih ez- Zâhirî), Endülüs'ün güneydoğusundaki Mürsiye (Murcai) şehrinde Hicri 17 Ramazan 560 yılında doğmuştur." [3] 7 Ağustos 1165 yılında Endülüs Emevi Devleti'nde doğan İbnü'l Arabî Tay kabilesine mensup, tanınmış ve köklü bir ailenin soyundan gelmektedir. İbnü'l Arabî'nin ailesinin Arap ırkına mensup olduklarından dolayı Arabî diye tanınmıştır . İbnü'l Arabî'nin babası, Ali b. Muhammed kültürlü ve dindar kişiliğe sahiptir. Ayrıca dönemin önde gelen isimlerinden biri olduğu için hem dönemin hükümdarını çok yakından tanıyan hem de dini konulara olan ilgisinden dolayı İbn Rüşd'le tanışmış, dost olmuştur. İbnü'l Arabî'nin annesi dini açıdan dindar bir kimliğe sahip olmakla birlikte amcası, Abdullah b. Muhammed amcasının oğlu, Ali b. Abdullah Tunus dayısı, Yahya İbn Yağân Tlemsan Meliki ve diğer dayısı, Abu Muslim Havlânî dini açıdan o döneme damga vurmuş mutasavvıflardandır. [4] İbnü'l Arabî'nin aile bireylerinin ideal düşünceleri ve dini inanışları ilk eğitiminde ve öğreniminde önemli bir yer teşkil etmektedir. Aynı zamanda onun düşünce zenginliğinde gezip gördüğü şehirler, o şehirlerde edindiği dostluklar ve aldığı eğitimler de onun filizlenmesinde önemli etkenlerdendir.

İbnü'l Arabî doğduğu şehir Mürsiye'de sekiz yaşına kadar kalmakla birlikte eğitiminin ilk dönemlerini ailesinin yönlendirmesiyle öğrenmeye başlamıştır. Mürsiye şehrinden sonra tasavvufi açıdan sufîlerin kenti İşbiliye'ye gitmiştir. Burada İbnu'l-Erisi ismindeki tasavvufa yönelmiş bir çocukla arkadaşlık kurmuştur. İşlibiye'den sonraki durağı ise Kurtuba kentiydi. [5] 1190 (H. 586) yılında bu kente yani Kurtuba'ya geçmiştir. [6] Babasının tanışıklığından dolayı burada İbn Rüşd ile karşılaşma ve tanışma fırsatı elde etmiştir. Daha sonra Sevilla kentinde de eğitimini alma yolunda Yûsuf ibn Halef, İbn Zerkûn ve Ebû Muhammed Abdülhak el-İşlibî gibi alimler onun eğitimde ilerlemesini sağlayan yol göstericileri, öğretmenleri olmuştur. Yusuf ibn Halef el-Kumî ve Salih el-

[3] İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 1. Baskı, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), Giriş Bölümü.
[4] Süleyman Uludağ, *İbnü'l Arabî,* 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 3-4.
[5] Uludağ, *İbnü'l Arabî,* 6.
[6] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 117.

Âdevî gibi ilk manevi şeyhleriyle tanışır ve şeyhlerden aldığı eğitim otuzlu yaşlarına kadar devam etmiştir.[7] Eğitimle yoğrulan İbnü'l Arabî, 30 yıl boyunca süren coğrafi mekan yolculuğuna çıkmıştır. Kuzey Afrika, Tunus, Merakeş, Mağrib, Hac, Mısır, Kudüs, Mekke, Anadolu'da Malatya ve Konya, Halep, Musul, Bağdat gibi pek çok yeri gezerek eserlerini yazmaya devam etmiştir. En son durağı ise Şam olmuştur. İbnü'l Arabî her gittiği yerde sevinçle karşılansa da bazı yerlerde zındıklıkla suçlanıp, öldürülmek istenildiği için kaçmak durumuyla da karşı karşıya kalmıştır. Bunun en önemli nedeni ise İbnü'l Arabî'nin derinlere nüfuz eden bilgisinin, halk tarafından sağlam zeminlere oturtulamamasından ve yanlış anlamlandırılmasından kaynaklanmaktadır. En bilinen örneği ise Şam'da halka verdiği sohbetlerden dolayı, idamla tehdit edilmesi, küfürlere maruz kalması ve layık olduğu değeri bulamadan 1240 yılında vefat etmesidir. [8]

İbnü'l Arabî vefat ettiğinde henüz 75 yaşındaydı ve onun kabrinin bulunması 1516 yılında sefere çıkan Yavuz Sultan Selim'e nasip olmuştur. Bu bilgi İbnü'l Arabî'yi gerçek anlamıyla anlayan kişiler için mucizevi bir durum değildi. Çünkü Yavuz Sultan Selim'in gelmesinden 300 yıl evvel İbnü'l Arabî mezarını bulan kişiyi biliyordu. Hatta bunu yazıya da geçirmiştir. [9]

> *"Muhyiddin-i İbnu'l- Arabî, Şeceret-ün Nu'maniyye Fi Devlet-il-Osmaniyye isimli eserinde ; "Sin, Şın'a gelince, Muhyiddin'in kabri meydana çıkar" diyerek ölümünden önce Yavuz Sultan Selim'in kendisinin mezarını bulacağını belirtmiştir. Beyitteki Sin, Selim, Şın ise Şam anlamına gelmektedir."*[10]

İbnü'l Arabî'nin evlilik hayatı da onu bulunduğu yoldan alıkoymamış ve edindiği fikirlerle paralellik göstermiştir. Eserlerinde eşlerine dair çok az bilgi vermiş olan İbnü'l

---

[7] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* 4. Baskı (Bursa: Asa Kitabevi, 2012), 276.
[8] Cevdet Kılıç, *İslam Felsefesi Tarihi*, düz. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2:51-52.
[9] Muhyiddin-I İbnu'l-Arabî, *Risale-i Lübb'ül-Lü'b Ve Sırr-Üs Sırr,* düz. İlhami Yaygı, çev. İsmail Hakkı Busevî, (Ankara: Kristal Kitaplar, tarih yok), 5.
[10] Arabî, *A.g.e,* 5.

Arabî Endülüs'te Meryem bint Muhammed isminde bir hanımla evlenir [11] İlk eşi Benû Abdûn kabilesinden Meryem, onun hem eşi hem de gördüğü rüyalarda onu doğru yola sevk edecek yorumlar ve davranışlarda bulunan dostu olur. Çünkü Meryem, manevi tecrübesi ve dini birikimiyle tasavvuf yolunda yolcu olan mutasavvıf kadınlardandır.[12]

> *"Daha sonra Harameyn Emiri Yunus b. Yusuf'un kızı Fatma ile evlenen İbn Arabî'nin bu evlilikten çocuğu olduğu bilinmektedir. Oğullarından Saadeddin Muhammed 618/1221'de Malatya'da doğmuş, 656/1288'de Şam'da vefat ettiği zaman Şam'ın kuzeyindeki Salihiye köyünde babasının yanı başına gömülmüştü. Şair bir sufî olan bu zatın bir Divan'ı vardır. 667/1269'da vefat eden diğer oğlu İmamuddin Ebu Abdullah Muhammed, Selihiye medresesinde ruhunu teslim etmiş ve babasının yanında toğrağa verilmişti."*[13]

Zeynep adında bir kızı vardır ve bu kızına yazdığı şiirlerin çoğunu armağan etmiştir ve ona itham ettiği şiirlerine Zeynebiyât adını vermiştir. [14] "Oğlu Muhammed Saadeddin (H. 617-656) ve Muhammed İmadüdin (ö: H.667) ve kızı Zeynep aynı yerde yatmaktadır."[15]

Diğer eşi ile tanışma hikayeleri 1202 yıllarına dayanmaktadır. Bu yılda İbnü'l Arabî hac görevini yerine getirirken, Malatyalı âlim, Mecideddin İshak ile tanışmıştır. Mecideddin'in daveti üzerine Anadolu'ya gelme kararı vermesiyle birlikte 1211 -1212 yılları arasında Bağdat'a yine aynı arkadaşının refakat etmesiyle gelmiştir. Bu dönemin sultanlarıyla yakın bir ilişki içerisinde olmuş ve Eyyubîlerin Şam hükümdarı Muzaffereddin'in hocalığını yapmıştır. [16] Anadolu'dan Malatya'ya gelen İbnü'l Arabî'nin önceliği onu oraya davet eden isim ile yan yana gelebilmektir. Ancak geldiğinde arkadaşının vefat ettiğini duymuştur. Bu haberin peşine, arkadaşının eşinin dul kaldığını ve oğlunun yetim kaldığını öğrenmiştir. Eşinin arkadaşıyla evlilik yapmıştır ve arkadaşının oğlunun eğitimini babasından sonra devam ettirmeye gayret

---

[11] Uludağ, *İbnü'l Arabî*, 56.
[12] Uludağ, *A.g.e,* 9.
[13] Uludağ, *A.g.e,* 56.
[14] Uludağ, *A.g.e,* 57.
[15] İbnü'l Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ Fi'l-Müşâhede,* 6.Baskı. çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016a), 7.
[16] William C. Chittick, *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı,* 2. Baskı, düz. Muvaffak Erman Yılmaz, çev. Kadir Filiz, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 16 - 17.

etmiştir. Bu çocuk ileriki zamanlarda adını duyuran, ünlü mutasavvıf Sadreddin Konevî olarak karşımıza çıkmaktadır. [17] Konevî , onun en iyi öğrencilerinden birisi olmasıyla birlikte onun eserlerinin yazılmasında ve diğer işlerinde İbnü'l Arabî'ye hizmet etmiştir.[18] İbnü'l Arabî, hem onun üvey babası hem de üstadı olmuştur. Hiçbir şeyin tesadüf olmadığı gibi İbnü'l Arabî'nin de üstad olması tesadüf değildir. 11.yy ve 13. yüzyılı kapsayan tarihin tozlu sayfalarında öne çıkan isimlere bakacak olursak: Şihabeddin Sühreverdî, İbn Tufey'l, İbn Rüşd, Gazali, Mevlana ve Sadreddin Konevî gibi isimlerden hem etkilenmiş hem de kendisinden sonra gelen mutasavvıfları etkileyen bir donanıma sahip olmuştur. İbnü'l Arabî sufîlerin müridleri olarak gerek eserleriyle gerek savunduğu düşüncelere paralel münzevi yaşam tarzıyla filozofların ve sûfilerin vazgeçilmez kaynakçası olmuştur.

2.1.1.İbnü'l Arabî'nin Öne Çıkan Eserleri

İbnü'l Arabî deyince akla ilk gelen eserlerinden birisi *Fütûhât-ı Mekkiyye* eseridir. *Fütûhât-ı Mekkiyye'*yi *"insanın başlangıçtan sona serüveni"* olarak niteleyebiliriz. Bu eseri aynı zamanda "*bilimlerin yeniden inşası"* açısından ele almak hiç de yanlış bir niteleme olmayacaktır. Çünkü *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin konusu geleneksel tasavvuftan başlayarak felsefe, kelam, fıkıh, tefsir, kıraat, hadis ilmini, dil bilimleri, gök bilimleri, ve sayı bilimleri gibi İslam bilim ve sanatlarını bu yapıtta muazzam bir melodi haline getirmiştir. İbnü'l Arabî'nin özgünlüğünü en iyi tasvir eden *vahdet-ı vücûd* öğretisinin en ince ayrıntılarına kadar işlendiği bir yapıttır. [19] "İbn Arabî'nin dört büyük cild halinde 598/1201'de Mekke'de yazmaya başladığı bu eserini ne zaman tamamladığı belli değildir. 628/1230 senesinde dördüncü cildini, 635/1237'de üçüncü cildini yazmakta olduğuna dair kanıtları vardır." [20] Dört büyük cild halinde yazılsa da dilimize on sekiz cilt halinde çevirisi yapılmıştır. İbnü'l Arabî bu eserin yazım ve tasnifinin kendisine ait olmadığını eseri rüyasında son peygamber Hz. Muhammed'i görmesiyle, onun

[17] Uludağ, *İbnü'l Arabî,* 44.
[18] Chittick, *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı,* 18.
[19] İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye, 8. Baskı,* çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017a), 1:7.
[20] Uludağ, *İbnü'l Arabî,* 76.

anlatılarını uyandığında kaleme almasıyla rüya aleminden fiziksel aleme doğru bir vücud bulma serüveninde aracı olduğunu dillendirmiştir. "Genel olarak *Fütûhât-ı Mekkiyye* için İbn Arabî, "imlâ-i rabbanî" ve "kalbime gelenleri yazdım" şeklinde iki tane kaynakça göstermiştir." [21] İbnü'l Arabî'nin bu eseri ağırlıklı olarak tasavvuf alanında sufîlerin hem amaca ulaşmak için yollarını aydınlatan güneşi olduğu gibi hem de pek çok alanda ansiklopedi görevi görmektedir.

> *"[Hicrî] 627 senesi Muharrem ayının son on günü[nde bir gün] Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamber'I (s.a.v.) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana "Bu, Fusûsu'l Hikem [Hikmetlerin Kaşları] kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır" diye emretti."*[22]

Buradan da anlaşıldığı üzere İbnü'l Arabî'nin bu eseri de asıl kaynağını rüyalar aleminden alması ve rüyadan uyanmasının peşi sıra kağıtla buluşması sonucu var olmuştur. Kendisine rüyasında hitap eden kişi son peygamber, Hz. Muhammed'dir. Bu eseri çekici kılan iki tane özelliği vardır. Bunlardan biricisine göre kitap, sûfilerin bilgi ve vahdet-i vücûd ağırlıklı olarak varlık görüşlerinin zirvesidir. İkinci açıdan kitap, bir şerh geleneğinin merkezi baş yapıtını oluşturmuş ve sonraki tasavvufun konularını, seyrini büyük ölçüde belirleyen kaynakça olmuştur. [23] Eserin son kısmında "Cemadi'l-âhire ayının sekiz yüz otuz dokuz" yılında eseri tamamladığını yazar not düşmüştür.[24] *Fusûsu'l Hikem* eserini okuduğunda hemen hemen sağlam zeminlere oturtulabilecek sade bir anlatımı yoktur. İbnü'l Arabî'nin kullandığı dili sembolik boyutlarla süslemesi, dile yeni anlamlar vermesiyle eserin anlaşılması okuyucuyu çetrefilli diyarlardan sadeliğin zirvesine yolculuk yapmasını istemiştir. Yolculuk için eserin içeriği ve konu başlıkları dikkatle incelenmelidir. Bu eser yirmi yedi fastan oluşur ve toplamda iki yüz kırk yedi konu başlığı vardır. Bu eseri de diğer eserleri gibi birden çok alana hitap etmiştir. Fakat bu eseri diğerlerinden ayırıcı noktası her bir fassın bir peygamberle özdeşleştirilip konuların çarpıcı bir üslupla anlatılmasından kaynaklanır.

---

[21] Arabî,*Fusûsu'l Hikem,* 9.
[22] Arabî, *A.g.e,* 20.
[23] Arabî, *A.g.e,* 9.
[24] Arabî, *A.g.e,* 249.

Hicrî 589 (Miladî 1201)'de Mekke'ye gittiği zaman erdem sahibi insanlarla karşılaştığını ve şiirlerinin yer aldığı eserini yazmaya bu dönemde başladığını söylemiştir. [25] Bu eser H./611 Ramazan ayında M.1215 senesinde çoğu eseri gibi Mekke'de tamamlanmıştır. [26] *Tercümânü'l-Eşvâk* eserinin ilk satırlarında "Allah'ın her işi güzeldir ve güzelliği sever yazısıyla" birlikte İbnü'l Arabî doğada yer alan fiziksel unsurlar ve manevî unsurlar üzerinden sembolizmi en yüksek noktalara çıkartarak, özgün şiirlerinin kalıbını bulmuştur. Şiirlerinde betimlenenler hangi unsurlar olursa olsun, hepsinin çıkış noktası asıl aşkadır. Aşkı şiirlerle birlikte harmanlayarak aşkını izah etmektedir. Böylelikle aşığın dilinden dökülen aşk kelimeleri *Tercümânü'l-Eşvâk* eserini var etmiştir.

Şeceretü'l- Kevn eserinin hangi tarihte ve nerede yazıldığı kitapta bahsedilmemiştir. İbnü'l Arabî bu eserini üç bölümde ele almıştır ve bunlar sırasıyla üstün insan, şeceretü'l-kevn ve şeytanın hikayesi başlıklarından oluşmuştur. Şecere kelimesi lügat olarak; soy, sülale ve ağaç anlamına gelirken, kevn kelimesi lügat olarak; olmak ve vücud anlamına gelmektedir. Seyyid Şerif Cürcani ise şecere kavramını, "insan-ı kâmil" kevn kavramını, "kendisinde varlık nispeti bulunan" anlamında ele almıştır. [27] Öyle ise bu kitabın temel amacı, kendisinde varlık nispeti bulunan insanın insanlık kategorisinde en üstlere çıkmasını sağlamıştır. Bununla birlikte insanın, üstün insan olması için kendisini pasif halden nasıl aktif hale taşıyabileceğini anlatmaktadır. Taşınma işlemi için Hakikati bir ağaç gibi sembolize etmiş ve varlık kategorisini bu çerçeveye uygun tanımlamasıyla İbnü'l Arabî kendini ve eserini çekici hale getirmiştir.

Tedbîrât-ı İlâhiyye eseri yirmi iki kısımdan oluşmakla birlikte bu eseri genellikle siyasi konuların ağırlıklı olarak üzerinde durulduğu bir yapıttır. Bu yapıtta ülkeyi yönetme vasfına sahip olacak hükümdarın, niceliksel ve niteliksel özellikleri anlatılmıştır. İnsan, melek ve şeytan makamlarına göre yönetici ve yönetilen halk olarak sınıflandırılmıştır.

---

[25] İbnü'l Arabî, *Tercümânü'l-Eşvâk,* 5.Baskı, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 20.
[26] Arabî, *A.g.e,* 17.
[27] Muhuddin-i Arabî, *Şeceretü'l-Kevn,* 5. Baskı, çev. Abdülkadir Akçiçek, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 5.

Sınıflandırılmalar da şu şekilde yapışmıştır; ideal yönetici, ideal yönetim şekli ve ideal yönetilen halk betimlemeleri yapılmıştır.

Kitâbü'l-Fenâ Fi'l-Müşâhede eserinin Fransızca'dan giriş bölümünün Türkçe'ye çevrilmesiyle *Fenâ Risâlesi* adında küçük bir yapıt Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bu yapıt genel olarak tevhid, ittihad, iman, ihlas ve doğru yol kavramlarının kapsadığı konulardır. Aynı zamanda kazandırılan anlam metafizik çerçevede ele alınmıştır.

Risale-i Lübb'ül-Lü'b Ve Sırr-Üs Sırr eseri Türkçe'ye *Özün Özü Sırrın Sırrı* şeklinde tercüme edilmiştir. Bu eser varlığı sorgulamak ve anlamak isteyenlere hitaben yazılmış bir eserdir. Toplam dokuz başlık altında ele alınan bu eserde başlıklar sırasıyla; "takdim, özün özü sırrın sırrı, kendini bilmek, hazratı hamse, faydalı bilgiler, manevi yolculuklar, kaza- kader bahsi, tekvin makalesi ve hatime sonuç" bölümü ile son bulur. [28]

İbnü'l Arabî'nin eserlerinin hepsi yukarıda anlatılanlarla sınırlı değildir. Bunlarla birlikte İbnü'l Arabî'nin toplamda dört yüz tane eserinin olduğu zikredilmektedir.[29] Eserlerinin tamamı günümüzde bile Türkçe'ye tam anlamıyla çevrilmemiştir. İbnü'l Arabî'nin geleneksel tasavvuftan başlayarak felsefi bilimler, kelam , hadis, fıkıh, tefsir, kıraat, yazı, dil bilimleri, gök bilimleri, sayı bilimleri gibi İslam bilim ve sanatlarını alanında ilim tahsil etmiştir. İbnü'l Arabî eserlerini kaleme alırken tek bir amacı gözetmiştir. Bu da öğrendiklerini öğretme gayesidir. Böylelikle ilimlerden en çok öne çıkan rolü de tasavvufî alandadır. Bundan dolayı ona Muhyiddin İbnü'l Arabî, Şeyh-i Ekber, Sultanü'l arifîn, Hatemü'l-evliya, Kub-ü Hümam, İbnü'l Arabî diye ünvanlar verilmiştir.[30] İbnü'l Arabî öğrendiği bilgileri teorik askıda bırakmayıp, pratik hayatına da uyarlamış bir filozoftur. İbnü'l Arabî dünyada genellikle Şeyh'ül – Ekber olarak tanınmıştır. Hem filozof hem de mutasavvıf kimliğiyle, yaşayan insanlara ve gelecek insanlığa hakikatin yolunu, kendi sesiyle duyurmaya çalışan, fakir bir kişidir.

---

[28] Arabî, *Risale-i Lübb'ül-Lü'b Ve Sırr-Üs Sırr,* 3.
[29] Uludağ, *İbnü'l Arabî,* 68.
[30] Arabî, *Tercümânü'l-Eşvâk,* 7.

Günümüzün fakirlik anlayışının temelinde yer alan maddiyat, İbnü'l Arabî'yi tanımlayan fakirlik ölçüsü değildir. Eğer o açıdan bakılırsa İbnü'l Arabî zengin bir Arap kabilesinin soyuna mensuptur. Ama hedefi hakikate uzanan yolları göstermek olan kişiler için fakirlik, bedendeki dünyaya tamah eden kısmı arka plana atıp, gönlü Rabbin buyruğuna göre doldurmaktır. Ahiret açısından bu olaya bakılacak olunursa çoğu kişilerden daha zengin hatta daha sevgili kişiler olduğu söylenebilir. Çünkü Hakk'ı isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi ile nasıl seveceklerini ve Hakk tarafından nasıl sevileceklerini bilecek bir yönteme giden ilk basamak İbnü'l Arabî'nin "vahdet-i vücûd" öğretisini doğru anlamaktan geçmektedir.

2.2. Varlık Felsefesi

İlkçağdan günümüze kadar varlık problemi ontolojik bir problem olarak ele alınmıştır. Bu alana dair sorulan sorular ve sorulara verilen cevaplar, cevap veren kişilerin uzmanlık alanına göre metodik bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır. İbnü'l Arabî için de varlık problemi üzerine derinlemesine düşünülecek ve her alanın bu alanla bağlantılı olduğu, bu alandan dolayı var olageldiği düşünülen bir alandır.

2.2.1.Varlık –Yokluk Tanımı

İbnü'l Arabî'nin felsefesini ve tasavvufi görüşlerinin bel kemiğini varlık ve yokluğa yüklediği anlam oluşturmaktadır. Onun düşüncelerini varlık alanına değinmeden anlatmak neredeyse imkansızdır. Öyleyse, 'Varlık nedir?' sorusu akıllara gelmektedir.

İbnü'l Arabî'ye göre varlık, varlığının kaynağı kendisi olandır. Var olan her yokluk ise kendi özünden değil de başkasından dolayı nitelik kazandığı bir varlıktan var olmuştur. Varlık kazanan, bizzat varlığın kendisi olmakla birlikte imkânsız-bâtıl ise hem kendisinden dolayı hem de başkasından dolayı var olmayandır. [31] Varlığın tanımını yetkin halde izah etmek için yokluk tanımına da değinmek yetkin bir yöntem sunmak

[31] İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 5.Baskı, çev, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017b), 2:52.

için gereklidir. Bunun için İbnü'l Arabî, *"sırf varlık"* ve *"sırf yokluk"* kavramlarını birbirleriyle karşılaştırarak varlık ve yokluk kavramını tanımlamıştır. Ona göre:

> *"Varlık, sürekli ve daima sırf varlık iken sürekli ve daimi olarak sırf imkândır. Bir de sürekli ve daimi olarak sırf yokluk vardır. Sırf varlık, ezelde ve ebedde, yokluğu kabul etmez. Sırf yokluk ise ezelde ve ebedde varlığı kabul etmez. Sırf imkân, ezelde ve ebedde bir nedenle yokluğu bir nedenle varlığı kabul eder. Sırf varlık Allah sırf yokluk imkânsız, sırf imkân ise âlemdir."*[32]

Sırf varlık olan Allah, varlığın bizatihi kendisi olandır ve O varlığa sonradanlık niteliğiyle girip sonlu olmakla nitelendirilemez. Çünkü varlığa sonradan kavuşan şeylerin hepsi sonlu olmakla nitelenir ki Allah'a sonluluk kavramıyla sınır çizilemez. Allah varlığın kendisidir ve O'nun varlığı mahiyeti kendisinden kaynaklanandır. O'nun dışındakiler ise kimi varlığa girerek sonluluk niteliğiyle nitelenirken, bir kısmı varlığa giremez ve sonlu olmakla nitelendirilemez.[33] Allah, sırf varlıktır ve varlığının asıl kaynağı ise kendisinden kaynaklanandır.

2.2.2.Varlığın İsimlerinin Tezahürü

'Allah' ismi tüm ilahi isimleri kendisinde toplayan, bütün isimleri ve anlamlarını içeren isim demektir. Allah ismine örnek vermeye kalkışmak, boşa kürek çekmekle aynı kulvardadır. Bir isimden yola çıkarak bir başka isme o isimden dolayı örneklendirme yapabilmek için örneklerin, belirli bir isme özgü olması gerekmektedir. Allah ismini örneklendirmek için örneklenenin genel, örneğin özel olması gerekir. Allah ismi hiçbir örnekle örtüşmediği için Allah ismine örnek vermek, isim yönünden yasaklanmıştır. [34] Allah ismi alemlerden müstağni olduğu için ne tanımlanabilir, ne örnek verilebilir, ne inkar edilir, ne de belirsiz kalınabilir. O, Zahir, Bâtın, Evvel, ve Ahir olandır. [35] Allah

---

[32] İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017c), 9:59.
[33] İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017ç), 14:351.
[34] İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı. çev.Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016b), 3:244.
[35] İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017d), 12:46.

ismine örnek verilecek olursa alemde hiçbir şey yokken, alem ise her zerresinde O'nun ismiyle isimlenmiştir.

Alem neden Allah'ın isimleriyle isimlenmeyi kabul etmiştir? Bunun en doğru açıklaması "müstakil" kelimesiyle anlamlı olacaktır. Allah varlığında müstakil (bağımsız, bir şeyle ilgisi ve bağı olmayan) iken, alem varlığında müstakil değildir. "Allah kendisi nedeniyle ve kendisine göredir. Biz ise kendi (varlığımızda) O'nunlayız (varlığımızın kaynağı O'dur)." Allah'ın varlığının kaynağı kendisinden ise alemin de yapıcısı O ise alem O'nun suretine göre yaratılmıştır. Alem, Allah'a muhtaç olduğu için O'nun isimleriyle isimlenmeyi kabul etmiştir. [36] Şöyle ki "Eserler, yaratıklarda hükümran olan isimlere aittir. En güzel isimler, Allah'tan mümkünlerin yaratılışına ve onların içerdiği sonsuz anlamlara yönelmiştir." [37] O'nun en güzel isimleri yarattıklarına vermesi nerede ve hangi araç vasıtasıyla mümkün olmuştur?

İbnü'l Arabî'ye göre isimler ve harflerin nerede olduğuna ilişkin soruların asıl kaynağı 'nefesler' dir. Rahman'ın nefesi sonucu harfler meydana gelirken, harflerin art arda dizilimi isimleri oluşturur. Buna göre isimlerin var oluşu harflere, harflerin var oluşu ise varlığını nefeslere borçludur. Nefesler kendilerine mesken olarak ruhları seçmiştir. Ruhların nefes aldığı ve nefes verdiği tek alan, kalplerdir. Kalplerin yeri ne sendedir ne bende. Onun yeri, onu çekip çevirmeye gücü yetenin eriştiği mertebedir. İşte o da Hak'tır. [38]

İbnü'l Arabî'ye göre hakkın eşyada zuhur etmesinde isimlerine göre insana atfedilmiş meydanlar vardır. Hakkın eşyada, eşyaların isimleriyle zuhur ederken hakikat olduğunu görülen yer, sırlar meydanı olarak adlandırılmıştır. Hakkın kendi isimleriyle eşyaya eşlik ettiği görülen yer, nurlar meydanı diye isimlendirilir. Hakkın eşyaya zuhur edişinde kendi ismini mi yoksa hakikatini mi görüldüğü konusunda çelişkiye düşülür ise o olup olmadığı konusunda tereddüt edilir ise bulunulan yer, mertebe meydanı olarak

[36] Arabî (2017ç), 14:252.
[37] Arabî (2017b), 2:317.
[38] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017e), 7:41.

tanımlandırılmıştır.[39] İnsanın bilgisel görüşüne göre meydanlar karanlıktan aydınlığa doğru zikirlerle değişmeye ve aydınlanmaya başlar. Zikredişin aslı ise Allah'ın kendisini kendisiyle ve kendisi için zikretmesidir. "Kastedilen Allah'ın kendisini kendisiyle ve kendisi için zikretmesinin, kendisini kendisi için olan bir mazharda zikretmesinden daha büyüktür." [40] Allah'ın kendisini zikretmesi diyalektik bir sunuşla kendisiyle ve kendisi için zikretmeyi de gerektirir. Yaratılan şeyler ise kendisini zikrederken hem de O'nu zikrederler. Ama bu zikrediş bile tam ve yetkin değildir. İbnü'l Arabî bu konu üzerine, İbn Atâ ve devesi üzerinden bir örneklendirmeye gitmiştir.

> *"Bir gün İbn Atâ devesiyle birlikte yolculuğa çıkmıştır. Devenin üstündeyken, deve birden tökezlemiş ve düşmekten son anda kurtulmuştur. Bunun üzerine İbn Atâ şöyle söylemiş: "Allah'ın şanı yücedir." Kelimeleri duyan deve ise İbn Atâ'ya karşılık vermiş: "Allah'ın yüceliği senin O'nu yüceltmenden fazladır.""*[41]

Allah'ın şanı ne kelimelere ne tariflere sığmayacak kadar, aklın anlamayacağı ve dilin kelimelerine sıkıştıramayacağı kadar büyük ve yücedir. Allah'ın şanını ve yüceliğini anlatmakta hem kelimelerin kifayetsizliği hem de biz yaratılanların sınırlılığını belli anlarda ve belirli alanlarda giderme merhemi yine O'ndadır. Buna göre Allah'ın zatı hakkında insanın bilgi elde etmesi mümkün değildir ve bunu mümkün kılacak bir merhem yoktur. Ancak Allah'ın ilah olması hakkında insanın bilgi elde etmesinde merhemin şifası, Şafi isminin kullara zuhur ettiği alanla sınırlıdır.

Allah'ın zatı konusunda bilinmesi gereken bilgi ile ilah olması bakımından bilinmesi gereken bilginin kesiştiği nokta, "Zü'l-kuvveti'l-metin (güç ve metanet sahibi)" ismiyle isimlendirilmiştir.[42] Allah'ın daimi güçlü ve metanetli olmasının kullara olan sirayeti, 'efendi' ve 'köle' kavramlarına uyarlandığında farklı bir anlam ortaya çıkartır.

---

[39] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli,(İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017f), 8:246-247.
[40] Arabî (2017e), 7:30.
[41] Arabî (2017ç), 14:109.
[42] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017g), 6:129.

Alem içinde efendi, köleye sahip kişiler için kullanılan bir unvandır. Ancak efendinin efendiliği kölenin ölüme uğurlanmasıyla kaybedilen bir niteliktir. Tüm aleme efendilik yapan Allah'ın ise efendiliği hem ahirde, hem zahirde, hem batında hem de evvelde daimidir. Yaratılanların efendiliğinde başlangıç ve son belli iken Allah'ın efendiliğine zamansal, mekânsal, sınır çizmenin imkanı yoktur. Rububiyette (Allah'ın her zaman her yerde her mahluka, ihtiyaç olunan şeyleri vermesi ve onları terbiye ve tedbir etmesi) biz yaratılanlar ile yaratıcı olan Allah'ın arasında böyle bir fark vardır. [43] İnsanın ve yaratılanların hükmü belki bu alemde geçerli gibi görünse de Allah'ın hükmü her alemde geçerlidir. O'nun hükmü her şeyi kapsar. O her alemde, her aşamada yarattıklarıyla birliktedir.

O'nun efendiliği yarattığı her şeyi korumasında ve kuşatmasında da kendisini gösterir. Her şeyi bu alemde koruyana bazen korudukları bile ağır gelirken, O efendiye koruduğu asla ağır gelmez. Aynı zamanda O efendinin her şeyi koruması, korunan şeyin koruyandan suret olarak başka olması, kendi suretini koruması anlamına gelir.[44] Varlığın kendisi ile aynı olan O efendi, ilahi isimler üzerinden iki delalet (aracı, kılavuz) vermiştir.

İbnü'l Arabî'ye göre, "Her ilâhî ismin iki delaleti vardır: Birincisi ismin isimlendirilen delaleti; ikincisi ise başka bir isimden farklı olmasını sağlayan kendi hakikatine delaleti." [45] İlahi isimlerin aleme zuhur edişinden sonra insanlar bu harfleri kendilerince öğrenmeye çalışırlar. Birçok kişi bu öğrenme yöntemini diğerlerinden daha iyi öğrenmiştir ve başkalarına öğretmeye çalışmıştır. O öğretmenin anlatımına göre kullanılan harf sayısı sınırlı iken ortaya çıkan kelimeler ve anlamlar sürekli birbirinden farklılaşmaktadır. Kelimelerin söyleyen tarafından farklılaşması bir yana anlayanların kelimelere yüklediği anlam veya anlamlandırma aşamasında kelimeler yeniden kendini yenilemektedir. İsim öğretmen tarafından isimlendirilirken, o isimlenen ismin diğer isimlerden farklı olması isim kataloğundan kendisine bir isim yeri ayırmasını gerektirir.

[43] Arabî (2017ç), 14:350.
[44] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 119.
[45] Arabî (2017b), 2:152.

İsim hem kendisi olmasıyla hem de diğerlerinden farklı olmasıyla kendisini var eder. Her ismin isim kazanması için bir isimlendirene ihtiyacı vardır.

İlahi isim ve niteliklerin farklılaşmasının kaynağı hallerin birbirinden farklı olmasındandır. En yakınını toprağa veren bir kimsenin hali kelimelerinde kendisi için sabır ve ölen kişinin affedilmesi doğrultusunda Hakk'a yönelecektir. Yönelişine uygun harekette bulunan kul, Allah'a El-Sabur ve El-Afüvv isimlerine göre dua edecektir. [46] Harflerin kendileri için ortaya çıkması sırasında anlamı belirlemek için manaları kabul ederek çıkması gerekir. Zamanın hükmü de hareketiyle manalara eşlik ederek , öncelik ve sonralık sıralamasıyla suretlere zuhur eder. [47] İnsanların yaşadığı zamanın farklılaşması hallerin farklılaşmasını da etkileyecektir. Zamana göre kulun hali ilkbaharda, sonbaharda, kışta ve yazda her süreçte değişmektedir. [48] Zamandan etkilenen kelimelerin diğer değişim alanı makamlardır. Kelimelerin hem makamları değişir hem de makamlarına uygun isimleri oluşur.

> *"Saltanat makamında görünse, razı olur ve hakkında 'sultan' denilir. Celalde tecelli ettiğinde, edepli davranır ve 'edip' olur. Cemalde görünürse, temizdir. Azamette tecelli ettiğinde, arınmış, temiz ve mukaddestir. Hoş kokuda tecelli ettiğinde, güzel kokar ve güzel koku yayar. Heybetteki tecelli onu efendi yapar. Lütufta tecelli ettiğinde ise, onu eritir. Güzelde tecelli edince onu âşık yapar ve rahatlatır."*[49]

İlahi isimler, haller, hareketler, yönelişler, maksatlar, tecelliler, şeriatlar ve zaman her kelimenin farklılaşmasını sağlamaktadır ve farklılaşan kelimeler anlamının gerekliliğini yerine getiren dairesel bir döngüden oluşmaktadır.

2.2.3. Varlığın Kelamı

Varlıkların varlık kazanmasında kelam kelimesinin önemi birçok filozof tarafından kabul edilmiştir. İbnü'l Arabî'ye göre kelam sözcüğü 'kavl' sözcüğü gibi yaratmanın kategorisinde yer alan bir kelimedir. Mevcut varlıklara hitap etmek anlamında kullanılan

[46] Arabî (2017b), 2:309.
[47] Arabî (2017c), 9:78.
[48] Arabî (2017b), 2:309.
[49] Arabî (2017e), 7:408.

‘kelâm’ sözcüğü konuşan, konuşulan ve konuşma alanlarında kendini gösterir. Sadece dünyaya has olmayan bu konuşma eylemindeki failler, fiillerini ahirette de imkanlı halde dillendirecektir. Mesela organların kıyamet günü iyi-kötüyü, doğruyu-yanlışı anlatacağı zikredilir. [50] İbnü’l Arabî’ye göre ‘kelâm’ ve ‘kavl’ arasında sözcüğün anlamı, hitap ettiği alan arasında farklılıklar vardır. Kavl kelimesi ‘söylemek’ kelimesiyle aynı anlama gelirken, kelâm kelimesi ‘konuşmak’ kavramıyla aynı anlamdadır. Söylemek sözcüğüne sahip olan, söyleyen tek varlık, Tanrı’dır. Tanrı’nın varlık alanında söylediği alan henüz var olmayan (ma’dûm), varlığa vücud vereceği alandır. Böylece Tanrı’nın ‘ol’ demesi ‘söyleme’ kavramıyla eşdeğerdir. Bu kavramlar ki Tanrı’nın yaratma eylemine araç olur.[51] *‘‘Kün* deyü emreyledi Perverdigâr[52]

Oldu hep yerli yerince âşikâr” [53] dizeleri de oluşa işaret etmektedir. Şairin yukarıdaki şiirinde de dillendirdiği gibi bütün kainatın varlık bulması ve beslenmesi ‘ol’ deyince olduran Allah’tır. Olan her şey de düzensiz ve şekilsiz değildir. Her şeyin oluşu ve işlevi Allah tarafından bir düzene göre olmuştur. Allah’ın ‘ol’ sözü ile varlığın vücut bulmasında dehrin (zamanın) yaratılmışların oluşumu üzerinde etkisi nasıl olmuştur?

İbnü’l Arabî’ye göre “Hakkın ol sözünün vakti yaratılmış şeyin oluşma vaktinin aynıdır.” [54] Onun için yaratılanlara ‘ol’ emri verilmesi ile varlık verme eylemin arasında geçen sürenin eş zamanlı olduğunu ayna sembolizmiyle anlatır. Ona göre bir kimsenin aynaya bakıyor olması, o kimsenin aynada kendini görmesi arasında geçen bir süre yoktur. Aynaya bakan ve aynanın yaratılışından gelen niteliğine uygun olması için aynı anda var olması gerekecektir.[55] Yaratılanlar için söylenen söz ile yaratılma süresinin aynı anda olması kelimelerin yaratmada etkin olduğunu vurgulamaktadır. Yaratmada sözlerin önemli olduğu gibi aynı zamanda söz verenlerinde sözlerine uyması gerekli

---

[50] Tahir Uluç, *İbnü’l Arabî'de Sembolizm,* 4.Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 79.
[51] Uluç, *İbnü’l Arabî'de Sembolizm,* 78.
[52] Perverdigâr: Bütün yaratıkları besleyen ve yetiştiren, Allah'tır.
[53] Mustafa Fevzi, *Risâle-i Mir'âtü'ş-Şühûd Fî-Mes'eleti Vahdeti'l Vücûd,* düz. Bilâl Aktan, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2012), 35.
[54] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017ğ), 5:354.
[55] Uluç, *İbnü’l Arabî'de Sembolizm,* 125.

görülmüştür. Bunun için ilk sözün verildiği yaratılıştaki geçmişe doğru seyir etmek gerekecektir.

Ruhların geçici alemde henüz varlığa girmeden önce "ezelî bir misak ile Allah'ın birliğini kabul ettikleri" alem, elest âlemi olarak adlandırılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre elest aleminde verilen sözlerin tevhid başlığı altında sözün bilfiil hale gelmesinden kaynaklanan kirlerin fena bulmasıdır. Kişi için elest aleminin asıl çizgisi tevhid ve fena kavramlarının arasındaki ilişkiyi çözmesiyle birlikte çözüme kavuşacaktır. [56] Allah'ı birleyen kimse, kendini de kirlerden arındırırsa elest aleminde verdiği söze uygun fiilde bulunmuş olur. Verilen sözün değeri sûfiler için büyük önem arz eder. İşte bundan ötürü sûfîlerin semâ ayininin temelinde de Hakk'ın yaratılmış nefislere kendisini tasdik ettirme anı yani 'elest bezmi' anlayışını yeniden yaşatma fikri yatmaktadır. [57] Sufiler için varlıkların oluşumu ve var olması açısından Amâ da önemli mertebelerden birisidir. İbnü'l Arabî'nin anlatımına göre amâ kavramını anlamlandırabilmek için 'amâ', 'hayal' ve 'berzah' kavramlarıyla ilişkisi bağlamına amâ'nın diğerleri ile benzerlikleri ve farklılıklarına da değinmek gerekmektedir. O zaman amâ ne demektir?

İbnü'l Arabî'ye göre 'amâ' hayalin mutlak elbisesi giydiği hakikat anlamına gelmektedir. Aynı zamanda 'amâ' için ' Hakkın bulunduğu ilk mekan' diye tanımlamak da İbnü'l Arabî için mümkündür. Bu düşünce ise Hz. Peygamberin bir hadisinden esinlenerek oluşturulmuştur. "Sahih bir hadiste Hz. Peygamber'e 'Âlemi yaratmazdan önce Rabbimiz nerede idi' diye sorulmuş, Peygamber de bu soruya 'Altında ve üstünde hava bulunmayan Amâ'da idi' diye cevap vermiştir. Araplara göre amâ, altı ve üstü hava olan ince buluttur."[58] İbnü'l Arabî'ye göre bulut anlamına gelen 'amâ' da bütün varlıklar kün (ol) emri vesilesinden dolayı iki el ile meydana gelmişlerdir. Ancak Amâ'nın yaratılışı böyle değildir. Amâ kaynağı sevgi olan nefes vasıtasıyla ortaya zuhur etmiştir. Sevgi'yi veren kişiye yönelik sevilen, özlem hareketini gerçekleştirir. İşte bu

[56] Ekrem Demirli, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 21 (2009): 43.
[57] Uluç, *İbnü'l Arabî'de Sembolizm,* 58.
[58] Arabî (2017f), 8:137.

özlem hareketi Allah'ın "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim." ayetine uygun olarak gerçekleşmiştir. Sevgi kaynaklı teneffüs gerçekleşmiş, bulut anlamına gelen 'amâ' oluşmuştur. Bulut olan ama sıcaklığın etkisiyle buhar olmuş, unsunların nefesi haline gelmiştir. Havanın bile kendisini olumsuzlayamadığı "amâ, Allah'a en yakın ve O'nun nefesinden var olan varlıktır." [59] "Amâ, şerefli bir varlık olarak manası Haktır. Burada 'Hak', Allah'ın dışındaki her şeyin kendisi vasıtasıyla yaratıldığı (yaratmadaki vasıta olan) 'Haktır'. O, mümkünlerin hakikatlerinin kendisinde sabit ve yerleşik olduğu manadır." [60] Hak varlığı mutlak olan, bir şey ile sınırlanamayan ve bir şeyden var olmayandır. O bir şeyden değil de her şey O'ndan vücut bulurken, O kendisi için kendisi nedeniyle mevcut olandır. Hem nedenleri hem de nedenlileri yaratan Hak, el-Meliku'l-Kuddûs (Mukaddes Hükümdar) olarak isimlendirilmiştir.[61] İbnü'l Arabî'ye göre Hak ile alem arasındaki boşluk amâ ile doldurulmuştur. Aynı zamanda bu boşluğu amâ ile Hak doldurmamış olsaydı İbnü'l Arabî'ye göre şimdiki doldurulmuş alem, varlık yerine yoklukta, boşlukta olmaya mahkum olabilirdi. Hakkın nefesinden varlık bulan amâ ona göre *"O, ilktir, sondur, zâhirdir ve bâtındır"* özelliklerini taşımaktadır.[62] İbnü'l Arabî'ye göre âma'nın bir diğer özelliği de varlıkta vücud bulmamış anlamlar ile nurani ve doğal cisimler arasında berzah olmasıdır. Öyle ise berzah nedir? "Berzah bilinen-bilinmeyen, var olan-olmayan, olumlanan-olumsuzlanan, akledilir olan-olmayan şeyler arasında ayırıcı bir durum olduğu için *berzah* diye isimlendirildi. Berzah, kendiliğinde akledilirdir ve hayalden başka bir şey değildir."[63] Rayd Atlagh'a göre İbnü'l Arabî'nin berzahı geniş çerçevede tanımlaması aslında berzâh kelimesinin doğası gereği müteşâbih olmasından dolayıdır. Bunun için İbnü'l Arabî ona göre birden fazla anlamda berzâh kavramını kullanmıştır.

> *"Özellikle bir tarafta şeylerin idea (maneviyye) olarak bulunduğu Zat ve Varoluş arasındaki berzâh, diğer tarafta şeylerin gerçekten biçimsel*

[59] Arabî (2017f), 8:138.
[60] Arabî (2017f), 8:64.
[61] Arabî (2017f), 8:243.
[62] Arabî (2017f), 8:138.
[63] Arabî (2017b), 2:420.

(sûriyye) olduğu görülür; âlem (âlemu'ş-şehâde) ile görünmez âlem (âlemu'l-gayb) arasında imgesel (hayâlî) âlemi ifade eden berzâh vardır."[64]

Öyle ise berzâh şeylerin idea olarak bulunması için bir yanı ile Zat'ı bir yanı ile Varoluşu gerektirmekte iken diğer açıdan şeylerin biçimsel suret kazanmasında görünmez ve görülür âlem arasındaki hayâli ifade etmektedir.

Berzâh kavramı Tahir Uluç'a göre İbnü'l Arabî'nin hem metafiziğinin tasarımı hem de paradoksal üslûbunun en başta gelen öğretisidir. Genel olarak Tahir Uluç'un tasvir etmeye çalıştığı berzâh kavramı "iki şeyi ikisine de karışmadan ayıran bir şey" olarak tanımlanmaktadır.[65] Bu tanımdan yola çıkılır ise berzâh, iki şeyi birbirinden ayırma gücüne sahip olan gayb âleminde *akıl,* şehâdet âleminde *duyu,* iki âlem arasında ise *hayâl* olarak anlamladırılabilmektedir. O zaman hayâl ne demektir?

İbnü'l Arabî'ye göre "Hayal, ne vardır ne yoktur, ne bilinir ne de bilinmez, ne olumsuzlanan ne de olumlanan bir şeydir." Bu noktada İbnü'l Arabî ayna metaforu ile hayali suretlerle ilişkilendirerek anlatmaktadır. Ona göre aynayan bakan insan gözü kendini aynadan olduğundan küçük de görebilir, büyük de görebilmektedir. Ayna da insanın gözüne kendisini küçük de gösterebilir büyük de gösterebilir. Ancak gerçek olan bir şey vardır ki İbnü'l Arabî'ye göre *insan suretleri gördüğünü* inkara kalkışamaz. İnsan aciz bir varlık olduğu için de o suretleri ne ile gördüğünü bilememektedir. Gördüğü şeyi hayal gözü ile mi duyu gözü ile mi görüğünü idrak edemez. Filozofa göre burada devreye ilim girmelidir ki ilim gözün ne ile gördüğünü ayırt etmesini sağlayacak güvenilir bilgiyi kişiye sunmaktadır.[66] İbnü'l Arabî için hayal bir şeyi bilmeye çalışırken o şeyin suretleri arcılığı ile o şeyi biliyor ise bu hayalin dar manasına işaret etmektedir. Çünkü

---

[64] Ryad Atlagh, «Arabîlik ve Ekberîlik Arasında Doğruluğun Mucize Olarak Hermenötiği», *İbn Arabî Geleneği ve Dâvud el-Kayserî* içinde, yaz. Turan Koç, çev. Ahmet Zeki Ünal, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 272.
[65] Uluç, *İbnü'l Arabî'de Sembolizm,* 151.
[66] Arabî (2017b), 2:420-421.

hayal bu durumda Allah'ın büyüklüğünü ve zatını da O'nun suretleri sayesinde idrak etmeye çalışacaktır. Bu durumda hayal vehim ile aynı anlama geleceği için suretler duyulardan alınır ve bu hayal dardır. Ancak hayal bir yanı ile de bilinen şeylerin en genişi olarak tarif edilmektedir. "Hayal, akıl deliliyla suret ve tasavvurun hakkında imkansız olduğu kimseyi suretlendirmiş, bu nedenle geniş olmuştur."[67] Ancak mutlak anlamda genişlik yalnızca Allah'a mahsustur.

İbnü'l Arabî'ye göre amâ, berzâh ve hayâl ile kıyaslandığında ilk ol emrini alan Hakk'ın mekanı olan yerdir. Berzâh ise âlemin yaratılışı ile varlık kazanan, bu yönü ile amâ dan sonra varlık kazanmıştır. Aynı zamanda berzâh alemi bütün varlıkların (İlk varlık hariç) suretlerinin toplandığı yerdir. Hayâl ise asıl hakikati amâ da yer alan ancak âlem yaratıldıktan sonra görünür ve görünmez alem arasındaki en geniş ve en dar şeydir. İbnü'l Arabî'ye göre "Her insan, berzah âleminde kazancıyla rehin, amellerinin suretlerinde hapistir. Ahiret hayatında kıyamet günü bu suretlerden diriltilinceye kadar bu böyle sürecektir."[68]

2.2.4. Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd)

Ahmet Cevizci'ye göre İbnü'l Arabî, İslam felsefesinin altın çağını yaşadığı son dönemlerde Gazâli'nin adımlarını takip eden mistik bir filozoftur. Adımları sıkça takip ettiği alanlardan birisi de "vahdet-i vücûd" teorisidir. İbnü'l Arabî bu teoriyi ilk kez açık bir biçimde ifade etmeye çalışmıştır. Bu öğretiyi sistematik bir öğe olarak olumlu bir şekilde kelimeleriyle eserlerinde sunmaya gayret etmiştir.[69] Vahdet-i vücûd teorisinin varlık meselesi ile doğrudan bir bağlantısı gözden kaçırılmamalıdır. Bu sebeple mantıkî ve felsefî tarafını oluşturan üç fikir akımı vardır. [70] Bu akımları şu şekilde ele almıştır.

---

[67] Arabî (2017b), 2:425.
[68] Arabî (2017b), 2:428.
[69] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi,* 6.Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 301.
[70] Ebu'l-Alâ Affîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat,* 8.Baskı, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 170.

- *Cevher- Araz Nazariyesi*

İlk olarak *Cevher* kelimesinin anlamına bakılmalıdır. Cevher kelime anlamı olarak "Kendi kendisine var olan, kendi kendisine varlığını devam ettiren, varlığı koruyabilen ilinek (araz) olmayan." anlamına gelmektedir.[71] Öyleyse bir şeyden var olan şeye araz denilir. Bu düşünceye misal olarak buharın ve bulutun insan gözüne olan görünme veya görünmeme durumu ele alınır. Bu durumda buhar, inceliği ve seyrekliğinden dolayı gözle görülemeyecek şekilde birbirine eklenerek yoğunlaşır. Bu yoğunlaşma ile birlikte Hakkın inşa ettiği buharların bulut haline gelmesi, insan gözüne görünür düzeydedir. Bulutun hem görünen hem de görünmeyen bileşimleri bulutu önceden sahip bulut mizacına sahip olmadığı bir hüküm kazandırmıştır. Aynı zamanda buluta isim verip, bulutun sahip olmadığı tesiri ona izhar etmiştir. Böylece bulutta toprağa yağmur göndermekle vasıflandırılmıştır.[72] Tüm bu serüvenin ana maddesi olarak ele alınan madde "hava"'dır. Hepsinin toplamı olan hava gözle görülmezken, toplamın bir araya getirdiği bulut gözle görülür hale gelmiştir. Bu anlatıda cevher olan hava, göz seviyesinin uzağında iken onun sayesinde arizi olarak oluşan bulut gözle görülür hale gelmiştir. Bu örneğe bakıldığında genel olarak alemde her şey değişim ve oluşum halindedir. Değişmeyen ve sabit olan varlık var mıdır? Öyleyse sabit olan, Vacibü'l-vücûd yani Vücûd-ı Hak'tır, değişen şeyler ise küllîlik ve cüzîlik nispetidir.[73] Eşarî'lerin cevher - araz nazariyesinde değişmeyen tek ve bir olan cevher Tanrı iken, değişen tüm her şey araz başlığı altında yer almaktadır.

- *Nasût – Lahût Nazariyesi*

İbnü'l Arabî'ye *nâsut* (görünür alem-beden) ile *lahût* (gayb alemi-ruh) iki farklı alanı temsil etmektedir. O, *Nâsut ve Lahût* kavramlarını Hz.Musa ile ilişkilendirerek anlatmıştır. Musa'nın annesi firavunun gazabından evladını korumak için kayığın içine

[71] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* 11.Basım, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 58.
[72] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017h), 16:318.
[73] Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları,* 1.Basım, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 64.

Musa'yı koymuş ve bir nehre salmıştır. Kayık Musa'yı korumak için beden, nehir de onun ne tarafta hayat bulacağını bilen kılavuz olmuştur. Bir bakıma kayık ve nehir suyu Hz.Musa'nın yaşama tutunması için elçi görevini üstlenmiştir. Suyun geliş kaynağı hem temiz hem de duru bir gerçekliği temsil etmektedir ki suyun tecelli ettiği alanlar ise suyun varlığından dolayı hayat bulmaktadır. Suyun birikimi ile meydana gelmiş nehir ise beden aracılığı ile elde edilen teorik ilimlerin simgesi ilan edilmiştir. Teorik ilimler vasıtası ile duyu, hayal ve düşünce gücünü kazanan bedenler de nefsin boyunduruğu altına girmiştir ki Allah diğer güçleri nefs gücünün aletleri olacak seviyede yaratmıştır. Musa'nın da nefsin güçleri vesilesi envai çeşit bilgi dallarını öğrenmesi için sandalla nehre atıldığını İbnü'l Arabî belirtmektedir. Envai çeşit bilgilerin kaynağı olan Allah bilgiyi beden ile bedeni bilgi ile anlamlı kılmıştır. Bedene bilgi akışını sağlayan ruhu da Allah hem bedenin hükümdarı hem de kendisi ile kulları arasında araç eylemiştir.[74] Bundan dolayıdır ki iki farklı alan gibi görünse de *nâsut* ve *lahût*[75] insanda izafi birliği ifade etmekle birlikte Allah'ta Mutlak Bir'liğin ismidir.

- *Bir ve Çok Nazariyesi*

İlkçağ filozoflarından 'varlığın değişmez, bir' olduğunu söyleyen Parmenides ve 'varlıkta her şeyin sürekli değişim halinde, değişmeyen tek şeyi değişimin kendisi' olarak tanımlayan Heraklitos'u fikir dünyasındaki uzlaşımını Plotinus yapmıştır. Plotinus'un felsefesini oluşturan bu teori, sudûr teorisidir. Sudûr sözlük anlamı olarak "doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etme" [76] kavramlarına karşılık gelmektedir. "Sudûr yerine "akmak, fışkırmak, taşmak" mânasındaki **feyz** de

[74] Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 218.

[75] Hallac-I Mansur da varlık meselesine *Lahut* ve *Nasut* kavramlarının sunduğu iki farklı alanı temsil eden tevhid penceresinden bakmaktadır. Öyle ki Lahut penceresinin sergilediği alan Tanrısal alanken, Nasut penceresinin sergilediği alan fenomenal alandır. Ona göre varlığın sergilendiği bu iki pencereden var olan her şey Tanrısal alanın varlığına karşı borçlu bir şekilde var olurken, yok olan her şey de varlıkların var olması açısına uygun olarak yok olurlar. Şöyle ki varlıkların var olması, Tanrı'nın o varlıklara tecelli etmesiyle ortaya çıkan varlıkların Tanrısal yapıya benzemesinden kaynaklanır. Varlığın yok olması ise gerçek olmamalarından kaynaklanır. Bkz: Ferhat Ağırman ve Bilal Bekalp, "Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi," *Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü , Felsefe Dünyası Dergisi* 1, sy.55 (2012):89.

[76] Mahmut Kaya, *"Sudûr", İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul,Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 37:467-468.

kullanılır."[77] Sudûr teorisine göre her şey değişmeyen ve varlığın ana kaynağı olan Bir'den var olarak varlığa geçiş serüvenine katılır.

Plotinus için birden vücut bulan çokluk aynı güneş gibidir. Evren üzerinde bir tane güneş vardır. Güneş kendisinde var olan ısıyla hem dünyayı ısıtır hem de varlıkları karanlıkta bırakmaz. Güneşin varlıklara sirayet edişi ne güneşin güneşliğinden bir şey kaybettirir ne diğer varlıkları güneş eyler. Güneşe bakan gözler ise güneşi kuşatamayacak derecede onu görmekten engellenmiştir. Çünkü onu görmeye çalışan gözler kamaşır. Onun ısısını anlatan diller ise insanın hissiyatında farklılık bulur. Güneşin kendine has niteliği kendinde saklı iken, diğer varlıklar niteliklerini mutlaka dışarı çıkartırlar. Onlarda hiçbir şey sırlı kalamaz. [78] Öyleyse her şey Bir'den var olan ancak O olmayandır.

İbnü'l Arabî'ye göre varlık Bir'dir ve biri kabul eder. Ancak mümkün varlıklar bir değil, ikinciyi kabul eden bir'dir. Sayılar ise sayı basamaklarındaki dizilişleri veya sayı katlarını ikinci bir dolayısıyla kabul eder. Yüzler, binler ve diğer basamaklar gibi sonsuza kadar bu şekilde sayılar genişletilir. Sayılar genişlikte belli bir sınıra geldiğinde ise o sayılardan biri çıkarmak gerekir ki bu işlemle birlikte sürekli ortaya yeni bir sayı çıkmaktadır. Böylece yeni bir sayıya imkan tanınınır. Bu çıkarma işleminde ikiye geldiğinde, çıkarma işlemi genişliğini yitirir. Çünkü bir sayısı, diğer sayıların başlangıcıdır. Bir sayıların ve şeylerin hem ilkesi hem de en darıdır. Bir hiçbir zaman somut varlıkta, varlığıyla ismini bir araya getirmez. [79] Bir sayısının sayı basamaklarında dağılımına göre bir sayısı o basamaklarda yayıldığında sayılar var olur ve sonsuz sayıda sayılar ortaya çıkar. Bir sayısı olmasaydı sayılar ve sayıların varlıkları da var olmazdı. Bir sayısı sayılara eklendiğinde kendisini yok etmeyeceği gibi yeni varlıklar da birin adıyla ortaya çıkartılamazdı. Bir sayısı hem sayıların varlığını korur hem de adıyla onları

[77] Kaya, *"Sudûr",* 37:467-568.
[78] Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel, ve A. Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi,* 3. Baskı, (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2014), 176.
[79] Arabî (2017b), 2: 427.

yok eder. [80] Bütün sayıların ana kaynağı Bir'dir. Mesela bin sayısından bir sayısı çıkarıldığında binin hem hakikati hem de adı yok olur. Geriye kalan hakikatin adı ise dokuz yüz doksan dokuzdur. Aynı işlem dokuz yüz doksan dokuz için uygulandığında geriye dokuz yüz sensen sekiz kalır ki önceki sayının hakikati kaybolur ve yeni bir hakikat ortaya çıkar. Öyleyse herhangi bir şeyden bir sayısı çıktığında o şey hakikat seviyesinden yok olur; herhangi bir şey de bir bulunur ise o şey var olur. İşte tevhit de böyledir. [81]

Bu konu üzerinde İslam filozofları Bir'i, tevhit kavramıyla anlatmışlardır. "İslam filozoflarına göre 'BİR' *"De ki: Allah birdir* [112:1]. Allah'ın mutlak birliği, kendisinden kaynaklanır." [82] düşüncesi genel olarak kabul edilmiş bir anlayıştır. İbnü'l Arabî'ye göre 'Bir'in varlık tecellisi' genel olarak 'varlık imdadı' kelimeleriyle ifade edilir. Varlık imdadı ise 'uzamak' kavramının anlamına bağlı kalır. Bu uzantının kökleri ise Bir'den başlar ve Bir'e kadar devam eder. Bir hem bir şeyi var eder hem de o şeyin varlığını sürdürmesine imkan tanıyandır. [83]

Ancak bir şeyi bir ve tek noktada birleştirmek o düşünceyi devam ettirmekte en tutarlı yol onu zıddı olan çokluk kavramıyla nefyetmeyi/reddetmeyi gerektirir.[84] Öyle ise Bir'in nefyi de kesretle anlam kazanacaktır. Bir ve çok olanı tanımlamak için İbnü'l Arabî ateş metaforunu kullanır. Ateş metaforuna göre hammaddesi fark etmeksizin her çakmağın işlevi ateş çıkarmaktır. Çakmaktan ortaya çıkan ateş birdir. Çakmağı çakan kimse için içindeki ateşi veya çakmağın yapımını bilmek veya çakmağa bakarak onun hakkında bilgi edinmek sahih bir bilgi olduğu vurgulanmaktadır. Oysa her çakmaktan ortaya çıkan ateş birdir. İşte bunun gibi Allah hakkında alimlerin söylediği söylemler ve yollar farklı olsa da hepsinin maksadı tektir. Her alim için 'Biz çoğuz, bir olan O'dur' düşüncesi temel ilke olarak kabul görmüştür. Her şey ise O'ndan çıkmış, her şey yine O'na geri

---

[80] Arabî (2017a), 1:170.
[81] Arabî (2017a), 1:170.
[82] Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 110.
[83] Arabî, *A.g.e,* 281.
[84] El-Harîkî, *Tevhîd Ve Müslümanın Hayatındaki Önemi* Yayıncılık, 17.

dönecektir düşüncesi hakimiyetini devam ettirmiştir. [85] Bir'den var olan çokluk yine ait olduğu yere Bir'e geri dönecektir.

İbnü'l Arabî'ye göre, "Allah, şöyle buyurur: *'Rabbini görmez misin? Gölgeyi nasıl uzatmıştır?'* Bu ayetin ardından ise *'Sonra güneşi gölgeye delil yaptı'* buyurdu. Allah, kendisine bakmamızı emretti." Allah'a yönelmek, O'na bakmak, O'nu bilmek insan için mutlak anlamda bilmekten ziyade O'nun 'gölgeyi uzatması' bakımından bilmektir. Uzatılan gölge aslında insanın dış varlıkta ortaya çıkmasıdır. İnsanın mertebesi O'na 'zatının birliği' yönünden bakmasına yeterli olmasa da insan kendi yaratılışındaki 'fiilinin birliği' açısından birliğe bakabilmelidir.[86]

Fiil açısından, Bir olandan farklı eserlerin ortaya çıkması ve çıkan eserlerin Bir olandan farklılık göstermesi, eserlerin Bir'den çıkarken farklılaşması kendisi yönüyle değil de kabiliyetleri bakımından çeşitlilik ortaya çıkartır. Ateşin ateş olmasındaki en temel hükmü yakıcı olmasıdır. Aynı zamanda ateş cisimleri aydınlatmak, bazı şeyleri ısıtmak, pişirmek, yakmak veya bazı şeyleri birbirine bağlamak için kullanılırken bazı şeyleri ayırmak için ateşin işlevselliğine ihtiyaç vardır. Peki bu işlevlerin yerine gelmesi için sadece ateşe mi ihtiyaç vardır? Ateşin en büyük yardımcısı havadır. Oysa ateş, tek bir hakikate sahip olmakla bilinir. "Kabiliyetlerin istidatları ise kendisinden ortaya çıkan eserlerin hükümdeki farklılıklarını ortaya çıkartır." [87] Eserlerin bir olarak bildiği ateş bile birçok koşullunun bir araya gelmesi sonucu oluşmuştur. Bize ise bir gibi görünür. Öyleyse yaratılmış her şey, asla bir olmakla nitelenemez. Yalnızca Allah, "BİR" olmak niteliğine sahip tek varlıktır. Bir'in Bir olması için bir mekana ihtiyacı var mıdır?

Plotinus'un dediği gibi, "Vahid-i Evvel, hiçbir mekanda olmadığı hâlde her mekanda olandır." [88] "Öyleyse mutlak birlik, kadim veya zaman içinde yaratılmış, var olan ve (göreli) olmayan her şeye yayılmıştır. Söz konusu birlik her şeye son derece açık bir

[85] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3. Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017ı), 13:242-243.
[86] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4:15.
[87] Arabî (2017c), 9:137-138.
[88] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat,* 169.

şekilde yayılmış ve işlemiş olduğu için, kimse bu yayılışın farkına varamaz." [89] Her şeye yayılmış olan hayat da böyle değil midir? Hayatın zuhur ettiği hayvanlarda canlılık gözle görülürken, bitki ve donuk şeylerde gizlenmişlerdir. Hayatı bahşeden ise tartışmasız ki hayat sahibi, Allah'tır. Allah'ı bu yönden bilen kimseler ise O'nun hamdını sürekli teşbih eder. Hayat'tan yaşam bulan hayat sahipleri, hayatın yaşam kaynağını sürekli övgü ile zikrederler. Sonuç olarak, O'nu övmek için veya O'nun övülmek için hiçbir mekana, mekan sahibine ihtiyacı yoktur.

İbnü'l Arabî için yaratılış teorisi nasıl anlatılırsa anlatılsın özünde sudur teorisidir. Sudûr teorisinin asıl kökleri daha once belirtildiği gibi Yunan filozofu Plotinus'a kadar dayanmaktadır. Yunan felsefesiyle uğraşan İslam filozoflarının sudûr teorisine katkıları da azımsanmayacak derecededir. Sufîlerin İslam filozoflarından öğrendikleri sudûr, Tanrı-alem arasında bir süreklilik ve benzerlik ilişkisi ilkesine dayanır. Buna göre öncelikle Tanrı-alem arasındaki benzerlik ilişkisi tespit edilmeye çalışılır. Daha sonra nedensellik ve zorunluluk silsilesi çerçevesinde tikellerin ortaya çıkışı izah edilmeye çalışılır. "Öyleyse sudûr, aynı anda Tanrı-âlem arasındaki benzerlik ilişkisini ve nedenselliği temellendiren bir teoridir." [90] denilebilir.

2.2.4.1.Tanrı- Alem İlişkisinde Vahdet-i Vücûd ve Şuhûd

Vahdet-i vücûd yani varlığın birliği meselesi kolaylıkla anlatılan ve anlamlandırılan bir konu değildir. İbnü'l Arabî'nin varlık meselesini derinlemesine anlattığı ve bu konuda kelimelere kendine göre anlamlar atfettiği vahdet-i vücûd yöntemi, Tanrı-alem ilişkisini anlatmaya en uygun yöntemdir. Tanrı-alem arasındaki ilişki süreklilik ilişkisi çerçevesinde incelendiğinde "Bir'den bir çıkar" ilkesiyle başlayıp, Bir'den bir çıkar ilkesiyle döngüsel olarak devam eder. [91] Bir'den başlayan bu serüven Bir'e geri dönüyorsa, Bir'den çıkan ile Bir'e geri dönen arasında nasıl bir ilişki vardır? Tanrı-alem

[89] Arabî (2017ğ), 5:149.
[90] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 400.
[91] Arabî, *A.g.e,* 278.

ilişkisinde, Tanrı ile alemin aynılaştırılması veya ötekileştirilmesi, sufiler ve filozoflar arasında düşünce farklılıklarına neden olmuştur.

Cüneyd, Hallâc, Ebû Yezid el-Bestâmî ve İbnü'l Fâriz tasavvuf ilminde, mutasavvıfların en önde gelenleridir. Ancak tasavvufta sistem değişikliği bu mutasavvıflarla birlikte değil de İbnü'l Arabî ile birlikte olmuştur. İbnü'l Arabî'den önce var olan felsefi tasavvuf anlayışı ile ondan sonra ortaya çıkan felsefi tasavvuf arasında en büyük fark, tevhid inancını yansıtan yöntemin vahdet-i şuhûd yerine vahdet-i vücûd yönteminin düşüncede yer edinmesidir. [92] Vahdet-i şuhûd anlayışını temsil eden düşünürler için bu tartışmanın önde gelen isimleri kimlerdir?

Bu tartışmada ön planda olan isim, İmâm Rabbânî'dir. Hindistan'da yaşamış ve ilmi birikimlerini tasavvufi alanda tamamlayan şeyhin en ayırıcı noktası ise varlığın birliğini anlatma yöntemlerinden vahdet-i vücûd yönteminin varlığı anlatmak konusunda yeterli bir yöntem olmadığı yönündendir. İmâm Rabbânî'ye göre vahdet-i vücûd yöntemi iki açıdan vahdet-i şuhûd düşüncesinden uzakta kalmaktadır. Bunlardan birincisi, "vahdet-i vücûd telakkisi sekr (mânevî şarhoşluk) ve aşırı muhabbetten doğmaktadır."[93] ikincisi ise, "Vahdet-i vücûd dar bir yoldur, ana cadde ise başkadır" [94] diyerek aynı argümanlarla yöntemin eksikliklerini anlatırlar. "Afîfî'e göre vahdet-i şuhûd, sûfînin tecrübe ettiği bir haldir.[…] Vahdet-i şuhûd, bir anlamda gerçek tevhidle müterâdiftir."[95] Vahdet-i şuhûd bu düşünürler için görünenin birliği anlamında kabul görürken vahdet-i vücûd anlayışını yetersiz görmelerinde İmâm Rabbânî'nin betimlemeleri konunun daha iyi anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Beş metafor üzerinden anlatılan bu örnekler sırasıyla şu şekildedir:

1. Başrolde güneş ve yıldızlara yer ayıran düşünüre göre, gece yıldızları gündüz ise güneşi görüyor olmak, gündüz yıldızların gece ise güneşin

---

[92] Ebu'l-alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* 2.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 15-16.
[93] Necdet Tosun, "İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd," *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı*-2, sy. 23 (2009):185.
[94] Tosun, *A.g.m,* 183.
[95] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* 15-16.

yokluğunu kabul etmeyi gerekli kılacak gerçeklikten çok uzakta bir çıkarımdır. İşte bunu gerçeklik gibi kabul edenler varlığın birliğini savunanlar ki onlar ayne'l-yakîn mertebesinde yer alırken, görülenin birliği bunu gerçeklik sayamayacak kadar ileri bir görüşte, hakka'l-yakîn mertebesinde bulunur.

2. Doğadan bir sopa alınıp bu sopanın bir ucu ateş vasıtasıyla yakıldığında yakılan bu sopa karanlıkta daire oluşturacak şekilde sallanılsa, uzaktan bu durumu gözlemleyen birisi için daire oluşturulduğu kanısına varılacaktır. Oysa yapılan tek şey kor haline getirilmiş bir noktadır. İbnü'l Arabî ve İmâm Rabbânî bu örneği aynı şekilde betimleseler de bu duruma bakış açıları ve çıkarsadığı sonuçlar farklılık göstermektedir. İbnü'l Arabî için gerçek bir varlığın yok sayıldığı ve alemin dönen daire gibi hayalden başka bir şey olmadığı fikri savulunurken, İmâm Rabbânî için oluşturulan dairenin noktadan farklı olduğu gibi alemin de Allah'tan farklı olduğuna vurgu yapılmıştır.

3. Yanan odunlar üzerinde bir insanın gölgesinin olması o kişinin yanan ateşten acı duyduğu anlamına gelmez. Bunu gibi ayna ve aynaya bakan kişi için de aynadaki yansımanın ayna ile aynı olmadığı, Allah ile alem de aynı kategorisinde yer almadığı savunulmuştur.

4. Bir Hint hikayesine göre sihirbazların sihirleriyle dizayn ettiği, görenlerin gözlerini alamadığı çok güzel bir bahçe varmışdır. Ancak bu bahçe, sihirbazların bir sihriyle kaybolacak nitelikteymiştir. Bahçenin kaybolma düşüncesi tüm halkı ve padişahı korkutmaktaymıştır. Padişah bahçeyi korumak için türlü türlü çözüm arayışına girer ve tek çözümün sihirbazların öldürülmesinden yana olduğu hükmüne karar vermiştir. Hüküm gereği sihirbazları öldürtmüş ve bahçe kalıcı olarak halka, halkın yönetimini üstlenen padişaha kalmıştır. İbnü'l Arabî için alem de bu bahçe gibi vehimden var olmuştur veya vehmin ürünü halindedir.

Varlığın birliğini savunanlar için sihirbazların bahçeye olan konumu ne ise Allah ile alemin konumu da bundan ibarettir. Ancak İmâm Rabbânî'ye göre, alem vehimden oluşmuş, vehmin ürünü değildir. Ona göre alemi tümüyle vehimden ibaret sayan sofistler ile varlığın birliğini savunanlar bu konuda aynı düşünceleri savunmuşlar ve yanılgı çukuruna düşmüşlerdir.

5. İmâm Rabbânî için bir alimin ağzından çıkan ses ve harflerin oluşturduğu kelimelerle alim nasıl ki aynılaştırılamıyorsa, Allah ile alem de aynılaştırılamaz. [96]

Beş metafora göre İbnü'l Arabî, Allah-alem ilişkisini tam anlamıyla anlatamamıştır. Ancak değinilmesi kaçınılmaz olan noktalardan birisi sufinin tecrübesi bize vahdet alanında kesinkes bilgi mi sunacaktır? Sufinin yaşadığı hal tecrübesi ile bunu kelimelerle dile getireceği o aşamada bile yetersizlik ortaya çıkartmayacak mıdır? Her sufinin hal tecrübesi kabul edilirse aralarında çıkan tutarsızlıkta hangi sufinin düşüncesi kabul görecektir? Bu görüşün aksine duyularla evrenin algılanmasına yani sufinin tecrübesinden ziyade " "[…] varlıkların suretlerinde zâhir olan hakiki ve yüce varlığın birliğini ifade eden, âlemin varlığını sahibinin varlığının gölgesi mesâbesinde kabul eden rûhî bir [metod] "vahdet-i vücûd" dur." [97] Görülenin birliğini savunanlara göre, varlığın birliğini savunanların düştüğü hata, 'Tanrı ile alem aynı' ilkesini kabul etmemeleridir. Varlığın birliği konusunda tam anlaşılmamanın getirdiği buhranlar Tanrı ile alem ilişkisine de sirayet etmiştir.

İbn Teymiye'ye göre varlığın birliği konusunda derinlemesine çalışanların halka bu konuyu tam anlamıyla anlatamadığı, halkın da bu konuyu konunun gerekliliklerine uygun anlamadığını ve anlamlandıramadığını söyler. Bu konu ile ilgili münakaşa ve mücadeleler de yetkin anlamda anlaşılmadığı için yanlış sularda insanların boğulmasına

[96] Tosun, *"İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd,"* 187-189.
[97] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* 15-16.

neden teşkil edecek peşi sıra problemler yumağı ortaya çıkabilir. İyi bilinmesi gereken hakikat şudur: "Hakikatin varlığı Allah'ın varlığının ta kendisidir. Hâlık'ın varlığı ile mahlukun varlığı arasında fark yoktur." der. [98] İbn Teymiye'ye göre alimin varlık konusunda halkı aydınlatma çabasında gözden kaçırılmaması gereken en temel nokta Tanrı ile alem arasındaki ilişki "aynılık" çerçevesinde ele alınmalıdır. Peki 'Tanrı ile alem aynı' ilkesinden yola çıkarsak, yolumuz panteizm[99] görüşüyle aynılaşmaz mı? Panteizm düşüncesi ile tözden meydana gelen alem ötekileştirilmemiştir. Peki alem ötekileştirilirse ortaya deizm[100] anlayışı ortaya çıkmaz mı?

---

[98] Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbnü'l Arabî,* 2. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 98-99.

[99] Panteizm : Her şey anlamına gelen panteizm kelimesi modern dönemde "töz" kavramıyla bağlantılı varlığın tanımı ve doğayla ilişkisine getirilen çözümlerde "Tanrı ile doğa bir ve aynı" kabul edilmiştir. Tanrı ile alem ilişkisini panteizm düşüncesine uygun fikirler öne çıkan filozof Spinoza'dır. Spinoza'ya göre kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan varlık, töz kavramıyla ilişkilendirilmiştir. O'na göre töz; zorunlu ve yaratılmış olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Tanrı, zorunlu tözken alem, yaratılmış töz sınıflandırmasında yer almıştır. Spinoza bu tözlerin aşkınlık ve içkinlik durumunu anlatırken İbnü'l Arabî'den hem etkilenmiştir hem de İslam ve Hıristiyan felsefelerini Tanrı-alem görüşünde harmanlamıştır. Her iki filozof, hem Tanrı'nın aşkın olması itibariyle yaratılmışların içkinlik sınırlarıyla sınırlandırılması, yaratılmışların aşkınlık karşısında sınırsızlık ilan edemeyeceklerini kabul etmiş hem de var olanların tek bir varlıktan meydana geldiğini savunmuşlardır. Bkz: Ahmet Tunç Demirtaş, "İbnü'l Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi," (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2004), 16.

[100] Deizm düşüncesinde felsefe tarihinde öne çıkan isim G.W. Leibniz'dir. G.W. Leibniz'e göre Tanrı- alem ilişkisi temelli deism anlayışı *'monad'* kavramıyla anlatılmaktadır. Leibniz'e göre, fiziksel veya metafiziksel alan "monad" var olduğu için var olmuş alanlardır. Monad, tüm varlığın varlık kılıfı giymesini imkanlı hale getiren, ezeli ve ebedilikten uzak bir yalın cevherden oluşan basit atomdan başka bir şey değildir. Bileşik varlıklara girebilen monada, bileşiklik hiçbir zaman niteliksel olarak tanımlanamaz. "Bu cevher de tamamen birbirine bağlı olan bütün bu detayların yeter-sebebidir; s*adece tek bir Tanrı vardır ve bu da kâfidir."* Bkz: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma,* 2.Basım, çev. Doç.Dr. Atakan Altınörs, (İstanbul: Bilge Kültü Sanat Yayınları, 2014), 49.

Monad, bileşik varlıkların yeterli sebebiyken , nihai yeter sebepler silsilesinden uzakta yeter sebebin kendisinden başkalaşmış bir Tanrı değildir. Tek, bir, yalın ve varlık nitelikleriyle vasıflandırılan Tanrı/monad için bileşik monadların yaratılması, ulûhiyetin/tanrısallığın âdeta anbean sürekli Şavkımasıyla (ışık saçması ve parlaması) -ki mahlûkatın özü gereği limitli varlık olması, yaratılmış monadları hem sınırlar hem de yaratılmış monadlar doğar. Bkz: Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma,* 51.

Monad'ın monadlarla olan ilişkisi ise dışardan herhangi bir etkinin etkilemediği, ama dışarıyı monadın var ettiği pencerelere benzetilir. Monad dışardaki sistemi işleyişe uygun hale getirmiş ve dışarıya karşı pencerlerini kapatmıştır. Bunun daha kolay anlaşılması için saatçi örneği verilmiştir. Bir saatçi, saati için en kaliteli ürünleri kullanıp, saatin var olan saatler içinde en iyi, en yetkini ve en mükemmeli olmasını sağladıktan sonra saati çalıştırır. Bu çalışmadan sonra saat, saatçiden bağımsız çalışabilir ki Leibniz için de Tanrı evreni uygun bir mekanik işleyişle kurmuştur ve bu düzenden sonra alemde gerçekleşen tüm eylemler önceden kurulmuş ahenkli sisteme uygun işleyişi sürdürür. Bkz: Cevizci, *Felsefe Tarihi,* 557.

Öyleyse Tanrı evreni oluşturduktan sonra bir daha evrene hiç müdahalede bulunmayarak, evreni kendi haline mi bırakmıştır? Saat örneği üzerinden gidilirse, saatin pili bitince ne olmuştur? Bu sorular bir

İbnü'l Arabî'nin Tanrı ile âlem arasındaki ilişki'de "hem O hem O değildir" söylemi bir yanı ile panteizme diğer yanı ile deizme kapı aralar gibi görünse de İbn Sina'nın teizm anlayışından etkilenen İbnü'l Arabî'de teizme uygun Tanrı anlayışını savunmaktadır. İbn Sina'nın ontolojik argümanı doğrultusunda Tanrı , *"Vacibu'l-Vücûd/Zorunlu Varlık"* veya *"vâcib bizâtihî"* diye isimlendirilmiştir. Tanrı'nın dışında kalan varlıklar ise 'mümkün varlık' olarak tanımlanmıştır. [101] İbnü'l Arabî zorunlu varlığı 'zengin', mümkün varlığı ise 'fakir' kavramlarına uyarlayarak anlatmıştır. Ona göre Vacibu'l-Vücûd/Zorunlu Varlık, varlık ile nitelenmiş Allah'ın varlığı kendisi nedeniyle zorunlu olmuyorsa, mümkün varlık olacaktır. Mümkün varlık olsaydı varlığını var eden birisine muhtaç olacaktır. Muhtaç olan varlıkların varlığını var eden, varlığı var etmeyi tercih eden bir varlığa ihtiyacı vardır. O varlık ki diğer varlıklar onunla kıyaslandığında fakirlik konumunun gereği ona muhtaç olacaktır. İşte o 'zengin' sıfatıyla nitelenmiştir. Zengin varlık, belirli bir şekilde muhtaç olsaydı, hem kayıtsız anlamda zengin olmaz hem de âlemin içinde 'fakir' niteliğiyle herhangi bir şey olurdu. Fakir varlıklar kendisini tercih edenin varlığına kanıt olurlar. "Öyleyse Allah, kayıtsız anlamda zengindir. Böyle bir Zengin sonradan âlemi yarattığında ise, ona muhtaç olduğu için yaratmaz: Allah, âlemi âlem için ve varlığıyla yalnız başına kalmaya yeğleyerek yaratmıştır." [102] Allah, " es-Samed'dir [hiçbir şeye muhtaç olmayan]. Bu ise kendisine dayanmamız bakımındandır." [103] Allah hem zorunlu varlıktır hem de alemi hiçbir şeye muhtaç olmadan yaratmıştır.

Şöyle ki Allah alemi özü gereği, özüne uygun olarak yaratmıştır. Konevî'ye göre metafiziğin temel ilkesi, "bir şey özü gereği bir şeyin var olmasını gerektirirse, zatı devam ettiği sürece onu gerektirmeyi sürdürür" der. [104] İbnü'l Arabî'ye göre, varlığın

---

bakıma temelsiz kalmakla birlikte Tanrı'nın bir ve tek olması konusunda İbnü'l Arabî gibi monist kategoride Leibniz'de yer almaktadır. Ancak Tanrı-evren ilişkisinde Leibniz deizme uygun Tanrı'yı tanımlarken, İbnü'l Arabî ve İbn Sina Tanrı'yı teizme uygun tanımlar.

[101] Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler,* 42.

[102] Arabî (2017e), 7:359-360.

[103] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 110.

[104] Arabî, *A.g.e,* 34.

zorunluluğu özü gereği ezelde Allah'a ait olduğu gibi alemin mümkün oluşunun zorunluluğu da ezelde sırdır. [105]

Hem İbnü'l Arabî hem de el-Cîlî çalışmalarında ve açıklamalarında Allah'ı kendi zatında olduğu gibi âlemi ise kendi nefsinde olduğu gibi tanımlamışlardır. Onlara göre Allah, âlem düalizmi vehimden başka bir şey değildir. Bunu ubûdiyyet ve rubûbiyyet kavramlarının birbirlerine olan gerekliliğinde, vahdet ve kesretin birbirlerine kavramsal ihtiyacında görebiliriz. Vahdeti de kesret olmadan tanımlamak imkansızdır. Vahdet olmadan kesret olmayan bir alan iken, kesrete vahdetin aynı da diyebiliriz. Alemde var olan kesreti nefyetmek vahdetin şanına yakışır. Şöyle ki "Allah zıtlığı ve uyumu toplayan ufuktur." diyerek tüm çokluk bir çatı altında toplanabilir. Düalist gibi görünen suretlere ise teklik atfedebilir. Böylece ikisinden biri diğerinin aynı olan kainatta çatlak yoktur kanısı çıkarsanabilir. [106] Kainatta çatlağın olmaması her yerde doluluğu kabul etmekle aynı anlama gelmektedir.

Allah nefeslerde ameli gücü yaratmıştır ve bu güçle heba cevherinde bütün cisimlerin suretlerini ortaya çıkarmıştır. Cismin tümünün ortaya çıkmasıyla birlikte tüm boşluklar doluluğa tabi olmuştur. Cismin ortaya çıkışı şekillerden daireselliği kabul eder. Buna göre boşlukta da cisimler daireselliği kabul etmiştir ki varlığa gelirken daireselliğe uygun gelmişlerdir. Cisimler boşluğu doldurduktan sonra cismin dışında kalan kısımlar dolu veya boş diye bir nitelemeye sahip olmazlar. [107] İbnü'l Arabî bunu arıların bal yapma olayına benzetmektedir. Arılar altıgen şeklinde bulunan boş peteklere bal yaparken tüm petekleri doldurmaya çalışırlar. Petekte bulunan boşluk arıların kendi istidatlarına göre altıgen şeklinde yapılan ballarla doldurulmuş olur. [108] Böylece her yaratılan alemde boşluk yerini her zaman doluluğa bırakmıştır ve hiçbir yerde boşluk kalmamıştır. "Allah kutsi bir hadiste şöyle buyurur: 'Yaptığım hiçbir işte tereddüt

---

[105] Arabî (2017b), 2:92.
[106] Abdulkerim el-Cîlî, *Şerh-u Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye.* 1. Düzenleyen Dr.Atıf Cevde Nasr, çev. Ali Akay, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015), 72-73.
[107] Arabî (2017c), 9:77.
[108] Arabî (2017c), 9:77.

etmedim.'" [109] Çünkü tereddüt içinde kalmak sadece sonradan var olanlara özgü bir niteliktir. Bu nitelemeden Allah her halükarda münezzeh olmuştur. Allah alemi yaratırken de asla tereddüt etmemiştir.

İbnü'l Arabî bazen öyle bir yanlış etiketlere maruz kalmıştır ki bu yanlış etiketlemelerden biri de onun düşüncesinin materyalist olduğuna dairdir. O'nun kitaplarından böyle bir sonuç çıkarsayacak bilgiyi içeren bir kitabı olmadığı gibi bu düşünceyi İbn Teymiye de reddetmiştir.

> *"İbnü'l-Arabî'nin benimsediği vahdet-i vücûd görüşünden materyalizmden bir iz olmadığını ve –İbn Teymiye'nin dediği gibi- zâhir ve mâzharı ayırt ettiğini bilselerdi, İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd mensupları arasında İslâm'ın ruhuna en yakın kişi olduğunu anlarlardı."*[110]

Materyalizm konusuna Gazali bir örnekle açıklama yapmaktadır. Gazali, evrenin yaratılışında varlık [hadis] ve var olanlar [hudus] kategorisinde neden-sebep yerine illet-illetli kavramlarını kullanmayı daha yerli yerinde bulur. O'na göre, varlık tarafından yaratılan varlıklara bakıldığında onların bir makine gibi işleyen görevleri vardır nitelemesi, 'mucize' kavramını dışarda bıraktığı gibi İbrahim peygamberim hayatında vuku bulan kıssasıyla çelişkilere yol açar. Neden-sebep gözlüğüyle olaylara bakıldığında ise ateşin yakmaktan ileri olan işlevi yaktığı şeyin kül olmasını gerekirken İbrahim peygamberde ateşten yakma özelliği tenzih edilmiştir. [111] Öyleyse 'alemde her şey her zaman aynı etkiye tepki vermeyecek halde kurulmuştur' veya 'alem bir mekanik yapıdan oluşur' yargılarını kesinlikle doğru kabul etmek yanlış bir çıkarım olacaktır. Bir olan varlığın yarattıklarına sunduğu hayat her açıdan O'nun dilemesiyle değişime uygun yaratılmıştır. Hayat'ın hayat bulması bile materyalizmin yücelttiği cisim anlayışını gölgelemiştir. İbnü'l Arabî'ye göre bu anlayış seviyesine ulaşanlar yolun ileri seviyesindekilere nazaran gerçekliği geriden gördüğüyle anlatmışlardır.

---

[109] Arabî (2017b), 2:297.
[110] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat,*167.
[111] İlhan Yıldız, *İmam Gazali Ve Yaratılış Gerçeği,* 1.Baskı, (Ankara: Astana Yayınları, 2014), 78.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBNÜ'L ARABÎ'NİN ESERLERİNDE AKIL

3. İBNÜ'L ARABÎ'DE AKIL ANLAYIŞI

3.1. "Akıl" Kelimesinin Etimolojisi

Akıl : "İnsanda var olan düşünme, bazı inançların doğruluğundan başka inançların doğruluğu yönünde çıkarımlar yapabilme, hakikatleri keşfedebilme, doğruları formüle edip eleştirebilme yetisidir."[112]

Arapçadan Türkçeye geçen akıl kelimesi 'ayn-kaf-lam' harflerinin birleşiminden oluşur. Bütün zihinsel faaliyetlerin bileşimi "akletmek" anlamına gelirken, akıl kelimesi akletmek kelimesinin isim halidir. Üç harften meydana gelen diğer kelime "akil"dir. Akil kelimesi de problemlere çözüm bulmada aklını kullanan, yaptığı eylemin sorumluluğunu üstlenen kişiler için kullanılmaktadır. [113] Peki akıl ne demektir?

İbnü'l Arabî'ye göre "Akıl, 'hayvanın bağlanması' anlamına gelen 'ikal' kelimesinden türetilmiştir." Hakikat açısından olaya bakıldığında ikal kelimesi, hayvanın bağlanmasına ihtiyaç duyulmadan önce yaratılmıştır. Aklın yaratılışı açısından hayvandan önce olduğu gibi akıl kavramı hayvanın tüm özgürlüklerine sınır çizebilen ve hayvanı gerektiği noktada engelleyen 'bağ' anlamına gelmektedir. [114] Bağ anlamıyla örtüşen aklın hammaddesi nedir?

Filozofa göre aklın hammaddesi olan lüb kavramının genel olarak alanı, unutulmuş bir bilgiden sonra devreye girmektedir. Lüb sahipleri unuttukları bilgileri hatırlamak için öğüt alan kişilerdir. Aynı zamanda akılda bir nur olarak isimlendirilen lüb kavramının

[112] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* 9.Baskı,(İstanbul: Say Yayınları, 2019), 20.
[113] Ahmet Turgut, *Akıl Aşk ve Ötesi,* 1-2. Basım, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 38.
[114] Arabî (2016b), 3:319.

akılla karşılaştırılması ceviz ve zeytindeki yağ oranına benzer.[115] Bununla birlikte akıl sahipleri diye bir tanım yapılacaksa aklın mutlaka gıdasının lüb olması gerekir. Çünkü lüb aklı hem besler hem de aklın kullanılması gereken yanını 'kabul' eder. Lüb'den eksik kalan akıl, akıl edebilir ancak yanlış yerde kullanılacağı için kendini ziyan eder. Akılla lüb kıyaslandığında lüb aklın üzerinde yer alan bir kabuktur. Bu kabuk olmadığı sürece akılın kullanılması kabul gişelerinden bilet alamayacaktır. [116] Lübb aklın kabuğu olarak adlandırılsa da 'nüha' ve 'elbâb' kavramlarının da akılla olan ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır.

> *"Elbâb (derin akıllar, lübb'ün çoğulu, öz) ve nüha (akıl) demek olsa bile Allah akıl lafzıyla yetinmemiş, ayetlerini ulu'l-elbâb (derin akıl sahipleri) için zikretmiştir. Akıl sahibi herkes, işlerin özüne ve hakikatine bakmaz. Çünkü zâhir ehlinin de hiç kuşkusuz, akılları vardır, ama ulu'l-elbâb, yani işin özüne bakan derin akıl sahibi değillerdir. Günahkârların akılları vardır, fakat onlar nüha sahibi değillerdir."* [117]

Akıl kavramı hem kendine münhasır kavramlarıyla hem de bağlantılı olduğu alanlarla kapsamı artmış alanlardan birisidir. Akıl insanların aklı temsil etme farklılığından kaynaklanan çeşitlilik gibi hem farklılaşır hem farklılığa uygun sınıflandırılır.

3.2. Akla Araç Kavramlar

Yaratılan canlılar içerisinde en muntazam yaratılışa sahip olan varlık insandır ve insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli niteliği akıllı olmasıdır. İbnü'l Arabî akıl kavramını anlatırken hem aklın ne olduğu hem de ne olmadığı üzerinde sorgulamalar yapmıştır. Akılla ilişkili olup ancak akıl kavramıyla birebir örtüşmeyen kavramları tanımlama yoluna gitmiştir. Bu kavramların en öne çıkanları şu şekildedir: Tahmin, Hayal, Vehim, Heba, İdrak, Heva, Şuur ve Fikir'dir.

<u>*Tahmin*</u>: Evrensel bir bilginin bilgi kabul edilmesindeki en önemli kriterler ölçülebilir ve tartılabilir olmasıdır. Bilgide baskınlığı zanna yükleyen ve bilgiye ölçütleri belirleme

---

[115] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 2.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (Litera Yayıncılık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015) 10:211.
[116] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3. Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017i), 11:260.
[117] Arabî (2017b), 2:142-143.

noktasında keskin bir görüş sunan tehlikeli bölgeye 'tahmin' denir. Zan ise kendi arasında güçlü ve zayıf zan olarak ikiye ayrılır. Zan, ile güçlü zan kıyaslandığında Allah nezdinde mutluluğu hedefleyen kişi güçlü zanna göre hareket etmelidir. Güçlü zanna göre geçerlilik ilkesiyle eylemde bulunmak Allah hakkında tenzih ve teşbihte birleştirmek demektir. İşte bunu yapan kul Allah'ı tahmin veya akıl yoluyla bilme seviyesinde şeriatı da kendisiyle birlikte yürümeye dost eylerse o zaman kuşkudan uzan kesin bir bilgiye göre eylemde bulunur. [118] Bir bilgide ölçülebilir ve tartılabilir kriterleri uygulama imkanı yoksa tahmini bilgiye göre eylemde bulunabiliriz. Ancak bu tahmini bilginin kesinkes olan alanlarla hem çelişmemesi hem dini alanla paralel olması hem de tüm sunulan yargıların tutarlı bir yönteme hizmet etmesi gerekir.

Hayal: Bazı alimlere göre görülen rüya, kimine göre bu alem, kimine göre de ilimlerin anahtarının yerini işaret eden alan hayal olarak adlandırılır. İbn Arabî için marifetin konusu, bitişik ve ayrık alemi temsil eden hayal ilmi, berzah ilmi olarak da bilinir. Hayal ilminde bedenlerin yer aldığı ancak aslında ruhanilerin göründüğü bedenler ilmidir. Kıyamet gününde ise ilahi tecellinin farklı suretlerde tecelli etmesinin bilinmesini sağlar. Aslında hayal ilminde kişilere anlamsız gelen şeylerin anlama bürüneceği ve insanlara görünür kılınanların anlamlarını bilmeye konu olan ilimdir. Bu ilme göre aynaya bakanın aynada göremediği ilahi tecellinin ilimleri, aynada nuru pak olarak görünür kılınması ve tecelliye ulaşma köprüsünü geçmeye imkan tanımasından dolayı önemli bir mertebedir. Kişi bu mertebeye duyular vasıtasıyla erişebilmektedir. Kişinin bu mertebede bulunması ona manaların inmesi demektir. Böylece hayal her şeyi tasarruf eder ve her şey ona yönünü çevirir. Şeriatın desteklediği hayal ilminin ispatında doğaya bakılması gerekir. Hayalde manalar bedenlerle kaynaştığında deliller ve akıllar hayrete düşecektir. [119]

Vehim: Duruma, kişiye ve ortama göre acı veya haz alma niteliğini yansıtan kavram vehimdir. Mesela üşüyen bir kişi ele aldığında o kişiye güneşin sıcaklığı keyfiyet

[118] Arabî (2017ğ), 5:18-19.
[119] Arabî (2017f), 8:135-136.

verirken, saatlerce güneşin sıcaklığına maruz kalan birine acı ve eziyet verir. Sıcaklığın insanlara tesirini sağlayan ana kaynak ışık ise zatı bakımından tektir. Keyif alan ve acı duyan iki şahıstan birisi aynı ışığın varlığından hoşnut iken diğeri yokluğundan hoşnuttur. İki şahıstan her biri, diğerinin nimet olarak adlandırdığı şeyden acı duyar. Burada ışık iki şahsa da tek bir açıdan aynı etkiyi gösterseydi, tek bir sonuca yol açar ve kendinde bilkuvve bulunan şeyi onlara verirdi. Varlıkların kendi yatkınlığı ışığın karşısında bulunan mahallinin (yatkınlığının) ışığın sonucunda ortaya çıkışında etkisi vardır. Sonuca ulaşmak için iki öncül olması gerekir. [120] Bu iki öncül ki insanların duruma göre aynı şeyden keyif ve acı duyma duyularının farklılığını ifade ederken, insanların sonuca ulaşması için de önayak olur. Anlam penceresinden yukarıdaki örneğe bakılırsa, duyularla ulaşılan izafi adlandırmalar ne kadar çok ve genel bir temeli olmasa da ele aldıkları başlık açısından doğruya ulaştıracak tanımlara doğru adım atmayı sağlayacaktır.

Heba: Dışta dört duyu ile algılanamayan ama doğaya benzeyen bir cevhere heba denilir. Heba cevheri bir suret vasıtasıyla var olur. Aynı zamanda heba cevheri aklın alanına taşan bir şeydir. Bu cevherin dışta varlığı olmasa da ismi söylendiğinde hem duyulara hem akla hitap eden bir yanı vardır. Özü gereği heba cevheri farklı suretleri kabul eder ama her surete yansıdığında kendi hakikatini sürekli değişmektedir. Filozofların heyula diye tanımlamaya çalıştığı, akıllara 'ulvilik' katan cevher, 'göklerin nuru' olarak tanımlanmıştır. Yaratmada da tüm varlıkların suret aldığı heba cevheri 'yeryüzünün nuru' diye de isimlendirilmiştir. [121]

İdrak: İnsanın ömrü uyku ve uyanıklık arasında iki halden birisiyle sabit olmuştur. İnsana uyanıklık halinde eşlik eden idrak 'duyu' olarak isimlendirilir. Hali uyumak olan insana eşlik eden idrak ise 'hiss-i müşterek' diye isimlendirilir. Uyanıkken kişinin gördüğü her şey 'görme', uyku halinde görülen şeyler 'rüya' kavramıyla örtüşmektedir. Uykuda idrak edilen şeyler malzemesini uyanıkken duyulardan alır ve hayal gücü ile

[120] Arabî (2017b), 2:370.
[121] Arabî (2017c), 9:73-74.

birleştirir. Rüyalardaki suretler duyusal alandan elde edilen şeylerdir. Dış dünyada duyu kapsamına girmeyen şeylerin rüyada idrak edilmesi çok zordur. Bu zorluk nebi ve velileri kapsamamaktadır. [122]

Heva: İbnü'l Arabî'ye göre irade kavramıyla ilişkili olan diğer kavram heva'dır. Zamansal olarak bu iki kavrama öncelik ve sonralık gibi bir sıralama atfedildiğine irade kavramının heva kavramından önce yaratıldığı yargısına ulaşılır. Heva alemde mevcut olduğunda Hakk'ın hükmü heva kavramını gerektirmez. Dilediği her şeyi, kendi dilemesine paralel yaratan Hak, kendi iradesiyle yaratır. Hakkın hükmüyle yaratılan heva, insanların dilemesiyle terazinin kefesini arzu kavramına yaklaştırır ki insanın eylemine arzu kavramı yön vermeye başlar. Heva kavramına yön verecek ana öğreti şeriat olmalıdır. Şeriat da Hak tarafından verilmiş olandır. Bu noktada heva, sınırsız irade kavramıyla eşdeğerdir. Kavram olarak sınırsızlık niteliğini taşıyan heva kavramının hükmü sınırlıdır. Mantıki olarak bir insan hem su içerken hem de aynı anda konuşması mümkün değildir. İşte fiilen sınırlanan yaratılanların kabiliyetlerinin asıl nedeni heva kavramının eylemleri sınırlamasından kaynaklanır. [123] Öyleyse heva, kendisi sınırsız olarak yaratılan ancak hükmen ve kabiliyet çerçevesinde sınırlanan şey demektir.

Şuur: İbnü'l Arabî'ye göre şuur kavramı akıl kavramıyla birebir örtüşmemektedir. Şuur kavramının sınırları akıl kavramının sınırlarından daha dardır. Mesela, evde tek başına oturup kahvesini yudumlayan birisi bir anda kapısının zil sesini duyduğunda kapıya yönelecektir. Çünkü kapı zilinin çalma sesiyle, kapıda bir insanın beklediğini ve eve girmek istediğini düşünerek kapıya doğru adım atar. Ancak gelen kişinin kim olduğu, nasıl göründüğü, ne giydiğini ayırt edecek herhangi bir bilgi çıkarsayamaz. Sadece kapıya yönelir ve kim olduğuna açıklık getirmek için kapıyı açması gerekir veya kapı

[122] Arabî (2017f), 8:321-322.
[123] Arabî (2017ı), 13:163-164.

dürbününden bakmalıdır. "Bu durum, bu gizlilik nedeniyle, 'şuur' diye isimlendirilmiştir." [124] Şuur kavramı genel hatlarıyla hissetmekle alakalı bir kavramdır.

Fikir: Bir hizmetkar her zaman bir hizmet edene ihtiyaç duyar. Allah insanda fikir olarak yarattığı gücü, akıl diyerek yarattığı gücün hizmeti altına sokmuştur. Aklı ise fikre muhtaç olarak yaratmıştır. Akıl gücü fikir gücünün kendisine gönderdiği malzemelerle akıl etme sürecini başlatır. Allah, fikir gücünü de hayal gücüyle çalışan bir mekanizme tabi eylemiştir. Hayal gücü, musavvire (tasvir eden güç) konumundadır. Tasvir edilene konu ise duyu güçleriyle gelmektedir. Fikir gücünün de duyu gücüne olan bilgisel süreçteki bağlılığı duyulanlardır. Musavvire gücünün dışta varlığı yoktur ama bilgi oluşum sürecinde mevcut suretleri o oluşturur. [125] Fikir gücü, aklın sonuç çıkarma işlemini duyulardan yola çıkarak yapmalıdır. Ancak fikir akılla kıyaslandığında fikirde anlama yoktur.

3.3. Akıl ve İlk Akıl

İbnü'l Arabî'nin akıl tanımlaması kendinden önceki filozofların akıl tanımlamasına hem benzer hem de belli noktalardan onlardan ayrılmaktadır. En çok etkilendiği isimlerden birisi Farabi iken diğeri de Hâris el-Muhâsibî'dir. Farabi'nin faal akıl[126] tanımlasından

---

[124] Arabî (2017ç), 14:181.

[125] Arabî (2017a), 1:357.

[126] Felsefe tarihinde faal aklın en zirve ismi Farabi'dir. "Fârâbî, aklın "hapsetmek ve alıkoymak" sözlük anlamdan hareketle akıllı kimseyi, eşyayı yerli yerinde tutan ve onları kendilerine ait yere koyan kimse olarak tanımlar." Bkz: Fevzi Yiğit, «Fârâbî'de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur mu?» *Journel of Islamic Research*, 2021:335-347. Farabi'ye göre akıl hem her şeyin sebebi hem de prensibidir. Hatta yaratmada öncelikli yaratılan şey ilk akıldır. İlk akıl kendinden sonraki dokuz akla sudur eder. Toplamda ay üstü alemde on tane akıl vardır. Farabi, yaratılan akıllar içerisinde Ay üstü alemin ay altı alemle irtibatını sağlayan on birinci akla "faal akıl" demiştir. Faal akıl, aklın bilkuvve, bilfiil ve müstefad mertebeleriyle ilişki içerisindedir. İnsanların faal akılla iletişiminde en yüksek mertebesi müstefad akıl seviyesinde mümkündür. Müstefad akılla ilişki ise daimi değil anlık ilişkilerdir. Müstefad akıl seviyesinde faal akılla kurulan ilişki insanların seviyesini hallerini ve kelimelerini farklılaşmaktadır. Bkz: Beheşti Zehra Kubilay ve Ömer Ali Yıldırım, «Fârâbî'de Tümeller Ve Faal Akıl'la İlişkisi,» *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020:89-105. s. 97.
Farabi'ye göre akıl hem cisim ve madde üzerinden hem de nefs düşüncesi ile bağlantılı anlatıldığında daha doğru anlaşılmaktadır. *1.Cisim ve Madde İlişkisinde Akıl :* Filozofa göre beşiğin yapımı için gerekli olan şeyler madde (heyâlâ) ve suret (emsal, heyet) tir. Bu beşik tahta bir beşikse tahtanın hammaddesi ile o tahtaya beşik şeklini verecek zihinsel forma ihtiyaç vardır. Sureti olmadan maddeyi diğer maddelerden ayırıcı kılacak görüntünün olması imkansızdır. Cisimlerin tür ve çeşit gibi nitelemelere sahip

etkilendiğini *Fütûhât-ı Mekkiyye (12.cilt-47.sayfa) eserinde* açıkça yazan İbnü'l Arabî, *Medine-i Fazıla* eserini bir arkadaşının elinde görmüştür ve büyücüleyici bir eser olduğundan dolayı okumaktan kendini alamamıştır. Hâris el-Muhâsibî'nin akıl tanımlaması köken olarak imtinâ etmek anlamında kullanılmaktadır. Bu da yürüyen bir devenin akıl vasıtası ile durdurulması veya yürümekten engellenmesi gücünü taşıdığı vurgulanmaktadır. [127] İbnü'l Arabî'de hayvanın bağlanmasına yardımcı olan ip anlamında aklı kullanmaktadır. O zaman akıl bir durumu, olayı, kimseyi veya şeyleri engelleme hükmü taşıyan güç olarak tanımlanabilmektedir. Yukarıdaki filozoflara göre aklın değerli bir güç olmasının diğer bir yanı da yaratılış noktasında aklın konumu, mahiyeti ve sınıflandırılması önem taşımaktadır.

İbnü'l Arabî'ye göre "Allah'ın ilk yarattığı şey kalem olan akıldır. Akıl misalsiz yaratılan ve Allah'tan zuhur eden ilk edilgendir. Misalsiz yaratılan her varlık ibda

---

olması o cismin suretinin var olduğuna delildir. Madde ve formun kuvve kavramına etkisi azımsanmayacak derecededir. Maddeye sahip ancak forma sahip olmayan o şeye 'bilkuvve', suretin maddeye tecelli etmesi kuvveyi 'bilfiil' basamağına yükseltmiş olur. Madde ve form ilişkisinde biri diğerini gerektirdiği gibi biri diğerini de değersizleştirir. O şeyde iki değerden en değersiz olanı madde iken, en mükemmelliğe imkan tanıyan kısmı o şeyin suretidir. Bkz: Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla,* 4.Baskı, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: Meb Yayınları, 2001), 35-36. Hatta filozof için form sınıflandırmasında salt form, Tanrı'ya aitken salt formdan var olan form, akla aittir. Salt formsuz şeyler ise ay altı alemde bulunan cisimlerdir. Bu cisimler de forma sahip olma konusunda akla olan seviyelerine göre sınıflandırılır.

2.Nefs Düşüncesinde Akıl : Farabi için nefs düşüncesinde akıl heyulani ve faal akıl olarak ikiye ayrılır. İlk olarak heyulani akıl, aklın aklediş işlevinde olmadığı ancak akletmenin zemin oluşturan tüm insanlarda ortak olan edimsel akıldır. Bu akıl her insanda doğuştan var olan bir akıldır. Bu akıl ontolojik olarak vardır. Bu aklın insanın gizli potansiyelini içeren kuvvesi bilkuvve akıl seviyesi yer alır. Jhon Locke'un "tabula rasa" olarak tanımladığı boş tahtanın temsili olan akıl seviyesi bilkuvve halde nefsin düşüncesinde akıl heyulani akıl olarak adlandırılır. İkinci olarak nefs düşüncesinde faal akıl kendisinde madde bulunmayan sadece form olan akıldır. Bu akıl insanlarda verili olarak bulunmaz. Kazanılarak elde edilen akıldır. Bu akıl hem ontolojik olarak hem de epistemolojik konuma sahiptir. Ancak etkin akıl, Salt Forma en uzak, salt maddeye en yakın akıldır. Farabi'ye göre bu akıl müstedaf seviyesinde muhayyile gücüyle desteklenmiştir ve bu aklın faal akılla ittisali vahiy meleği ile kurulmaktadır. Vahiy meleği (Cebrail as.) ile ilişkilendirilen bu akıl, gayb alemi ile şehadet aleminin insanla irtibatını faal akıl vesilesi ile sağlamaktadır. Bkz: Şenol Korkut, *Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî,* Cilt 1, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, yazan Bayram Ali Çetinkaya, Ömer Mahir Alper ve İsmail Taş, düz. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 139. Farabi'ye göre alimlerin ve peygamberlerin Allah'ın mesajını Cebrail as. ile insanların diline etkin olarak aktarılan bilginin edilgin hale yoğrulmasına, lafzen kişlere aktarılmasına yardımcı olan güç, muhayyile gücüdür. Böylece faal akıl nübüvvet teorisine ve nübüvvetin bilgisine rasyonel zemine de imkan verir.

[127] Hâris El-Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak,* 5.Baskı, çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2020), 165.

edilmiş demektir."[128] Kalemin yazmaya başlama aşaması için hem harfleri bilmesi hem ne yazacağını hem de niçin yazdığını öğrenmesi gerekir. Kaleme öğretilen şeyin yazıya dökülmesi için bir yazı tahtasına ihtiyaç vardır. Bunun için "Allah kalem diye isimlendirdiği Levh-i mahfuz'u kendisinden yaratmış ve onu Kelâm diye isimlendirmiştir."[129] İlk akla zatındaki bilgiyi takdim etmiş, ona her şeyi öğretmiş olan muallim Allah'tır. Zatında bir bilgiye sahip olmayan ilk akıl öğrendiklerinde belli bir aşamaya geldiğinde , bilmesi gerektiği her şeyi bilerek taşmaya başlamıştır. İbnü'l Arabî'ye göre onun taşması ise Levh-i mahfuza yaratılmayı yazmasıyla eş zamanlıdır. Levh-i mahfuzun yazılma tahtası olmasını Allah dilemiştir. Kalem ilk bilgiden sirayet eden bilgileri sırasına uygun "yaz emriyle" yazmaya başlar. Böylece ilk yaratılmış olan varlık vasıtasıyla diğer varlıklar yaratılmaya başlamıştır.

Aynı zamanda varlığın yaratılması asıl varlığa göre ilave bulmasıdır. İlave asıl olmayan, o şeyin aslı gibi olan şeydir. İlaveler de basamaklanma sayısı arttıkça zannetme çoğalır. Akıl asıl varlık iken sırasıyla akla nefs, akla doğa ve akla tüm cisimler ilave olurlar. Nefs aklın miktarına göre, doğa aklın ölçüsünce ve heba aklın ölçüsü gibi meydana gelmişlerdir. Bundan sonra suretler verilmeye başlar.[130] Harf olarak "A" harfi var olan harflerin ilkiymiş gibi düşünüldüğünde Türkçe de onun yanına gelebilecek yirmi bir tane sessiz harf kendisiyle birlikte sekiz tane de sesli harf vardır. "A" harfine hangi harf ilave olursa olsun "A" harfi kendisi olmaktan uzaklaşacak başka bir şey olmaya yönelecektir. Harfin görünümü, işlevi, niteliği ve yazımında farklılıklar olacaktır. Aynı zamanda anlamı ve hitap ettiği alan değişmiş olacaktır. "A" harfi ne kadar taklit edilmeye çalışılsa da asla aslı gibi olmayacaktır. Yazımında ve söyleminde farklılıklar peşini bırakmayacaktır. İlk olan ile onun kopyası veya taklidi arasında ilmen farklılıklar hep devam edecektir ve ilkler hep ayrı bir öneme sahip olmayı sürdürecektir. İbn Arabî'ye göre düşüncelerin ilki diğer düşüncelerden daha iyi bir düşüncedir.

[128] Arabî (2017c), 9: 47.
[129] Arabî (2017ı), 13:262-263.
[130] Arabî (2017c), 9:49.

Çünkü ilk düşünce, yanılgıya kapı aralamayan ilahi veya doğru düşüncedir. Masumiyet ve geçerliliğin ana vatanı olan ilk düşünce kader ve kazanın da ortaya çıktığı yerdir. Aynı zamanda ilk düşüncede ilk bakış, ilk duyuş ve ilk hareket de ortaya çıkmaktadır. İlkleri kazandıran bu ilmin adı zecr ilmidir. İlk düşüncenin en büyük özelliği doğruluğun rotasının asla şaşmaz, yanılmaz yanının baskın olmasıdır. Her zaman ilk adımı ilk düşünce atar ki sonraki gelen düşünceler ilk düşüncenin adımlarını takip eder. İlkten sonraki düşüncelerde doğruluk niteliğinin izi yavaş yavaş silinmeye başlar. [131] Sonraki düşünceler ilk düşüncenin hazırlık sınıfından tam notla da geçse de asla ilk düşünce olamayacaklardır. Öyle ise ilk düşünceyi üreten İlk Bilinç nerededir?

Daha önceki filozofların adına *heyûlâ* dediği, İbnü'l Arabî'nin ise *A'yân-ı Sâbite* olarak adlandırdığı yer ilk düşüncenin sudûr ettiği yerdir. "*A'yân-ı Sâbite* Hakk'ın ilk tecellisinin ürünü olan, İlk Bilinç sayesinde vuku bulan Sır'ların toplandığı yerdir." [132] Ancak İbnü'l Arabî'ye göre *A'yân-ı Sâbite* ne mekana tabidir ne de zamana tabidir. O gayb alemi ile şehadet alemi arasındaki "arada bulunan fitrat"tır. Aynı zamanda *A'yân-ı Sâbite* varlığını Hak'tan alan ama maddi alemin varlık kazanmasına vesile olan İlahi isimlerin toplandığı tek'liktir.[133] O Hak'tan feyz alması ile var olan gerçek iken maddi zihinlere muğlak olduğu için yokluktur. O İbnü'l Arabi'ye göre ne vardır ne yoktur.

3.4. Tümel-Tikel Nefs ile Aklın İrtibatı

İslam Felsefesi'nde önemli bir yeri olan nefs kavramı Platon ve Aristoteles'ten bu yana filozofların felsefesi düşüncelerinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Psikolojik olarak nefs tanımını ilk defa Aristoteles yapmış olsa da daha sonra nefsin akıl ile ruh ile olan aynılığı veya ayrımı da nefsin üzerine konuşulacak konuları artımıştır. İbnü'l Arabî'nin nefs ile ilgili görüşlerine geçmeden önce genel nefs serüvenine göz atmak İbnü'l Arabî'yi daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

---

[131] Arabî (2017h), 16:73.
[132] Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* 5. Baskı, çev. Ahmed Yüksel Özemre. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 215 .
[133] Izutsu, *A.g.e,* 218.

Ahmet Bozyiğit'e göre, Aristotetles'in üçlü nefs[134] tanımlamasından etkilenen Kindî, nefsi üç parçaya karşılık gelecek şekilde felsefesine yansıtmıştır. Ona göre, Kindî ve Plotinus felsefe doğrultusunda nefsi ve aklı paralel anlamda kullanan Fârâbî'de insan nefsini südurun son basamağı 'Faal Akıl' feyezan ettiğini söylemektedir. "İbn Sîna'ya göre ise cisimlerde görülen fiillerin ilkesi nefstir. Nefs canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve dayanağıdır. Nefs suret[135], beden ise madde yerine geçmektedir."[136] Yukarıdaki filozofların düşüncelerinden etkilenen İbnü'l Arabî bu alanda en çok İbn Meserre[137]'nin düşünceleri ile paralel nefs anlayışını eserlerine yansıtmıştır. İbnü'l Arabî'ye göre nefs tümel ve tikel olarak iki kısımda ele almaktadır. Peki tümel ne demektir?

İbnü'l Arabî'ye göre dışta varlığı kanıtlanamayan ve var olmayan ancak insan zihninde gerçeklikleri bulunan şeyler tümel olarak tanımlanır. Tümel, genel olanı içinde barındıran, tümdengelim yöntemini benimseyen ve insanı da kapsayan insanlık idesidir. Tümeller sürekli olarak dış varlıktan gizlenmiş şeylerdir. Dışta var olanlar ise tümellerden başka bir şey olmadığı gibi dıştaki her şeyde de tümel durumlar vardır. [138]

Tümel durumlar sürekli akıl edilebilir oldukları için gizli, biri diğeriyle aynı olduğu için de dış varlıklar tarafından görünürlerdir. Dış varlıkların hepsi akıl alanından kaldırılmaları bakımından dışta var olmayan tümel durumlara dayanırlar. Dışarda olan varlıklar zamanın belli bir kesiminde olabileceği gibi zaman dışı da olabilmektedirler. Tümel durumların dış varlıklara herhangi bir hükmü olursa bu durum dış varlıkların hakikatleriyle tümel durumlara geri dönecektir. Bunun en anlaşılır noktası bilginin

---

[134] Aristoteles'e göre nefs; bitkisel, hayvani ve insani nefs olarak üçe ayrılmaktadır.

[135] Ahmet Bozyiğit'e göre, İbn Sîna'nın nefsi suret olarak tanımlaması maddi suretle ilişkilendirilmesi doğru değildir. Bu yönüyle nefs maddeden ayrı bir yanı olan 'güç' (kuvvet), 'suret ve yetkinlik' (kemal) yönüyle farklı yetkinlikler verilmiştir. İşte bu nefs ki bedene dayanağı olamayan 'suret' gücüne sahiptir. Bkz: Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre,* 1.Baskı, (Ankara: FECR Yayınları, 2017), 216.

[136] Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre,* 215-216.

[137] İbnü'l Arabî'den önce yaşamış ancak eserlerinin bazılarının imha edilmesinden dolayı çok fazla tanınmayan İbn Meserre, nefsi beş sınıflandırmaya tabi turumuştur. İbn Meserre'ye göre nefsin en üstünde ilk yaratılan 'Akıl', ikinci noktasında 'Nefsi Kübra' (Külli Nefs), üçüncü noktasında 'Natık Nefs', dördüncü noktasında 'Hayani Nefs' ve en son noktada 'Nebati Nefs) olarak isimlendirmiştir. Bkz: Bozyiğit, *A.g.e,* 225.

[138] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 31.

bilene, canlılığın canlıya geri dönmesi gibi açıklık getirilebilir. [139] Tümel durumlar her şeyi kapsadığı gibi nefsi de kapsamaktadır. Nefsi kapsayan tümel durumlara tümel nefs denilmektedir. Tümel nefs ile ilk akıl[140] ilişkisi nasıl betimlenmelidir?

Filozofa göre tümel nefs ve ilk akıl sırasıyla karı-koca ilişkisiyle betimlenir. Allah'ın emri ile nikahlanan bu karı koca bir araya geldiğinde tümel nefsten doğan ilk çocuk tümel doğa olmuştur. Doğa tümel nefse hakim olmazken, tümel nefs bütün olduğundan dolayı parçanın her zerresine hakim olmuştur. [141] Mantık çerçevesinden bu olaya bakıldığında bütün parçayı içerdiği gibi parçanın bütüne hakim olması imkansızdır. Parçayı var eden ve parçaya hükmeden hakim kimdir?

Parçanın dünyada var olması ancak onun bütünü yansıtan bir suret olmasıyla imkanlıdır. Tüm alemlerin suretlerinin var olması ve bu suretlerin düzenlenmesi Allah'ın emriyle olabilecek olaylardır. Allah alemin suretini düzenlediğinde ise tümel ruh iki görevle hemhal olur. Tümel ruh bir taraftan kalem olurken diğer taraftan da yazan el konumuna geçmektedir. Kalemin yazması için gerekli olan mürekkep ise ruhlar olacaktır. Levhaya yazılan harflerin menzili ne ise suretlerin menzili de onlar gibidir. Böylece alemin suretine ruhlar üflenir, her ruh kendi suretiyle ayrışarak ortaya çıkarken bütün ruh sahipleri zikredilmeye başlanır. Ruhların idrake konuk olması bazı ruhlar için geçerli iken bazı ruhlar idrak evinin dışında yer alır. Evin dışında yer alan ruhları insan idrak edemez.[142] İnsanın idrak alanında tümellerin kendisinden gizlenmiş kısımlarını bilmesi mümkün değildir. İnsana muğlak tümel alanlar gibi Tanrı'ya da tikel alanlar muğlak olabilir mi? Bazı ekollere göre 'Tanrı tikelleri bilemez' yargısına yüzeysel bakıldığında yanlış anlaşılmalara neden olmuştur.

---

[139] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 31-32.
[140] İbn Meserre'ye göre tümel nefs ile ilk akıla yaratılış sıralaması olarak bakıldığında ilk akıl tümel nefsin üstünde yer almaktadır. Ancak tümel nefs ve ilk akıl da birbirine benzerdir. İlk yaratılması açısından ilk akıl tümel nefsi içine alan, onunla mürekkeptir. İbn Meserre'ye göre nefs hareket ise akıl nefse hayat veren nefsin zatında olan iradedir. Bu irade ki nefsi dengeleyen, onun tasarrufunu sağlayan ve nefse seçim hakkı tanıyan şerefli bir iradedir. Bkz: Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre,* 217.
[141] Arabî (2017j), 11:202.
[142] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,*10:358.

> *"[…] 'Allah tikelleri bilmez' diyen kimseler Allah'ın onları bilmediğini kastetmemiştir. Onlar, bununla Allah'ın herhangi bir şeye dair bilgisinin yenilenemeyeceğini, bilakis tikelleri, tümelleri bilmesinde içkin olarak bildiğini kastetmişlerdir."*[143]

Allah tikeli tümelde içkin olarak biliyorsa insan tikeli hangi yönüyle bilecektir? İbnü'l Arabî'ye göre hâdisin yani sonradan var olanın anlamını bildiğinde ve hudus (sonradanlık) ile tamamlama yaptığında başka bir tekili ona yüklersin. Onun da bir sebebi vardır yargısını ona yükleyerek, o şeyden haber vermeye çalışır. Hem sebebi, hem anlamını hem de dildeki kullanım yerini bilmelidir. Bunu bilmek, tanımla elde edilen tikellerin bilgisini elde etmektir. İnsanın canlılık ve düşünmeden meydana gelmesi yani insanın sureti de iki tikelden bileşik bir form elde edildiği için tikellerin bilgisi kapsamına girer. Bundan yola çıkarak insanı "düşünen canlı" olarak tanımlanır.[144] Düşünen canlıların nefsleri basit midir? Her insan bedenine sahip olan varlıklar düşünen canlı kategorisinde mi konumlanır?

Kendinden tek, basit ve yalın olan varlık Allah'tır. Yaratılmış olan varlıklar ise bileşiktir ve bileşik nefslere yönelik merhamette, bileşik rahmetle merhamet edilir. İlk olarak suretlerin dışta görünmesi bileşik rahmet ile cismin parçalarının birbirine eklenmesiyle mümkündür. İkinci olarak hayvani nefs bileşik rahmetle nitelikleri, manaları, huyları, natık nefs ile duyusal güçleri çatışı altında toplar. Üçüncü olarak da cisimleri yönetmek üzere bileşik rahmet ile nefslere natık nefsi ilave eder. Bileşik nefsler grubunda natık nefs ve insan cismi yani bedeninin var oluş zamanında hangisi önceliklidir? Bileşik nefsler için öncelik bedene atfedilir ki beden var olduktan sonra o bedene nefs üflenmiştir. Bu açıdan bakılınca beden kendisinden doğan natık nefsin annesi gibidir. Kaynağı olan bedenin nefsteki hakkı, beden yönetilirken organların meyli Allah'a itaate sabit kılınmasıdır. İşte böylelikle beden nefse annelik hakkını helal eder. Ancak bileşik nefslerde annelik hakkını helal etmeyen bedenler de vardır. İşte insanların kötü ve iyi olarak tanımlar etiketine göre belirlendiği insanlık menzili burada ayrışır.[145] Nesfler

[143] Arabî (2017b), 2:350.
[144] Arabî, (2017b), 2:38.
[145] Arabî (2017d), 12:29.

bedenlere ya itaatkardır ya da asidir. Bedenler beden kavramına uygun nefse annelik ederken, nefsin anneye konumunu her beden kendi hareketiyle eylemde bulunarak mükafatını ya da cezasını kendisi belirler. Kötülük kavramının menzilini belirlemek adına insanın özüne inersek insanın nefsin de imkanlı hale gelir. Yoksa tüm nefslerin kaynağında iyilik vardır ve nefsin aslı kötülükten çok uzakta bir yerdedir. Bu tanıya ulaşıldığında nefsin iradeyle bağlantısına bakmak gerekir.

Filozofa göre irade hem nefsin hem de aklın irade ettiği her şeyle ilgilidir. İrade edilen şeyler sevilen veya sevilmeyen şeyler olabileceği gibi nefsin özel hazzı olan şehvet kavramı, yalnızca nefse ilişebilir. Çünkü şehvetin yeri hayvani nefse kadar erişime açıkken hayvani nefsin üstünde nefs-i nâtıka (düşünen nefs) yer almaktadır. Şehvet duyulan şeyler haz almayı önceler ve varlığa tahayyül eder. Şehvet nefse ilişirken, haz şehvet duyulan şeyle insanda gerçekleşir. Zamansal olarak da şehvet duyulandan haz alınınca şehvet gider ve haz kalır. [146] Haz şehvetle kıyaslandığında daha bencildir. Çünkü bedendeki haz varlığa değil hep kendine ilişmeye çalışır.

Nefsin doğasından gelen haz nedeniyle, nefs haz veren şeyleri çok sever. Haz peşinde olan nefsin de geriye dönme imkanı tövbe ile mümkündür. Yaptığı yanlış eylemden tövbe eden tövbekarlar, tövbenin faziletini ve sonunu öğrenince, tövbe varidinin getirdiği haz kaybolmuştur. Nefs ne kadar haz peşinde koşmuş olursa olsun, hazdan önceki halini özleyip başlangıcını arar. Duyulan özlem ki Allah'ı bilmesinin ona verdiği tasa, keder ve üzüntüyü giderir. Bu kişi ise kuruntularının yükünden kurtulmuş, haz alan kimse gibidir. Haz konusunda başlangıçta da olsan sonda da olsan hep özlemin başlangıcındaki varlığa yöneliktir. [147] Tövbe ederken nefse verilen önem, insanların başlangıcına veya sonuna olan özlem derecesini belirler. Böylece hazzın doğasında hazza verilen makam iyiye yönelir ki insanın seçimi hazzının yönünü ve muhatabını nefsin yaratılışına göre işlevselleştirir.

[146] Arabî (2017e), 7:244.
[147] Arabî (2017b), 2:284.

İbnü'l Arabî'ye göre "nefsinin asıl işlevi latif olması"dır. Latif (düşünen) nefs bir yanıyla karanlığı bir yanıyla aydınlığı temsil etmektedir. Latif nefsin maddi yanını oluşturan kısım annesinden yani doğadan gelmektedir. Latif nefs, bütün heyula ve akıl arasında yer alan tümel nefse benzer. Latif nefsin konumunun bir yönüyle doğaya bir yönüyle tümel nefse bakıyor olması gerekir. Tampon bölgede yer alan latif nefsin ara basamakta oluşu onun yönetici özelliğinden kaynaklanmaktadır. Latif nefsin yönetiminde dengesi sırf karanlığa meylederse cevhere, sırf aydınlığa meylederse akla meyletmiş olacaktır. [148] İnsan nefsi hem cevheri bilmeye hem de aydınlıkta adım atmaya yönelik olduğunda nefsinin dengesini sağlayacaktır. Dengesi sağlanan nefs ise ahlaki açıdan edepli olacaktır.

Kişi kendindeki ahlakı süsleyip, güzelleştirdiği taktirde nefsi ahlaki açıdan edeple kaplanacaktır. Bunun için nefsin amacı insanın yolunun doğruluk üzerinde olmasıyla ahlaklaşır. Nefs ahlakı, doğruluğu ve öz doğasını talep etmekte istikrarlı olmalıdır. Nefsin riyazet ile gelen zelil oluşu onu asıl kulluğa katmak içindir. Bundan dolayı ki yeryüzü zelûl (hor) ve arz diye adlandırılmıştır. [149] Zelûl nefsler ve izzeti nefs mertebeleri insanın ahiretteki konumunu belirlemektedir.

Hakkın ve hakikatin mertebesine ulaşmakta dünya hayatında horluğun zirvesine ulaşan kimse ahiret hayatında en aziz ve en zirvedeyken, ahirette en zelil olanlar kuşkusuz dünya hayatında izzeti nefsinin peşinde en çok koşanlardır. [150] İnsan nefsindeki zirveyi iyilik vasfı altında en yukarılarda tutmalıdır.

İbnü'l Arabî'nin eserlerinde sıkça yer verdiği Şeyh Ebû Yakub Yusuf b. Yahlef el-Kûmî'ye göre, insan ile Hak arasında sarp bir yokuş vardır ve insan nefsinin doğasından kaynaklı olarak yokuşun en dibine veya en zirvesine ulaşmak için yılmadan, usanmadan sürekli yokuşu tırmanmaya çalışır ki zirveyle örtünmüş o örtülüyü zirveye çıkınca gördüğünde geri dönmek istemeyecektir. Varlığı var eden Varlık, kendisinden ayrılmayı

[148] Arabî (2017e), 7:380.
[149] Arabî (2017c), 9:202-203.
[150] Arabî (2017b), 2:183

istenmeyecek bir varlıktır. [151] Her nefsin taşıyıcısı olan bendenler bu yokuşu çıkmak için tüm bedeni atılımlarını harekete geçirmelidir. Ancak bunun için nefsin bir konumunda sabitliği yakalamak önemli adımlardan birini gerektirir.

Nefs kaynaklı düşüncelerin sabitliği melek veya şeytan arasında bir saatin sarkacı gibi gidip gelmektedir. Şeytani yön hırslıdır ve bu yön ateşten yaratılmıştır ki, ateşin alevi diğer yönlere hızla hareket eder. Ateşe maruz kalan şey sürekli hal değiştirmektedir ki İblis'in yaratılış özelliği tek bir halde değildir. İblis ki sürekli değişim halinde olmakla, aslına uygun hareket etmektedir. İnsanın yaratılışında ateş değil, toprak bulunmaktadır ve toprağın özelliği, soğukluk ve kuruluktan oluşmaktadır. Bundan dolayı ki toprağın aslından gelen özelliği, işinde sabit ve yerleşiktir. [152] Öyleyse nefs kaynaklı düşünen insanın saatinin sarkacı daima melekî yanına doğru hareket etmesi, insanlıkta sabitliği seçmesi gerekir. Çünkü insanın aslında toprak yer almaktadır. Sabitliği seçmeyen insanın sorumluluğu, nefsinin bulunduğu duruma göre ona geri intikal edecektir. Nefsin sabit olmayışı aynı zamanda onun mubah olmayışı da demektir.

Mubah açısından nefse yaklaşıldığında, nefse mubahlık özelliği verilmemiştir. Çünkü mubah yapılası veya yapılmaması eşit olan, dinen sorumluluk açısından ödül veya cezanın olmadığı davranıştır. Mubah kavramı bir bakıma itidal kavramıyla yakınlık gösterir. Buna göre mubah, bir şeydeki itidal halidir ve nefsi açıdan mubah nefste olmayan bir niteliktir. [153] Nefse en çok yakışan nitelik kendinde yer alan yarayı tedavi etme sürecinde ortaya çıkar.

Kelem kavramından türetilen kelam, nefisteki tesiri ile 'yaralamak' anlamına gelmektedir. Aynı zamanda kelem, duyuyla algılanan yara olarak tanımlanmaktadır. Kelam ile doğrudan ilişkili lafız kelime anlamı itibariyle nefste bulunan gizli manayı kulağa 'atan' veya 'ulaştıran' kavramlarıyla örtüşmektedir. Sözü söyleyenin sözünü

[151] Arabî (2017b), 2: 270.
[152] Arabî (2017b), 2:359.
[153] Arabî (2017b), 2:367.

duymak her insana bahşedilmiş bir lütuf değildir. Fısıltılı[154] söylenen sözlerin kulağa ulaşması ve anlamlandırılması ancak merhamete nail olan kullara has bir niteliktir. Bu fısıltının manayı izhar etmesi o kişideki gayretin hürmete dönüşümüyle mümkündür. Gizli sırların kişiye ulaşması nefsini şahlandırmasıyla değil secde haline uygun yerlere eğmesiyle sesin kaynağına yaklaşan kulak hakikati duyabilir. [155] Buna göre nefs yeri geldiğinde büyüklerin karşısında eğilmeyi de kendine has nitelik eyleyecektir. Çünkü alemin yaratılışında bu kabiliyet olmazsa olmazlardandır.

Alem Allah'ın zati, ismi ve fiili özelliklerinin ya yansıması ya da tersine mazhar bir şekilde yaratılmıştır. Eğer alem Allah'ın mazhar niteliklerine göre yaratılsa idi kendini onunla eş görür ve büyüklenmeye kalkardı. Allah zengin niteliklere sahipken alem fakir niteliklere sahiptir. Alemde yer alan insan nefsi ne kadar Allah ile dolarsa o kadar zengin olacaktır. [156] İşte kulun nefs zenginliğinin temel kaynağı Allah'tır. Nefsin zengin olması için insan bedeniyle savaşa kalkışmalıdır.

Nefsin bedensel güçlüklere zorlanması 'mücahede' diye isimlendirilir. Nefsin bu güçlükle savaşması ona zayıflık ve bitkinlik empoze edecektir. Riyazette de güçlük vardır ancak bu güçlük nefsin ahlakını hem sıkıntılara katlanmasını hem de sıkıntılarla sabretmesini öğretir. Bu öğreniş sonucu insanın nefsinde kötü olarak adlandırılanların yeri misk kokulu güzel çiçeklere bürünecektir. [157] Nefsi misk kokuyla kuşatmak için nefsin pis kokan yanını öldürmek, misk kokan yanını canlı tutmak gerekir. Misk kokuyu hayatta tutmak için nefsin bilgiyle dolması şarttır.

Ruhun bedenden ayrılışı 'ölüm' diye isimlendirilirken, nefsteki bilginin yerini bilgisizlik aldığında 'nefsin ölümü' diye tanımlanmaktadır. Nefslere ilişen bilgiye hayat ihsan eden

---

[154] İbnü'l Arabî'ye göre bu paragrafa fısıltıya verilen anlam "kün"(ol) kavramına verilen anlamın varlıklara sirayeti ile ilişkilendirilmiştir. Hatta İbn Meserre "kün"(ol) kavramını "Hakkın sözü" olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda bu söz Hak tarafından ademe üflenen ruh ile aynı anlamda kullanılmıştır. Ona göre ruh *"hava gibi, latif, ruhani bir cisim"* olarak tarif edilmektedir. Ruh ve nefs arasında ince farkın ise nefsi ruhun misali sureti gibi düşünmesidir. Bkz: Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre,* 217.

[155] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 5.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020a), 18:143.

[156] Arabî (2017ç), 14:250.

[157] Arabî (2017e), 7:111.

de insana hayat veren de Allah'tır. Nefsler birlik olduğu vakitte hakka O'nu bilmeye dair söz vererek kendilerini kendilerine şahit tutmuşlardır. Beden ile nefsler hemhal olduğunda insan hala O birliği hatırlıyorsa bilgili, O birliğin varlığını biliyorsa aklın zorunlu hükmü olan alanları işlevine uygun çalıştırmış olacaktır. Allah'ı bilme ruhu insanlara ilişmemişse veya nefsler Allah'ı bilmiyor ise kişinin nefsinin ölümü ilan edilecektir. [158] İbnü'l Arabî ve diğer İslam Filozofları'nın nefs ve bilgiyi ilişkilendirmeleri ve bu konuyu incelikli ele almalarının en büyük nedeni "**Nefsini bilen Rabb'ini bilir"** hadisinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre asıl bilginin sahibi olan Allah'ı tamamıyla bilemeyen akıllar Hakk'ın tecelli ettiği Rabb kavramı ile nefsini, nefsini bildikçe de hakkı bilmeye çalışmalıdır. Toshihiko Izutsu'ya göre Rabb kavramı Allah'ın isimlerinin insanın tecellisinde bilebileceği en yetkin alan iken insana muğlak olan diğer isimleri bilememesine de çizilmiş bir sınırdır. Toshihiko Izutsu için insan kemallik seviyesinde ne kadar üstün noktada olursa olsun Rabb kavramını bile bilecek seviyeye ulaşamayacaktır.[159]

Bu noktada tüm yükü taşıyan, her şeyi yüklenen cengaver, nefsi natıka bilme yolculuğuna devam etmelidir. Nefsi natıka diriliş gününe kadar ruhun mana ve sureti bedende toplamaya odaklanmış ancak her şeyi tam anlamıyla kuşatamadığı için uykuya dalmıştır. Diriliş gününe kadar mana-suret, ruh-beden kavramlarını kendisinde toplayan Hz.Muhammed'dir. İnsanın aleme yönelik ayağını beden, nefsi natıkaya dönük yanını Hz.Muhammed temsil etmektedir. Bu bilgi ise keşfi yollarla insanlığa bildirilmiştir. Bilgi makamında bu doygunluğa ulaşan kişi, uyuduğu uykudan uyanan kimse gibidir. [160] İbnü'l İbnü'l Arabî'ye göre uykusundan uyanan kimse tikel alanine üstünde tümelliğe erişmeye başlamıştır. Tümel alana doğru nefsini yönlendirdiğinde insanda akıl, nefs ve ruh birbiri ile iç içe geçen alanlar olmaktadır.

---

[158] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:135.
[159] Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* 72.
[160] Arabî (2017d), 12:70-71.

3.5. Akıl ve Din

Akıl ve din felsefe tarihi boyunca bazen birbiri ile uzlaştırılan bazen birbirinden uzaklaştırılan kavramlar olmuştur. Bu konunun hem felsefe tarihinde hem de dinler tarihinde çalışmaları hala devam etmektedir ki evrensel bir sonuca ulaşılamamıştır. Çünkü dünyadaki dinler ve dinlerin akla verdiği alanlar değişmektedir. Akıl ve din konusunda İbn Rüşd'den[161] fazlaca etkilenen İbn Arabî onunla benzer düşünceleri savunmuştur. Akıl ve din arasındaki ilişkiye değinilmeden önce din kavramının filozofta nasıl ele alındığına değinmemiz faydalı olacaktır.

İbn Arabî'ye göre "Din iki kısımdır: [Birincisi] Allah'ın, Allah'ın bildirdiğinin ve Allah'ın bildirdiğinin bildirdiğinin katındaki din; [ikincisi] ise yaratıkları nezdindeki dindir. Allah, bu ikinci dini de geçerli saymıştır."[162] Allah'ın izni ile insanlara bildirilen dinin kaideleri vahiy kitabında yer alırken aslında her insanın dini anlama ve algılama biçiminde farklılıklar meydana gelmektedir. Bu farklılıkları en aza indirgemek için vahiy kitabında anlatılan dinin açıklayıcısı olarak peygamberler gönderilmiştir.

---

[161] İbn Rüşd, Batı'nın sandıklara koyarak kiliseye hapsettiği aklı, dinin elinden alıp kişilere iade etmeye vesile olan, hatta Batı'nın Rönesans'ı yaşamasına olanak sağlayan akıl piridir. Ona göre delil ve burhanla düşünceye çağıran felsefe ile hükmünü anlamaya ve tebliğ etmeye çağıran şerait (din) arasında keskin bir noktada buluşma vardır. İkisi de Hak'kı tanıtan ve onu düşünmeye sevk eden alanlardır. Tüm İslam alemine İbn Rüşd'ün en büyük serzenişi 'Hak, Hakka zıt olur mu?' sorusuyla akıllara kazınır. İşte bu soru akıl ve din alanında aklı veya dini reddedenlere büyük bir düşünce darbesi indirmiştir. Bkz: İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri,* 13.Baskı, düz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 84.
Felsefe ile dinin çatışır gibi görünmesinin temelinde aslında İbn Rüşd'e göre kelemcıların bir konuyu yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd'e göre kelamcıların yanlış konuları te'vil etmesiyle Aristoteles felsefesine karşı yersiz suçlamalar yapılmıştır. Aristoteles felsefesinin yanlış anlaşılmasında en büyük etmen kelamcıların bilgiyi yanlış alanı açımlamasında ve yanlış alana hitap etmesinden kaynaklanır. Ona göre vahyin işaret ettiği ana Hakikat ile Aristoteles felsefesinin işaret ettiği alan ahenk ve uyum içerisindedir. Akıl-vahiy alanında hiçbir çelişkiye, çatışmaya ve zıtlaşmaya imkan yoktur. Bkz: Rüşd, *A.g.e,* 22-23.
Bu iki alanine ahenk ve uyum içerisinde anlatılması için şeriatın alanları, insanların o alanı anlamasına uygun bir açıklıkta anlatılmalıdır. Her şeriata inanan için de zahiri alanını anlamak gibi bir zorunluluk yoktur. Bazı alimler bu konuda zanna düşer ki vahiy kitabında yer alan muhkem ve müteşâbih ayetleri halka açıklamaya çalışır. Muhkem ayetlerin te'vil edilmesi noktasında belli kurallar vardır. Te'vil edenin o işin alimi olması ve kullandığı dil açısından o ilme vakıf olacak kişileri kapsaması gerekir. Eğer te'vil edilen ayetlerin dili halk diline indirgenirse işte o zaman halk bildiği dini bile unutacak noktaya sürüklenebilir. Bkz: Rüşd, *A.g.e,* 86-87.

[162] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 97.

Filozofa göre din, peygamber için bir nasihat (samimiyet, öğüt) verme yöntemidir. Dinin nasihatlerini peygamber verirken nasihatlerini dinleyen toplumun [163] bulunması gerekmektedir. Toplumsal ilişkilerde peygamberin sözleri her koşulda tek dinlenen söz olmamıştır. Bazı durumlarda istişare edilerek aklın yolu takip edilmiştir. Peygamberler dini konularda nasihat verici niteliğe uygun eylemde bulunurken, toplumsal ilişkilerde nasihat alıcı konumda da olabilirler. İnsan ise hem peygamberin dini nasihatlerini dinlemeli hem de toplumsal maslahatın bulunduğu görüşü bir araya getirmelidir. Nasihat edeni bir terzi, nasihat konusu ise iğneye benzetildiğinde İbnü'l Arabî için nasihatçi, nasihat ettiği kişinin ihtiyacına göre kumaşa şekil verecektir. Kiminin gömleğe ihtiyacı varken kiminin eteğe ihtiyacı vardır. Terzi işaret edilen nasihatleri bedenin ölçüsüne uygun diktiği parçalardan işlevsel bir bütün elde ederek nasihat edilene samimi ve saadetli bir ülfet elbisesi tesis eder. Böylece terzi işini, işinin ideal noktasına taşıyacak yöntemi bulmuştur. Bu yöntem ile benliğinden uzak tüm benler için sergileyecek bir bene hizmeti seçmiştir. [164] Hangi zamanda olursa olsun insan için Allah'a hizmetten daha büyük bir kurtuluş anahtarı yoktur. Kurtuluş anahtarındaki yardım da maddi ve manevi olarak iki kısma ayrılır. Bir şeyi farz olduğu için yapan ile aynı şeyi olması gerektiği gibi yapan arasında bile fark varken ilme edilen hizmet hepsini kapsamaktadır. Kişi yazıyla veya sözüyle bir başka insana bilgisel kılavuz olduğunda hem onun maddi yanındaki şeytanı kovmuş hem de ona manevi aydınlanmanın asıl kılavuzunu tanıtmış olacaktır. [165] Düşmanla savaşmak maddi hasara veya kazanca yoğrulurken, ilmen aydınlanmak bir güneşin üzerine doğmasından seni daha çok aydınlatacak bir aydınlığın sana hidayet etmesine delalet edecektir. Kendi dibine ışık vermeyen bir mum gibi değil de kendine ve diğer kendiliklerin kendisini bulmasına cüzi ışık olman, ilimden geçmektedir. Bu ışığın en doğru temsili için insanlar, inanma ve ibadet edilme noktasında alimler ve Allah tarafından uyarılmıştır.

[163] Buharî'ye göre insanlara olan hitap, hitap edilenin aklının erdiği yere kadar yapılmalı ve daha da öteye geçmemelidir. Bkz: Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri,* 89.
[164] Arabî (2020a), 18:240-242.
[165] Arabî (2020a), 18:236.

Allah kendisine inanılması ve ibadet edilmesi konusunda hem insanları uyarmış hem de insanlara ibadeti emretmiştir. İbadet etmenin yöntemini insanın amellerine göre emirde bulunmuştur. Aslında amel emri bir suret iken, ibadet o suretin ruhu konumundadır. Ruhtan yoksun ameller ise sadece organların ödüllendirileceği anlamına gelmektedir. [166] Ruh ve bedenlerin inanma alanlarına mükafatlar bile farklı farklı inşa edilmişken insanın dine inanmaması da bir seçenek olarak görülmüştür.

İslam dininde inanma söz konusu olduğunda mümin ve münafık ayrımı yapılmaktadır. Dinen inananlara ve dinin buyruklarını yerine getirmeye çalışan kimselere mümin, inanmayanlara ise münafık denilmiştir. İslam dininin inananlara buyruklarından birisi de Kur'an'ı okuması yönünden gelmiştir. Kur'an okuyan kişinin hallerinde de tat üzerinden farklılıklar Hz. Peygamber tarafından dört yiyecek üzerinden betimlenmiştir. Peygambere göre Kur'an okuyan kimsenin hali portakal gibidir. Bu kimsenin hem kokusu (tilavet ve okuması) güzeldir hem de tatları güzeldir. İşte nefesi de imanı da güzel olan bu kimse Allah'ı Rab, İslam'ı din ve Hz. Muhammed'i de peygamber kabul ederse alacağı tat imanına, kokusu diline nispet edilen kimse olur. Kur'an okumayan mümin ise hurma gibidir. Tadı güzeldir ancak kokusu yoktur. Kur'an okuyan münafığın durumu da bitkilerden reyhaneye benzer. Kişinin nefesi güzel koksa da tadındaki acılık tüm büyüyü bozacaktır. Dıştan çiçek bahçesi gibi görünen bu kişinin içi küfle ve küfürle dolmuştur. En alt basamakta Kur'an okumayan münafığın durumu anlatılır. Bu da hanzala karpuzuna benzer. Bunun hem tadı hem de kokusu acıdır.[167] Dıştan da içten de çiçekten yoksun bu kişi çer çöp dolu bahçe gibidir. Varlığı dünya üzerinde var olarak gösterilse bile ne kendisi ne de işlevi dünyaya uygundur. Öyle ki o kimse ne vardır ne yoktur. İnsanın var olması için o insandaki imana başlangıç sınırı olarak biçilen zamanı ne zamandır? İman ve inanma her insanda var olan bir potansiyel midir?

Ruhların bedene girmesiyle birlikte iman da akıl da fıtrat üzerine kişinin bedeninde kendi varlığını sürdürmeye devam eder. Doğan bebeklerin hepsi iman fıtratı üzerine

[166] Arabî (2017i), 11:267.
[167] Arabî (2020a), 18:220-221.

doğmaktadır. [168] Bir bebekteki iman fıtratı çoğu yetişkin insandan daha saf, temiz imanı temsil etmektedir. Her doğan bebek, büyüyen insanlara kıyaslandığında iman fıtratı üzerine giydirilmiş bir elbiseyi en baştan giymektedir. Ondaki iman fıtratı büyüdükçe seçimlerine, iradesine ve yetişme tarzına göre ya artar ya da azalır. Arttığı noktada elbiseyle ruhu aynılaşmaya başlarken, azaldığı noktada o elbise kişiye eğreti, büyük, dar gelmeye başlayacaktır ve kişi o elbiseyi çıkarma girişiminde olacaktır. Elbisenin çıkıyor olması insanın afiyet halini hastalık haline meyletmesi anlamına gelmektedir.

İnsana afiyet hali Allah'ın el- Mu'ti ismine göre verilir. Allah, el-Mu'ti ilahi ismine uygun olarak insanların şeriatına acı veren hususları rahmetiyle belirlenmiş, mizaçlara nahoş gelecek hastalıklara benzer yaratmıştır. Kişinin şifa bulmasında rahmet ilacının hali bilkuvve haldeyken acının gidip onun yerine şifanın yerleşimiyle kişide bir afiyet hali oluşur ki kişi aynı zamanda mizacına da şifa bulmuş olacaktır. İşte bu oluşum bilfiil esnada gerçekleşmektedir. [169] Bilfiil basamaktan müstefad akıl basamağına geçmek için iman ve aklın konumuna tevil açısından bakmak gerekir.

İman ve akla tevil açısından bakılırsa tenzih ve teşbih aklın konumunu değiştirir. İman ehline akılcılara göre, tenzih taşıyan rivayetleri zâhirine göre kabul etmek, tam olarak akıl bakımından imkansızdır ki mutlaka bir tevili vardır. Teşbih taşıyan rivayetleri ise, akılların bu konudaki verisine göre tevil ederler. İmanlı akılcılar ise durumu en iyi bilenin Allah olduğunu söylerler. Zâhiri anlamı yorumlamak, akılcılara göre bütünüyle imkansızdır.[170] İbn Arabî'ye göre tenzih akıl ve imana göre tevil edilemez. Aklın ve imanın dinin buyruklarını anlamlandırması noktasında tek yöne değil de iki yönü dengede tutacak bir metot izlemesi gerekir.

Allah'ın insanlara hitabını anlamlandıran akıl, anlamlandırma yönteminde tamamıyla teşbihe göre çıkarsama yaparsa akıl hitabı kabul edemez. Çünkü teşbih yönteminde akıl ya yaratılmış anlamı ya da duyu yoluyla tanımlanacak anlamı öğrenir. Seçeneği olana

---

[168] Arabî (2017ğ), 5:250.
[169] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020b), 17: 58.
[170] Arabî (2017b), 2:178.

aklın seçimi hem teşbihten hem de tenzihten yana olmalıdır. Aklın Allah'ın hitabını salt anlamlandıracak durumu imkansızlık taşırken, akıl hayrete düşer. Hayret makamı da kulun kendi kendisine çıkabileceği, ilahi inayetle uzlaşabileceği ve aklın tek başına bir güçle üstesinden geleceği bir alan değildir. Çünkü her şey burada hayrete düşecektir ve hayret makamında insanı yönlendirecek bir güç vardır.[171] Buradaki akıl mana da yetersiz kalabilir. Aklın sınırı, onu normal gözleminin gerektirdiği biçimde sebepleri ve varlığın maslahatları üzerinde düşünmeye ulaştırır. İmanın sınırı ise, onun yanında âdetin aşılmasıdır, ta ki adet onun için aşılmış olsun. [172] Aklın yetersizliği sadece manada değildir.

İbn Arabî insandaki akla tam yetki vermemiştir ve bu konuda her zaman çekingen davranmıştır. Onun çekingenliği aklın teorik kısmıyla ifade edilirken akılla-şeriatı paralel hale getirdiğinde ise aklın yönteminin daha yerli yerinde olacağını aktarmıştır. Ona göre aklın teorik kısmı Hz. İbrahim kıssasında olduğu gibi düzene hükmeden hakime, o hakimin tek olduğuna, hakimin hükmünün her şeyi kuşatacağına dair bilgilerin insana nüksedeceği yönündedir. Aklın ilah olanı bilme konusunda fiili yanı ve isimleri teorik kısma aydınlık iken, zati yanı yalnızca şeriat kısmıyla bilinebilir.[173] İbnü'l Arabî için aklın teorik kısmı bazen insanı yanılgıya düşürse de İlk Aklın feyzi olan aklın gücü Hz. İbrahim kıssasındaki gibi her şeyi bilme potansiyeliyle yaratılmıştır ve bulabilecektir. Aynı zamanda akıl ve din aynı hakikati söyleyen tek varlığın sesinin iki farklı tezahürü gibidir. Birinin duyduğu ses asla diğerinin duyduğu sesle çelişmez. Çelişir gibi göründüğü durumda ise hükmü akla göre vermek en doğru yöntemi seçmek anlamına gelir.

İnsan, insan olması yönünden bazı bilgileri peygambere ve rehbere ihtiyaç duymadan bağımsız öğrenebilir. [174] Çünkü Tanrı'yı bilmek insanlara öz suyunda verilmiş bir niteliktir. Bundan dolayı Musa Carullah'a göre:

---

[171] Arabî (2016b), 3:323.
[172] Muhyiddin İbn Arabi, *Zahir,* 1.Baskı, düz. Gökmen İnanlı, (İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2014), 57.
[173] Arabî (2017ı), 13:17.
[174] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:271.

"Akıl ve şeriat uyumlu iki dosttur.
Akıl da şeriat da diğerinden hoşnuttur."[175] Aklın edindiği bilimsel bilginin ve dinin normlarının akla göre temellendirilmesi noktasında iki alanın da uzlaşıcı olduğunu insanların kabul etmesi gerekir. Diğer türlü bu uzlaştırıcı noktayı bilmeyen insanın perspektifi dine ve bilime farklılık atfetmekten başka bir şey olmayacaktır.

Bilgi konusunda bir mümin (vahye inanan) ile bir bilgin (akıldan hareket eden) eşittir.[176] Bir müminin hali, ameli ve bilgisi açısından Hz.Peygamber'in emanetine varis olması gerekir. Müminin iradesindeki doğruluk alameti ona insanlardan kaçmasını söyler. İnsanlardan kaçan müminin doğruluk alameti ise Hakk'ı bulmaktır. Müminin Hakk'ı bulmasının en vazgeçilmez yolunun aslı ise insanlarla bir arada olmak, insanlara geri dönmekten geçer. [177] Çünkü din insanların insanlarla bir arada yaşamasını ister.

Din zihni açmak, karşılıklı iletişimi artırmak ve insanlığa medeniyet getirmek için mevcuttur. Onlar çözümü dini tamamen izole etmekte buluyorlar; biz ise çözümün dini doğru anlamak ve yaşamak olduğunu söylüyoruz. Evet, yanlış anlayışlar baskı getirir, fakat Allah'ın dini ancak güzellik getirir. [178] Din zihinle çatışmayacağı gibi kendisinin de evrenin de doğru anlaşılması için aklı doğruluğa davet eder. Akıl doğru anlarsa ve anlamlandırırsa hem dinin işlevini hem de kendi gayesine uygun işlevde hareket etmiş olur. İnsanın zihninde dünya ve ahiretin konumlandırıldığı alan da doğru anlamaya konu olmuş alanlardan birisidir.

Filozofa göre dünya ve ahiret iki kız kardeş gibidir. Birine yapılan bir iyilik diğerine zarar olarak sirayet edeceği için iki kız kardeşten biri diğerinin kuması olduğu söylenmiştir. Bu iki kız kardeşi bir nikahta toplamanın yolu arzu olan oğlu bineğiyle mücadele ederek arzuya uymamak kılıcıyla öldürmekten geçer. Kişide gizli olan hazineleri ise aklınla ördüğün duvarla saklanmalıdır. Bu sayede akli ve şeri ilahi

---

[175] Musa Carullah Bigiyev, *İlahi Rahmet ve Ulûhiyet,* 2.Baskı, düz. Abdullah Emre, (İstanbul: Fide Yayınları, 2013), 17.
[176] Arabî (2017g), 6:52.
[177] Arabî (2017g), 6:157.
[178] Nouman Ali Khan, *Dirilt Kalbini,* 15. Baskı, çev. Feyzanur Can, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 182.

marifetler olgunluk noktasına ulaşacaktır. Akıl ve şeriat paralel olarak yetkinliğe ulaştığında karşılıklı menfaat sağlarlar. Şeriat ise iman demektir. Öyleyse akıl ve iman birbiri için vazgeçilmez olan "nur üstüne nur" olarak tanımlanmaya layık çoklukta birliğe işaret eden, gayesi aynı olan alanlardır. [179] İbnü'l Arabî için birliğin temsili her zaman önem taşımıştır. Bu önemin vurgulandığı konulardan birisi de insanlara bırakılan miras alanındandır. İşte mirasın sembolize ettiği isimler de peygamberlerden başkaları değildir.

İbnü'l Arabî'ye göre "[…]Hz. İsa meşrebindeki kutup, iki mirasın kendisinde toplandığı kişidir. İki miras, sayesinde edilginliğin meydana geldiği ruhsal miras ile Hz. İsa'nın zevkinden meydana gelen Muhammedî mirastır, bu zorunludur." [180] Bu ruhsal miras ki, insanın peygamberlere veya gelen vahiylere uyuyor olması uyanın, -uyulandan değil- yine uyandan elde ettiği mirasıdır. [181] İzafi zamana göre takvimsel olarak önceki gelen peygambere inanıp, iman etmen – ki bu hakikat dini ise- zamansal olarak sonraki gelen peygambere de iman etmiş olmanın delilidir. İnsanın kalbi bu durumda bir kere inanmakla iki ruhsal mirası, iki fethi ve iki farklı zevki kabul etmiştir. Bütün bu ikiliklerin sonucu yine aynı Bir'de bir haline gelmiştir.

Sonuç olarak, insanlar bulundukları konumdan başka bir konuma gitmek için ayakkabılarını giyerler. Böylelikle dışardan gelebilecek tehlikelere karşı ayaklarını daha güvende hissederler. Ayak çift olduğu için de tek ayakkabıyla değil çift ayakkabıyla yola çıkılmalıdır. Oturan insanın konumu gereği ayakkabıya ihtiyacı yoktur ki onun ayağını ne tehlike bekler ne de bir yol. [182] Bu ayakkabılar din ve aklı sembolize eder. Din olmadan akıl, akıl olmadan din anlamlı bir bütün oluşturmaz. Biriyle atılan adım diğeriyle atılan adım demektir. Eğer bir ayak ileri gitmek için eylemde bulunurken diğeri sabit kalıyorsa ilerlemek isteyen ayağa sabit kalan ayak her zaman ket vurmuş olacaktır. İnsan vücudunun bir dengede durması için iki ayağa da ihtiyaç vardır. Aynı zamanda

[179] Arabî (2020a), 18:70.
[180] Arabî (2017b), 2:198.
[181] Arabî (2017b), 2: 187.
[182] Arabî (2017b), 2:100.

akıl ve din ayakkabılar üzerinden sembolize edildiğinde, biri diğerinin aynısı olan sadece ayağın şekline göre sağ ve sol kısımlara ayrılan ayakkabı kavramıyla anlamlı bir bütüne işaret etmektedir.

3.6. İlim ve Bilgi'nin Mahiyeti

İbnü'l Arabî için ilim konusunun ele anlatılmasında 'yağmur' kavramıyla yapılan örneklendirme en doğru anlatım biçimidir. Bu doğrultuda, yağmur ve yağmur suyu kavramlarına uygun ilimi sınıflama yapılmıştır. Buna göre Doğru Akıl ve Fikirlerin İlmi, İlah-i Ledünni İlim, Şeriat İlmi ve Meşru İlim olarak ilmi dört sınıfa ayırır. Bunlar:

a. Doğru Akıl ve Fikirlerin İlmi : Yağmur suyu tek, duru, temiz ve serindir. Bu bilgiyi kazanılmış akıllar değil de doğru akıl ve fikirler bilebilir. Akıl da düşünme yetisine sahip olanlar bu noktada yağmur suyunu bilebilirler. Kazanılmış akıllar için suyun doğuş kaynağından insanın kazanımına gelene kadar su kirlenir. Suyun kirlenmesi insanların mizaçlarının ve yaratılıştaki unsurlarının çeşitliliğinden kaynaklanarak farklılık gösterir. İnsanın suyu bilmesinde en önemli yöntem benzerliklerden yola çıkarak suyu tanımaya gidişidir. İnsan kendinden veya kendine yönelik hükümleriyle suda olan benzerlikleri bütünleştirmeye çalışarak bir noktaya kadar gelebilir. Bu benzetişlerde gelinen hükümlere yargı denir. Yargılar da insanlar arasında ortak bir hükme gidişi imkansız hale getirir. Akılların duyular aracılığıyla çıkarsadığı yargılar, aklın tek bir hakikati temsil etmediğini gösterir.

b. İlahi- Ledünni İlim : Bu aşamada yağmur suyunun varlığı, temiz olması, artmaz, eksilmez ve değişmez oluşu konusunda ilme vakıf olanlar asla tartışmaya girmezler. Yağmurun yağmasında mesken olan gökte de suyu yeryüzüne indirmesinde eksilme, artma veya değişme söz konusu değildir. İlmi bilgiye vakıf olmak isteyen peygamberler, veliler ve Allah'tan haber verenlerin bilgisinde bazılarının bilgisi temizken bazılarının bilgisi daha temizdir. Bu bilgiyle donatılmış herkesin damak tadı tek bir tada yöneliktir. Aynı zamanda

yağmuru bahşeden göğün suyu tek olduğundan yağmur yağsa da eksilmeyen bir yağmur vardır.

c. Şeriat İlmi: İdeal olan bilgi, ilmi bilgiyi itimadın ve kalbin temizliğine uyarlamaktır. Buna göre eylemde bulunduğunda senin suyunun kaynağı zatında ve bedeninde temiz olacaktır. İnsanın samimi duygular içerisinde kendine en samimi davranışı suyun tadının acı ya da tatlı oluşunu ayırışından kaynaklanır. Suyun tadına göre acı veya tatlı kategorisine uygun tanımlama yapıldığında duyularını sağlıklı yöneten birisi olduğun kesinleşmiş olur. Ancak insan bu ayrımı yanlış sınıflandırdığında veya tatlı ve acıyı aynı anda tattığında duyularına çeki düzen vermelidir. Bu sağlıksız duyuya sahip olmaktır ve hem bedene hem akla ters bir durumdur. Su ya acıdır ya da tatlıdır. Damak hangisini tatmak isterse dil o yana hükmünü verir. Şeriat ilmine vakıf olma konusunda gayret edersen riyazetler, halvetler, lüzumsuz ihtiyaçlar, mücahedeler ve gereksiz düşüncelerden uzak durmalısın.

d. Meşru İlim: Ledünn-i ilmin suyunu gösterilen şeyi temizlediğinde kullanırsan meşru ilme uygun davranmış olursun. Meşru ilim de insanın organlarının suyla temizlenmesi vesilesiyle niteliklerin ve ruhların kirliliği akıp gideceği gibi temizlenmiş organlara ilim tasavvur eder. Eller, diller, cinsel uzuvlar, gözler, kulaklar, ayaklar, mide ve kalp temizlenmediğinde ilim insanın bedenini ve ruhunu kuşatacaktır. Bu kuşatmada en önemli kriter ise kullanılacak suyun kirden arındırılmış, suya dokunacak organın pak ve duru olması gerekmektedir. İkisinden birinde kir olması diğerini kirletmiş olacağından, temizlikte kir oranının sıfır olmasıyla ilim kişi için kazanılmış bir nitelik olacaktır. [183]

Yukarıdaki dört ilim hususunda en büyük görev akla düşmektedir. Çünkü akıl ilmi suretleri, tesviye eder. İbn Arabî'ye göre ilim ve bilim arasında fark vardır. Bu farka göre ilim bilimi de kapsayıcı bir yelpaze görevi görür. İlim tüm alemi bilgi alanında kapsarken bilim yalnızca dünyayı araştırma konusu edinir. İkisinin ortak amacı ise

[183] Arabî (2016b), 3:59-60.

merak edilen alan ile ilgili bilgisel aydınlanmayı akıl vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalışırlar.

Akıl, akıl edilirleri iki türde algılar: Birinci tür, idrak türleri gibi zorunlu olmaz iken bilmede altı araca muhtaçtır. Bu altı aracın beş tanesi zikredilen beş duyu, altıncısı ise *müfekkire gücü*dür. Bilinen her şey altı tane idrak aracının en az biriyle algılanabilir.[184] Algının akıl ile olan ilişkisine bakıldığında başrolde olan ile yardımcı rolde olan diye sınıflandırılmış iki oyuncu grubu vardır. Başrole layık olan oyuncu ise akıldan başkası değildir.

Bu doğrultuda Allah, insanda fikir olarak yarattığı gücü, akıl diyerek yarattığı gücün hizmeti altına sokmuştur. Aklı ise fikre muhtaç olarak yaratmıştır. Akıl gücü fikir gücünün kendisine gönderdiği malzemelerle akıl etme sürecini başlatır. Allah, fikir gücünü de hayal gücüyle çalışan bir mekanizma eylemiştir. Hayal gücü, musavvire (tasvir eden güç) konumundadır. Tasvir edilene konu ise duyu güçleriyle gelmektedir. Fikir gücünün de duyu gücüne olan bilgisel süreçteki bağlılığı duyulanlardır. Musavvire gücünün dışta varlığı yoktur ama bilgi oluşum sürecinde mevcut suretleri o oluşturur.[185] Mevcut suretlerin oluşumu ise her insanda aynı anda ve zamanda gerçekleşmemektedir.
İlimler her insana aynı yoldan değil farklı yollardan gelirler. Farklı yolları olan ilimler; duymak, görmek, koklamak, dokunmak, tatmak, kendi başına zorunlu idrak edilenler ve sahih düşüncesi yönünden akıllardır. Bu anlamıyla ikinci yönde akıl, duyuların yollarına veya zorunlu ve bedîhi öncüllere dayanmasıyla ortaya "bilgi" çıkar.[186] Akıl bilgiyi ortaya çıkarttığı gibi bilginin oluşum sürecinde de her etmene eşlik ederek bilginin ortaya çıkmasını imkanlı hale getirir. O tüm her şeyi düzenleyen insanın kendisinin patronu konumundadır. Ancak insanın seçimleri hep bilgiyi istemekten yana olmayabilir.

[184] Arabî (2017b), 2:162.
[185] Arabî (2017a), 1: 357.
[186] Arabî (2017b), 2:179.

İbn Arabî'ye göre bilgi ve bilgisizlik arasındaki ara mertebe, zan mertebesidir. İşte bu zan mertesinde insanın bilgisi onun nerede olduğunu gösterecektir. İnsanın bilgiyle yoğrulması bir tercih iken bilgisiz olması da bilgili insanı olumsuzlayan bir seçenek olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan bilgili olmak istiyorsa düşüncesinde, dilinde ve halinde her zaman 'hüsnü zan'a uygun hareket etmelidir. İnsanı bilgisizliğe götüren ise 'sui zan' dır. Burada kişinin tercihi hem kişinin hikmetli olana bakışını hem de kişinin kişiliğini belirleyecektir. [187] Öyleyse hikmet nedir ve hikmeti kim temsil etmektedir? Hikmet ve bilgi arasında aynı mıdır yoksa farklı mıdır?

Hikmetin kendisi ve hikmetin sahibi yalnızca Allah'tır. Hüküm verenin hikmet olduğu gibi hüküm verilen de hükmü verenle aynıdır. Hikmet genel olsa da aslında özel bir bilgidir. Hikmet ve bilgi arasında ince bir fark vardır. Hikmetin yaratılmış olmasına karşın bilgi yaratılmış değildir. Bilgi bilinene tabiyken hikmet, o şeyin hakkında belli bir şekilde olmasına hükmeder. İlahi bilgide sabit olan el-Hakim'in hikmetiyle mümkünlerin hakikatleri düzenlenir. Bir mümküne izafe edilen bir iş diğer mümküne de izafe edilebilir. [188] O zaman bilgide bir bilinen istenirken, hikmet yaratılmış olan varlıkların hakikatlerini düzenleme göreviyle görevlendirilmiştir. İnsan bilgiyi aramasıyla sorumlu tutulmuşken, kişiliğini belirleme çabasında olan kişi kimi ve neyi bilmek için yola hangi adımla çıkmalıdır?

Allah bize uluhiyetteki birliğini bilmeyi emretmiştir ki bu emir emri yerine getiren için bilme yönteminin ilk aşamasındaki nefisleri bilmek gerekecektir. Nefislerin fikirleriyle araştırmalarını bu emre uygun yapmış kişiler, akli kanıtlarla Hakk'ın varlığına delil getirmeye çalışmışlar. Peygamberler de bu akli kanılara uygun olacak şekilde Hakk ile ilgili bilgiler sunmuşlar ve bu bilgilerin bazıları akli delillere uygunken bazıları akli sınırları aşmıştır. İşte bu durumda akıl kendi sınırlarına çekingen kalmış ve aklın sınırlarını aşan bilgiyi yalanlayamayacak çizgide kendi çekingenliğinin gölgesine

[187] Arabî (2017c), 9:180.
[188] Arabî (2017h), 16:376.

sığınmıştır. [189] İbn Arabî'ye' göre akılın bazı bilgiler karşısında çekingen kalmasının en büyük nedeni 'anlama' ve 'anlamlandırma' düzeyindedir.

> *"Anlamak, bilgideki özel bir ilgi ve taalluk demektir. Bir kelime terim itibarıyla konuşanın muradından farklı pek çok anlam içerdiği halde, dinleyenin konuşanın o kelimeyle kast ettiğini bilmesi, 'anlamak' denilen şeydir. […] Kelimeyi söyleyenin maksadını anlayan, kelime hakkında anlayışın verildiği kimsedir. Bilmeyen ise (söyleneni) anlamamış olduğu gibi konulan kişi adeta konuşmasında ona herhangi bir şey ulaştırmamış demektir."* [190]

Bir şeyin bir kimseye ulaştırılması o kişinin ihtiyaçlarının tamamlanmasıyla tatmin olacaktır. Tam da bu ihtiyaçları İbn Arabî arifler üzerinden betimleyerek anlatmaya çalışmıştır.

Ariflerin dükkan sahibi olduğu yerde dükkana gelen yolcular yolculuklarını ariflere yönelik yapar. Arif ise dükkanındaki ürünleri asıl dükkan sahibinden alır ve yolculuğa çıkacak olan kişilere ihtiyaçlarına göre ürün (nefes) dağıtır. Arifler de nefesleri dükkanlarında eksik olan nefese göre tayin ederler. Arifler işlerine adaletsizliği ve haramı katmadıkları sürece müşteriler tarafından da rızkı veren tarafından da daimi olarak övülürler. Bazı ariflerin nefesleri ise harama ve yanlışa gitmesinden dolayı kınanmıştır. Bir malın içindeki ayıp miktarı ne kadar azsa o mal o kadar değerlidir. En kötü mallar ise işlenmemiş, yabani mallardır. [191] Arifler rızkı aldıklarında da rızkı başkalarına bilgi çerçevesinde anlattıklarında da en övülmüşü olmanın gereğine uygun eylemde bulunmalıdır. Arif ticareti kendinde temsil ettikten sonra toplumun ticaretine ışık olmalıdır. Bu ışığın sözü bile özüne uygun bir kelimeyle ifade edilmelidir.

İbnü'l Arabî'ye göre "Dünyada hüküm bilgiye değil söze aittir. 'Sırlar otaya çıkarılacağı günde hüküm ise' söze değil bilgiye ait olacaktır." [192] Çünkü insan dünyada kelimeleriyle aksettirdiği sözüyle varlığını daimi kılabilecek iken yine sözüyle yokluğu

---

[189] Arabî (2017b), 2:373.
[190] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 3.Baskı, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017j), 15:46-47.
[191] Arabî (2017h), 16:107.
[192] Arabî (2016b), 3:42.

ve yok oluşu tercih edebilecek kadar kendi rüzgarına kelimelerini teslim edebilecek bir varlıktır.

Dilin diğer önemi de ariflerin Allah'a olan övgülerinin nazargahı, dilde cem edilmiştir. Dilin hem aşağıyı hem yukarıyı hem içi hem dışı hem biri hem Bir'i hem O'nu hem başkasını övmesi doğrudan veya dolaylı yoldan Allah'ı övmesidir.[193] Allah'ı öven ve övmeyen kıyaslandığında övenin halinden, gezdiği makamlardan, açılan sır kapılarından övmeyen hem dille hem bedenle hiçbir anlam çıkaramaz. Böylece Allah'ı öveni, Allah da övmüş olur. Oysa insanın hem kendine hem etrafındakilerine hem de geçmişteki kelime mirasçılarına yönelik dilindeki ve kelimelerindeki tavrı her zaman övmeye yönelik değildir.

Ademin ve ademoğlunun dünyaya geldikleri izafi zaman açısından hep biri bir önceki devri kınayıp geçmişi övmeyi genel bir kaide gibi devam ettirirler. Ancak dünü yaşarken de bugünü yererken de insan hep aynı insandır. Bir şeyleri değiştirme ve intikal talebi ancak ilahi şenlerden kaynaklanmaktadır. Arifler yaşadığı zaman dilimini kınamadan ilahi şenler nedeniyle intikal isterler. Arif olmayanlar da yaşadıkları vakti olumsuz eleştirilere tabi tutarak ilahi şenler nedeniyle intikal istemektedir. İnsanın ilahi şenlerden maksadı darlıktan kendini kurtarıp ruhu genişletmektir. Genişliğe ulaştığını zanneden insan ise o ulaşmadığı genişlikten daha da darlığa düşmektedir. Asıl genişlik ise O'nun siperinde takva sahibi olmaktan geçer. [194] Arifler işte ve değişmede takva sahibi olanlar grubunda yer almaktadır.

İbn Arabî'ye göre bilgi çerçevesinde arif ve alim kavramlarının karşılık geldiği kişiler ve basamaklarında farklılıklar vardır. Alim bilgi konusunda arifin bildiklerini bilir ancak arif alimin bilgisinin bazı noktalarından münezzeh edilmiştir. Arif bilgiyi hayatına uyarladığında Hakkı ve halkı görür. Ancak alim halk içinde halkı ve Hakkı görerek

[193] Arabî (2016b), 3:361.
[194] Arabî (2017h), 16:21.

ikiden fazla üç şey görmüş olur. Alim çokluktaki birliği Hakk'ın sevdiği tarzda görmektedir. [195]

Alim, bilgi konusunda eksik olan insanda ayna vazifesi görür. O yüzden İbn Arabî'ye göre Allah'ı bin kere görmek isteyen bir kişi bir kere Ebu Yezid'e baktığında üst bir bilgiye erişmiş olacaktır.[196] Allah'ı hangi göz perdesiz gördüğünde kuşatmıştır ki şimdi O'na bakmaya çalışan gözler kuşatsın. Bundan dolayı ki Allah'ı görmek isteyen kendinde Allah'ı temsil eden bedenlere bakarak onların ruhundan nasiplensinler diye böyle bir yöntem sunulmuştur.

Bu durumda bile Ebu Yezid'i görmek, filozofa göre her insana nasip olmayacak bir durumdur. Çünkü bilgi konusunda alimler bulunmaz hint kumaşı kadar az ve değerlidir. Bilgiyi kendi kendine öğrenme çabası bir kenara insanın bilgiyle dolmuş birinden taşan bilgileri alması o insanın kendi başına çabalamasından elde edeceği bilginin edinilmesinden daha fazladır. Alim, bilgi konusunda eksik olan insanda ayna vazifesi görür. O yüzden İbn Arabî'ye göre Allah'ı bin kere görmek isteyen, bir kere Ebu Yezid'e bakması daha doğru bir adım olduğu yönünde oyunu kullanır.[197] Aynı zamanda alimler bilgiyi Allah'ın bildirmesiyle zevk yoluyla, eşyayı da delille öğrenir ki dışardan bakan gözler için bu işlem aynı soğuk demire üflemeye benzer. Bilgi elde etmek işte herkesin göremeyeceği bir ince bağ ile bilgiye adanmışlara has bir kazanımdır. [198] Alim için o demire her üfleyiş farklı bir nefes kapısının açılmasını sağlar. Her üfleyiş aynı üfleyiş olmadığı gibi her üfleyişin sonucunda meydana gelen insan da aynı değildir. İşte bu üfleyiş çeşit çeşit insana ve insanın ruhuna sirayet eder. Tecelliler de böyle değil midir?

Tecellilerden ortaya çıkan suretler her varlığa farklı farklı gelir. Tecelliler aynılıktan uzaktır ve Allah'ın tecellilerinde tekrar yoktur. Aynı zamanda tecellilerde tekrar

---

[195] Arabî (2017j), 15:136-137.
[196] Arabî (2017d), 12:145.
[197] Arabî (2017d), 12:145.
[198] Arabî (2017ç), 14:69.

olmayışı bir tecelliyi tüm varlıklara genellemeyi mümkün kılmaz. Çünkü tecelli de tümevarım mümkün değildir. Ancak tecelli, tekrar olmayış yönünden tümevarım hükmünün dışına çıksa da suretlerden halden hale girme yönünden ise ona eklenmiştir.[199] Buna göre aklın doğru yöntemi seçmesi açısından tümevarımın her alana uygulanması, her açıdan bizi hakiki doğrulara götürmeyecektir. Doğruluğun yöntem arayışı tüm yöntemleri ve bilgileri kapsamaktan geçer. Bunun tezahürünü gerçekleştirmeye çalışan insan için bilgiye yaklaşım adil kavramına uygun olmalıdır.

Filozofa göre adalet, iki uçtan birine meyletmek ve yönelmektir. Aklın bilmesi gereken bilgileri vardır ve bu bilgileri kimileri dünya uğruna gizleyerek kendinde bu bilgilerin üzerini örterler. Bu noktada kişinin adaleti aklı yerine bedenine meyletmiştir. [200] Asıl adet ise bilgiyle hasbihal eden aklın, akılla hasbihal eden bilginin adaletidir. Üzeri örtülen tüm bilgiler böyle bir muhabbetten kendilerini gizleyemeyecek derecede tüm ayrıntılarıyla aşikar olmaya yönelecektir. İnsan da kendini böylece aşikar eden bir varlık olarak akli açıdan amacına erişme duvarına tırmanacaktır. Duvara tırmananlar ve tırmandığını sananların en keskin ayrımı bilgi konusunda kendini gösterecektir. Bundan dolayı ki akıl bilgiyle harmanlandığında, bilgiyle dolduğunda ve bilgiyi doğurduğunda kendi işlevini yaratılışına uygun tamamlamaya çalışacaktır.

3.6.1. Teorik Bilgi- İlahi Bilgi Sınıflaması

İbn Arabî'ye göre filozof; matematiği, fiziği, metafiziği ve mantık ilimlerini kendinde toplayan kimselere denir. Tüm ilimler bu dört ilimin kapsamına girer ve bu dört ilimden başka ilim yoktur. Bilgi edinirken, bilgi edinme yolları; düşünce (teorik) ve vehb (vergi) diye iki ana dala ayrılır. Allah'tan yani ilâhî feyz yoluyla gelen bilgiye vehb (vergi) denir ve dostların [201] makamı burasıdır. Düşüncede doğruluk ise zanna dayanır ki dolayısıyla filozoflar, kendilerine bulaşan bozukluk nedeniyle düşünceyle (teorikle)

[199] Arabî (2017b), 2:366.
[200] Arabî (2017h), 16:312-313.
[201] İbnü'l Arabî'ye göre dostlar kavramı sufileri içerisine alan bir kavram olmaktan ziyade hakikat ve tahkik ehli olan kalp, müşahede ve mükaşefe ehline hitap etmektedir.

ilgilenmezler. [202] İbn Arabî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriye aşağıdaki örnekte "evet" ve "hayır" kavramlarının temsil ettiği alana göre bakmak gerekir.

Babasının arkadaşlarından birisi bir gün yine babasını ziyarete geldiğinde İbnü'l Arabî'de oradaymış. O dönemde İbnü'l Arabî daha küçük bir çocuk iken gelen misafiri saygı ve sevgiyle kucaklamış. Tam o anda gelen misafir İbnü'l Arabî'ye bir soru sormuş ve "evet" sözcüğü hem İbn Arabi'den hem de gelen misafirden aynı anda çıkıvermiş. Gelen misafiri "evet" kelimesi çok mutlu etmiş ve İbnü'l Arabî bunun altındaki gizli sırrın farkında olduğu anda "hayır" demiştir. Sonra misafirin yüzü asılmış, "evet mi hayır mı?" diye tekrar sorusunu yöneltmiştir. Bunun üzerine İbnü'l Arabî "hem evet hem hayır" diyerek gizemli sırrı açıklamaya başlamıştır: "Keşif ve ilahi makamların bize verdiği şeylerle teorik düşüncenin bize verdiği şeylerin hem aynı hem de farklı olduğunu söyledi. Çünkü zamanı gelince ruhların maddelerinden, boyunların bedenlerinden uçacağını söyledi.'" Bu konuşmanın sonucunda İbn Rüşd karşısındaki çocuğun ne kadar bilgili olduğunu anlamış ve o günden sonra da İbn Arabi ve İbn Rüşd bir daha dünyada aynı mekan üzerinde yolları kesişmemiştir. [203] Evet ve hayır kavramlarıyla oluşan söylemlerinin işaret ettiği asıl gerçeklik nedir?

Corbin ve Chittick gibi ünlü İslam filozofları yukarıdaki İbn Arabi'nin "evet" ve "hayır" söylemlerine o dönemin Hıristiyan inancına yönelik farklı bir perspektiften bakmışlardır. Onlara göre Arabi'nin söylemindeki "evet" rasyonel düşüncenin uygun bir düşünüş tarzı olduğunu onaylamasıdır. Ancak "hayır" söylemi aklın bilgi sınıflandırmasında her alanı bilemeyeceğine getirdiği olumsuz bir çıkarımdır. Çünkü akıl, ilahi bilgiyi bilme konusunda tamı kapsayacak yetkinliğe sahip değildir ve akla bunu da olumlu yönden destekleyen gözle bakılması, dengenin bozulmasına ve dini çizginin tek tarafa meyilli olmasına neden olmaktadır. [204] Ona göre teorik düşünce Allah'ı bilmede eksik, noksan, yetkisi bilgiyi kuşatamayacak düzeye erişemeyen bir alandır. Teorik düşünce Allah'ı bilme yöntemlerinden uzakta bir yöntemdir. Allah'ı tamamıyla bilme noktasında

[202] Arabî (2017b), 2: 298.
[203] Arabî (2017a), 1:435-436.
[204] Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* 275.

filozoflar da dahil her grup Allah'ı kuşatacak bir bilgiyle bilemeyeceği için bu bozukluk her alanda vardır. Çünkü "Akıl, kendisinde teorik bilgilerden hiçbir şey bulunmaksızın duru yaratılmıştır" [205] Aklın yaratılışındaki özellikler saf, duru, katışıksız olma niteliğiyle kaplanmışken dünyadaki akıl maddi bir çerçeveyle sınırlandırıldığı için teorik bilgiyle yoğrulmuştur. Yoğrulan akıl da bilginin aslını tamamıyla kuşatamayacağı için kendisine taklit yöntemini seçmiştir ki alem de böyle değil midir?

Alemin sınırlı bir varlık oluşu, alemden toplanabilecek her türlü bilginin de sınırlı olması anlamına gelmektedir. İnsanın sınırlanışı onun bir takım şeyleri taklit etmesinden kaynaklanır ki aslında insan fıtratı gereği hep taklit eden bir varlıktır. Alemin de insanın da taklidinin aslı Hakikate dayanmaktadır. Buna göre hiçbir varlık yoktur ki hakikatin dışında bir bilgiye sahip olsun. Aynı zamanda taklit, bütün nazari, zorunlu veya keşfi bilgilerin kendisinden doğduğu ve kendisine döneceği aslı demektir. Sahih bilgiye sahip olan gruplar Rabbini taklit ederler. Zorunlu bilgiye sahip olanlar kendi aklını taklit edenlerdir. Bunlar doğruluğu tartışmaya açık olmayan bilgilerden çıkarsama yaparak zorunlu bilgiye ulaşırlar. Şüphe, kuşku, ihtimal kavramlarının bu bilgide yeri yoktur. Sonuncu taklit ise kişinin Asıl varlığı taklididir ki bu taklit tüm bilgileri kuşatmaya yönelik alanine kapısını aralamaktadır. İşte bu kişiler fikrinin verisinde aklını taklit etmesiyle tüm bilgileri kuşatacaktır. [206] Tüm bilgilerin birbiri ile bağlantısı göz önüne alındığında, duyu güçlerinin de önemi ön plana çıkmalıdır.

Duyu gücü olmasaydı kişilerin dünyadaki şeyler hakkında 'hissetmesi, konuşması, duyması, tatlandırması ve görmesi' gibi duyu durumlarına uygun ifadeleri olmayacaktır. Duyu gücünün üst seviyesi olan idrak ve akıl da çoğu alanda temelsiz kalacaktır. İşte tüm bunları bize teorik aklı verir. Hz. Musa'nın asası kimi zaman asa kimi zaman yılan olduğuna göre teorik akıl bu durumda asayı nasıl tanımlamalıdır? Filozofa göre her iki durumun da duyu gücü doğru iken farklılığın kaynağı verilen hükümden kaynaklanır.

[205] Arabî (2017a), 1:357.
[206] Arabî (2017i), 11:361-362.

Hz. Musa'nın asası diğer durumda bile asa olarak varlığını sürdürmüştür.[207] Bundan dolayı ki duyu gücünün alanı, hüküm verilen alanla bazen çelişir gibi görünür ama senin baktığın konum da önem arz eder. Duyu alanını insandan çekerek onu salt duyuşuz bir varlık haline getirmek, yaratılan duyuların önemsiz oluşuna da işaret etmektedir. Oysa yaratılan hiçbir şey önemsiz değildir. İnsan duyularını da kritik noktaları göz önünde tutarak yönlendirmelidir. Hayvan veya kamil olmak insana sunulmuş iki seçenektir.

Allah insanın kamile boyutuyla ve insanın salt insan diye adlandırdığı hayvan boyutunda üç güç yaratmıştır. Bunlar vehim, akıl ve fikir gücünden oluşur. Maddeyle de bağlantısı olan ancak geneli maddeden soyut manalar ve hayal mertebesi, duyu ile mana arasında tampon bir bölgedir. Hatta hayal, duyuların toplandığı ve duyu verilerini koruyan bir sandık gibidir. Duyu gücü algıladıklarını hayal gücüne sevk ederken, onu orada terkip edecek bir güce ihtiyaç vardır. Aynı zamanda bu güç, aklın ve vehmin etkisi altında olan ve onların emrine göre tasarrufta bulunan musavvire gücüdür. Bu güçlerden biri diğerine üstün kılınmıştır. Üstün kılınan güç vehim gücüdür. Aklın bir şeyi bilmesi için hem madde hem de madde olmayan şeyleri inceler ve bilebilmesinde tasavvur gücüne başvurur. Aklın bilgi işleminde bildiği bilgiye misal olarak Allah'ın bilgisi verilebilir. Akıl bunları tasavvur gücü sayesinde bilirken, tasavvur gücünde daha etkili olan güç, vehim gücüdür. Bu güçlerin pozisyonlarının değiştiği bir noktada bilginin bakiliği veya sürekli değişimidir. Eğer musavvire gücünde emirler vehim gücü tarafından gelirse, musavvire gücünün terkibinde bilginin mutlaklığı açısından sürekli değişen bilgiler edinilir. Oysa bu aklın emriyle musavvire gücü terkipte bulunursa sınırlı ama kalıcı bilgiler elde edilir. Vehmin akla üstün olmasında madde veya madde olmayan şeylere karşı tasavvur yoluyla anlama ulaşılır. Vehmin hükmü akla gönderdiği suretle sınırlıdır. Akıl bu suret vasıtasıyla teorik olarak bilinen bilgilerle vehim gücü akla sınır çizer. Ancak aklın zorunlu bilgiye ulaşmasında vehim gücünün gelen bilgi üzerinde hükmü bulunmaz. Bununla birlikte alem de veya alemde olmayan manaların varlığı bilinir. Böylece vehim gücünden gelen bilgileri maddelerden tasavvur ederek akıl, teorik

[207] Arabî (2017f), 8:52.

gücüyle bilgileri kabul eder. [208] Bu alemde bilginin elde ediliş sürecinde aklın teorik alanın bilgisine ihtiyacı kaçınılmazıdır. Eğer teorik bilgiyi dışarda bırakacak bir yöntemle bilgi yolunda ilerlemeye çalışılırsa yolun ya başı yanlışa ya da sonu yanlışa çıkacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta filozofun teorik bilgi sınıflandırılmasında hangi ilimler yer alır ve bu ilimlerle ilahi bilginin irtibatı nasıl sağlanacağı konusunda saklıdır.

Sufilere göre teorik araştırmasının öğrettiği tevhit bilgisinin tamamı kesbi ve kazanılmıştır. Fikir gücünün akıl gücünü takip ettiği yerde aklın takip ettiği bilgi de tevhit bilgisidir. Bu bilgi ancak ve ancak Allah'ı taklit etmeyle öğrenilecek bir bilgidir. Aklın bir önermede doğru veya yanlış çıkarımı için ölçüt Allah tarafından akıllara taklit olarak verilmiştir. [209] Aklın kör noktasının aydınlanması yalnızca O'nun taklidiyle mümkündür.

İbn Arabî'nin ilahi ilimler sınıflandırmasında; metafizik, doğa, matematik ve mantık ilimlerini ele almıştır. Bu ilimleri alimler Allah'tan öğrenmişlerdir ve ilimlerin göstergesi Hakk'tır. [210] "Binaenaleyh ilâhî bilgi, Allah'ın ilham, ilka (aktarma) ve Cebrail'i kalbe indirmek yoluyla öğrettiği bilgi demektir."[211] Bu bilgi sınıflandırmasının dışında kalan bilgiler ise teorik bilgi sınıflandırmasında yer almaktadır. Peki insana bilginin asıl kaynağını, Allah'ı nasıl tanımalıdır?

İnsan ve cinler Allah'ın tecelli ettiği bilgi ile düşünme ve istidlal yolunun yolcusu olmakla Allah'ı tanırken, melekler için tanıma tecelli ile değil Allah'ın kendisini tanıtmasıyla mümkün olur. [212] Hz. Ebû Bekir'e göre, "İdrake ulaşmaktan acizlik, bir idraktir." cümlesiyle bir şeyin varlığını bildiğin halde Ona ulaşamıyorsan ve Onu bildiğini sanıyorken aslında Onu bilmiyorsan bile insanın yaratılışı gereği doğru

[208] Arabî (2017ı), 13:165-166.
[209] Arabî (2017f), 8:85.
[210] Arabî (2017j), 15:243.
[211] Arabî (2017ç), 14:16.
[212] Arabî (2017i), 11:115.

yoldasın demektir. [213] Çünkü insana yaratılışına uygun Allah tecelli eder. Aynı zamanda senin bilginin ilimler içerisindeki yeri ve değeri bildiğin şeyin değeri kadardır. En değerli bilgi ise Zat'ın bilgisidir. [214]O insan ki uykunun en tatlı anında uyanmaktan nasıl zorlanırsa, insanın bilgisel uyanışı da işte o noktada kırılma yaşar. Tam o anda puslu camların kirleri saydamlaşmaya başlar. Kişinin marifeti tarifi olma yolunda değişim arz eder.

Cüneyd-i Bağdadi'ye göre de arifin marifeti, karşısındaki kişi sussa bile onun sırrını bilme makamına erişen kişi olmasından kaynaklanır. Kişi sustuğunda onun sözleri olmasa da arif kendini tanımayan insanın kendisini ondan daha iyi bilendir. Misal olarak, kişi hasta olduğunun farkındadır ancak hastalığının nedenini ve o nedene uygun tedavi yöntemini bilemez. Hastalığına şifa bulmak için tabibe gitmeye karar verir. O kendisine şifa olmazken tabip onu muayene ettiğinde hem hastalığını hem de tedaviyle bulacağı şifa için yapması gerekenleri ona anlatır. Tabipler bedene şifa kaynağını sunarken, arifler de nefslerin şifa reçetesini kişilere sunarlar. [215]O halde ariflere, nefs tabipleri demek yanlış bir tanımlama olmayacaktır. İnsanlığın asıl tabibi ise Hak'tır.

Mevlana'ya göre de insanın akıllısı tehlike anında Hakk'a sığınmayı seçendir. Eğer kişi bunu yapacak gücü kendinde bulamıyorsa akıllı bir kişiye nefsini öldürerek teslim olması gerekir. İşte bu kişi yarım akıllı olan kişidir. Yarım akıllı seviyesine gelmeyen kişi de nefsinin peşinde esir ve helak olan akılsız kişidir. [216] Bu alanda Mevlana da İbn Arabî gibi ilahi bilginin insana tüm şifaları sunacağını anlatmak istemiştir. İbn Arabî'ye göre teorik bilgi kuşku içerse de insana bilgi sunmaktadır.

3.7. İnsanda Akıl ve Konumu

[213] Arabî (2017b), 2:325.
[214] Arabî (2017b), 2:25.
[215] Arabî (2017e), 7:241.
[216] Mevlânâ, *Gül Bahçesi, (*İstanbul: Erasmus Yayınları, 2018), 78.

Tüm alemin yokluktan varlığa çıktığı yerde insan varlıktan varlığa çıkmıştır. Dağınık olarak var olan hakikatlerin bir bütün oluşturmasından insan oluşmuştur. İnsanda başkalaşma parçaların bir araya gelmesi ile mümkünken diğer varlıklarda yokluktan varlığa doğru başkalaşma oluşmuştur. İşte insan ile varlık arasındaki fark varlık ve yokluk arasındaki farka benzer fakat alemdeki hiçbir varlık insanın benzeri değildir. [217] Alemde benzeri olmayan insanın varlıktan varlığa çıkmasını sağlayan en önemli ayırıcı yetisi düşünen varlık olmasıdır.

Buna binaen İbnü'l Arabî'nin insan tanımı Aristoteles'in "düşünen canlı" olarak tarif ettiği insanla aynıdır. İnsanın düşünen canlı olmasında canlı kavramı onun görünür suretine karşılık gelmektedir. Bu anlamda insandaki canlılık beslenen ve duyumsayan cismi yanına hitap eder. İnsanın düşünen olması ise zati yanına tekabül eder. Diğer yönüyle insan görünür bir varlık iken, zati yönüyle insan bâtın ve gizlidir. [218] İnsanı insan yapan, ona anlam katan yanı düşünen ve bilgi üreten olmasıdır. Aynı zamanda bu bilginin vatanı varlıktaki hakikati temsil etmektedir. O zaman varlığın hakikati nedir?

Cüneyd-i Bağdadi'ye göre varlığın dört ilahi hakikati; bilgi, hayat, kudret ve iradedir. Cisimler de varlıklar gibi dört hakikate sahiptir. Bu hakikat kategorisinde doğal hakikat olarak adlandırılmaktadır. Dört doğal hakikat ise sıcaklık, yaşlık, kuruluk ve soğukluktur. Doğal hakikatten türeyen şeyler ise dört rükün meydana getirirmişlerdir: Hava, su, ateş ve topraktır. Her şey dört hakikatten meydana geliyor ise insan ve hayvanın dört doğal hakikati var mıdır? Filozofa göre insan ve hayvanın dört doğal hakikati vardır: Kan, safra, kara safra ve balgamdır.[219] Bütüne bakıldığında ilahi dört doğal hakikatte her şey bir ahenk ve dengeye uygun işler. Oysa dört doğal hakikat alanında her şey oluş ve bozuluşa tabidir. Bu oluş ve bozuluştaki denge bozulduğu takdirde insanı 'illet' kapsayacağı gibi doğayı da 'fesad' kavramı etkisi altına alacaktır. Tüm varlıkların fesad kavramına karşı isyan çıkarması ancak ve ancak kamil konumuna

[217] Arabî (2017ı), 13:237-238.
[218] Arabî (2017i), 11:117.
[219] Arabî (2017e), 7:156.

uygun eylemde bulunmakla mümkün olacaktır. Bunun için insan türeyen yanlarını, kendine engel olan kısımları kendinden ayıklamalıdır.

Yaratılan her varlık basitlikten uzakta türemiş sıfatına bürünmüştür ve her bir türün kamil boyutu vardır. Bu kamil türler; bitkilerde vakvak ağacı, madenlerde altın, hayvan da ise insan diye tanımlanmıştır. Filozofa göre yaratılış açısından var olan varlıkların iki ucu vardır. Bu iki ucun ortasında bir ara bölge yer alır. "Maden ile bitkiler arsında mercan, bitkiler ile hayvan arasında maymunu yaratmış, yaratmış olduğu her surete kendinden bir ruh üflemiş, o şeye hayat vermiştir."[220] Hayat bulan tüm var olanlar için Hakkı zikretmek kendilerine göre Hakk'a anlam kazandırmaktır. Anlam devreye girdiğinde İbnü'l Arabî anlamı, idrak ile ilişkilendirerek anlatmaktadır.

İbnü'l Arabî'ye göre idrak maddi ve manevi olarak ikiye ayrılmaktadır. Manevi idrak türü olan mükaşefe 'emaneti anlama' anlamına karşılık gelirken, manalara has kılınmış bir kavramdır. Mükaşefe bilgi, hal ve vecd alanlarına göre farklı görevler vermektedir. Allah'ın sana ihsan ettiği bilgiyi mahiyetine uygun, tam anlama alanında mükaşefe bilgisel olmaktadır. Bilgi mükaşefesine göre müşahedenin sunduğu yönteme insana tezahür eden bilgi nefsin o yol üzerinde keşfe çıkmasını sağlayacaktır. Verilen emanete insanın sahiplik yapmadan emaneti doğru anlaması ve anlamlandırmasıdır. Hal ile mükaşefede insanlara ilave bilgi veren ancak bu bilginin daha çok o kişinin halini, niteliklerini anlatmakla gerçekleştirilir. Herhangi bir zatın haline ilave olarak verilen bu bilgi kişiyi Allah'ın sevdiği hale uygun sevgi tulumunu giymesiyle mümkün olur. Vecd ile mükaşefe ise kişinin meclisine işaret etmektedir. Bir kişi mecliste kendini bilirse onunla oturup, onunla kalkabilecektir. Ancak bu kişi mecliste topluluk görürse bu topluluğun kurallarına uyup, kuralları koyanın buyruğuna göre hareket etmelidir. Nidalardan uzaklaşan bu mecliste kişi sese yaklaşmıştır ve 'Allah'tan anlar' basamağına yükselmiştir. [221] Allah'tan anlar basamağına yükselemeyen insanların gözleri perdelenmiştir.

---

[220] Arabî (2017ı), 13:355.
[221] Arabî (2017c), 9:241-243.

Göze perde olan hallere göre sınıflama yapıldığında bir grup perdenin ardındakini görürken bir grup göremez. Ancak perdeli olan herkese görülendir. Her görülen ise akılla bilinebilir değildir. Allah akılla bilinirken akılla görülmezken keşifle görülür ama keşifle de bilinemez. Allah'ı hem görmenin hem de bilmenin makamı onun konuşmasını işitmekten geçer. Çünkü Allah'ın görülmesi konuşması gibidir. Allah perdenin ardından peygamber göndererek veya vahiy göndererek alemle konuşur.[222] Yönü aleme çeviren alemde susma olmadığını, alemin sürekli konuştuğunu gayet açık bir şekilde görebilir. Alemin konuşması onun sürekli olduğunu ve var olduğu anlamını taşırken, alemin susuyor olması onun yok olduğunu temsil eder. Alemin konuşmasının faydası ise asli maksatları anlamak isteyene açıklamak, dinlemek isteyene konuşmaktır. Alemin dili insanların harfleri gibi olmasa da onun hali okumak isteyene açılmış bir kitaptır. Alemin hali konuşuyorsa her varlığa düşen görev, alemin okunmasına uygun belirli bir halde olmaktır.[223] Oğuz Atay'a göre "İnsan acele etmeden kendini seyrederse, alışkanlıklarının kölesi olup olmadığını görebilir."[224] İnsanın en büyük seyri kendine olmalıdır ki kendinde olan istidatları ortaya çıkarabilir. İnsan işte o zaman insanı anlamaya ve anlamlandırmaya başlayabilir. Bu noktada akıl, duyuların ihtiraslarından kendini soyutlamalıdır.

Akıl, duyuların sürçmelerinden dolayı gözün gördüğünü bilmek ister. Bunun üzerine bilgiyle ulaşmak için çabalasa da o bilgiyi örtülü görür. İşte burada asıl nokta o örtünün aslında kendini gizlediğini görür ve kendine yönelir, kendini anlar, kendi nefsinden ise onu öğrenir ve bilir. Bununlar birlikte peygamberlik vasfı taşıyan peygamberlerin de neler getirdiğini o getirişe uygun olarak öğrenir. Bundan dolayı insanın ilk vazifesi, kelime-i tevhid'dir. Tevhidi her alanda her mekanda her işte her şeyde görür ve ikrar eder. Binaenaleyh bir kimse de yaratanın varlığını inkara kalkmamıştır. Burada kişilerin farklılığı sadece kelimeleriyle anlattıkları o yaratana dair ifadelerin farklılığından

[222] Arabî (2020a), 18:92.
[223] Arabî (2016b), 3:369.
[224] Oğuz Atay, *Tehlikeli Oyunlar,* 48.Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020a), 400.

kaynaklanır.[225] İfadelerinin farklılığından kaynaklanan söylemler aynı zamanda kişilerin konumunu da belirleme etkisine sahiptir.

Sözün güzelini söyleyen insanın derecesi iliyyun seviyesine kadar yükselebilirken sözün kötüsünü söyleyen ve Allah'ın rızasından men edilen insanın yeri cehennem çukuruna kadar gitmektedir. Bundan dolayı hapsedilmeye layık en büyük organımız dildir. Dil iki dudak ve de dişlerle örtülü olması dilin ağızdaki yapısından bile gerekli noktalardan hapsedilmeye layık bir organ olduğu anlaşılmaktadır.[226] Sözü söyleyen sözüyle vezir olamıyorsa rezil olmaktan da sakınması gerekir. Bu noktada sükut etmesi gereken kişi bedenini susturmalı ve ruhuyla güzel sözleri söyleyeni dinlemeye konumlanmalıdır.

İnsan sözün en güzelinin dinlemek için sözün en güzelini söyleyenin kitabını okumalı ve kelamını dinlemelidir. Kitabı okurken, kelamı dinlerken düşünerek ve tefekkür ederek okuduğu takdirde Allah ona anlayış ve idrak nasip edecektir. [227] Bu anlayışla insan dünyayı doğru konumlandırabilir ve dünyaya verilmesi gereken önemi atfedebilir.

Dünya, Hz. Peygamber'in buyurduğu gibi gübrenin yetiştirdiği tatlı bir meyve ya da kötü yataktaki güzel bir cariyedir. Ona iyilik yapıp onu seven kişiye cariye kötülük yapar ve ahiretini ona haram eder. [228] Dünya insana her zaman iyilik sunar ama insan dünyayı konumlandırması gereken makamdan başka bir yere taşırsa, işte dünya o zaman insana süslü paketin içine gizlenmiş, gelip geçici pis bir kokudan başka bir sunmaz. Pis kokulardan kurtulmak isteyen insan ebedi kokulara öncelik vermeli, o önceliğini kimya ilmiyle kazanmayı denemelidir.

İnsanın tabiatındaki ilim kimya ilmi gibi olmalıdır. Kimya, duyulur ve akıl edilir alana konu olan mana ve cisimleri ölçme ve tartma işlemiyle ölçülebilir ve tartılabilir hale getirme ilmidir. Bu ilmin hakikati tek olsa da başkalaşmalarda ortaya çıkan bilgiyi, iksiri

[225] Arabî (2017a), 1:328.
[226] Arabî (2020a), 18:194.
[227] Arabî (2020a), 18:272.
[228] Arabî (2017a), 1:287.

bilmek demektir. İşte iksire göre bir yanıyla o şeyin özüne yaklaştırırken bir yanıyla da o şeyden hastalık ve kiri giderip başkalaşmasına vesile olan altın olmaya yönlendiren ilahi ilme, kimya denir. [229] İlim düzeyinde gösterilen çabanın hitabı insan ise o insan kendini de ilimle harmanlayarak edepli olmayı ilke edinmelidir.

İnsanın insanlık makamındaki konumu edepli olmalıdır. Edepli insanın hali katılıktan uzak, geniştir ve esnektir. Herhangi bir zorlukla baş başa kaldığında katı olması hemen kırılmasına neden olurken, esnek olması o sürece nasıl ayak uydurması gerektiğine dair seçenekler sunmaktadır. Aynı zamanda edepli insan, tüm güzel huyları kendinde toplayan, iyi veya kötü ayrımı çerçevesinde her şeyi bilen ancak her koşulda iyiyi tercih eden insandır. İnsanın kötüyü bilmiyor oluşu onun cahillik mertebesinde bulunmasına neden olacağından insan hem iyiyi hem kötüyü bilmesiyle edepli insan olacaktır.[230] Edepli insan tahterevalli gibi olmalıdır. Bu noktada tahterevalli bir yük aldığında onun hakkındaki hükmü veren akıl ise hükmü alan duyular ilan edilmelidir.

Allah insanlar ve cinler için aklı bu dünyadaki şehvet duygularını dizginlemesi için yaratmıştır. Ahiret hayatındaki şehvetlerde dizginleme yoktur ki nefisler neyi isterse orada her şey olmaktadır.[231] İbn Arabî'ye göre insanlar cinsiyetlerine göre kadın ve erkek olarak ayrıldığında ikisi için de ulaşılması gereken kamil insan boyutuna ulaşma imkanı aynıdır. İkisi de kamil insan olarak adlandırılabilirler. Ancak aklın yaratılışı ön plana geldiğinde kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmasına zamansal açıdan bakılırsa kadına verilen aklın sonradan ilave edilirken, erkeğin akıllı olmasını kadından daha önceye yerleştirmiştir.[232] Ancak her iki varlıkta alemde Allah'ın temsilcidir.

Allah'ı remzi ve simgelerine uygun olarak bilen insan, alemin kendisi için değil de Allah insanı insana ihtiyaç duymaksızın, kendisi için yarattığını kabul edendir. Bu insan

[229] Arabî (2017f), 8:34.
[230] Arabî (2017f), 8:70.
[231] Arabî (2017ç), 14:108.
[232] Arabî (2017ğ), 5:282.

Allah'ın remzi ve simgesidir.[233] Allah'ın insanı yaratışı sevgi kaynaklı iken alemi yaratışı insan içindir. Bu perspektiften bakılırsa insan hangi ilmin peşinde alim olursa olsun öğreneceği ana karakter aynıdır. İlimlerin kendi içerisinde menzilleri vardır.

İbnü'l Arabî'ye göre ilimlerin menzillerindeki önemi müfadala ilmine uygun sınıflandırılmıştır. Bilgiden kaynaklanan üstünlük bazen bilinenlerin öneminden kaynaklanırken bazen de bilene giden yolun öneminden kaynaklamaktadır. İnsanların bir kısmı bilgisini Allah'tan bir kısmı varlıktan alırlar. Kimilerine bilgi bir sebep vasıtasıyla ilişirken kimlerine sebepsiz ilimi aydınlanma yoluyla ilim gelmektedir. Alimler arasındaki üstünlük de fiil, isim ve zat alanından hangisiyle ilgili ilim alanında ilerlediklerine bağlıdır. Bunların hepsi de aynı kaynaktan geldiği gibi aynı kaynağa alimi götürecektir.[234] Kendinde alemi temsil eden alim için dünyadaki hacmi küçük veya büyük olabilir. Ancak anlamca alim büyük alemi kendinde taşıyan iki tarafa meyilli hal ve çizgide bulunan, gaybın dilini bilmeye çalışan bir varlıktır.

Hoca Hafız Şirazi'ye göre gaybın dili aşağıdaki iki satırda izah edilir:
"Akıl bakımından yiğit olan, her durumda
Önce düşünen, sonra işe koyulan kimsedir."[235]
Teorik olarak insanın var olan düşünceleri pratiğe döküldüğünde doğruya yönelim göstermelidir. Zeki akıllı kimseler uykuda olsalar bile uyandığını görür ve farkına varmak için uyandığında rüyasını tabir ederek doğru yola yönelir. Eğer bu kişi ölümle uyanırsa, Allah'a şükreder, uykusuyla sevinir ve bu rüya onun için iyilik ile hayır getirir. İyilik ve hayır için çaba sarf eden kişi bedeninin doğasını, ihtiyaçlarını da belli oranda tatmin etmekle mükelleftir.

İnsanların doğadaki dört cevherden birisi olan balçık topraktan yaratıldığı, bedenin de toprağa geri döneceği hem dini kitapta hem de birçok filozof açısından dillendirilmektedir. İnsanın yaratışında yer alan toprak insanın bu dünyada varlığını

[233] Arabî (2017b), 2:49.
[234] Arabî (2017i), 11:204.
[235] Bigiyev, *İlahi Rahmet ve Ulûhiyet,* 74.

devam ettirmesine aracı olan yine topraktır. İnsan dünya üzerindeki yaşamını sürdürmek için öncelikle fizyolojik ihtiyaçlarını en azından hayatta kalacak şekilde bedene sunmalıdır. Bedenin aldığı gıda ise genel olarak toprağa ekilen meyveler ve sebzelerden karşılanmaktadır. Hem beden topraktan hem de bedeni ayakta tutan topraktır. İki rızkı hemhal eden ve insanları rızıklandıran Allah'tır.[236] Allah'ın rızkı amellere karşılık gelecek şekilde insana bahşedilir. Hem bilginin hem bilenin hem de bilgiyi eylemlere aktaranın amelinin temiz olması dikkat edilecek en önemli husustur.

İnsanların yolculuğu kara ve deniz üzerinden betimlenirse 'kara' bedeni ameller sonucunda insanın yolcuğunun mekanı iken 'deniz' nefis ammeleriyle manevî ve batınî yolculuğun menzilidir. Bu makamlara ulaşmak için veya ulaşılmış makamın seviyesini yükseltmek için insanın bilgileri doğuştan gelen bilgiler değildir. Bu bilgiler müktesiptir (kazanılmıştır).[237] Tanrı'nın bilgide tam olmasının sirayetini simgeleyen insanın da kamil olması için hem teorik ilimlerde hem de ilahi ilimlerde sürekli bilme gayreti içerisinde ilerlemelidir.

İbn Arabî Allah'ı bilmek için tenzih ve teşbih konusunda ayrıma giden Nuh peygamberin davetine değil de Hz. Muhammed (s.a.v.) toplamına doğru yöntem olarak bakmaktan daha tutarlı bir yol bulamaz. O'na göre gündüz insanlara çağrı yapan Nuh peygamberin çağrısı Allah'ı duyularla bilme yönünden tek alana işareti içerir. Ancak gece ve gündüz insanların Allah'ı bilmesi ve O'na yönelmesini isteyen son peygamberin çağrısı ayrımların hepsini kendinde toplayan bütüne işarettir. Gündüz Allah'ın cemal (bilinen) isminin tezahürü iken gece celal (bilinmeyen) isminin tezahürüdür. Cemal yanının muhatabı akıl ve ruh makamında saklıdır. O'na göre Allah'ın bilinen yanı ile bilinmeyen yanını kabul ederek bilime yaklaşmak hayırlı yola adım atmayı sağlar.[238]

Hatîb el-Bağdâdî'ye göre insanların hepsi alim olma yolunda olmalıdır. 'Habr' diye isimlendirilen alimlerin alimlik vasfı 'hibr'(mürekkep) taşınmasından

[236] Arabî (2017d), 12:243.
[237] Arabî (2017b), 2:100.
[238] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 64-65.

kaynaklanmaktadır. [239] Alimin alimliğini temsil eden zihinsel düşüncelerin ileriki kuşaklara aktarılması, onun eserlerinin ölümsüz hale gelmesi için düşüncelerini bir eserde toplaması iyi bir yöntemdir. Bu alimler bir yerde olsa da sesleri her yerde insanlığa seslenmeyi tercih etmişlerdir. Aynı zamanda alimler eserlerini kitaplaştırarak insanlara en güzel, dost, arkadaş, sırdaş ve kılavuz kazandırmış olacaklardır. Alimin ilmini hem kendinde hem eserinde yansıttığı sürece o alimin öğrencileri dünya süresince ebedi olacaktır. En faydalı miras ta ilmi miras olduğu için her okuyan kişi o alimin en kıymetli mirasına nail olacaktır. Miras bırakanlara genel olarak toplum hatasız gözüyle bakmayı diler.

İbnü'l Arabî'ye göre "Bir şeyin mertebesi ve konumu yükselirse, onun küçük hataları büyür. Konumu ve mertebesi değersizleşen kimsenin ise büyüklüğü küçülür. İnsan şerefli bir konumdadır, mertebesi yüksek, Hakkın vekili ve meleklerin öğretmenidir."[240] O yüzden alimler veya yüksek mevkideki insanların hatası pire bile olsa diğer insanların gözü onu deve gibi algılayabilir.

Üstünlük derecesinde kimin kimden daha üstün olduğunu belirlemek için ele alınan kavramın referans noktası önem teşkil etmektedir. Mesela eşek kavramına bu gözle bakılırsa eşeğin insana göre konumu aşağıdadır ve çoğu bakımdan insandan eksiktir. Ancak eşeğe ahmaklık kavramıyla bir referans noktası verildiğinde bu sayı doğrusunun pozitif kısmında eşek, negatif kısmında insan yer alacaktır. İnsan ahmaklık bakımından eşekten daha aşağı basamakta yer alır. Melek ve insana da itaat kavramıyla bir üstünlük belirlemek için referans noktasına 'itaat' kavramı yerleştirilir ise insanın melekten daha aşağıda yer aldığı, Allah'a koşulsuz ve şartsız itaat eden meleklerin bu platformda her zaman kazanacağını bilmek gerekir. [241] İnsanın yaratılışının dünyaya açıldığı penceresinde ilk pencereye yöneldiği vakit her şey saf, temiz, iyi ve güzellikle atfedilmiş şeylerle çevriliydi. Daha sonra insanın ruhuna bir tahsis edildiğinde seçimleri, eğilimleri, savaşçı ruhu, mücadelesi, çevresel etmenler, eğitimleri, ruhu, aklı vb. birçok etmen onu

[239] Hatîb el-Bağdâdî, *Takyidu'l İlm, çev.* Fethi Yalçın, (Ankara : İtisam Yayınları, 2020), 117.
[240] Arabî (2016b), 3:200.
[241] Arabî (2017d), 12:291.

zıtların bileşimi haline getirdi. İnsanların bazıları hatırlamaya çabalasa da bazıları en kestirme yoldan unutmayı da seçebildi. İşte bundan dolayı tüm her şeyin üstünlüğüne bakmak için bir referans noktası belirlemek gerekir. Referans noktasının acizliği de tek tek noktaların bileşiminden oluşmuş olmasından kaynaklanır. Kaynağın asıl sahibi ve tek olan yalnızca Allah'tır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: İBNÜ'L ARABÎ'NİN ESERLERİNDE KALP

4. İBNÜ'L ARABÎ'DE KALP ANLAYIŞI

4.1. Kalp Kavramının Etimolojisi

K-l-b kökünden gelen kalbin mastarı "bir şeyi özüne, başlangıcına yönelik evirip, çevirip, döndürmek" anlamına gelir. İnsandaki duygu ve düşüncelerin hızlıca bir halden başka bir hale evrilip çevrilmesinin yeri kalpte olup biter. Bedendeki konumunu tıp literatüründe göğsün sol alt köşesinde, işlevi kan pompalaması iken şekli de çam kozalağına benzeyen bir organ olarak tanımlanır. Kalbin yeri bedenin orta merkezinde olması onun insanın ortası, özü olarak anılmasına vesile olmuştur.[242] Kalp kavramının bu anlamına Türkçe'de karşılık gelen kavramlar *gönül ve yürek*tir. Türkçe olarak kullanılan *gönül* ve *yürek*in anlam ve işlevlerini, Arapça olan *kalb* kelimesinin tek başına karşıladığı söylenebilmektedir. [243] Farkı ortaya çıkarabilmek adına yine diyebiliriz ki; biyolojik açıdan "gönül" kelimesi kalbi de içeren tüm sineyi anlatırken, "yürek" sözcüğü doğrudan doğruya kalp mahallini anlatır.[244]

"İngilizcede'ki *heart*, Sanskritçe'deki *hrdaya*, Almancada'ki *Herz*, Yunancada'ki *kardia* ve Latincede'ki *cor/cordis* kelimeleri *hrd* ya da *krd* sahiptir; bu kök, eski Mısır dilindeki *Horus* gibi bir âleme ya da âlemin merkezine işaret etmektedir."[245] Her dilde kalp önemli bir kavram olmakla birlikte insanın tabiatında kalbe duyulan gereksinim de kalbin taşıdığı önemi artırmaktadır.

İnsanın tabiatına bakıldığında kalp kavramı genellikle duygusal tarafıyla sınırlı bir kelime gibi tarif edilmektedir. Oysa İbnü'l Arabî'ye göre kalp farkındalığın, sekânın ve

[242] Sedat Şermen, *Kalp/Akıl (Eylemleri, İşlevselliği ve İsimleri),* (İstanbul: Togan Yayıncılık, 2014), 68.
[243] Dücane Cündioğlu, *Hakikat Ve Hurafe,* 9. Baskı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 85.
[244] Turgut, *Akıl Aşk ve Ötesi,* 94.
[245] Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal,* çev. Yusuf Yazar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 164.

şuurun merkezini ifade etmektedir. Bu kalbin Allah'ın bütün tecellilerini içinde sığındırabileceği insani bir meleke işlevi taşıdığı da unutulmamalıdır. [246]

4.2. Kalple İlişkili Kavramlar

İbnü'l Arabî'ye göre kalp, felsefesinin hem merkezini hem de merkezin çevresiyle olan bağlantısını anlatan Özün özü'dür. Kalp kavramını doğru anlamak ve anlamlandırmanın yolu kalp kavramıyla benzer gibi görünen kavramlardan kalbin ayırt edici yanını bilmektir. Bunlar aşağıda sırasıyla anlatılmaktadır.

Sadr: Kalbe Hakkı sığdıran şeye sadır denilmektedir.. Her şeyden temizlenen kalbe tecelli geleceği zaman kalpler tecellinin etkisiyle daralmaya başlamaktadır. Daralan kalplere sudur genişlik ve rahatlık vermektedir. Kalplerde sudûrun gerçekleşme kısmı aynı zamanda kalplerin oluşmaya, varlık kazanmaya geçişini ifade etmektedir. Gelişen ve oluşan kalplere ise bilgi nurları dolmaya başladığı anda kalpler sevinmeye başlamaktadır. Kalplerin daraltısı ise kalbin kendisine verilen nimeti anlaması için bir hatırlatmaktadır. [247] Sadırların kendini kapattığı örtü yine sadırlarda gizlenmiştir. Sadırlara verilen anlam göğüsler niteliğindedir ve göğüsler olmasa idi göğüslerde yer alan kalpler körelmeyecektir. Kişilerdeki sadırların genişliği ise onlara yaratılışında verilen kapların büyüklüğü veya küçüklüğü gibi tasvir edilmektedir. Her kişinin kalbine verilen hediye O kişi ile birlikte O'na göre tecelli ile inmektedir. [248]

Fuad: Fuad kavramı için "âşığın gönül mabedi" veya "kalp içre kalp" de denilmektedir.[249]

---

[246] İbn-i Arabi, *"Senin Tanrın senin aynandır ve sen O'nun aynasısın",* 1.Basım, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 77.
[247] Arabî,*Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:223.
[248] Arabî (2020a), 18:18.
[249] Turgut, *Akıl Aşk ve Ötesi,* 98.

Istılam: Kalbin tüm her şeyden arındığı anda kalbin tüm alanının sevgiliyle dolması ile sevenlerin kalplerine düşen ateştir. Her şeyi yakabilen bu ateşin gücü sevgiliye asla işlemez. Bu ateşin kalbi yakma gücüne göre bazen sevgilinin sureti bile sevgilinin nefsinden gider. Seven, sevdiğini tahayyül etmeye çalıştığı zaman ki sevgilinin hayaline, suretine erişemez seviyede ateş kalbi ve diğer tüm organları yakmaya başlar. İbn Arabî'ye göre Mecnun'un Kays adını alması işte bu ıstıslam kavramından kaynaklanır.[250]

Vera: Vera (kalbe üflenen vesvese) sahiplerinin işinden daha kolay bir iş yoktur. Kalbe verilen eziyete şüphenin neden olması, insanın o şüpheyi terk etmesiyle neticelmektedir. Çünkü o şüphe yalnızca vesvese tohumundan özünü almış bir vesvesedir. [251] Kalp ilmine yabancı ilimlerden insanın hem bedenen hem düşünsel uzaklaşması vera sahibi olmasıyla eşdeğerdir.

Heybet: Yaratılışta canlının kalbine verilmiş bir haldir. İlahi mertebede kaynağı bulunan heybet hali, Hakk'ın cemal isminin celali kullarının kalbine tecellisidir. Heybet halinin gerçekleşmesi için kişinin kalbinin tecelligahı belli büyüklükte olmalıdır. Kişinin kalbi az büyüklükte olursa tecelli gerçekleşmeyeceği gibi fazla büyüklükte olursa kişiden kendi hali ve niteliği çekilip kalp Hakk'la dolar. Bu aynı Hakk'ın Musa kıssasında dağa tecelli edip dağın yerle bir olması gibi cansızdan her şeyi alır ama canlıda Musa'nın hali ve niteliği gitse de Musa hayatına devam etmeye çalışır. Heybet halini sadece var olanlar yaşar. Heybet halinin tecelligahı olan kalpler, yaşanılan duyguyu veya bilgi aktarımını başkalarına aktaramaz. Heybet halini yalnızca aziz ve azametli kalpler yaşamaktadır.[252]

Hatıra: Hatıralar/Düşünceler kalbe ve içeriye gelip ama yerleşmeyen hitaplar olarak adlandırılmıştır. Hakkın kalbe gelen elçisi olan hatıraların kalpte kalma sürelerini uğradıkları zaman sınırlar. Kalbe konaklamadan gelen hatıralar şeylerin suretlerine göre

[250] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:248.
[251] Arabî (2017j), 15:19.
[252] Arabî (2017c), 9:360-361.

getirmektedir. Kalp gözü düşündüğünde ancak gelen elçinin(hatıranın) maksadını anlamaktadır.[253]

İstidat: İstidat kalpte Allah'ın meydana getirmiş olduğu ip anlamına gelmektedir. Varlık sıralamasında Hakk'ın mertebesine geldiğinde kişiye ulaşan ilhamın yoludur. Bu bilgi oluşun dışında kalbe Allah'ın tecelli etmesiyle oluşan bilgidir. Bir fitilin gaz lambasına konulmasını göz önünde tuttuğunuzda ateş, fitil ve gaz lambası var olan ana malzemelerdir. Bu malzemelerde fitil ateşlendiğinde dumanı fitilde yayılmasıyla fitil etrafı aydınlatmaya başlar ve fitilin dumanı göğe doğru yükseliş göstermektedir. Bu süreçte fitilde oluşuma geçen ışık ne kadar büyük ise cismin değeri de o kadar büyük olur. Gaz lambasının tam karşısında aydınlanmayı bekleyen insanın gözüne ışık ne kadar ilişirse etraf hakkındaki gaybi bilgisi de o kadar açıklığa kavuşmaktadır. İnsanın bu süreçte bulunma süresi de gaz yağıyla doğrudan ilişkilidir.[254] Buna binaen ruhun kalbi aydınlatması için istidat kavramının etkisine ve oluşumuna ihtiyacı vardır.

Öz (Lüb): Kalbin içinin Hakk'ın bilgisi ile dolu olmasına öz/lüb denilmektedir. Hakk dışındaki diğer bilgiler ise özün yalnızca kabuğunu tarif etmektedir.[255]

Hayret: İbnü'l Arabî'ye göre hayret varlık ve bilgi kavramını temelinde bulundurarak sulûkun sonunu simgelemektedir. Salik, seyr-i sulûk yolculuğunda nihai gerçek arayışının zihinsel formaların ötesinde, başlangıçtan ve sondan münezzeh bir *kendinde şey* tanımı yapmaktadır. Kendinde şeyi tüm sınırlardan arındırarak mutlak ve müteal kavramlarıyla onu her şeyden tenzih eder. Seyr-i sulûk yolcusu için hayretin ikinci temsili salikin hiç bitmeyen, süreklilik isteyen yolculuğunun hayatla özdeşleşeceği yönündendir.[256] Böylece kişi hem yolda hem hayatta hem de hayret makamında bilgisel varlığını devam ettirecektir.

---

[253] Arabî (2017c), 9:425-426.
[254] Arabî (2017c), 9:441-442.
[255] Arabî (2017e), 7:63.
[256] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 316-317.

Müheyyime: İlah-meluh arasındaki sevgi ilişkinin anlamlandırması için *heyman* kelimesinden türetilen müheyyime kavramı aşırı sevgi olarak tanımlanır. Sevgisini aleme yönlendiren İlah'ın teveccühüne nail olan kulların da yönünü alemi yaratana çevirmesinin nedenlerini anlatmaktadır. İbnü'l Arabî aşırı sevginin Hz.İbrahim kıssasında dostunun elbisesini giyen İbrahim peygamberin aşırı sevgi hikmetinden vazgeçişlerini konu edinir. [257] Çünkü dost dostunun hakkında kötü sonuçlar doğurmayacağı gibi dostunun da kötülüğe meyletmesini de istemez. Diğer dosta o niyetle yaklaşan dostun hikmetli elbisesini tereddütsüz giymek için istenilenleri yapmaya koyulur.

Tavali: İbnü'l Arabî'nin tasavvuf çizgisine göre tavali, arif konumuna erişen kişilerin kalplerine doğarak kendi nur ışığını kalbe yayan tevhit nurudur. Tavali nuru kalbe doğduğu zaman diğer nurlar pasifleşir. Çünkü diğer nurlar teorik kanıtların sirayeti veya keşfin sirayeti olarak kalbe muhafaza eden nurlardır. Ancak tavali nuru tüm insanlığın ilk ödevi *Tanrı'nın ilahlığını ve birliğini araştırmayı amaçlamak*tan geçmektedir. Aynı zamanda tavali nuru Tanrı'yı alemdeki çokluktan arındıran bir güce de sahiptir.[258]

Şevk-İştiyak: İbnü'l Arabî'ye göre kalp kendinde dinginliği yakalaması için özlem duyduğu uzaktaki şeye artırdığı şevkinin kavuşmayla neticelenmesi gerekmektedir. Şevk duyan özne şevk duyduğu şeyle yakınlaştığında dinginleşmeye başlamaktadır. Seven ve sevilen de birbirlerine karşı şevk duyuyor ise sevgililer bir araya geldiğinde hissedilen sevinç hali iştiyak olarak adlandırılır. Ancak sevenin sevdiğine kavuştuğu anda bile sevgilisine doyum sağlayamamaktadır. İbnü'l Arabî doyum sağlanamayan sevgililerin kavuşma halini tuzlu su içen kişiye benzetmektedir. Kişi susadığı anda susuzluğunu su içerek giderir ama tuzlu su içen birinde susuzluk hali ne kadar içilirse içilsin asla gitmeyecektir. Hz.Peygamber'e göre ise dünyayı talep eden ve bilgiyi talep eden insan asla bu iki şeyde doyumu yakalayamayacağını aktarmaktadır.[259]

---

[257] Arabî, *Fusûsu'l Hikem, 325.*
[258] Arabî (2017f), 8:359.
[259] Arabî (2017f), 8:295.

Heva, Hub, Muhabbet ve *Vüdd* kavramları da kalp ile bağlantılı kavramlardır ancak bu kavramları İbnü'l Arabî sevgi türlerinin halleri konusunda ele almaktadır. Bu kavramlar kalbin sevgi ve aşkla olan bölümlerinde anlatılacaktır.

4.3. Yaratılışta Kalp

İbnü'l Arabî'ye göre *ikal* kelimesinden türeyen *akıl* bağ anlamına karşılık gelmesi ile birlikte alemle sınırlandırılmış zorunlu anlamı taşımaktadır. Oysa kalp aklın teorik sınırlarının ötesinde anlamlara ve alanlara işaret etmektedir. Kalpler tüm sınırsızlıkları türden türe değiştirerek kendi diliyle dışarı ve içeri söylem oluşturmasıyla yaratılıştaki anlamına uygun olur. Bundan dolayı kalp her gün yeni bir kalp olma özüyle yaratılmıştır. İbnü'l Arabî'nin kalp tanımlaması Gazali'nin kalp[260] tanımlamasına ve kalbe verdiği öneme benzemektedir. İbnü'l Arabî için de kalp bedende yer alan et parçasının ötesinde işlevlere sahiptir. Bu da '*Kalbin özü nedir?'* sorusunu akıllarda çağrıştırmaktadır.

İbnü'l Arabî'ye göre kalpler, kalp olma özünü kalbin kalbi olarak tanımlanan Allah'tan almaktadır. Allah her gün şen üzerinedir ve diğer canlıların da her gün şen üzerinde olmasını istemiştir. Hayvanlar içerisinde de Hakkın 'her gün bir işte' olma niteliğinin tezahürüne bukalemundan daha iyi delili olan canlı yoktur.[261] Bukalemun bu anlamda girdiği ortama göre kendisine konum bulması, bir şeye yaklaştığında o şeyin rengini alması ve sürekli değişim üzerine değişimde olması onun her gün işte olduğunu doğrulayacak niteliktedir. Kalplerin yaratılış fıtratı da her gün, her dakika yeniden başkalaşma, değişme üzerinde olmasındandır.

---

[260] Gazali'ye göre kalp kavramının tanımı iki alana bağlı olarak yapılmaktadır. Tıp literatüründeki kalp, göğsün sol alt tarafında yer alan çam kozalağı şeklindeki et parçası anlamına gelir iken şeriat alimlerine göre kalp, insan ruhunu Allah'a yaklaştıran sırlarla dolu olan mükaşefe ilminin mekanıdır. Kalbe yönelik bakış açısı beş duyudan ötedeki ilahi sırların tecelli ettiği alan olarak bakılmaktadır. Kalp kavramı için beden, ruhun gerçekliğe ulaşmasında kullanılan hayvan konumundadır.[260] Bkz: İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-Dîn,* çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992a), 1:138-139.

[261] Arabî (2017c), 9:251.

İbnü'l Arabî için kalp tanımlamasına organ çerçevesinden bakılırsa bedendeki sağlık, sıhhat, hastalık ve ölümün nedenini kalpte aramak en doğru kaynağa nedeni sormak olmaktadır. Organdan ibaret görülen kalpte hayvani ruh bulunmaktadır. Kalbin nefes alıp vermesi ile gelişen ve duyumsayan tüm parçalar hayvani ruhun buharını böylelikle almaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber, 'bedende bulunan bir organ vardır ki o düzenli işlediğinde beden düzgün, o işleyişini sekteye uğrattığında bedenin diğer kısımlarında da bozulma meydana gelir' demektedir. Buna göre bir kişinin kalbine edilen mağfiret aslında bütün bedenine edilen mağfirete benzetilmektedir. Aynı zamanda kişinin kalbine iyilik veya kötülük tohumları ekmek onu bedeninden biçmeyi gerektirmektedir. Çünkü kalpte bulunan her şey bütün bedendeki organlara iletilir ve tüm organlar iletilen şeye uygun kalbe hizmet etme göreviyle yaratılmıştır.[262] Bununla birlikte insanın organ sayısı sekiz tanedir ve bu organlardan sadece bir tanesi cehenneme kapalı yaratılmıştır. İşte o organ kalptir. O kalp ki adeta güzelliklerle, iyiliklerle, sevgilerle ve nahoş şeylerle kuşatılmış cennettir. Kalbin bu odasının kapısı hem mühürlenmiş hem de insi ve cinni her şeyden münezzeh edilmiştir. Mühürlenen kısma ateşin tesir etmesi de imkansızdır. O bölüm batını, rahmettir ki rahmetle dolması için kişi Allah'ı rabbi görmeli ve kendisini de O'na kulluk eden kul olarak kabul etmesinden geçer. Zahiri kısmı ise azaptır. [263] Kalpler cehennem ateşinden münezzeh olsalar da kalplerin kendi ateşi vardır. Bu ateşte sevgiliye duyulan hasret, özlem ve aşktır. Kalplerin ateşi sevgilisini bilmek, öğrenmek ile insana canlılık katma niteliği sergileyecektir.

Bu çerçeveden insana bakıldığında Allah'tan her şeyi öğrenen ve öğrendiğini Allah'tan anlayan organ kalptir. Allah'ın kalbe kendisini bilmesini emretmiştir ve kalbe olan emri kalplerin o emri taşıma kapasitesine uygun verilmiştir. Allah kalplere ağır bir iş yüklememiştir. Kalbe verilen görev, kalbin yapabileceği işe uygun olmasıdır. Kalbini yaratılışına meylettiren insanın Hak kalbinde hem bilinen hem de akıl edilen olur. [264] Her kalbin taşıyacağı ağırlık aynı olsaydı insanların duyguları, düşünceleri, kalbin yönettiği organları da aynılık taşıyacaktı ki bu da imkansızdır. Kalplerin buyrukları ve

[262] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4:253.
[263] Arabî (2017ı), 13:363.
[264] Arabî (2017ç), 14:352.

sirayetleri kişiden kişiye farklılık göstermekle birlikte kalplerin buyruklarını kişiler özgür iradesi ile onaylayarak yapmaktadır. Kalplerin özgür seçimleri Vacibu'l-vücûd'dun diğer varlıkları yaratma çerçevesinden bakılırsa nasıl bir resim ortaya çıkacaktır?

Vacibu'l-vücûd'dun mümkün varlıkları yaratmasını iş, işçi ve iş veren üzerinden betimlendiğinde ortaya mümkünün ilk ücretli varlık olduğu çıkacaktır. Ücretli varlıkların var olmasını işin asıl sahibi belirlediği gibi işçinin bu işte çalışıyor olması tamamıyla onun özgür iradesine bırakılmıştır. Eğer işçi o işte çalışmayı talep ediyorsa, işverenin vereceği işi, konumu ve ücreti kabul etmiş olur. İş talep eden kişi bu işte gönüllü de çalışabilir. Ancak iş sahibinin kuralları hem ücretli çalışanları hem de gönüllü çalışanları kapsamaktadır. Önemli olan işçinin işinde niyetinin ameline uygun olmasıdır. İşte bu niyet ve amel işçinin işinin değerini ortaya koyar. Unutulmamalıdır ki işçinin işinin ve amelinin bir değeri olduğu ücretli de çalışsa da gönüllü de çalışsa sabit kalan asıl gerçektir. [265] Alemin ve insanların seçimleri onların kaderlerini belirlemiştir. Bu belirlenim özgürlüğü çöpe atmayı gerekli kılacak seviyeden uzakta bir hayat sunar. Çünkü seçimler kişinin gönüllü olması göz önünde bulundurularak kişinin kendi niyetinin eylemlerine aktardığı komutlarla yapılmaktadır.

4.4. Kalbin Özellikleri

İbnü'l Arabî'ye göre varlıkların düşüncelerini ve mertebelerini akli düşünce her durumda tek başına bilemez. Akıllı insanın yapacağı şey de her işi yalnızca aklın hükmüne göre yapmamaktır. Gözün gördüğü veya görmediği her şeyin değiştiğini ve değişimin Allah'ın tecellisi olduğunu bilen akıl için akıllı insan berzahta gördüğü şeyin nefsinde meydana gelen, öğrendiği şeyin Allah olduğunu bilendir. Bilgisiyle işlerini elinden gelen hat safhada yapan insanın kalbinin genişliği işleri Allah'a havale etmesi ile genişler. Genişliğin her yeri Hak ile dolmaya başlar ki insan bunu ummanlığı fark edemeyecek derecededir. İnsanın kalbinin üstün yanı, O'nu sığdırmasından kaynaklanır.

[265] Arabî (2017d), 12:18-19.

Allah'ın rahmetinin ulaştığı insan kalbi yaratılanların en kıymetlisidir. [266] İnsanın yaratılışındaki en kıymetliler (akıl ve kalp insanın yaratışında en kıymetli hazineler olarak nitelenirken, o kıymetlilerin insandaki konumu da hazinelerin değeri artırmakta veya azaltmaktadır ki) bir yolculuktaki su ve ekmek gibi ayrılmaz, insanı dinç tutan, insanı yaşamı için temel ihtiyaçlardır. Bundan dolayı akıl da kalp de canlı kalmak için insandaki mevkilerini güncel ve ilerici noktaya getirmeye çalışmalıdır. Adeta kalp sürekli nefes alır pozisyonda olmalıdır.

Bir bardak su içerken suyun genze sıçraması veya bir iple boğaz sıkıldığında nefes alınma halinin son bulması kalbi yakar ki yanan kalp ölür. Bedenin canlılık kazanmasında ve canlılığını sürdürmesinde nefesin rolü ne kadar önemli ise nefes ile kalbin irtibatı da o derece önemlidir. Bir kişi nefes alırken soğuk hava içeri girer iken sıcak hava dışarı çıkmaktadır. Nefes alınmadığında veya nefes verilmediğinde kişinin ölümü vuku bulacaktır. Nefesi soluyan varlık havayı içeri alırken kalbi nefesi çekme görevinde bulunur iken sıcak soluğunu dışarı verdiğinde ise kalbi ısınmış havayı dışarı atma görevinde bulunur. Nefes canlılık için ne kadar gerekli ise kalp için de o derece gereklidir.[267] Çünkü kalpler nefeslere aşık olarak yaratılırlar. Kalbin gıdasını, bitkinin bâtınî yorumuyla İbnü'l Arabî bağdaştırmaktadır. Kalp düşünce bitkilerinin mekanı olarak tanımlanmaktadır. Kalbe özgü olan düşünce bitkilerinin tohumu atıldıktan sonra tüm organlar kalbin verdiği hüküm ile o tohumu yeşertmeye çalışacaktır. Kalpte yetişen düşünce bitkilerinin fiili beden toprağında da görülür ise o düşünceye zekat düşmektedir. Çünkü o kişinin bedeninde açığa çıkan düşünceyi gören gözler vardır. Eğer kişi eylemini kendi kalbini Allah'a döndürecek şekilde diğer şeylerden tezkiye eder ise düşünce bitkilerinin zekatını vermiş olmaktadır.[268]

Ruh kategorisinden hayvani ruh da nefestir ve kendinin aşık olacağı nefesi arar durur. Hayvani ruhun arayıp bulacağı nefes ise Rahmani nefes olarak adlandırılır. Hayvani nefesteki zorluklar aşılırsa, sıkıntılar giderilir ise hayvani nefes, Rahmani nefesin

[266] Arabî (2017j), 15:277-278.
[267] Arabî (2017b), 2:407.
[268] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4:349.

esintisine nail olacaktır.[269] Kalbin bitkisel boyutunu bedenle, kalbin hayvani konumunu düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyle tanımlayan İbnü'l Arabî için insanın kalbi bu iki menzilin daha da üzerinde olmalıdır. O zaman insanın kalbinde Hakk'ın varlığı, iradesi[270], bilgisi ve aşkı için tecelli mekanı hazırlanmaya başlayabilir. Bu durumda kalbin nitelikleri ve bulunduğu basamağın birbiri ile örtüşür pozisyonda olması gerekir.

İbnü'l Arabî'ye göre "Kalp kulun iradesinin yeridir." [271] Allah yolundaki bilgin mensupların her nefes alış verişindeki hali ne ise kalplerindeki bilginin hali sürekli değişmelidir. Bir makamı yurt edinmiş kalp, yerleşiklikten ne zaman kurtulursa o zaman bilgi kazanmaya hazır hale gelmeye başlayacaktır. Kalplerin hali *telvinde temkin (değişmede bir işi sonuna kadar götürme veya sürekli değişme)* ilkesine uygun olmalıdır.[272] Her zaman bir adım atan insan adım atmayandan önde oluyorsa kalbi sürekli değişim halinde olan insan da olmayan insandan üstün konumda yer almaktadır.

Öyle ki mevkiler arası taşınan, taşınmayandan üstündür. Taşınanın taşınması ise taşıyana, Allah'tan verilmiş bir güçle gerçekleşmiştir. Bütün yaratıklar taşındığı gibi taşınabilme gücü herkese verilmemiştir. [273] Bazı kalpler taşınma özelliğinden men edilmiştir. İşte bu kalpler, Hakk'ın tecellisine perdelenmiş kalplerdir.

İbn Arabî'ye göre menzil ve münazele arasındaki farka göre kalbe inişin veya yükselişin durumu belli olmaktadır. Menzil, Hakkın kendisinde kula indiği veya kulun hakka indiği (yükseldiği) makamdır. Münazele kavramında ise Hakkın kulun kalbine inmeyi irade etmesi, kulun kalbinde kendisini yükseltme arzusunu yaratması ile ilgilidir. Böylelikle

---

[269] Arabî (2017b), 2:81.

[270] Gazali'ye göre insanın kalbinin idrak edebilmesi için onu hakikate taşıyan kalbin rabbani, ruhani latife ve inceliğin ana merkezi olmalıdır. Kalbe yüklenen bu nitelikler kalbin idrak etmesi, bilmesi ve hakikati kavramasından kaynaklanmaktadır. Bütün özün sırrını taşıma özelliği ile yaratılan kalbin bedendeki kalp ile bağlantısı renklerin cisimlerle olan ilişkisine benzemektedir. İnsanın koklaması, görmesi, dinlemesi ve hissetmesine kalbin oluğu olarak tanımlanan ruh vesile olmaktadır. Aynı zamanda ruh ile insan hem idrak edip hem de latife kazanmaktadır. Bkz: İmam-ı Gazali, *Kalp Risalesi,* 2.Baskı, düz. Kadir Yetkin, (İstanbul: Ahir Zaman Yayınları, 2018), 19.

[271] Arabî (2017ç), 14:38.

[272] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4:24.

[273] Arabî (2017b), 2:195.

kulun kalbine inen ilahi isim o kulda yükselişi harekete geçirmektedir. [274] İbnü'l Arabî'ye göre kalpler Allah'ın isimlerinin tecellisini taşıdığı gibi taşınan ismin tezahürüne göre de kalplerde hükümler belirlenir. Kalbe gelen her isim kalbi değiştirirken değişen kalbin hükmü cismini belirlemektedir. Kalbe bir söz geldiğinde bu sözü söylendiği gibi bedene aktarmanın önemi kişilerin hallerini göstermektedir. Kalbe söylenen söz bedene olduğu iletilirse iyilik, hüküm değişerek bedende sergilenirse kötülük ortaya çıkacaktır. Bunu filozof üzüme benzetmektedir. Kişi üzümü yediğinde ona şifası sirayet edecek iken kişi onu bekletir ve farklı bir şekle çevirirse o zaman üzüm şarap haline bürünecek ki vücuda hastalık yayılacaktır. İlahi isimlerin hükümde, hükümlerin de cisimlerde kalp merkezli değişimi yolcu olan ile olmayanının ayrımına da açıklık getirmektedir.[275]

4.5. Kalp Gözü

İbnü'l Arabî'ye göre göz, alemde maddi olan şeyleri görmeye yarayan bir organdır. Organ olan göze bir de tasavvufi kimlikle bakıldığında gözün görmeden öte olan işlevi kalple sağlanmaktadır. İşte bu göz *kalp gözü*[276] olarak tanımlanmaktadır. İbnü'l Arabî'ye

---

[274] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:29.

[275] Arabî (2017ğ), 5:65.

[276] Kalp gözü denildiğinde İslam Felsefe tarihinde akla ilk gelen isim Gazali'dir. Gazali'ye göre insanda kalbinden dolayı mükemmelliğe bakabilen bir göz vardır ki işte bu göz kalp gözü olarak adlandırılır. Bu gözün görme alanını bazen *akıl,* bazen *insanî nefis,* bazen de *ruh* aydınlatarak gözün görmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda insanın dünyayı ve tüm her şeyi görmesini aydınlatan tek varlık ise *İlk Nur* olarak adlandırılmıştır. İlk Nur'un tecellisi olarak yaratılmış olan göz nurları akıl ile ilişkilendirildiğinde yetkin görmeyi gerçekleştirebilmektedir. Ancak akıl ile göz arasında yedi tane temel fark vardır. Birincisi; göz kendisini aracısız göremez iken akıl kendisini, niteliklerini ve başkasını görebilmektedir. İkincisi; gözün görüş mesafesi çok uzak veya çok yakın olduğu zaman göz göremez iken akıl uzak ve yakını aynı mesafede görmektedir. Üçüncüsü; göz kapakları kapandığında, bir cismin üstüne perde örtüldüğünde göz göremez iken akıl hem maddi cisimleri hem de manevi cisimleri idrak ederek görme yetisine sahiptir. Dördüncüsü; göz bir cisme bakarken onun yalnızca dış görüntüsünü görür iken akıl o cismin nicelikleri ile birlikte niteliklerini görmektedir. Akıl gördüğü şey ile şeyler arasındaki ilişkiyi çözdüğü gibi şeylerin özünü de bilmektedir. Beşincisi; göz duyu yetilerinden yalnızca görmeyi sağlar ki diğer somut duyuları ve soyut hisleri bilemez. Çünkü gözün alanı cisimleri oluşturan renkler ile şekillerin çizdiği sınırları aşamaz. Oysa akıl bütün duyuların alanını, idrak yetilerini, zahiri ve batını olan her şeyi bilme gücü ile yaratılmıştır. Bununla birlikte var olan her şey aklın yeri yeridir. Altıncısı; göz sonlu olan ile sınırlandığı için sonsuzu göremez iken akıl hem sonluyu hem sonsuzu görüp bilme gücü ile donatılmıştır. Yedincisi; göz çoğu zaman büyüğü küçük olarak görebilmektedir. Akıl ise büyüğü büyük, küçüğü küçük olarak görüp bilmektedir. Buna misal olarak göz gökyüzünü bir tepsi, yıldızları ise tepsideki durağan şekillermiş gibi

göre gözün ve kalp gözünün görme işlevini gerçekleştirmesi için mekanları farklı farklıdır. Bunlar şehadet alemi ve gayb alemi olarak iki sınıfla tasvir edilmektedir.

Şehadet aleminde bulunan gözlerin bilgi öğrenmesi için gündüz işlevi fazla iken gayb alemine yönelen gözler için gündüz aslın üstüne örtülmüş bir örtüye benzemektedir. Gece, tüm sırların aşikar olduğu, gözlerin kapalı kepenkler ardında gönülleri uyandırdığı bilgi yağmurunu andırmaktadır. Bundan dolayıdır ki uyumakta olan bir kişinin gözü uyusa da kalbi bilgi peşinde aktif ilerlemektedir. [277] Gözün bilme ödevini gerçekleştirmesi için iki alemdeki sırları çözmesi gerekmektedir. İnsanların insan olarak yaratılışından kaynaklanan perdeleri vardır. İnsan bu perdeleri belli başlı bilgilerle, Allah'ın tecellisi ile çözebilir iken bazen insanlar kendilerine de perde örerler. Bu perdeler de örümcek ağı gibi insanın görüşünü kısıtladığı gibi yürüdüğü yolda ayağına bağ olmaktan yana bilgi öğrenmesine ket vurucu noktada faaliyet göstermektedir. Kendilerine perde çeken insanlarda kalbin varlığına şüpheyle bakılmaktadır.

Kendilerine perde çekenlerin bazılarının kalbi olsa da kalbi anlamaktan uzaktır. Bazılarının da perdesi gözündedir ki gözü vardır ama gözün işlevi görmeyi sağlamaz. Bunların dışında müminlerin hem kalbi vardır anlama işlevini yürüten hem de görmeyi sağlayan gözleri vardır. Allah ehli olan müminin hali her alanda bilmekten yana ve müşahede etmekten bilir ve müşahede eder olmalıdır.[278] Gerçekliğin sırrını müşahede etme noktasında akıl ve gözün işlevinden ötürü farklılıkları söz konusu olmaktadır.

Aklın ve gözün gördüğü alan düşünüldüğünde akıl gözün gördüğü noktanın daha fazlasını bilmektedir. Göz de fikrin reddettiği alanları görmekle mükellef tutulmuştur. Arifler hem gözü hem aklı bir araya getirir. Onların anlamı kendisiyle verdiği kalpleri,

---

görür iken akıl gökyüzündeki yıldızların arasındaki mesafenin bir mil de olsa hareket ettiğini, değiştiğini anlamlandırabilmektedir.[276] Bkz: Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr,* çev. Turan Koç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020) 63-66. Göz ve akıl arasındaki farklılıkları ince ince anlatan Gazali için kalbin akılla irtibatlı olduğu noktada asıl gerçekliği tadacağını söylemektedir. Aklın en büyük görevi ise kalp ve kalpleri bilmeye çabalaması olmalıdır.

[277] Arabî (2016b), 3:73.

[278] Arabî (2017ç), 14:279.

görmeyi kendisiyle sağlayan gözleri ve duymayı kendisiyle sağladıkları kulakları vardır.[279] Peki insan her gördüğünü veya duyduğunu anlamlandırabilir mi?

Bazı kalpler anlama ve anlamlandırılma noktasından uzaktadır. İbn Arabî'ye göre bu kalpleri *çadırlarda hapsedilmiş çekik gözlüler* nitelemesiyle anlatmaktadır. Bu kalplerin sahipleri için mesken doğadır ve evinde annesiyle vakit öldüren insan ne ise kalbi taşıyanlarda ondan farksız değildir. Kalplerin ruhunun babadan aktarıldığından bile bihaberdirler. İşte bilgisizlikten dolayı bu kalpler sürekli kendilerini karanlığa kilitlemekle meşguldür. Kalbini her zaman karanlık örtüyle örten ve karanlığa hapseden kimseler kalbin ziyasını dinleseler de anlamazlar. Onların kulaklarında hem ağırlık hem de sağırlık olmasından ötürü kendilerini dünyevi sebeplerle doldurup, ahiretten alıkoymuşlardır. Bu kişilerin hem kulakları duymaz hem de kalplerinin konuşan dili lal olmuştur. Kalplerinin konuşmaya engeli içlerinin katılaşmış kirlere teslim olmasından kaynaklanır. Kulakları sağırlaştırılan, gözleri görmeyen ve dilleri kelepçelenen insan için tek umut kapısı Allah'tır.[280] Allah'ın kendisinden razı olduğu insanın kalbi çadırın altından çıkarılır ve gözleri fal taşı gibi cilalandırılır. O insan ki içindeki temizlikten sonra tüm cihanı apaçık bir şekilde görebilir. Çünkü gözlerin hali Allah'ın rızası ile açıldığında geldiği alemi göz görür iken yüreği de bir şeyleri algılamaya başlayacaktır.

> *"[…] nasıl gözlerimiz görmeye, kulaklarımız duymaya yarıyorsa, insanın yüreği de zaman algılamaya yarar. Görme engelli biri için gökkuşağının renkleri ve sağır biri için kuş sesleri nasıl boşunaysa, yürekle algılanamayan zaman da öyle boşa gider, kaybolur. Ama ne yazık ki düzgün atmasını bildiği halde kör ve sağır olan yürekler vardır."*[281]

İnsanın uzuvlarının her biri boşuna yaratılmadığı gibi her yaratılan da yaratanı yolların farklılığı söz konusu olsa da sorgulamaktan, içindeki sorulara cevap bulmak gayretinden geriye kalmamıştır. Her milletten kendi içindeki sese kulak veren ve o sesle önüne engelmiş sesi duyma gayreti taşıyan kulakları, görünen duvarın ötesini merak eden meraklı gözleri ve çözülmez bilmeceleri bulmak için gören-bağıran akılları aynı

[279] Arabî (2017ç), 14:279.
[280] Arabî (2017j), 15:48-49.
[281] Michael Ende, *Momo,* 1. Baskı, çev. Leman Çalışkan, (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 178.

kelimeleri kullanmasalar da cevapları hep aynı olana çıkmıştır. Bu aynı olan için ise söz birdir. O da yüreklerin, kalplerin kendilerini sağırlık ve körlükten kurtarmasıdır. Ancak o zaman kalp kendi işlevini yerine getirmeye, asıl oluşuna oluş katmaya başlayacaktır. Bu oluşun oluş olmasını sağlayan olduran izni kapıların kilitlerini açmaya, hatta o ki en temiz açışla kalbiyle gören gözler açacaktır. Kalbi ile gören gözler *basiret üzerine* olmalıdır. Basiret üzerine olan insan da yokuşun en tepesindeki insan olarak tanımlanmaktadır.

İbnü'l Arabî'nin eserlerinde insanın yokusu genel olarak Şeyh Ebû Yakub Yusuf b. Yahlef el- Kûmî'ye atıf yapılarak anlatılmıştır. Şeyh Ebû Yakub Yusuf b. Yahlef el-Kûmî'ye göre insan ile Hak arasında sarp bir yokuş vardır ve insanlar nefsinin doğasından kaynaklı olarak yokuşun en dibindedir ve en zirveye ulaşmak için yılmadan, usanmadan sürekli yokuşu tırmanmaya çalışır ki zirveyle örtünmüş o örtülüyü zirveye çıktığında görüp geri dönmek istemez. Varlığı var eden Varlık, kendisinden ayrı düşmek istenmeyen varlıktır. [282] İnsanların hepsi yokuşu çıkabilmişler midir?

Bazı insanlar vardır ki yokuşun zirvesine çıkamadan geri dönerler. Bu geri dönüş onların zirvenin arkasındaki görmemesinden kaynaklanır ki görselerdi dönmezlerdi. Geri dönen kimseler aslında zirveye çıkma konusunda insani yetkinliğe ulaşamadıkları, yetkinliği tam anlamıyla talep edememelerinden kaynaklanır. Zirveye çıkanlar ise Hakkın davetiyesini aldıkları için o güzel makama davetli olarak giderler ve geri dönmek gibi bir gayeleri kalmamıştır. İşte bu kişiler, Allah'ın 'basiret üzere' diye tanımladığı kullarıdır. Basiretli insanlar, davet edileni görür ve gerçek tanıklıkla onu bilir. Bu bilgiyle geri dönmeyişleri o kimselerin , dünyaya dönük yönlerinin olmamasındandır. Onlar zirvede durarak konaklarlar. Bu konaklayan insana *duran (vâkıf)* denilir. Burada duran insanlar ise yokuştan inmeyi akıllarından bile geçirmezler ki onların yokuştan ayrılışları yalnızca ölümle mümkün olur. Ölümle oradan ayrılmayanlar veya düşmeyen duran insanlar orada müşahede ettiği şeyde öyle derinleşmiştir ki kendinden geçmiş

[282] Arabî (2017b), 2:270.

olarak orada kalır. İşte Ebû Yezid el-Bestamî'nin hali bunlardandır. [283] Ebû Yezid el-Bestamî'nin hali kalbiyle gören gözlerin hali gibidir. Kalp ile görülen mekan insanın yaratılışına ve yaratıcısına olduğundan dolayı gözler hem oraya özlem duymuştur hem de özlem giderdiği noktadan ayrılmak istemez.

4.6. Kalp ve İman

Toplumsal bir varlık olan insanın diğer insanlarla ilişki kurmaması nasıl ki imkan dahilinde değilse insanın yaşamı boyunca inanmaması da kaçınılmaz bir durumdur. İnsanlar fıtraten bir şeye, bir düşünceye, bir dine, bir duruma veya bir güce inanma haliyle hayatını idame ettirir. Peki inandığın varlığın insandaki yeri neresidir? İşte bu konuda İbnü'l Arabî, İbn Teymiyye'den[284] gelen esinti ile kalp cevabını vermiştir.

İbnü'l Arabî'ye göre insanların inançlarının her biri bir şubedir ve bu şubelerin sayısı sınırsızdır. İnançların şubelerinin meskeni ise kalplerdir. O zaman kalbin şubeleri de sınırsızdır. Her inancın yer aldığı kalbin şubelerinin açılışında kalkan sisli perdelerin

---

[283] Arabî (2017b), 2:271.

[284] İbn Teymiyye'ye göre "*İmân,* kişinin Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, kıyamet gününe kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmasıdır; *islâm* ise Allah'ın birliğine ve Muhammed'in nübüvvetine şehadet, namaz, zekât, hac ve ramazan orucudur." Bkz: Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı,* 3.Baskı, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018) 114-116. İslam dışardan görünür iken, iman kalbin iç merkezinde saklanmaktadır.

İman kavramının her dinde, her millette, her coğrafyada farklı anlama gelmesi ile birlikte iman kavramı çok şümullü bir kavramdır. İman kavramının belirli bir şekil kazanmasında *kalp* kavramıyla bağlantısı vardır. İbn Temmiyye'ye göre kalp kavramın tanımı 'bedende bulunan mudğa'dır ki o iyi çalışırsa tüm beden iyi çalışır' şeklinde tanımlanmaktadır. "Asıl olan kalptir." düşüncesinden hareket edildiğinde imanın tasdik edilmesi kalbin yalnızca entelektüel *bilme* işlevine sahip değildir. Aynı zamanda kalbin *amel*leri de vardır. Kalbin amelleri ise; Allah'ı sevmek, resulünü sevmek, resulünün sevdiklerini sevmek, Allah'a güvenmek, Allah'tan korkmak ve Allah'ın sevmediğini sevmemek vb. gibi bütün müminlere emredilenleri eyleme dökmektir. Bkz: Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı,* 115.

İbn Teymiyye'ye göre zamansal açıdan insanda iman ve islam kavramında iman öncelikli bir kavramdır. Çünkü İslam dini pek çok inançtan sonra ortaya çıkmış bir dindir. Kişinin imanı da saf ve katışıksız bir süte benzemelidir. Saf ve katışıksız olan imanı bulandıran şey ise şeytanın beyaz süte damlattığı nifak tohumu siyah lekelerdir. Bu lekeler kalplere fısıltıyla korku ve tiksinti aktarır ki kişinin imanı zarar görmektedir. Kalpler siyah lekeyle dolmaya başlarsa hem kararır hem de dolmaya başlar. Oysa kalplerde iman bulunmalıdır ve iman beyaz küçük bir nokta iken iman içre iman oldukça kalp saf beyazla genişler. Bkz: Izutsu, *A.g.e,* 120-121.İman kişinin kalbi ile tanıştıktan sonra kişinin kalbinde hükmeden pozisyondadır. İbn Teymiyye'ye göre iman akıldan daha üst bilgi içerdiği için kalpte de diğer güçlerin üstünde olmalıdır. Bundan dolayıdır ki İbn Teymiyye için kalp, iman eden kalp olarak tanımlanmalıdır.

arkasında yer alan Hak gözlere kişilerin umduklarına göre görünür kılınır.[285] Burada inanmanın konusu bütün kainatın varlığının yegane gücü olan Allah'tır. Allah'a inanan kişiler mümin inanmayanlar münafık olarak sınıflandırılsalar da mümin kişiler için de imanın iki farklı yüzü, mizacı vardır.

Yeryüzündeki her şey mizacın kendine sirayetiyle beyaz veya siyah olurlar. Siyah olan bir kumaş, güneş ışığıyla beyazlarken, beyaz bir çamaşır dünya kirleriyle kirlenmektedir ki onun yönü siyahlaşmaya doğru evrilmektedir. Her ikisi de mahrum bırakıldığı şeyi kendi hal diliyle sorgulayarak istemektedir. Tahkik ehli hangi mizaçta olursa olsun kendini ve mizacını sorgulamaya yönelik eylemde bulunur.[286] Ancak taklit ehli verilenin ne olduğunu bile kavramadan F.Nietzsche'nin sürünün eylemlerini kendi eylemlerine kopyala yapıştır yaparak hayatını hayat çizgisinden uzakta kopya olarak yaşamaya adar. Bu kişi ömrünün gayesini kendinden soyutlanmıştır. Asıl inanma da bu değildir zaten. İnsan inandığında Allah'ı ve islamı bilme gayretinde olmalıdır. Filozofa göre islam ve ihsan arasında iman bir berzahtır. İhsan kavramının anlamı istislam (islam dinine girme, itaat etme, yolun ortasından gitme vb. anlamlara gelmek) demektir. Bu açıdan bakıldığında istislam olmadan iman söz konusu olurken, iman olmadan da islam söz konusu olabilmektedir. Her iki ucu kendinde taşıyan iman iken hepsini taşıyan güç de istislamda toplanmaktadır. [287] İman ve istislam ile bilinen (sınırlı bir bilgi) Allah'ın meskeni ise insanda nerededir?

Her nefese ayrı ayrı ilahi düşünceler kalbe yerleşir. Bazı insanlar kendi kalbine yerleşen düşüncelerin bilgisine sahipken bazı insanlar düşüncelerin kalplerine yerleştikten sonra varlığını bilirler. İnsanların bir kısmı kalplerine yerleşen düşüncelerin kalplerine geldiği yolu bilirken bir kısmı bütün yollara aşinadır. Düşüncenin kalbe yerleşmesi sonucunda insanın kalbine gelen düşüncenin hangi yönden geldiğini bilmesi hem kendisinin hem de ilahi düşüncelerin hükmünü ötekileştirmeden teklifi kabul etmesidir. Allah'tan gelen bilgilerin manalarını kalbine yerleştiren insan temyize gitmeden yolun birliğine teslim

[285] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 134.
[286] Arabî (2017ç), 14:228.
[287] Arabî (2017d), 12:189.

olmalıdır.[288] Kalbi ile birliğe teslim olan insan bunu düşüncesinden ötede yaşam tarzı haline getirmelidir.

Misal; bir hakîm ölüm döşeğindeyken oğullarından sopa getirmelerini istemiştir. Sopaları getiren oğullarına sopaları bir kişi elinde toplamasını istemiş ve toplu olan sopaları oğullarına kırmasını söylemiştir. Ancak evlatlarından hiçbiri sopaları kıramamış ki hakîm daha sonra sopaları tek tek kırmayı deneyin dediğinde sopalara uygulanan kuvvetle sopalar kırılmıştır. Dini buyrukları kendinde tatbik etmek isteyen insan hem onu tek tek bilmeli hem de eylemlerinde bir bir uygulamaya dökmelidir.[289] Tüm bu süreçlerde insandaki en büyük bütünlük ise akıl ve kalbi birliğin sembolizmine uygun hale getirmektir. İşte tüm bu parça gibi görünen şeyler insanın kırılmaz sopaları olan çokluğun kuvvetlice birliğidir. İşte bu iman kalbin özüne, içine yazılan imandır.

> *"Gerçekten de 'kalbin içine yazılan iman' aslâ yok olmaz. Fakat kalbin iki yüzü vardır: Biri, iç yüzüdür ki bu, Korunan bir Levha'dır (el-Levhu'l-mahfûz). Bu levhada yazılı olan her şey kesindir, değişmezdir. Öteki ise, dış yüzüdür ki bu da ' Mahv ve isbat levhası'dır (Levhu'l-mahv ve'l-isbât). Bu levhada yazılı olan şeyler ise silinebilir ve onların yerine başka şeyler yazılabilir."*[290]

Acaba Allah'a iman korunanlar bölümünde mi yoksa mahv ve isbat bölümünde mi yer alıyor? İman bölümü de başlangıcı da bitişi de gidişi de hep O'na dır. O değişmeyen olduğuna göre ona iman da değişmeyenler bölümünde muhafaza edilir. En özel bölümlere sirayet eder. En baş köşelerde ağırlanır, en ağır misafir gibi. Ona iman belli aşamalardan kalbin aşk buhranı yaşamasına dönüşür. Burada aşk yazın gidişi, kışın yeniden yaza haber verici gibi görkemiyle doğanın yazı müjdeleyişidir. Hep bir döngü içerisinde kalan ancak merkezinin sabit olması kaidesiyle aşk olan bir gezegenin etrafına dönüş, O'na yönelmedir. Aşkın değişimi, aşk değildir. Asıl aşk ilk var olana ve bizi var edene duyulması gereken hem minnet hem sevgi hem sevgilidir. Eğer aşkın değiştiği

[288] Arabî (2017ç), 14:183.
[289] Arabî (2020a), 18:180-181.
[290] İbn Arabî, *Fenâ Risâlesi,* 6.Baskı, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016c), 28.

düşünülüyorsa, aşkın merkezine konulan şey değişmiştir. Aşkın merkezi Allah ile değiştirdiğinde ki mutlak aşka yolculuğa başlarsın. Çünkü O parıltılı aşk kalbinin levhasına önceden bir nakış gibi özenle işlenmiştir. Bunun için kalbini diğer şeylerden arındırman gerekir.

Kalbi imanla dolu olan kişi kalbini perdelenmekten temizlemeye çalışır iken kalbini bilgiyle dolduran kişi de kalbini kuşku ve ikiyüzlülükten temizlemeye çabalamaktadır.[291] Bir mümine yakışan ise kalbini her iki durumda da temizlemeye çalışmaktır.

Dünyadaki canlı varlıkların hayat bulması için ihtiyaç duyduğu şey su ise kalbin de suya ihtiyacı vardır. Suyun organları temizlemesi kalbin canlanmasına imkan tanırken organların kalbe itaati kalp temizlenmektedir. Kalbi temizlenen kişinin harareti Yüksek mertebede yer alan Allah'ı bilme özlemi ile dolmaktadır. Kalbe kar yağdığında ise kalp kara dokunan parmak uçları misali hem serinliğe kavuşur hem de inancın serinliği kalbe sirayet eder. Böylece kalbin karı, Allah'a iman ile gerçekliğin ikramının tecellisi, müşahedesi sebebi ile kalbin sevinç duymasıdır.[292] Kalbin sevincini ebedi tutmak için kalbin eylemi ne olmalıdır?

İbnü'l Arabî bu noktada iki şeyh arasındaki konuşmayı aktararak cevap vermektedir. "Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin aklına takılan bir soru vardır ve sorusunun cevabını aramak için şeyhinin yanına gider. Sehl 'Kalp secde eder mi?' sorusunu şeyhi Abadani'ye sormaktadır." Şeyhi 'Kalp, ebede secde eder.' diyerek Sehl'e onu tatmin edecek cevabı yönlendirir.[293] Kalp tüm mütevaziliği ile O'nu bahşedene şükran duyarak her durumda onun yüceliği karşısında secdeye gitmelidir. İşte o zaman kalp kıymet verdiği şeye doğru hizmetkar olur ki ona uygunda eylemde bulunur. Kalbi ebede hizmetkar olan kişiler kalbinin rızıkları konusunda endişeye kapı aramamalıdır.

[291] Arabî (2016b), 3:139.
[292] Arabî (2016b), 3:301.
[293] Arabî (2017a), 1:204.

Aynı zamanda Sehl b.Abdullah'a göre, insanın bedeninin besini yaratılmış türlü maddeler ile sağlanır ki insanın besinine yönelik kaygısının olmamasını söyler. Çünkü insan çaba sarf ederse ev sahibinin mutlaka ona yiyecek verip hayatına devam etmesini sağlayacağını düşünür. İmanlı insanın kalbinin en büyük bereketi bir mümin ile hemhal olması yönündedir. Çünkü imanlı bir mümin diğer imanlı mümine tutuna tutuna sağlam bir duvar inşa edebilir. Diğer türlü kalplerde yer alan kişilerin kalbimize sirayeti o duvarı sallantıya uğratabilir bir nitelik ile donatılabilmektedir. [294]

4.7. Kalp ve Ahlak

Ahlak kavramı hem toplumun düzen için temel kuralların olduğu bir bütüne karşılık gelirken hem de bireyin topluma ayak uydurması için kendinde taşıması gereken bireysel özelliklere de karşılık gelmektedir. Bu özellikler ise iyi ile özdeşletirilmiş bir yapıda kişiye sunumlaktadır. Sözlük anlamı olarak ahlak "Genel mânâda, mutlak iyi olduğu düşünülen veya belli hayat tarzlarından kaynağını alan davranış kurallarının bütünü."[295] olarak tanımlanmaktadır. İbnü'l Arabî'nin düşünce şemalarında ahlak da iyi ile sarmalanmış, iyiyi seçme iradesine sahip kişinin taşıması gereken bir anlama tekabül etmektedir. İnsanın her alanda iyiyi seçmesi emredilmişken şeytanın vesveseleri insanın hem bedenine hem de kalbine tecelli edecek iyi kavramına prangalar vurmaktadır. Bu prangalardan dolayı insan nefsiyle sürekli bir çatışma hali sergilemektedir. İnsanın nefsinin kuvvesi eğer alt basamaklarda ise kalbi şeytanın fısıltılarının [296] oyuncağı

---

[294] Arabî (2020a), 18:160.

[295] Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* 4.

[296] İnsanın kalbinin şeytanın fısıltılarından uzak durması için Gazali kalbi kaleye benzeterek anlatmaktadır. Gazali'ye göre kale de yaşayan insanın öncelikli görevi kaleyi tanıması gerekmektedir. Kalesinin giriş çıkışlarını ve işleyişini bilen kişinin kaleyi temiz tutması için temizlikten sorumlu elemanlar alması lazımdır. Kalenin başka güçler tarafından feth edilmemesi için koruyucu askerler bulundurulmalıdır. Bu askerler öncelikle kalenin giriş ve çıkışlarında daha sonra kalenin savunma gücü olmayan en güçsüz noktalarına konumlandırılmalıdır. Bir düşman edasıyla şeytan da insana savunmaya dayanıksız, en güçsüz yanından gelerek vesvesesini kalbe yabani ot misali yaymaktadır. Bkz: Nurbol Abubokirov, "Gazzâlî'de Kalp Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri, Selçuklu Üniversitesi, Konya, 2009), 61. Bundan münezzeh olmak için insanın farz olan ibadetlerden yana şeytana taviz vermemesi gerekir. Eğer insan şeytana taviz vermeye başlar ise kalbine şehvet, gadab, kibir, cimrilik, riya, ucub, kötü sanı, hased, gurur ve gaflet gibi haller kişinin kalbine gelen hastalıktır. Hastalıklardan kişinin uzak durması için kalbini korunma yöntemleriyle kuşatmalıdır. Eğer bu hastalıklardan birine veya birkaçına yakalanmış olan bir kişi

olmaktadır. Kalpler bu fısıltılarla derin uykulara dalmıştır. Gaflet uykusundan insanın bir an önce uyanmalıdır.

Gaflet uykusundan uyanışa geçen kalplerin ünsiyet ve vecd hallerini kazanması için harekete geçmesine inziac (sıkılma) denir. İnziac bir konudaki illetin sonucunda meydana gelir ki onun varlığı illete de bağlıdır denilebilir. Nefis kendisi için olandan vazgeçerek sahih olana doğru yönelimi olan bir harekettir.[297] Korku, şeytan, melek, nefs kaynaklı inziaclar olabilir. Gaflet uykusundan uyanışa geçen kalpler iyi olanı istemeye, o doğrultuda çaba harcamaya odaklanmalıdır.

İbnü'l Arabî'ye göre mürid (istenilen) ve murad (isteyen) konumunda Allah ehlinin kalplerine mutlulukları aramalarına yönelik bir tohum serpiştirmeden önce ehlini bu yol üzerine çeker. Bu nedenle ki kalpler onu aramaya, araştırmaya yönelik rikkat, huşu, bayağılık, insanlar arasındaki nefret, hasetcilik, çekememe duygularından kurtulmaları için arınışı gösterir. Kalplerin önceliği güzel ahlaklı olmaktır. [298] Güzel ahlaklılık için kalplerin öfke duygusundan arındırılması gerekir.

Öfke, insanda istenmedik bir söz, durum veya eylem karşısındaki kişiye gösterilen tepki demektir. Kişinin öfkesinin yaratılış kaynağı korkaklık, aç gözlülük ve hırs gibi özelliklerden birisi ise hüküm verenin hükmü gelinceye kadar durması gerekmektedir. Öfkesini Allah için öfkelenmeye adayan bir kili dinin belirlediği edebe bağlanan kimsedir. Hatta öfkeli insanın üstün davranışı, içinden öfkelendiğinde kalbindeki merhamet duygunu öfkesiyle dengelediği noktada bedenindeki öfkeyi Allah adına öfkelenmeyle birleştirmesi ile yolcu ehlini bulacaktır.[299] Aksi taktirde kalpler ter yüz edilecektir.

---

var ise hemen kalbini temizliğe koyulmalıdır. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-Dîn,* çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 4:771. İnsanın temizliğinin en başında dünya gelmektedir.

[297] Arabî (2017c), 9:228-229.

[298] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:52.

[299] Arabî (2016b), 3:115.

Maklub kelimesi ‘ters yüz edilen’ anlamına gelmekle birlikte gaflet kavramının kalplere yönelik ters yüz edilmesi veya kalplerin örtülmesi kısımlarına da işaret etmektedir. Gerçeği olduğundan alı koyan, gerçekliğin olduğu şey gibi olmasını algılamaktan kalbi men eden kilide ‘gaflet’ denilir. Kalbini gaflet kilidiyle kilitleyen ariflerin alemdeki, insandaki tasarruf etkisi yok olmaktadır.[300] İşte gafletin sarmaşık gibi kalpleri sardığı durumda insanın kalbi karanlıkta kalmaya başlar.

Karanlıkta kalan kalpler bozulmaya başlar ki sonrasında o kalplere manevi ölüm girmektedir. Bu kalpler hiçbir zamanda ve koşulda doğru yolu bulamazlar. Ancak kendilerini hidayete erdirmek düşüncesiyle atılım yapan kalplerin hayrete ulaşması bu durumda istisnadır. Hayrete ulaşan kalpler ise ulaşılan şeyin hayret olduğunu, hayretin sıkıntılı bir hareket olduğunun farkına vardığı anda hareketin de aslında hayat olduğunu anlar. Kalplerdeki hayret kalpleri sürekli oluş döngüsü etrafında hareket ettirir. Kalplerin hayretinden kazandığı hareketin de durağan ölümü itekler ve siler. İşte bu kalpler hayreti idrak ettiği düzeyde yok olmaktan var olmaya geri dönüş yapabilme gücünü kazanacaktır. Öyle ise hayret, insanın kalbine var oluş ve hareket getiren olumlu bir kavramdır.[301] İnsanın hareketi oluş haline getirmek için öncelikle kendisine hiçliği tattırması gerekecektir.

“[…] zor iştir “Ben hakikatim!” demek. *Lâ süpürgesi’*ni eline alıp meydanlara çıkmak”.[302] *Lâ süpürgesi’*ni alıp meydana çıkanlardan birisi ise Alman filozofu Nietzsche’dir. O da her şeyi kendinde hiçleştirerek ateizmin kapısına gidip bir güzel her şeyi temizlemiştir. Kendinde her şeyi hiçleştirenleri kendinde hiçleştirme izleri olmayanlar tam anlamıyla anlamlandıramazlar. Bu yüzden avam tarafından Hallac idama sürüklenmiş, Nietzsche ise felsefenin derin sayfalarında yüzlerce farklı etiketlemelere maruz kalmıştır. Her şeyi hiçleştirmekle her şey vardır demenin bir bakıma aynı kapıya çıktığını göz ardı edenler böyle suçlamaların yanlısı olmuş ve asılsız

[300] Arabî, *Fusûsu'l Hikem,* 140.
[301] Arabî, *A.g.e,* 219-220.
[302] Dücane Cündioğlu, *Hakikat Ve Hurafe,* 9. Baskı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 6.

suçlamalarda bulunmuşlardır. Hiçlik duygusunu hem zihnine hem de kalbine tattıran insanın hali ise bir başkadır.

İbnü'l Arabî için hiçliğin insanın zihninde ve kalbinde başladığı noktada *hanif* olmak gerekmektedir. Hanif ona göre meyletmek, yönelmek anlamına gelir iken arif birisi varlığının mümkün doluğu noktada varlığının zorunluluğuna yönelmeye çalışmalıdır.[303] Böylelikle hanif olan varlığının yokluk ile imtihan edildiği noktada mutlak iyilik ile varlığına sarılmayı tercih edendir. İnsanın hiçliği tatması ölüm üzerinden de tasvir edilmektedir.

İnsan öyle bir varlık ki doğumla geldiği dünyaya ölümle veda ettiği sanılır. Ancak insanın ölümü tikel bir kıyamete işaret ederken onun tekrar döndürülüşü de külli kıyamete işaret etmektedir. Cüzi kıyametin mahiyetini bilmek şahsi ölümleri incelemekle edinilirken, dünyada yaşayan tüm ölümlülerin genel kıyametini de öğretmektedir. İnsanın ölüm vaktinin gelmesi ile onun ahirette berzahın süresi, annenin karnında cenini taşıma müddeti kadardır. İnsanın ölüm serüveni de bir yaratılıştan diğer yaratılışa yoğrulması kıyamet gününe kadar tavırdan tavra doğru bir yol izler. Bundan dolayı bir kişi öldüğünde 'kıyameti koptu' denilmektedir.[304] Kıyameti kopan insan kalbindeki her şeyi en etkili temizlik malzemeleri ile temizleyen insandır. Temizlenen insan ise güzel kokmaktadır.

Kulun güzel kokması Rahman'a ait olan nefesleri bilmesi ile alakalıdır. Kulun Hak kaynaklı bilgi edinebilmesi için sözüne, fiiline ve haline dikkat edip Allah ile olan karşılıklı ilişkisini güzelleştirmesi gerekmektedir. Kalpte yer alan kelimelerin güzel kokuyla çıkması için Kuran okumak ve Allah'ın kulu hakkında razı olduğu bütün her şeyi zikretmek temizliği getirir. Bu temizlikte misvağın dişleri temizlediği gibi kalp dilinin temizlenmesini sağlamaktadır. Kulun güzel görünmesi için de güzel elbise tercih etmesi istenmektedir. Kul takva elbisesini hayırla giymeye başladığı zaman hem

[303] Arabî (2016b), 3:318.
[304] Arabî (2017d), 12:245.

bedeninde hem de kalbinde güzellik örtüsü Allah'a dair sırlı bilgileri ehli dışındakilerden koruduğu gibi, kötülüklerden ise koruma görevini üstlenir.[305] Kalbin de tüm kötü duygulardan uzakta olması onun iyiliklere açılan kapıyı aralaması için ön kabul olmaktadır. Ön kabul aşamasını geçen kalplerin içi doğru bilgi, doğru iyi, doğru sevgi ve doğru aşk çeşmesinden akan suyla dolmaya başlayacaktır. İşte o zaman kalpler ahlaklı hale gelecektir. İbnü'l Arabî'ye göre kalplerin ahlak ile sarmalanması kişinin hem düşüncelerinde hem de eylemlerinde ortaya çıkmaktadır. Bunun için öncelikle kalplerin bilgi ile tanışaması daha sonra o bilgiyi sevgi ile vücuda dökmesi gerekecektir.

4.8. Kalp ve Bilgi

Felsefe tarihinde insana bilgisel açıdan bakmak Antik Yunan düşünürü Sokrates ile başlamıştır. Sokratesi'in düşüncelerini yansıtan Platon ile birlikte ele alınarak bilginin insana mutluluk getirdiği konusunda uzlaşım sağlanmıştır. Bu konuda İbn Arabî iki filozofa paralel düşünce tarzını devam ettirmiştir. İnsanın bilgiye sahip olması kazanılmış bir durumdur ve kişiyi bedbaht eyler. İşte bu kişiden bilginin geri alınması irade edilince bilginin mutluluğu o kişiden çıkınca o kişi hüsran çizgisine getirilmektedir. Kişiyi saran mutluluk sinerjisi bir anda kara bulutlarla çevrelenir. Ancak bir kişi daha önce bilgili değilse veya bilgiyi hiç tatmamışsa o kişiyi mutsuzlukta sarmalamayacaktır. Çünkü o mutluluğun ve bilginin bal olan kısmından tatmadığı sürece kaybettiği şey için de hüzne ve acıya kapılmayacaktır. Bu noktada bile bilgi hüküm sürer ki insan kaçırdığı ve yitirdiği şeyleri de bilmelidir.[306] İnsanın insan olması bildiği sürece mümkündür. Bilmeyenin ruh hali azap surlarıyla bilgiyi çevrelemiş, o kişiyi etrafına kapalı gözlerle bir çukura hapsetmiştir. Kalbin mutmain olması için kaçırdığını bilgiyi bilmesi gerekir.

Sûfilere göre kalp vasıtaya ihtiyaç duymaksızın Rabbinden mutasavvıflara haber ulaştırılan şeydir. Bunu söylemelerinin asıl nedeni Kuran'ın kalplere nüzul etmiştir ve

[305] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4:44-45.
[306] Arabî (2017d), 12:233.

Kuran'ın o kalbe inmesi, Hakkın da o kalbe inmesi kast edilmektedir. Aynı zamanda Kuran'da yer alan sözler ve sayfalar tek tek insanları temsil ettiği gibi Kuran tüm insan alemini genelde toplayan bir kitaptır. İnsanın dünyada kullandığı dil en aşağı alemi temsil ederken Kuran dili en üst alemi kula sunar. Kalp de en üstün aleme konumlanmışken kalbin dili Kuran diliyle aynılık taşımaktadır.[307] Peki Kuran'ın kalbe inmesi ne zaman başlamıştır?

Beyanı öğretilen Kuran'ın insana inmesi Cebrail vasıtasıyla, ilk Hz. Peygamberin kalbine inmesi ile başlamıştır. Her mertebenin bir sahibi olduğu gibi kalplerdeki Kuran'ın ilk temsilcisi, ilk sesi kulaklara iliştiren kimse Hz. Peygamberdir. Kuran'ı Kerim'in harfini sese dönüştüren, hayalini bedenleştiren ve onun tüm kulaklara duyulmasını sağlayan Hz. Peygamber'dir. Çünkü Kuran'ı Kerim'i insanlığa o aktarmıştır.[308] Aynı zamanda kalbin bilgisi nerede ise insanın konumu da orası olarak tarif edilmektedir.

Hz. Peygamber'in şu hadisi şerifinde "Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır."[309]Allah'ın sağ eli kula iştirak eden bilginin doğrudan kalbe inmesi sırların aydınlatılması iken sol elin bilgisinin şerefi sağ elden gelene göre anlamlandırılması, dolaylı olmasıdır. Sol elden gelen bilgi tecelliye, sağ elden gelen bilgi hitaba bağlanmıştır. Şeref yolunda ilerleyen bir insanın değer kazanması kendi hakikatini bilmesi ve bilmiyorsa onu öğrenme gayretine, sol eline bağlıdır. Yaratılış olarak insanın her iki eli sol yanına işaret ederken, Hakkın her iki eli de sağ kavramıyla örtüşmektedir. [310] Bununla birlikte genel olarak mahşer günü cennet ve cehennem metaforu insanın Kuran'ı Kerimi sağ eline mi sol eline mi almasıyla da ifade edilmektedir? Bu iki parmaktan birisi cennet diğeri cehennem tasavvuruna da hitap etmektedir. Cennet için kalbin ulaşması hedeflenen bilgi basamağının yeri neresidir?

---

[307] Arabî (2017i), 11:184.
[308] Arabî (2017i), 11:225.
[309] Arabî (2017a), 1:261.
[310] Arabî (2017a), 1:264.

İbn Arabî'ye göre kalp bilgi[311] sınıflandırmasında nazarî bilginin değil de irfanî bilginin yeridir. Kalbin tüm mekanizması ise Allah tarafından hem korunmakta hem de oranın sahibi yalnızca Allah olmaktadır. Kulların çeşitliliğine bakılırsa tüm farklı özellikleri kendinde cem etmesi sanki onu farklılaştırmaktadır. Oysa yaratılanların hepsi Allah'ın tecellisi olduğu için kul kalbine neyi alırsa alsın alınan şey, Allah'tan başkası değildir. Kulun kalbi aynılaşan her şeyi bilmeye uygun yaratılmıştır.[312] Her şeyi içine alan kalbin hali her an artmakta ve kişinin kalbine de kalbinden dolayı bedenine, ruhuna da fayda sağlamaktadır.

Eğer vecd sahibine gelen bilgide fayda veya o kişide bilgi artışı yok ise kişi farkında olmasa da onun kalbi uyumaktadır. Uyuyan kalbin uyanması ise gelen bilginin farkında olmak için nefsini, zihnini doğru bilgiyi kabul edici seviyeye getirmelidir.[313] Sûfilerin amacı gönderildiği gurbette Allah'ın dilemesi ile kendi kalbini bulmaktır. Kalbini bulan kişi adaletli kişi olmaktadır.

Güç ve kanun sadece adaletin vasıtalarıdır. Adaletin kendisi insanların kalplerinde mevcuttur, aksi durumda adalet yoktur.[314] Kalpler önüne hangi engeller çıkarsa çıksın her koşulda adaletle hüküm vermelidir. İnsanlığa emredilen asıl emirlerden birisi de budur. Ancak bazı insanlar kendi yetilerinin asıl hallerinden kendi genel ifadelerini kalbinden uzlete fırlatmıştır. Kalp ise uzlette olan asıl bilgileri öğrenmek için çaba sarf eder. Çünkü o bilgiler kalbin rızkı olarak ilan edilmiştir. Bundan dolayı İbnü'l Arabî,

---

[311] Gazali'ye göre kalplerin bilinmeyen askerleri(bilgileri) olduğu gibi bilinen iki askeri mevcuttur. Bilinen iki askerden bir tanesi gözle görülür, diğeri ise gözle görülmemektedir. Göz, el, ayak, kulak, dil ve diğer azaları kalbin görülen yanının askerleridir. Kalbin emri ile göz açılır, kulak işitir ve dil söyleme eylemini gerçekleştirmektedir. Çünkü kalbin hükümdar olduğu yerde askerleri hükümdara hizmet etmekle görevlendirilmiştir. Kalbin gözle görülmeyen askeri ise İlk Nur'un bilgisinin kalbe nüfuz etmesine yardımcı olan bilme süreçlerindeki etkin rol oynayan gözle dolaysız görülmeyen şeylerdir.[311] Bkz: İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-Dîn,* çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992b), 3:13. Kalbin yardımcıları kalbi temizlemeye çaba gösterirken kalbin siyahlaşmasına neden olan şeytan ve onun vesveseleri karşısında kişinin kalbini koruma yöntemlerini bilmesi gerekir. O zaman Gazali'ye göre kalpler önce temizlenmeli daha sonra o kalbe bilgi nüfuz edecek alan açılmalıdır. Bilgi nüfuz edilen kalp ise korunma altına alınmalıdır.

[312] Arabî (2017ç), 14:353.

[313] Arabî (2017c), 9:351-352.

[314] Aliya İzzetbegoviç, *İslâm Deklerasyonu,* 35. Baskı, çev. Rahman Ademi, (İstanbul: Fide Yayınları, 2017) 53.

"Kalp bir ev, bilgi onun sakini
Bilgiyle hayat bulur, bilgiden başka bir şey istemem"[315] demiştir. Kalbin hayat bulması için bilginin suyundan içmesi, bilgi yemeğinden yemesi, bilgi havasından nefes alması ve bilginin her şeyinden yeterli miktarda alması gerekmektedir. Böylece *kalpler hem kendini bilmekte hem de kendinden ötürü Rabbini bilmektedir*. O kalp ki asla tanımadığı Rabbi kalbinin evine sığdıramamaktadır.[316]

Mâturîdî'lere göre İbnü'l Arabî, Allah'ın marifetine nail olmak isteyen kulların kalpleri şu mevkilerde konumlanmaktadır. Birinci mevki; Allah hakkında bilgisi olup bunu teoriğe dökmeyen kişinin bilgisi *sadr(göğüs)* da yer almaktadır. İkinci mevki; Allah'ın bilgisini ve uluhiyetini bilen kişi birinci bilgiye göre alanını genişletmiştir ki bunun bilgisi de *kalp*te yeri bulunmaktadır. Üçüncü mevki; Allah'ın marifetlerini, sıfatlarının bilinmesidir ki bu kişinin bilgisi de kalbin içi olarak tanımlanan *fu'ad* bölümündedir. Dördüncü mevki; bilgi fu'ad'ın da içerisinde yer alan Allah'ın birliğinin bilinmesidir. Bu bilgi kalbin en iç bölgesinde *sır* da mevcuttur.[317] Bu sırrı gaybın öğretmenleri insanlara öğretecektir.

Meleklerin gaybın öğretmeni olarak görevlendirildiğinde kullar da gaybın öğrencileri olarak yaratılmıştır. Meleklerin kullara öğrettiği alan gayb aleminde bilgi aktarımı ya meleğin kendisini yansıtması ya da Allah'ın vahiy ettiğini kalbe indirmesidir. Bu mesajların indiği kalp hayat bulur ve hayat bulan kalp, fikir ile tereddüt noktasından geçip müşahede ve vecd sahibi olmuştur. İşte bu kişi teorik bilgi aşamasını geride bıkarak bilgide kesinlik mertebesine ulaşmıştır. Sonuç olarak alim/kul/seçilmiş kişinin hali ya mertebe olarak aşağıdan yukarı çıkar ya da bulunduğu noktada ruh indirilerek hayat bulan kimse olmaktadır.[318]

---

[315] Arabî (2020b), 17:295.
[316] Arabî (2020b), 17:339.
[317] Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı,* 183.
[318] Arabî (2017ı), 13:141.

İbnü'l Arabî'ye göre kalp herhangi bir şeyi, o şeyin durumunu o şeyin kendi kalbinde bulunduğu hale göre bilgisini elde etmektedir. Bilinen şey var veya yok olabilmektedir. "Bilgi kalbin bir şeyi elde etmesini zorunlu kılan bir niteliktir. Bilen kalp bilinen ise elde edilen o şeydir. Bilginin hakikatini tasavvur, son derece güçtür."[319] Bu güçlüğü giderecek en yetkin varlık Hakikati bize ihsan eden Allah'tır. Allah'ın rahmeti ki ne markette satın alınabilir bir şey ne de ele geçirdiğimiz bir maddedir. Bazı aciz kullar rahmeti ve rızkı Allah'a verdiklerini sanar ki aslında Allah'ın rahmetini tüm yaratılanlar sadece alırlar. Allah her varlığa rahmetini ikram ederken insan da hep o rahmeti alıcı noktada bulunur.[320] Çünkü veren el her zaman Allah'ındır. Allah insanın kalplerine rahmetini,rızkını sunar ve insandan ona inandığı sürece istediği şeyler bellidir. Allah rahmetini, rızkını yalnızca inanlara vermemektedir. Rızık yağmurunu kalplere yağdıran Allah insana iyiliğin bilgisiyle, sevgisiyle ve kalbiyle eylemde bulunmasını istemektedir. İnsan bu doğrultuda iyilik yaptığında bile kendine iyilik yapar ki Allah'ın o iyiliğe ihtiyacı yoktur. O iyiliğe insanın kalbinin ihtiyacı vardır. O zaman kalp mutmain olabilmektedir.

4.9. Kalp ve Sevgi

İnsanın bir şeyi sevmesi için önce o şeyle tanışması daha sonra o şey hakkında bilgi toplaması ve o şeyi bilmesi ile insanda sevgi imkan dahilinde olur. Sevenin hali ise sevdiğine yönünü çevirip hem bedenini hem de ruhunu onunla tatmin etmek olmalıdır. Bundan dolayı ki kalbin sevgiyi tatması için gözün sevgiliyi görmesi ile ince bağlantıyla sarılmıştır.

İnsanlar bir şeye baktıklarında baktıkları şeyi onlar olarak görürler. Bu görme metoduyla Allah'ın fiillerinin birisi olmaları yönünden görürler. Dolayısıyla bu bakışla onlar fiili ve yapıcısını müşahede ederler. Bu müşahedeyi anlamlandırmak için İbn Arabi marangoz ve eylemi üzerinden olayı anlatır. Marangozhaneye giren bir kişi hem marangozun

[319] Arabî (2017a), 1:246.
[320] Nouman Ali Khan, *Dirilt Kalbini,* 15. Baskı, çev. Feyzanur Can, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 145.

yaptığı işi hem yapılan şeyi aynı anda görmüş, yapan ve yapılan o kişinin gözünde perdeli bir halde kalmamış ve olup biteni apaçık halde müşahede etmiştir. Tüm bu olanı biteni görmesi her ana şahit olması o kişinin kalbini yapılan eylemin güzelliği ile doldurmuştur.[321] Dünya insana yapılan eylemlerde hem izleyen hem de izlenen platformunu aynı anda sunmuştur. Ancak insan dünyayı hangi yönüyle izlemeyi kendisine ödev vermiştir?

> *"Bil ki göz, elçiye bedeldir. Onun vasıtasıyla murad edilene ulaşılır. Dört duyu da kalbe kapı, ruha menfezdir. Bunların en iyisi tercümanı gözdür, en doğruyu o gösterir. İşini en kapsamlı yapan odur. Gözler gönlün dürüst lideri, yol gösteren rehberi, perdahlı aynalarıdırlar. O aynalar gerçekleri görür. Özellikleri ayırt eder. Duyularla idrak edilen şeyleri anlar. Bir şeye bilgiyle ulaşan, onu gözle görmüş olana eşit değildir, denmiş."* [322]

Atalarımızın "Gözden ırak olan gönülden de ırak olur." söyleşmeleri boş bir lafızdan ibaret değilmiş. Göz görmeyi sevdiği gibi sevdiğini görmeyi her şeyden daha çok sever. Sevdiğini göremeyen göz ise sevdiğinin sevdiğini bakmayla gözünün sadakasını, gönlünün avuntusunu gidermeye çalışır. Sevdiğinin sevdiğiyle meşguliyet içerisinde kalbinin sevdiğinin sevdiğiyle hemhal olması için teslimiyet mevkisinde her şeyini sevdiğinin sevdiğine sunar. Sevginin de sevilenin de rahmetine sınır koyulamaz.

İbnü'l Arabî'ye göre Allah'ın yüz tane rahmeti vardır ki bunun sadece bir tanesini anneye vermiştir. Mesela bir annenin yavrusuna gösterdiği sevgi, şefkat, sevinç, mutluluk ve üzüntü gibi duyguların, bu duygulara paralel gösterilen eylemlerin hepsinin bir rahmetin sergilendiği alan olarak göz önünde bulundurun. Annenin özünde olan bir rahmet ile çocuğuna karşı merhameti, sevgisi, affediciliği asla bitmeyecektir. Allah'ın da kullarına cennet ve cehennem gibi iki alanı tanımlaması edip birini iyiliğin mükafatı diğerini kötülüğün karşılığı olarak tasvir edilmesini doksan dokuz rahmetle bakılırsa lütuf ve ihsanla doludur. Tasvir edilen kötü alanda kullar cezasını çekerler ancak aslı olan mekana göçlerini gerçekleştirip ebedi kalacakları yere yerleşirler.[323] Belki de

---

[321] Arabî (2017a), 1:286-287.
[322] İbn-i Hazm, *Güvercinin Gerdanlığı,* 1.Baskı, çev. Sare Öztürk, (İstanbul: Şule Yayınları, 2017), 78.
[323] Arabî (2016b), 3:333.

annenin merhameti cezaya da affedici bir nokta bulmak ile kulun mekanı belirlenebilir. Çünkü annenin merhametinin affediciliği gazabını geride bırakmasına vesile olmuştur. Sevgi öyle bir güçtür ki sevenin sevdiği ile bulunduğu alandan onun kimliğini karşı tarafa tanıtma yetisine sahiptir.

İbn Arabî'ye göre Hakkın nidası hem müminlere hem kafirlere hem itaatkarlara hem günahkarlara hem ruhlara hem de ruhani varlıkların tümünü kapsamaktadır. Bu nida ilahi isimlerle çevrelenmiş süresi bitmeyen bir çağırma olarak tanımlanmaktadır. Sınırlı olan çağrılar, sınırsız çağrının hükmü altına girmektedir. Çağıran tek iken, çağrılan o tekliğin dışındaki her şeydir. O çağrı ki ona kulak verenler itaatkar sınıfında yer alıp mutlulukla çevrelenirken o çağrıyı duymazdan gelenler günahkar ve bedbahtlıkla ruhunu öldürmüştür.[324] Sevgilinin nidası ise her kulağa ulaşmamaktadır. "İnsanlar şöyle der: 'Söz kalpten çıktığında kalbe düşer, fakat dilden çıkarsa, kulakları aşamaz.'"[325] Sözün çıkış kaynağının kalp olması ile kupkuru dil olması arasında muhatabına ulaşmakta bile fark vardır. Eğer kişi söylediği sözü kalbi ile söyler işittiği sözü kalbi ile işitir ise bu hale fena hali denilmektedir. Asıl olan fena halinin bekası da Allah olmalıdır.

Kulların Allah'a olan sevgisinden sarhoş olduğu haline fenâ denilmektedir. İlahi huzura kişi çıktığında kendi halini müşahede etmemesi ve zatı hakkında bilincini hatırlamaması hali fenâ halinin başlangıcıdır. Kişinin kendisinde başlayan fenâ hali aynı siyah elbisenin kirlerinin temizlenmesiyle siyahlığın ondan çıkmadığı gibi insanı da insandan çıkarmaz. Boşalan fuzuli bilgilerin yerine kamil insanlık idesini yerleştirmektedir. Aynı zamanda tüm her şeyin idesinin sahibi olan mutlak varlığın bilgisini talep etmeye imkan tanır.[326] Bu hal Hz. Yusuf kıssasında kendilerinden geçmiş kadınların hallerinin bilinç noktasından uzaklaşıp onunla gözlerinin dolması gibi betimlenebilir. Hz. Yusuf'u izlemeye gelen kişilerin kalpleri, Züleyha'nın kalbinin mislidir ki öyle olmasalar maddi sevgiye hepsi aynı tepkiyi veremezdi. İnsanların kalplerinin bir şeye duyduğu sevgi

---

[324] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10:67.
[325] Arabî (2017i), 11:75.
[326] Ebu'l-Alâ.Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat,* 8.Baskı, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 164.

oturduğu kişilerin kalplerinin yönünü de etkilemektedir. Çünkü kalplerin birbirine sevgi açısından sirayeti vardır. Peki kalplerin sevgisi hangi isimlerle izah edilmektedir?

İbn'ül Arabî'ye göre sevginin dört ayrı adı bile olsa birin diğeri ile hali aynı değildir. Sevginin hallerinden birisi olan *heva* kavramı iki noktada anlatılmaktadır ki birinci noktada "heva" *yehva* fiilinden türemiştir. Yehva gelecek zamana işaret ederken heva düşmek anlamına karşılık gelerek geçmiş zamanı bildirmektedir. Bu açıdan bakılırsa heva kavramı görünmeyenden görünen kalbe düşen anlamına gelmektedir. Hevanın kalpte gerçekleşmesi için üç nedenin hepsini veya en az birini karşılaşması gerekmektedir. Birinci nedende insanın hali görünmeyene bakmaya, onun izharına kavuşmaktır. İkinci neden görünmeyenin sesini işitmeye çabalamaktır. Üçüncü nedene göre de görünmeyeni iyilik nedeniyle sevmektir. Bu üç nedenden heva halinin kişide ortaya çıkmasını sağlayan bakmaktır. Çünkü kişi görünmeyene iyilik ile yaklaştığında gaflet durumunda ondan uzaklaşabildiği gibi duyarak da görünmeyenin suretine duyulanın suretinin örtüşmesi insanda pek mümkün değildir. İkinci bakış açısına göre heva kavramı şeriatın hükmünü bulmakla anlamlandırılır. İnsanın toplumsal bir varlık oluşu onun hükmünün sevgisine göre dalgalanmaya neden olacağı kaçınılmaz bir gerçektir. İnsan toplumda hüküm verse de kendi hevasının hükmüne göre eylemde bulunmamalıdır. İnsanın sevdikleri olan heva, Allah'ın sevdikleri'ne uygun olduğu takdirde anlamlı olacaktır. Çünkü kişinin sevgisinin otoritesi olan hevanın karşısında aklın hükmü güçsüz kalmaktadır. Akıl ile hevanın toritesi aynı varlıkta birleşir ise o zaman hevanın yolu Allah'ın yolu olmaktadır.

Hub/sevgi arzu edilen şeylerin ler ekinden kurtulması ile yalnızca Allah'a duyulan sevgi türüdür. Bir su dolu kap düşünüldüğünde bu kapta yer alan bileşik maddelerin suyla basitleşmesi, bütün şeylerin kirlerden temizlenmesi, berraklaşması, durulaşması ve saflaşmasıdır. Kaba bakıldığında kabın alt tarafına kirlerin çöktüğü görülmektedir. Bununla birlikte suyun konulduğu kap anlamına gelen hubb kavramı gibi yaratılan varlıkların yarattığı ile dolması şeklinde anlatılabilir. Yaratılanlar yaratıcısını kendilerindeki çokluklardan arındırıp onunla bir olması, onunla dolması halindir. Böylece hub sevgisi meydana gelmektedir.

Aşk muhabbetin ifrat ve tefrite oluşturacağı dengede ifratın aşırı olduğu muhabbet halidir. Kalpte oluşan hub ile meydana gelen sevgi halinin hem kalbi hem de insanın bütün yanını kuşatması ile aşk ortaya çıkmaktadır. Aşk, tıpkı Züleyha'nın elini kestiği anda akan kanda Yusuf yazması gibi hem ruhun hem aklın hem kalbin hem de damarda akan kanın bile her şeye körelip sevgili ile dolmasıdır. Aşk, seven kişinin her neye bakarsa baksın her şeyde onu görmesi, onu duyması, onunla konuşması, onunla o olmasıdır. Aşığın sevgide kendini kaybetmesine de ğaram denilmektedir. Aynı zamanda aşık, ğaram seviyesine gelen olarak adlandırılmaktadır.

Meveddet kelimesi ile aynı kökten gelen *vüdd* kavramı kişi aşk, sevgi veya hevanın hangi halinde olursa olsun kalbindeki hissin sabitli ve sürekli olmasını emretmektedir.[327] Vüdd'ün sevgide olan sürekliliği bir ağacın bahara kadar tüm zorlu koşullara dayanması ama bahar geldiğinde de meyvelerini vermeye çalışması gibi betimlenebilir. İnsan da zorluklara, kötü durumlara ve mutlu durumlara sevgisinde sebatkar olmalıdır.

Sevgide sebatkar sevenler, kalplerine sevgilisi ile ilgili her şeyi yazan sevgiliye dair her şeyin izini kalplerinde taşıyan kimselerdir. Seven ki aynı zamanda kıymetini sevgilisinde bulması ile o sevgiye ömrünü adamak ister. Hz. İsa'ya göre kişinin kalbi malı nerede ise oradadır. Malı gökte olan biri ile malı yerde olan birinin kalbi, malına paralel konumda bulunmaktadır. [328] Kalplerin malı/sevgi malzemesi 'ruhsuz beden' ise kalbin doğayı sevmeye, 'cisimsiz ruh' ise ilahi sevgiye, 'hem cisim hem ruh' ise ruhani sevgi kategorisine göre kalbi sınıflandırılmaktadır. [329] Kalbinin söylentisine malzemeni doğru yerden vermelisin ki karşılaştığın kelimeler, yaşadığın hayatın ve sen asıl kalbin ürünü olma rütbesine nail olabilirsin.

[327] Arabî (2017f), 8:208-211.
[328] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:126.
[329] Arabî (2017f), 8:240.

Rabelais'a göre "[…] Tüm ruhsal, bedensel, entelektüel yanıyla yaşam bir bütündür ve bu yaşama sevgiyle yaklaşılmalıdır."[330] Yaşamın sevilmesi emekle bakılması gereken bir tarla gibidir. Yaşamın toprağını ne kadar havalandırırsan yaşam tarlasına ektiğin ürün o kadar güzel geri dönüşüm mesajıyla sana iletir. Ne kadar emek verirsen o kadar yemek yersin. En güzeli de ne kadar sevgi tomurcuğu filizlersen o kadar aşk dolu çiçek kokularıyla baharı seçersin. Baharı seçmek de sonbaharla yapraklarını doğaya teslim etmek de senin yaşama, yaşamın sana kattığı o ince sırda gizlidir. Aslında senin içinde olan ama yerini tarife sığdıramadığın o yer/kalpte gizlidir.

4.10. Aşk Felsefesi

Aşk kavramı evrensel bir kalıba sıkıştırılmayacak bir tanımın ötesinde yer almaktadır. Çünkü aşk her aşıkta ve maşukta aynılık taşımamaktadır. Bununla birlikte aşkta hissedilen, aşığın bildiği ve maşukuna gösterdiği haller ve tavırlar arasında da farklılık söz konusudur. Aşk sonuna üç nokta koyulan metin misali devamını okuyucuya bırakan çoklu anlamlara sahiptir. Filozoftan filozofa değişen aşk kavramına İbnü'l Arabî'nin tanımlamasına geçmeden önce birkaç aşk tanımı ele alınacaktır.

İbnü'l Arabî'den önce yaşamış ve aşk felsefesi düşüncesinde İbnü'l Arabî'yi etkilemiş kişi İbn Sina'dır. İbn Sina aşk kavramının alanını felsefi düşüncesine uygun olacak şekilde genişletmiştir. Ona göre aşk, hem psikolojik hem ontolojik alanda vardır. Aynı zamanda aşk kavramı insana özgü bir kavram olmayıp var olan tüm varlıkların özlerinde bulunmaktadır. Bütün kainatta bi'l-kuvve mevcut olan aşk kavramı zorunlu varlığın da bir delilidir. Aşk hem zorunlu varlığın/Allah'ın hem de mevcut varlıkların var oluşunun en muhteşem sebebi olarak ilan edilmiştir.[331] Varlığın aşk olması mevcudun da aşk olmasını mevcuda verdiği özde var etmiştir. İbn Sina külli aşktan var olan düzenlenmiş cüzi aşkların, Hüve'den hüviyet almalarından dolayı *gırizî aşk*

[330] Çotuksöken, Betül. *Ortaçağ Yazıları.* 1. Basım.(İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011), s. 58.
[331] Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş,* 13.Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 262-263.

taşıdıklarını söylemektedir.İbn Sina'ya göre aşk canlı varlıklarda suretleri üç nefs[332] üzerinden tasvir edilmiştir.

İbn-i Hazm'a göre Allah'ın aziz kıldığı insanda aşk, tedavisi olmayan bir hastalık gibidir. Aşkta iyileşmenin yöntemi ise çekilen dert miktarına göredir. Çekilen dert insanın bedenine lezzet veren marazdır ki maraz da illeti mıknatıs misali kendisine çekmektedir. Aşkın illet hastalığına tutulmayanlar aşkı isterken aşka tutulanlar da aşkın sarhoşluğundan uyanmak istememektedirler.[333] Aşkın tedavisi aslına aşkın kendisidir ki önce insanda bir çaresiz dert sanır sonrasında derdin kendi canına tatlı ve acı bir merhem olur. Aşk hem kalbi yakar hem de yanmayla kalp aşki lezzet almaya başlar. Aşık olanların aşkından aşka düşmesi ve aşık olmayanların aşkı kendisine davet etmesi işte bu lezzetten kaynaklanmaktadır. Aşk vaktin dolu kısımlarının boşaltılıp, kalbinin uğraşının aşkın dehriyle dolmasıdır.

---

[332] Birinci basamakta yer alan nebati nefs, gıdalanma, üreme ve büyüme şevkleri doğrultusunda kendi tabiatlarına aşıktır. İkinci aşk türü hisler ile idrak arasında yararlı olanı tercih etmekle alakalıdır. Canlıda fıtri aşkın batın hissinde istenilen şeyin şiddetle arzulanması hayvani aşktır. Hayvani aşkın iki kısmı vardır ki bunlardan birincisi tabiî aşktır. Burada yer alan aşka hiçbir güç nüfuz etmedikçe o canlılar orada aşklarının nebati kısımlarına karşılık gelen işlevlerini sürdürmeye devam ederler. Diğer kısmı ihtiyari aşk olarak adlandırılmıştır. İhtiyari aşka göre aşık sevdiğinden edineceği faydayı karşısına çıkan zarara değişmektedir ki İbn Sina bunu *'Eşek ne zaman arpa yemeyi bırakır?'* diye sormaktadır. Kendi sorusuna da '*Eşeğin ancak ve ancak arpa yemeyi kurdu görünce bırakır'* diye cevap vermektedir. Bkz: İbn Sînâ, *Aşk Risaleleri,* çev. Mehmet Fatih Birgül, (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000), 78-79. İşte ihtiyari aşkta eşeğin zararı gördüğünde kaçtığı gibi aşık aşkını herhangi bir zarara tercih edendir. Üçüncü aşk ise ilahi nefsin tezahürü olan meleki aşktır. Burada aşk kavramının anlamlandırılması için insanın sevdiğine kendisini teslim etmesi, aşık olduğunun dışındakileri boş vermesi, hem onunla o olup hem onunla yok olması gerekmektedir. Aşık olan insanın aşık olduğu/maşuk ya bir nesne ya bir kişi ya da evrensel bir değer olabilmektedir. Bu noktada maşuk aşığı kendisine görünmez bir iple çekmesi gibi aşık maşuğun yolunda adımlar atmaktan kendini alamaz. Bkz: Kemal Göz, "İbn Sînâ'da Aşk ve Varlık", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* sy. 11(1),(2011), 45.
İbn Sina'ya göre karşısındaki kişiye aşık olan kişi karşısındaki kişiden dolayı değil, kendinden dolayı ona aşık olan kişidir. Aşık olan için kişinin aşk nedeni eksoterik değil ezoteriktir. Bkz: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* 1.Basım, düz. Mehmet Kurtoğlu, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 180. Bundan dolayı kişinin önce kendini bilmesi gerekir. Başlangıcını ve kime döneceğini insan bilirse, tam anlamıyla kendini tanırsa hakikatin ne olduğunu ve hakikatin suretlerinin neye karşılık geldiğini de bilebilir. Bkz: İbn Sina, *Felsefe Risalesi,* 1.Baskı, düz. Aysel Uçan, çev. Kemal Küntaş, (İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016), 56. O zaman aşkın gerçek anlamını da bilebilir.
[333] Hazm, *Güvercinin Gerdanlığı,* 31-32.

Yunus Emre'ye göre insanın içine aşk doldurulunca imanı da temiz imanlar safhasında yer almaktadır.[334] İmanın dürüstlüğü aşkla olur. Aşk kimi zaman boş olanları doldururken kimi zaman yanlış konumlandırılanı boşaltır. Aşkın önemli olan eylemi doldurmak veya boşaltmaktan ziyade kalbi doğruya yönelik yani asıl sahibiyle, asıl olanın aslıyla doldurmaktır. O zaman her şeyde biz, bizde her şey hasıl olur. Allah bu olayın hem içindedir hem dışında.

Michelet Ende için bir fikrin değerli olması o fikrin insana ışık tutmaya başladığı anda değil aşkın ısısının tohumunu ışığıyla gösterip o aşkı kalbin desteğiyle çiçek açtırdığı zamana belli olmaktadır.[335] Şeyh Sadi Şirazi'ye göre aşk bir aslana akıl ise demir bir pençeye benzetilir. Aşktan bağımsız olarak akıl hareket edememektedir. Çünkü aşk aklın hükmü altındadır ki aşk her açıdan aklı çelen taraftır. [336]

Montaigne'ye göre "Aşk, karşılıklı duyumlar, uyumlar isteyen bir ilişkidir. Başka zevkleri insan ayrı cinsten türlü karşılıklar ödeyerek elde edebilir; ama bunda aldığını parayla ödemek zorundadır."[337]Aşkın karşılık beklediği kısmın ölçütü para gibi cüzi şeyle ödenebilir mi? Aşkın oturduğu masada yediği, içtiği her şeyin faturası bir garson tarafından aşka mı ödettirilecektir? Aşk mı suçlu olan yoksa aşka küçük anlamlar atfederek onu küçülten insan değil de suçu aşka atarak insanı çıkmazdan çıkarma gayreti mi güdülmektedir? Ne kadar da kolayca aşk suçlu ilan edildi. Tüm suç içerdeyken, dışarda aynı bir polis gibi hırsız olarak tanımlanan aşkı arayıp onu hapse atmak tek gaye sanıldı. Oysa bu tanımlamalarla aşk anlamının dışına çıkmış, maddi aşığa özgü alanla sınırlandırılmıştır. Aşkı mana olarak en diplere çeken, arzulu ve şehvetli insan aşkı yanlış yerlerde aramakla ruhunu hiçe saymaktadır. Aşk maddi çerçeveden çıkarıldığı taktirde asıl anlamına kavuşacaktır. Maddi çerçeveden kutulan aşk, asıl aşk nasıl tanımlanmalıdır?

---

[334] Hasan Hüseyin Yüce, *Yunus Emre,* (İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, tarih yok), 82.
[335] Jules Payot, *İrade Terbiyesi,* 15. Baskı, çev. Hakan Alp, (İstanbul: Ediz Yayınevi, 2020), 167.
[336] Şeyh Sadi Şirazi, *Gülistan,* 1.Baskı, (İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2017), 96.
[337] Montaigne, *Denemeler,* 33. Basım, çev. Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 93.

Dücane Cündioğlu'na göre "[…]*aşk*ın zamanı yoktur, bu yönüyle fiil'den ayrılır; *aşk* eylem bildirir, bu yönüyle de isim'den ayrılır. Kısaca zamansız bir eylemin adıdır *aşk*! […] 'aşk' masdardır ve masdarlar eylem bildirirler, zaman bildirmezler; tıpkı *âşık* olmak gibi."[338] Zamanın ortamdan çekilmesi ile eylemde bulunan kişilerin yaşadığı duruma aşk denilmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre aşta aşık, maşuk ve aşk olmadan aşk tanımlaması yapmak imkansızdır. Eğer üçü bir arada olmadan aşk tanımı yapılır ise;
"Ah, aşkın gölgeleri bile sevinçle dolu olursa böyle
Kimbilir ne tatlıdır aşkın kendisine kavuşmak!"[339] denildiği üzere aşk yalnızca gölge bir varlıktan ortaya çıkan şey olarak kalmaktadır. Aşkın gerçeğine ulaşmak ise aşığın belli başlı görevleri vardır.

İbnü'l Arabî'ye göre aşık dürüst olmalıdır. Aşkta dürüst olmak maşuku aramaya çaba göstermekle bağlantılıdır. Eğer aşık aşkında dürüst olursa maşuk er ya da geç aşığa kavuşmaya yönünü çevirir. Bir sûfîye göre aşığın meylindeki dürtüsü her iki açıdan da bilgisiyle örtüşmektedir. Aşk ve bilgi mertebesine tek bir gözden bakıldığında ikisi de tek bir hakikate işaret edeceği gibi ikisi de tek bir hakikatten eksiklikte taşımaktadır.[340] Bir kişinin aşk yaşayabilmesi için birine aşık olduğunda onun herhangi bir yönünden bilgisi ya aşığı büyülemiştir ya da eksikliğini tamamlamıştır. Bir aşık maşuğu hakkında bilgi sahibi değilse aşk da tam anlamıyla o kişide sirayeti gölge aşk olarak ortaya çıkar.

Bununla birlikte seven sevdiğinin doğaya yönelik olan kirli bilgilerini/kuşkularını hükmüyle çeker alır ve sevgiliye soyut ruh elbisesini takdim eder. Sevilen amelini sevgilinin gösterdiği güzergahına uygun yaparsa, kuşkulardan temizlenmiş, arınmış olur. Aşığın sevdiği melek ise temizliği beşeri arzular ile alakalıdır. Sevenin aşkının sevgilisi Allah ise sevenin temizliği Allah dışındaki her şeyi kapsamaktadır.[341] Seven ve sevilen arasındaki sevgi bağının dürüstlüğünü belirleyen ana nokta sevenin sevilene

[338] Cündioğlu, *Hakikat Ve Hurafe,* 40.
[339] William Shakespeare, *Romeo Ve Juliet,* 25.Baskı, çev. Özdemir Nutku, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 117.
[340] Arabî (2017a), 1:202-203.
[341] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:76.

benzemesidir. Seven sevdiğinin özelliklerini kendine de nitelik eylediği takdirde sevgileri dürüst sevgi olarak adlandırılır.[342]

Aşığın diğer görevi maşuğuna duyduğu sevgide derinleşmelidir. Sevgide derinleşenler var ya işte onlar meveddet ehlidir. Onlar ki daimi sevgiliyle baş başa kalmayı talep etmeleriyle tanınırlarken O'nunla yalnız kaldıklarında çokluktan birliğe, genişlikten darlığa çıkarlar. Yalnızlığı genellikle olumsuz niteleyenlerin zıddına meveddet ve muhabbet ehli sevgiliyle birleşmeyi yalnızlık kisvesinden çıkarıp, en yüksek sevinç, büyük kavuşma olarak adlandırırlar. Aynı zamanda bu sevgililerde birleşme irade birliğinde olurken varlıkları ayrı ayrı yerdedir.[343] Seven de sevilen de hem odur hem de o değildir kısmına aydınlanma metni budur. Aydınlatma metnini sevgi ile aşk ile doldurmaya neden aşık gereksinim duymaktadır?

Aşığın nedenini tam olarak anlamlandırmadığı içinde bir boşluk vardır. Kimi aşıklara göre yalnızlık gidermek için, kimilerine göre hazlarını tatmin etmek için, kimilerine göre üzüntüsünü sevince dönüştürmek için, kimilerine göre iyiyi[344] bulmak için, kimilerine göre gam ve tasadan kurtulmak için ve kimilerine göre özlem duygusuna son vermek için vb. ihtiyaçları gidermek için kişi bir şeye veya kişiye aşık olmaktadır. Aşığın niyeti de kalbinde saklıdır. "Bütün allayıp pullamalarda karşılıklı duyguların aşk toprağına

---

[342] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:77.

[343] Arabî (2020b), 17:357.

[344] İbn Sina'ya felsefesinde aşk ve iyilik arasında yaratışıda içeren manalar vardır. Ona göre Allah'ın aşık olması zatından kaynaklanır iken zatı, iyilik ilkesinin tümünü de içerir. İyilik vasfının hem gerçeği hem de niteliği olan Allah tüm varlığın da iyi olmasını dilemiştir. İyilikle donatılan varlık, maddi dünyada izafi kötülükten uzak durmalıdır. Aynı zamanda iyi insanı, olgun insanla eş değer gören İbn Sina aşkı iyilikle hemhal ettiğinde insanın yetkin insan olduğunu da vurgulamıştır. Bkz: İbn Sina, *et-Ta'lîkât,* 1.Baskı. düz. Mehmet Vural, çev.İsmail Hanoğlu, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 134-135. İyilik, El-Evvel olan Allah'ın rastlantıdan uzak düzeninin inayet kavramıyla bağdaştırarak iyilik düzeni olduğuna değinmiştir. İnayet, zatı gereği iyiliği bilen Allah'ın en mükemmel iyiliği yine en mükemmel şekilde mükemmel olan mümkün varlıklara taşması olarak adlandırılır. Böylece varlık kazanan mümkün varlıklar en mükemmel düzende varlık kazanmış olurlar. Bkz: Hüseyin Köksal, "İbn Sina'da Aşk Kavramı", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007), 35.
İnsanın mükemmellik derecesine nail olabilmesi için duygusal hazlardan kişi kendini uzaklaştırarak batınî hazlara yönelmelidir. Duygusal hazda şevk duygusu insana mutluluk kalmazken, batınî hazlar geride mutluluk bırakır. İbn Sina'ya göre batınî hazlar eğitimli hayvanlarda bulunur. Batınî hazlarla yola koyulan insan elem suyunun üstüne köprü kurarak karşıya geçerse akli olarak değerlendirildiğinde haklı ve güzel olandır. Bkz: Sînâ , *İşaretler ve Tembihler,*174-175.

daha derin kök salmasını sağlama niyeti saklıdır […]"[345] Kulun da Hakk'a karşı Hakk'ın özünde olan saf ve temiz duyguları gönlüne yine Hakk vasıtasıyla nakış işler gibi işlemesinin, öncelikle kendi ruhuna daha sonra kendi ruhuna olan borcundan kaynaklanır. Kalpler, akıllar, ruhlar, bedenler ve hudus olmuş her hudus Hakk'a yönelmek ve onu bilme, sevme, hissetme yönünde kendi yönünü onun yönüne çevirme gayretindedir. Hadis olan hudusa bilgisini ve sevgisini tecelli vasıtasıyla verirse her şeyiyle arif ve aşık onu asıl övgüyle övme vazifesini tebliğ etmeye yönelecektir. Bu vazifesine uygun davranan aşık öyle bir noktaya ulaşır ki maşuğun gazabı bile ona güzel görünmektedir.

Allah'ın her şeyi kuşatan rahmet dolu gazabı bir yanda insanlara unutulduk mesajı verirken bir yandan da 'el-Vâsi' ismine göre her şeyi rahmet ve bilgi olarak kuşatmış olduğu yanı da vardır. Cehennemlik olanlar Allah'ın gazabından korkarlar ve unutulduklarını düşünürler ki Allah'ın gazabı onları susturmaya yöneliktir ki kendisiyle konuşmaktan da o halkı men eder. İşte cehennemliklerde bu gazap hal korkusu olarak kalır. Yani gazap duyusal değil, psikolojik (nefsî) bir gazaptır.[346] Psikolojik gazabın aşığa en zarar verici yanı maşuğun aşıkla konuşmayı istememesidir. Ama aşığa maşuğun susması bile hoş görünmektedir. Çünkü o maşuğun her haline, her durumuna, her cezasına, her mükafatına aynı düzeyde yaklaşmaktadır. Aşıktan gelen her şey gönle güzel gelmektedir. Bir de Allah'ın gazabına rahmet el-Vasi ismine göre aşık baktığında bu gazaba değil rahmete dönüşecektir. Allah'ın yarattığı kulların cehennemlik etiketi taşıyanlara yönelik muamalesi bile bir aşktan kaynaklanır. Allah kendine asi davranan kullarına bile merhamet eder ki, O'nu eylemleriyle, fiilleriyle ve isimleriyle hoşnut tutan kula muamelesini algılamaya zihin yetmemektedir. Burada aklın kutsallığını bir kenarda bırakıp aşkın sularına girmelidirler. Zaten akıllı insan gerektiği yerde aklını bırakmasını bilen insandır. Aşığın amacı da mutluluğu maşuğu ile muhabbetini ateşleyerek yapmalıdır. İşte o zaman aşığın kalbinde doğal unsurlar, ruhani unsurlar ve ilahi unsurlar

[345] İvan Alexsandroviç Gonçarov, *Oblomow,* 1. Basım, çev. Nuri Yıldırım, (İstanbul: Yordam Edebiyat, 2017), 323.
[346] Arabî (2017b), 2:36.

birleşerek Bir olurlar. O da aşk olmaktadır. Böylece aşık, aşk ile çıktığı varlığa aşk ile tamamlayan kişidir.

4.11. Akıl ve Kalp İlişkisi

İbnü'l Arabî'ye göre insandaki en önemli iki bilgi edinme yetisi akıl ve kalptir. Aklın ve kalbin insandaki hem biyolojik boyutu hem de insanın Allah'ı tanımada ve onu sevmede çizdiği yollar farklı farklıdır. Ancak ikisinin amacı da tek ve bir olana erişmeyi kendilerine gaye edinmişlerdir. Bu da tıpkı bir insanın bedenini dengede tutan sağ ve sol ayağı gibidir. Düzgün yürümeyi arzu eden insan iki ayağının da adımına nasıl ki ihtiyaç duymakta ise aklının ve kalbinin dengesine de hakikat yolcusu ve aşık öyle ihtiyaç duymaktadır.

Yaratılışta rahmet ve bilgi bağının kuşattığı sevgi bağı aslında döngüsel bir bağlantıdadır. İbn Arabî'ye göre Allah her şeyi rahmeti ve bilgisiyle yaratmıştır ki rahmet kavramı bilgiden önce dillendirilmiştir. Buna göre Allah bilinmek isterken; bilmeyi isteyen ve onu seven ise rahmeti istemiştir. Muhib (seven Hakk'ın makamı)'ında sevginin aslıyla ilk şeye merhamet edilir. Sonrasında Râhman'ın nefesiyle âlem vücut bulmuştur. Rahmetin kuşattığı her şey aynı zamanda merhamet kavramıyla ihata edilmiştir. [347] Allah'ın merhameti ile yaratılan alemde yaratan ve yaratılan arasında nasıl bir bağlantı söz konusudur? Yaratan ve yaratılan arasındaki bilgisel fark sanat ve sanatçının eserine benzemektedir. Nasıl ki sanat eseri sanatçının dilemesiyle onun zihninin suretinin sanat eserine aktarılmasıyla bir eser ortaya çıkıyorsa Allah'ın bilgisinin sureti de yarattıklarına böyle ilişir. Bir sanat eserini sanatçısını yetkin olarak bilmesi mümkün değildir ancak sanat eseri sanatçının sanat eserine dair bilgisiyle örtüşmektedir. İnsan bir sanat eseridir ki sanatçısının zihnini değil kendi sanatının zihnini ya da kendi zihnini bilmesiyle görevlendirilmiştir. [348] Kendini aklı vasıtasıyla

[347] Arabî (2017h), 16:370.
[348] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:349.

bilen insan her şeyi de bilebilecek potansiyeli kendinde bulan insandır. Eğer akıl kendini bilemeyecek düzeyde ise;

"*Çölde yolunu şaşırmış kaybolmuş bir gence*
Şaşkına dönmüş aklı başından gitmiş dönmüş deliye" [349] denilmektedir. O zaman insan yolunu ve gayesini şaşırmıştır ki aklı gitmiş yerine delilik gelmiştir. Bazen delilik kavramı insanın tüm benliğinin dışında bir alanı da sergilemek için kullanılabilmektedir.

İbnü'l Arabî bu tarz delilere *behlül* demektedir. Behlül (akıllı deliler), *delilerin akıllıları* diye isimlendirilirler. Bunların deliliklerinin kaynağı, açlık, susuzluk, uykusuzluk, işitme kaybı veya tat kaybından yani doğal nedenlerle mizaçlarının bozulmasından kaynaklanmaz. Deliliklerinin nedeni, Hak'tan gelen ansızın ilâhî tecelli veya Hakkın ansızın çarpması kendilerine iliştiklerinde kendiliklerini kendilerine getirir. Kendilerine gelen kendilik, akılları Allah katında hapsedilmeye götürür. Böylece akıllı deliler sadece O'nu müşahede edeler, O'nun makamında gezinirler ve O'nun güzelliğiyle mest edinilerek dolaşırlar. İşte onlar ki "akılları olmayan *akıl sahipleridir."* Dışardan bakanlar ise onları "deli" diye tanımlar ve deliler akıllarını kullanmakta perdelenen kimselerdir. Bu nedenden dolayı 'delilerin akıllıları' diye isimlendirilmiştir. [350] Akıllı deliler de akıllı kişiler de gelen bilgilerin kaynağı konusunda hemfikirdirler.

Akıllı kişiye sırların hepsi Allah tarafından aktarılmaktadır ki akıllı kişi bunun farkındadır. Akıllı insanın kalbine gelen düşünce nefsinden, melekten veya şeytandan gelebilmektedir. Akıllı insan, kalbe gelen düşünceleri birbirinden ayırt ederek Allah'ın razı olduğu işler için bilgisini kullanan kişidir. Bilginin kalpte meşrulaşması için de kalbini ve kalbi düşüncenin hükmettiği tüm organları Allah ile doldurmalıdır.[351] Kalbe gelen bilgilerin ayıklanması konusunda insanın daha titiz davranması gerekmektedir. Çünkü her bilgi iyilik ve hayır taşımamaktadır.

---

[349] Arabî, İbn. *Arzuların Tercümanı.* 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017k. s. 109.
[350] Arabî (2017b), 2:261.
[351] Arabî (2016b), 3:67.

İbnü'l Arabî'nin üstadım diye nitelendirdiği Sehl b. Abdullah'a göre *nakru'l hatır (kalbe gelen ilk düşünce)* kalbin ilk misafiridir. Bu ilk misafirin kalbe geliş niyeti insanın o zamana kadar ki azmi, himmeti, iradesinin ve niyetinin ortaya çıkmasındaki ilk sebeptir. [352] Mutasavvıflara göre de zevk, kalbe ansızın gelmekle birlikte tecelli ilkelerinin ilkidir. Bu ilkeyle tecelliyi tadan kalbe tecelli yağmuru yağmaya başlayacaktır. Tecelli yağmurları kişinin yudum yudum su içmesini sağlayabileceği gibi suya kanmasını da sağlayabilmektedir. Bu durumu tecellinin değişmesi belirlemektedir. "Tecelli suretlerde gerçekleşmişse, zevk bu durumda hayalîdir. İlahî ve kevnî isimlerde gerçekleşmişse, bu durumda zevk aklîdir. Hayalî zevkin etkisi nefste gerçekleşirken aklî zevkin etkisi kalpte gerçekleşir." [353] Nefsin pozisyonuna bağlı olarak akıl ve kalp ilk tecelli konusunda zat'ı farklı konumlandırmıştır. Buna göre;

"Akıl yer değiştirmeyen bir zat görür
Kalbini ise sürekli başkalaşan hallerde" [354] denilmektedir. Kalp ki sürekli değişimi isteyecek düzeyde yaratılmıştır. Bu tıpkı bir evin yapısına benzemektedir.

Bir ev inşa edilirken evin zemini ne kadar sağlam ise ev deprem sarsıntılarına karşı o kadar dayanıklıdır. Evin oluşabilmesi için duvarlarına ve çatısına da ihtiyaç vardır. İnsanların dışardaki tehlikelerden korunması, refah içinde yaşaması için evleri ne kadar önemli ise Hakk'ın evi de kulun kalbidir. Kulun kalbinin sarsıntılardan kendini koruması için temelini sağlam akıl yürütmelere tabi olması gerekirken evin içinin de her zaman temizlenmesi gerekmektedir. Temiz olan kalp evinin dört duvarı da bilgi, irade, kelam ve kudrete karşılık gelmektedir.[355] Eğer kulun kalp evini bu duvarlar ayakta tutamaz ise o zaman kalbin eve gelecek zararı önleyen çatısı da olmayacaktır. Kalp evinin çatısını ise Allah oluşturmaktadır. Çünkü evin çokluğundaki birliği çatısı temsil etmektedir. Ama çatı ne evdir ne de evin dışındaki bir şey. Evin tüm yapım ve temizlik süreci bittikten sonra o eve artık misafirlerin gelme zamanı başlayacaktır. Kulun kalbinin en büyük ağır ve hürmet isteyen misafiri de Allah'tır.

---

[352] Arabî (2017b), 2:161.
[353] Arabî (2017c), 9:382-383.
[354] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:383.
[355] Arabî (2017ğ), 5:241.

Allah'ın/Padişahın gelip sarayına, oturması güzel ve temiz bir kalbe işaret ederken padişahın saraya gelmesi ve mücevheratları görmesiyle kul her şeye hakim olamamaktadır. İşte bu noktada kalp hiçliği ve her şeyi aynı anda tatmaya başlamaktadır. Bu kalp yeni suretler kazanır ki padişahı görse de onu kuşatarak bilemeyecektir. Çünkü ev sahibi hiç padişah olamadığı gibi padişahı hem mutlak anlamda görüp hem de mutlak anlamda bilememektedir. Ev sahibi perdelenen bir bireydir. Ev sahibi perdeli olsa da yine de o kalple hayat bulmaktadır.

İbn Arabî'ye göre kalplerin hayat bulması için temel ihtiyaç bilgi iken, bütün cisimlerin hayat bulması ruh vasıtasıyla mümkündür. Bundan dolayı ki bilgi 'ruh' diye adlandırılmış ve melekler bilgiyi kulların kalplerine indirmiştir. Kulun kalbine inmesiyle kullar onu hürmetle karşılamış ve kalpler aracı olmadan o inişle hayat bulmuştur.[356] Bilinçli kalplerin bilgi ile hayat bulması için her durumda fikre ihtiyacı vardır. "Zira, kulun gönlü, "Hakk"ın hazinesi ve kütüphanesidir ve insan onun hazinedarıdır. Hak fikrinden gayri fikirler yol kesici çetelerdir ki, onlara gönle girmeye yol bırakmamalıdır."[357] O zaman kalbe gelen fikir kalbi gaflete sürükleyecektir.

Kalbin gaflet halini bilinçsizlik hali olarak yorumlayan İbnü'l Arabî'ye göre bilinçsizliğin temel kaynağı az uykudan kaynaklanmaktadır. Kalbin uyarıldığı ve uyanık kamasını sağlayan haller Allah'ın insanları sorumlu tuttuğu inceleme, araştırma, zikir, hatırlama, tümevarım ve ölüm gibi durumlarda kişi uykuyu tercih ederse o zaman bu kişiye çok uykuludur denilebilir.[358] Kalplerin uyku halinden uzaklaşması, bilinçliliğe doğru her zaman adım atmalıdır. Çünkü insan sürekli o mertebeden diğer mertebeye davet edilen ve mertebeyi bilmeye çalışandır.

Mertebelere davet edenler sayesinde mertebelere erişen şahıslar için mertebelerde konaklamak kişiden kişiye göre değişir ki kişi bir mertebeye ulaşır ve ulaşanların

---

[356] Arabî (2017ı), 13:141.
[357] Arabî, *Risale-i Lübb'ül-Lü'b Ve Sırr-Üs Sırr,* 65.
[358] Arabî (2016b), 3:131.

bazıları yükseldikleri mertebede bulunmasına rağmen Allah hakkında bilgisi yoktur. Eğer davet edilen kendisine ait olduğunu düşündüğü mertebeye Hakkın razısını içeren amellerle yükselmeye çalışır ise ve bu amelleri iyi gibi talep eder ise, talebinde de ısrarcı ve davetçiye kulak veren durumda olur ise seyr ü sulûk serüvenine başlayabilmektedir. Buna göre Hakkın davetçisi kulun kalbine yerleştiğinde kul seyr ü sulûke başladığı makamda önce kendisine varmalı ki geldiği noktaya göre Allah'ın da davet edebilir. Tecellilerin kalbe gelişlerine göre kalp haz alır. Kalbe gelen her tecelli haz verdiğine göre Allah'a davet edilen bu tecelli kalbin bilmediği bir yenilikle, kalbin tanımadığı bir kimlikle, kalbe latif* isminin kapsayıcılığıyla gelir. Bu nedenle sürekli hakkı arzular ki bu aynı vatanı sevip vatanından ayrılan ve geri vatanına o büyük sevgiyle dönen insanın sevgisi gibidir. İşte Hak sevgisi bu noktada vatan sevgisine benzetilir. [359]

İnsanların Tanrı'ya olan özlemi aynı zamanda Tanrı'nın insanlarının özlemine karşılık gelen aynadaki yansımasıdır. Tanrı'nın yalnızlık içinde iç çekişi (rahmani nefes) etkin niteliğiyle yaratıcı bir kuvvete dönüşmüştür ki bütün her şeyi meydana getirmiştir. Bu soluktan var olan insan cinsi *logoi,* Tanrı'nın niteliklerini tanımlayıcı sözler dile getirmektedir. İnsanların dile getirişlerinde olmayan tekrarlar, yaratılıştaki insanların benzersiz oluşunun yansımasıdır. Kişilerin Tanrı'nın vahyine göre Tanrı hakkındaki tanımlamalarının tekrarlanmayışı her kişinin kendi özel Rab'be sahip olmasından kaynaklıdır.[360] Her insan varlık hakkında kendine göre bilgi elde eder. Kelimelerde mutabık olunmaması bir bakıma insanın acizliğini de gün yüzüne çıkarmaktadır.

İnsanlar bilgi, hal ve keşif olarak aslını müşahede edişi bakımından hüsrana, üzüntüye ve keder girdabına girebilmektedir. Bu durumlar insana eksik verilmiştir ki insan acizliğinin farkına varsın, Allah'ın karşısında kendini "ben her şeyi yaratan halifeyim" tanımlamasın, kendi konumunu bilsin diyedir. Çünkü acizliğinin farkında olmayan insan, ilâhlık taslamaya o kadar meyillidir. İnsanın fıtratında bulunan ilâhî üflemenin izhar ettiği ilâhî kudretten dolayı insan diğer yaratıklara kıyaslandığında halifeliği

---

[359] Arabî (2017b), 2:282-283.

[360] Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi,* 5. Baskı, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu, (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018), 347-348.

yeryüzünde taşıyan bir simgedir.[361] İnsana acizlik ve kutsallık atfederken hangi yönden baktığın, insanı ve insanın tanımlanmasını farklı alanlara taşıyabilir. Peki insan ne zaman insan olmalıdır? İnsan zamansal açıdan "ibn'ül vakt" (vaktin oğlu) olarak tanımlanır. İnsan ne geçmişi ne de geleceği değiştirebilir. İnsan şimdiki haline göre tanımlanarak şimdisini değiştirmeye, şimdisine şekil vermeye gücü yeten bir varlıktır. İşte insan için zaman şimdidir ve hep şimdide kalacaktır.[362]

İnsan da gün gibi dört çeyreğe bölünmüştür. Günün dört çeyreğinden üçü nasıl ki özel ameller ile Allah'a tahsis edildi ise insanın da üç çeyreği de özel amellerle Allah'a tahsis edilmiştir. İnsanın dört çeyreğini zahiri ve batıni kalbi oluşturmakla birlikte latifesinin hitap ettiği, muhatabı tabiatı ve ruhudur. Buna göre insanın zahiri kalbi ve zahiri ruhu kendi alanları ile ilgili ibadetlerden ayrılmayacağı gibi ya itaatkardır ya da asidir. İnsanın dördüncü çeyreğini de tabiatı oluşturmaktadır. İnsanın tabiatı güneşin doğumundan, tepe noktasına yükselmesine ve batmaya doğru geçen günün kısmını göre tarif edilmektedir. İnsan ki bu zamanda kendi doğasını tanıma konusunda serbest bırakılmıştır.[363] Özgür ve serbest olan insanın özgürlüğü her şey için geçerlilik taşımaktadır. Kullara salih olmaları söylemiştir ama kul iradesi ile salih olmamayı da seçebilecek tarzda eylemde bulunabilme gücüne sahiptir. Salih olmayı seçen kullara da kendileri gibi bilgili ve salih arkadaşlar bulması söylenir. Çünkü insan insanın her şeyinden etkilenen varlıktır. Akıllı insan da salih arkadaşla yolculuk eden insandır. Salih arkadaş yolculuğunda etrafına misk kokusu saçarken kötü arkadaş yolculukta diğerini körük sahibi ilan etmiştir. Birinin kokusu sana iyiliği tavsiye derken diğerinin dumanının bile sana zararı dokunması kaçınılmazdır.[364] Akıllı insan da hem aklıyla hem kalbiyle değerli olanı seçer ve değerli olanla yola devam eden soylu kişi olma özünü taşıyan kişidir.

[361] Arabî (2017b), 2:339.
[362] Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 4:327.
[363] Arabî (2016b), 3:236.
[364] Arabî (2020a), 18:22.

Soyluluk ötekini işitebilmek için yapılmış bir mücevherdir. Soylular, kalplerini bir mücevher gibi taşıyan ve kalpleriyle düşünen insanlardır. [365] İnsanın düşüncesinin kalbiyle birlikte hareket etmesi, düşüncenin mi önce yoksa kalbin mi önce gelmesinin zamansal bakışı önemli midir? İnsanın soyluluk yolundaki asıl yol haritası, aklından kalbine giden haritadır. Çünkü insanın kalbiyle düşünmesi onun en soylu makamıdır. Bu makama ulaşmak zor ama ulaşınca her şeyin hoşlukla buluştuğu, asıl Soyluyu tanımaya gayret ettiği bir yerdir. Bu yerin cisimden uzak bir konumu mevcuttur. Ancak o konumu aklın tek başına idrak etmesi ve o konuma ulaşması çok çetin ve zahmetli bir iştir.

Hikmeti aklın yanına verdiğinde yüksek bilginin kabiliyetine de yer açılmaktadır. Hikmet, alemdeki olaylara alemin görüntüsünün üstüne çıkarak mütevazi bakış yapmak, alemdeki varlıklar arasında iç ahengi sezmek ve aşk vasıtası ile realitenin derin bilgisine nüfuz etmeyi sağlamaktadır. [366] Şarabı içen kişinin bedeninden ziyade aklı şarhoş olur. Aşkın şarabı içmiş akıl, ifşa edilmemesi gereken sırları dünyaya saldığı için cennetteki en değerli içecek şarap olsa da dünyada şaraba engel koyulmuştur.[367] Çünkü dünyadaki şarap insanın aklını yerinden ettiği gibi hallerinden bilinci de çekip almıştır. Şarabı içen kişinin her yudumda kalbi aklından uzaklaşmaya başlamaktadır. Bu kişi de ne arif ne de aşık olma mertebesine erişemeyenler listesinde yer alır. Oysa insanın hem arif hem aşık olması emredilmiştir. İnsan bazen arif ve aşık olma yönünden dengeyi sağlamayıp bir tarafa daha meyilli olabilmektedir. Bundan dolayı arif ve aşık arasındaki farkı bilmek gerekir ki ona göre insan dengeli yolculuğuna devam edebilme gücüne erişebilecektir.

Arifler ve aşıklar arasındaki farklılığı namaz üzerinden anlatan İbnü'l Arabî'ye göre namazda gelen tecellilere yönelim arif veya aşık olduğunu belirlemektedir. Aşıklara göre her namaz kılınacağı zaman Allah'ın tecellilerinin tekrarı olması ümidi ile namaza durulur ve namaz kılınır. Aşık tecellide tekrarlama olamayacağını bilmediği için namazını yenilemek ister. Arifler için namaza duran kişinin Allah'la konuşmasında asla

---

[365] Kemal Sayar, *Yavaşla,* 1-2. Basım, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018) 244.
[366] Oğuz Atay, *Bir Bilim Adamının Romanı Mustafa İnan,*59. Baskı, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020b), 159.
[367] Arabî (2020a), 18:13.

tekrar olmayacağı gibi Allah'ın tecellilerinin yeni bir alanı aydınlatacağı umudu ile namaza durulur. Aşığın sevgiliye olan özlemi, arifin sevgiliyi bilmeye dönük emeli hep Allah'a yöneliktir. Yönelen kişi arif ise onu bilmeye doğru adımları en şerefli makama yol olur iken, bu kişi aşık ise onun sevgisi en şerefli hale doğru aşığı götürecektir. Ancak sevgi ve bilgiyi birleştiren kişi iki makamı da kabul ederse tecelli edenden dolayı tekrarın olmayacağını bilir, tecelli edilenden dolayı da tekrarın olmayacağını kabul eder.[368] İşte bu kişi hem şerefli makamı hem de şerefli hali kendinde birleştiren bilgili ve aşık kişidir. Bilgili ve aşık insan nasıl tanımlanmaktadır?

İnsanı tanımlarken insan yerdir, göktür ve Arş'tır gibi tanımlar yapılmamalıdır. Bu bilgi yerine insan bir yanı ile yere, bir yanı ile göğe, bir yönü ile ateşe, bir yönü ile toprağa, bir yönü ile havaya, bir yönü ile aleme ve bir yanı ile Arş'a benzer denilebilmektedir. İnsan ki bir yanı ile her şeyin nüshası iken bir yanı ile her şeydir.[369] İnsanın hiçbir şey olduğu veya her şey olduğu nokta kalbinin ulaştığı son noktadır.

İbn Arabî'ye göre kalp son raddede ümmî seviyesinde olmalıdır. Ümmî basamakta yer alan kalb, akıl ve teorik inceleme alanlarının ötesinde her şeyde ledünni bilgiden beslenmektedir. İşte bu bilgiler insana Allah tarafından verilmektedir.[370] Bu insan da ne Allah'tır ne de Allah değildir.

[368] Arabî (2016b), 3:390-391.
[369] Arabî (2017b), 2:170.
[370] Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10:205.

5. SONUÇ

İbnü'l Arabî'nin düşünceleri eserleri genel olarak sembolik dil ile okuyucuya aktarılmıştır. Bundan dolayı varlık, akıl ve kalp arasındaki ilişkiyi İbnü'l Arabî'nin metaforlarına uygun anlatım tercih edilmiştir. Bu tezde ilk olarak yaratılma ve alem arasındaki ilişkisi incelenmiştir. Daha sonra insanın alemdeki Bir'i bulma çabası için akıl ve kalbin ilişkisi doğrultusunda hem kendini hem de Bir'i tanıma yöntemleri anlatılmıştır. Aynı zamanda İbnü'l Arabî'nin akıl ve kalp tanımlaması çerçevesinde etkilendiği isimlere veya konulara da benzerlik ve farklılık yönünden değinilmiştir.

İbnü'l Arabî'ye göre alemde her şeyin yerli yerinde bir ölçüye göre nizam edildiğini söylemek mümkündür. Alemde bir nizam var ise bu nizamı sağlayan İlk varlığın da olduğu kaçınılmaz bir gerçketir. İlk varlığın kabul edilmediği durumda nedenler silsilesi uzar gider ki bu görüş, taassupluktan başka bir şey değildir. İlk nedenle bağlantılı olarak dünyadaki nedenselliği de anlamlandırmak gerekir. Bu konuda İbnü'l Arabi için İlk Neden, Allah olarak adlandırılmaktadır. İbnü'l Arabi'ye göre Allah her şeyin yaratıcısıdır ve Allah Bir'dir. Birliğin çoklukla ilişkisini sembolize etmek için nokta ve çember örneğini ele alan İbnü'l Arabî için çember tıpkı varlıklar gibi var oluşunu bir olan noktaya borçludur. Eğer o nokta olmasa idi çemberi oluşturacak noktalar da olmazdı. Çemberi oluşturan noktalar bir olan noktaya benzer iken bir olan noktadan bambaşka özelliklere sahiptir. Nokta ve noktalar bağlantısını vahdet-i vücûd öğretisinde zirveye taşıyan İbnü'l Arabî'ye göre varlıklar ilim, bilgiyi, akıl, kalp, sevgi, aşk ve diğer tüm şeyleri Bir olan Allah'tan edinmişlerdir. Bir olan Allah'tan alemin tecelli etmesi için bir ara bölge yaratılmıştır.

İbnü'l Arabî'ye göre gayb alemindeki varlıkların ve maddi alemdeki varlıkların var olmasında ara mertebe olarak Amâ'da yer almaktadır. Allah'ın varlığa vücud vermesinde tüm varlıkların sureti Amâ'da yer almakla birlikte Amâ vesilesi ile vücuda gelmeleri mümkün olmuştur. Amâ, İbnü'l Arabî tarafından "hem O hem de O olmayan, hem zahir hem batın, hem ezel hem ebed" olarak nitelenmektedir. Aynı zamanda Amâ

kavramı Rahman'ın nefesi ile oluşan bulut olduğundan dolayı *nefs,* ilk yaratılan şey olmasından dolayı ilk *akıl*, bulutun sureti açısından ilk *ruh*, bulutun yaratılma nedeni ise ilk *aşk* ve aşkın bulunduğu yer olarak ilk *kalp* İbnü'l Arabî için birbirine eşit kavramlar olduğu ilan edilmiştir. Bu noktada İbnü'l Arabî İbn Meserre'den[371] ve Gazali'den etkilenmiştir. İbnü'l Arabî için de nefs, akıl, ruh, aşk ve kalp kavramları Hakk'ın "kün (ol)" emiri ile eş zamanı yaratılan kavramlar olarak izah edilmiştir. Tümelde bu kavramlar aynı emirle var olur iken insanda da bu kavramlar hem birleşmiş hem de ayrışmış halde bulunmaktadır. Bundan dolayı da insanda nefs, akıl, ruh, aşk ve kalp birleşimi âlem-i sağir (büyük alem) olmasını imkanlı kılarken bu kavramların ayrışmış maddi yanı ise âlem-i kebîr (küçük alem) olmasına neden olmaktadır. İnsanın bütünlüğü sağlamasında diğer kavramlarla eşit görülen akıl nasıl tanımlanmaktadır?

Hâris el-Muhâsibî'ye göre felsefe tarihinde aklın serüvenini doğadan çıkarıp soyut alana taşıyan ilk isim Sokrates'tir. Sokrates'in öğrencisi Platon ise aklı idea kavramıyla özdeşleştirerek ele almıştır. Aristoteles felsefesinde ise akıl kavramı genel olarak suret kavramı üzerinden anlatılmıştır. Plotinus düşüncesi ile sûdur nazariyesi ile birlikte akıl Bir kavramı ile paralel doğrultuda tasvir edilmiştir. Antik Yunan ve sonrasında aklın tanımı filozoflara göre faklılık taşısa da İslam Felsefesi düşüncesinde Antik Yunan felsefesinin hep kilit noktası olmuştur. Çünkü aklın soyut tanımlanmasına uygun gayb alemi ve şehadet aleminde aklın mahiyeti, niteliği Antik Yunan düşüncesi ile İslam düşüncesinin eklektik platformda özgün fikirlerle yoğrulmasına vesile olmuştur. İşte İbnü'l Arabî'de akıl tanımlaması bu serüvenin esintileri ile okuyuculara aktarılmıştır. Akıl kavramı soyut manada kullanılmıştır. İbnü'l Arabî'ye göre akıl insana maddi engel verecek nefsi güdülerini bağlayan ip anlamında kullanılmıştır. İnsan bu iple kendini sınırlandırabilme gücünü elinde toplarken öncelikle neyi sınırlandıracağını bilmesi gerecektir.

---

[371] İbn Meserre'ye göre "'Nefs' kendisi olan şeydir. Ruh, konuşan, fiilde bulunan, eşya ile birleşendir. Nefs, ruh ve cisim üçlüsü Bari Teâlâ'nın emridir." Bkz: Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre,* 215. Bununla birlikte ona göre akıl nefs ile birlikte büyümelidir. Aksi takdirde akıl da nefs de ulaşmak istediği noktadan mahrum kalacaktır.

İbnü'l Arabî'nin insan tasviri öncelikle kendini daha sonra kendinden dolayı tüm her şeyi bilmeye gayret eden insan olmalıdır. Çünkü insan dünyaya geldiğinde üstünde elbise olmadan, beşer bir halde dünyaya gözlerini açar ve ilk haykırışını ise ağlayarak izah etmektedir. Daha sonra insan kendine aile bireylerinden, sosyal çevresinden, bitirdiği okullardan ve etkileşime geçtiği herkesten belli noktada hem bir şeyler alan hem bir şeyler veren bir varlıktır. Tüm süreçlerin insana geri bildirimi ise kendini oluşturmak için atılan adımlarıdır. Bu adımlar kendi diliyle, bilgisiyle, bakış açısıyla kendi bedenine uygun elbise tasarlaması ve dikmesidir. Bedenine duyularından uzak bilimsel bakış açısıyla bakan insan doğru ölçümlerle kendine elbisesini diker. Bu sayılan tüm süreçlere akıl dahil olduğu gibi kalbi güven de eşlik etmektedir. Kendine güvenemeyen, inanamayan insan elbise dikme eyleminde bulunamayacağı gibi aklıyla yola çıkmayan birey de kendine ya dar ya bol elbise dikme yanlışlığından asla çıkamaz. İnsanın kendine diktiği elbise ölçülerine uygun, itidalli bir elbise ise o zaman insan *kendi bilen insan* [372] olarak kendi beninin ve ruhunun alimi olarak kendini bilen ilan edilecektir. Elbisenin ölçüsünü ise ancak akıllı insanlar bilebilir. Akıl, insanın cisimleri, kendini, yeryüzünü, gökyüzünü, alemi, duyuların ötesindeki şeyleri bile bilebilme kuvvesidir. Akıl her insanda vardır ancak her insanın aklı işlevsel değildir. Bazı insanlar ki onlar aklını kullanmamayı tercih edip alim olma potansiyelinden uzaklaşmışlardır. Alim olmak her insana nasip olacak bir mevki olmamakla birlikte alim olmak için insanın bedeninin ruhuna vurduğu prangalardan ruhunun kurtulması gerekecektir.

İnsan aklı, nefsinin geçmesi gereken basamakları geçemediği anlarda aklını nefsinin alt basamaklarına esir etmiştir. Bu esaretin en alt tabanında nefsin bitkisel boyutu vardır ki burada nefs her canlının hayatını ikame ettirmesi için gerekli olan şeyleri yani fizyolojik ihtiyaçları giderir. Fizyolojik ihtiyaçlara tekabül eden beslenme, büyüme ve üreme yetisine idrak ve vehim kuvvesini de eklersek nefs hayvansal nefs basamağına yükselmiştir. Hayvansal basamağın esir aldığı nefsler dünyaya ve cesetlerine taparcasına gayeden uzak hayat yaşarlar. Bu iki basamakta konaklayan nefslerde gerçekliği gerçeğe

[372] İnsanın kendini bilme çağrısını filozoflar Sokrates'ten beri dillendirmektedir. İslam düşüncesinde de bu "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisi ile vurgulanmaktadır.

daha yakın olan doğru yola koyulmak için bir ilerleyişi temsil eder ama asıl doğruluk aklı, bitkisel ve hayvansal nefse kaybettirmek değil, bu nefsleri bir bir geçerek komutan olan aklı bulmaktır. Özünde her şeye vakıf olan insanın ruhunun cisme bürünmesi ile aklın her şeyi bilmeye yakın yetileri kaybolmuştur. Kaybolan aklı yeniden bulmak insanı insana çevirecek en önemli vasıtadır. İbnü'l Arabi'ye göre aklın bilebileceği ilimlerin en faziletlisi İlahi İlim'dir. İlahi ilmin alanı hem yerde hem gökte, zamanı hem ebedi hem ezeli, akıllara tecellisi ise sınırsız olan Allah'ın ilmi ile dolmuştur. Aklın sınırlı çitlerinin ördüğü maddi dünyanın bilgisi ise teorik bilim olarak sınıflandırılmıştır. Teorik ilimler İbnü'l Arabi'ye göre insanı yanlışa da sürükleyebilir. Bundan dolayı bu alanın bilgisine güven olmayacağını söylemiştir.

İbn Arabî'nin bilgi konusunda teorik bilimler ile ilahi ilimlere çizdiği keskin sınırlar göz önünde bulundurulduğunda insanın dünya içerisindeki hayatını kolaylaştırıcı bilgisel alanı teorik ilimlerde, insanın anlam arayışı veya metafizik noktası ilahi ilimlerde yer alır. Bu aynı zamanda insanın hem varlıksal hem bilgisel yanının maddi ve manevi yanlarını da sembolize etmektedir. Bu keskin çizgiye bilginin mahiyeti açısından bakılırsa ilahi bilgilerin tüm bilgilerde kuşatıcı bir şemsiye görevi üstlendiği, aklın ise bu alanı bilmesinde yetersiz oluşu sürekli vurgulanmaktadır. O zaman ilahi ilimlerin Tanrısı ulaşılmayan bir alanda, teorik ilimlerin ifadesine giren alanlar da ulaşılabilen alanlarda yer almaktadır. İlahi ilimlerin aşırı yüceltilmesi ve teorik ilimlerin bilgisine güvenilmez çerçeve çizilmesi Tanrı'yı fizik ötesi alana iteleyip yeryüzünden soyutlamak düşüncesi deizmin nitelediği Tanrı anlayışına dayanak olmaz mı? Tanrı eğer sadece metafiziksel alanda yer alırsa yeryüzünü sürekli yaratan Tanrı düşüncesi zedelenmez mi? Bu tür hatalara insanın düşmemesi için teorik ilimleri de bilmeli ve bu bilgilerden doğru, iyi olanı pratik sahada uygulamaya çalışmalıdır. İlahi ilimleri öğrenmek için ise bilinmeyen alanı bilmeye çaba sarf etmelidir.

Bilinmeyen bir hazine olan Allah'ın insanda uyandırdığı onu merak etme dürtüsü onun çabalamasına göre önce temel bilgiyi daha sonra kamil bilgiyi doğurur. Kamil bilgi boyutuna ulaşan insan için *Allah, Tanrı* veya *God* söyleminde kelimelerin yazılış farkı değil de o kelimenin neye tekabül etmesiyle ilgili farklar daha çok önem taşımaktadır.

İnsanın yaratıcıyı adlandırması hazineye bir isim vermesi iken yaratıcının ne olduğu hazine kutusunun içini ne kadar gördüğüyle alakalıdır. Aynı zamanda yaratıcının ne olduğu ne olmadığını da belirleyen ana etkendir. Hazineyi bulma çabası ve bulması insanın merakını gidermek için bir gayret gerektirse de en büyük rol, hazineyi bilmeye, öğrenmeye odaklı aklın rolüdür. İbnü'l Arabi'ye göre aklın rolü bir noktaya kadar öğrenmeyi imkanlı hale getirirken aynı zamanda akıl ana karaktere yardımcı da olmaktadır. İbnü'l Arabi'ye göre bu yolculuğun ana karakteri kalptir.

Genel olarak felsefe tarihinde de kalp filozofu olarak bilinen İbnü'l Arabî'nin eserlerinden çıkarsanan düşünceler toparlandığında aynı zamanda akıl filozofu olduğunu söylemek yanlış bir söylem olmayacaktır. İbnü'l Arabî'nin tanımladığı kalp ve bu kalbin akıl ile olan irtibatı Gazali'nin felsefesinde yer alan kalp düşüncesinden farklı noktaları vardır. İki filozof da kalbi, aşkı ve nuru İlahi bilgiye insanı kamil insanı ulaştıracak kilit olarak baksalar da Gazali kalp bilgisi için aklın bir yerde durması gerektiğini söylemektedir. Oysa İbnü'l Arabî'ye göre kalbin insana sunduğu bilgiyi akıl da sunmaktadır. Hatta kalp ve akıl birlikte hareket etmez ise o bilgi Hakikat'i temsil etmek yönünden eksik bir bilgi olacaktır.

İbnü'l Arabî'nin kalbe tam yetki vermesi ile birlikte akla verdiği yetkileri bilgi noktasında sınırlandırıyor gibi algılanmaktadır. Aklı sınırlandırıyor gibi algılanması bazı teorik bilgilerin akli meleke süzgecinden geçtikten sonra eylem safhasında izafi kötülüğü doğurucu yönde kullanılmasından da kaynaklanabilmektedir. Ama bu "aklı yok saymak" demek değildir. Çünkü akıl, insanın kalp mahzeninin gizemlerinin aydınlığa kavuşmasındaki kapı kilididir. İbn Rüşd'ün akıl ve din için tasvir ettiği *bir kuşun iki kanadı*nın İbnü'l Arabî'deki versiyonu akıl ve kalbe uyarlanmıştır.

İbnü'l Arabi'ye göre kalp, akli bilgilerin ve ilahi bilgilerin konumlandığı bir mahzene benzemektedir. Mahzenin değeri akıl ile belirlenirken, mahzenin ana mekanını kalp oluşturmaktadır. Kalbin ve aklın işlevleri kendi içlerinde sistematik ilerleyişe sahip olsalar da akıl ve kalbin işbirlikçi görevine uygun hareket etmesiyle tüm süreç birbirini etkileyen zincirler silsilesiyle bağlanmıştır. Akıl ve kalbin gayesine uygun bilgi edinme

ve eyleme halinde de insandaki sağ/sol ayak gibi dengeyi sağlamak adına birlikte hareket etmelidirler. Kalp olmadan akıl, değerli eşyalara sahip bir kişinin eşyaları koyacak yer bulamaması, akıl olmadan kalp de içi boş oda misali asla anlam ifade edemeyecektir. İşte bu kalp yığından veya görüntüden başka bir şey değildir. Yığının ve görüntünün oluşmaması için insanın acemiliğini doğru konumlandırması gerekecektir.

Her şeyin acemisi olduğu gibi duyuların, akılların ve kalplerin de acemiliği vardır. İnsanın hali ise usta olmuş kılavuzlardan, acemiliği yenmeye karşı ders almaktır. Bu ders duyular ve akılda bir nebze acemiliği silse de kalp her zaman acemi kalmalıdır. Hakkın oraya olan aydınlığı, kalbe sirayeti en cüzisinden en küllisine kadar orada bulunuşu, kalbi her koşulda hayrete düşürecek, kalp acemilikle bedene ve ruha tanınmadık tepkiyi izhar edecektir. Kalbin de aklın da Asıl Usta'ya nazaran acemiliğini mutlak anlamda yetkinlik seviyesine taşıması, mümkün değildir. Çünkü akılın ile kalbin yetkin olduğu tek nokta, Allah'tır. Akıl Allah hakkında sırlı bilgileri Allah'ın dilemesi ile bilme sürecini başlatarak kalbin tatmin olacağı bilgilerle kalbi canlı, diri ve hayatta tutabilir.

İnsan bilmediği bir şeyi kalbinde hissetmesi mümkün olan bir varlık değildir. Hiçbir açıdan bilgisine sahip olmadığın Allah kavramını nasıl hissedeceksin? Bundan dolayı ki akıl bir şeyleri bilme gücünü destekleyecek düzeyde olmalı ki kalp teferruatlı eşyalarını temizlemelidir. Kalbin temiz ve pak olmasıyla birlikte akıldan taşanlar kalbe dolmaya başlar. Ama bu öyle bir doluş ki akılda olan olduğu gibi kalbe nüfuz etmez. Kendi içinde halden hale oluş içinde evrilir, çevrilir ve kalbe nüfuza başlar. Kimi kalp bu oluşa tanık olurken durur, kimi kalp kendini yitirir, kimi kalp O olur, kimisi ise hala oluş içerisinde oluşur da oluşur. Bu oluş sırasında kalbe tohumlar atılır. Bu tohumu kalp kendine yabancı olmayan bir sevgi pınarıyla öyle bir sular ki, padişah tahtına, sarayına tecelliye başlar. Peki sevgi nedir?

Sevgi, maddi dünyada sevgisiz büyüyenlerin ondan nefret ettiği, sevgi hamurunu tatmayanların onu tanımadığı, kendini bilmeyenlerin ise onu hiç tanıyamayacağı ondan mahrum kalacağı bir kavramdır. Ancak sevgi herkes tarafından istenilen bir şeydir.

Çünkü sevgi tohumu tüm varlığın var oluşunun temelinde yatan bir kavramdır. Bazı insanlar kendi suçlarını sevgiye atarak kendilerini davranışlarından dolayı sorumlu tutmamaktadır. Kişi sevdiğinin sevdiği her şeyi buna ek olarak sevgilinin sevdiği ancak kendisinin sevmediği ama sevgili seviyor diye o şeye sevmeye yöneldiği büyük bir işe girişmiştir. Sevmek de bir iştir ve kişi bu işte yaralansa da gönlünü razı edecek eylemlerle karşılaşsa da sevgiliyi sevmekte ısrarcı olmuştur. Sevgiliyi sevmekte ısrarcı hale gelmek, kişiyi bu mertebede konaklatır ve sevgili uğruna seven kendisini sevgiliye uğurlar.

İbnü'l Arabî'ye göre seven sevdiğine doğru yolculuğa çıkarken sevgi tohumunun istikrarlı olması ve uygun koşullarla birlikte büyüyüp gelişmesi için her zaman olduğu gibi Hakk suyuna, Hakk güneşine, Hakk tohumuna, Hakk toprağına, Hakk rüzgarına, Hakk gecesine, Hakk gündüzüne vb. ihtiyaç vardır. Çünkü Hakk dilemedikçe hiçbir şey imkanlı hale gelmez. Ancak insan elinde uzun bir ip olan, herkese göstermekle görevlendirildiği bir uçurtmayı sürekli uçurmaya çalışan, yaptığı işi de iş vereni de seven bir varlık olmalıdır. Bunun için tüm doğa koşullarına karşı mücadele edip, "olmaz" kelimesine isyan bayrağını çekmek zorundadır. Bahsi geçen isyan ise seviliyi ulaşmak için araç olan isyandır. Bu isyan kalpteki tüm sevgi pınarlarını ateşleyerek aşkı meydana getirir. Suya muhtaç olan birinin gözlerin seraptan başkasını görmeye men edildiği gibi aşk hastalığına tutulan insan da deliye döner. İnsan deliye döndüğünde aklını kaybeder mi? İnsanın aklını kaybetmemesi için aşığın tek meşgalesi maşuğu olmalıdır. Bundan dolayı aşığın kalbinin rotası maşuğuna yönelik eylemde bulunmalıdır. Maşuğu nereye giderse o da onu görmek ümidi ile oraya gitmektedir. En çok istediği şey de maşuğunun aşığın onu sevdiğine dair bilgisinden haberdar olmasıdır. Aşığın gayesi maşuğu tarafından bilinmektir. Tüm varlığın aşk olduğu bu dünyada aşk ilişkisini anlayamamak ruhun en aç noktasıdır ki onu aşk hamuruyla doyurmak insanın en önemli gayesi olmalıdır. O zaman insan özününün özünü bilebilir ve hissedebilir bir varlık olacaktır.

Sonuç olarak duyuların bilgisi orta incelikte bir elekten geçirildiğinde tutarlı ve mantıklı bilgiyi akıl kabul ederken aklın süzgecinden geçen en ince bilgiler de kalp tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu tezde duyuların bilgisi elendiğinde akla ve kalbe kalan

bilgiler ortaktır ki bu bilgilerin sistematik ayırt edilişini akıl yapmaktadır. Aklın seçtiği bilgileri de kalp mahzenine almaktadır. Akıl bu teorik bilgilerle bilgi edinme ve uygulama sürecini başlatırken kalp o bilgi doğrultusunda sevgi ve aşk tohumlarına bakıcılık yapmaktadır. Tüm bu sürecin ana karakterlerin varlığında, ana karakterlere malzeme üreten, sunan ve işleyişini sağlayan Allah'tan başkası değildir. Çoklu görünen tüm mekanik ve dinamik işleyişin tek gayesi Allah'a hizmet ve hürmet etmektir. Hizmet ve hürmet aşamasında İbnü'l Arabî'ye göre akıl, kalp, nefs, kalp, aşk gibi kavramların hepsi bir tutulmuştur. İnsan herhangi birine tutunarak Hakk'a hizmet ve hürmeti seçmesi aslında hepsine tutulması ile eş değerdir. İşte bu insan kendini ve Hakk'ı hem aynı hem ayrı bilmek seviyesine ulaşacaktır.

6. KAYNAKÇA

Abubokirov, Nurbol. “Gazzâlî'de Kalp Kavramı.” Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri, Selçuklu Üniversitesi, Konya, 2009.

Afîfî, Ebu'l-alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler.* 2. Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat.* 8.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Ağırman, Ferhat, ve Bekalp, Bilal. "Hallac-ı Mansur'da Tanrı-Varlık ve Benlik Problemi." *Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü Felsefe Dünyası Dergisi* 1, sy. 55 (2012): 84-98.

Arabî, İbn. *Fenâ Risâlesi.* 6.Baskı. Çeviren Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016c.

Arabî, İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* Çeviren Ekrem Demirli. 2.Baskı. Cilt 10. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 3. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016b.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 8. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 1. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017a.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 5. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 2. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017b.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 5. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017ğ.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 7. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017e.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 8. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017f.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 4.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 9. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017c.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3. Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 11. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017j.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 12. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017d.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3. Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 13. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017ı.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 14. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017c.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 15. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017k.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 16. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017h.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 3.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 6.Cilt. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017g.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 4. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 4. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 4.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 17. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020b.

—. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* 5.Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. Cilt 18. 18.cilt cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020a.

—. *Kitâbü'l-Fenâ Fi'l-Müşâhede* . 6.Baskı. Çeviren Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016a.

—. *Tedbîrat-ı İlâhiyye* . 7.Baskı. Düzenleyen Mustafa Konuk. Çeviren Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayınları, 2018.

—. *Tercümânü'l-Eşvâk* . 5.Baskı. Çeviren Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayınları, 2017l.

Arabî, İbnü'l. *Fusûsu'l Hikem.* 1. Baskı. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Arabî, Muhuddin-i. *Şeceretü'l-Kevn.* 5. Baskı. Çeviren Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.

Arabi, Muhyiddin İbn. *Zahir.* 1. Düzenleyen Gökmen İnanlı. İstanbul: Gece Kitaplığı Yayınevi, 2014.

Arabi, İbn-i. *"Senin Tanrın senin aynandır ve sen O'nun aynasısın".* 1.Basım. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi.* 5. Baskı. Çeviren Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.

Atay, Oğuz. *Bir Bilim Adamının Romanı Mustafa İnan.* 59. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020b.

Atay, Oğuz. *Tehlikeli Oyunlar.* 48.Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020a.

Atlagh, Ryad. «Arabîlik ve Ekberîlik Arasında Doğruluğun Mucize Olarak Hermenötiği.» *İbn Arabî Geleneği ve Dâvud el-Kayserî* içinde, yazan Turan Koç, çeviren Ahmet Zeki Ünal, 255-282. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş.* 13.Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Bigiyev, Musa Carullah. *İlahi Rahmet ve Ulûhiyet.* 2.Baskı. Düzenleyen Abdullah Emre. İstanbul: Fide Yayınları, 2013.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü.* 11.Basım. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Bozyiğit, Ahmet. *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre.* 1.Baskı. Ankara: FECR Yayınları, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü.* 9.Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

—. *Felsefe Tarihi.* 6. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

—. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi.* 4. Baskı. Bursa: Asa Kitabevi, 2012.

Chittick, William C. *İbn Arabî Giriş Kitabı.* 2. Baskı. Düzenleyen Muvaffak Erman Yılmaz. Çeviren Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

Cündioğlu, Dücane. *Hakikat Ve Hurafe*. 9. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yunus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme." Makale, İlahiyat Fakültesi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul: İslam Araştırmaları Dergisi, 2009, 25- 49.

Demirtaş, Ahmet Tunç. "İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2004.

el-Bağdâdî, Hatîb. *Takyidu'l İlm.* Çeviren Fethi Yalçın. Ankara : İtisam Yayınları, 2020.

el-Cîlî, Abdulkerim. *Şerh-u Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye.* 1. Düzenleyen Atıf Cevde Nasr. Çeviren Ali Akay. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.

el-Harîkî, Hamed b. İbrahim. *Tevhîd Ve Müslümanın Hayatındaki Önemi.* 2. Baskı. Çeviren Ömer Temizel. İstanbul: Guruba Yayıncılık, 2013.

El-Muhâsibî, Hâris. *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak.* 5.Baskı. Çeviren Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2020.

Ende, Michael. *Momo.* 1. Baskı. Çeviren Leman Çalışkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.

Farabi. *El-Medinetü'l Fâzıla.* 4.Basım. Çeviren Nafiz Danışman. Ankara: Meb Yayınları, 2001.

Fevzi, Mustafa. *Risâle-i Mir'âtü'ş-Şühûd Fî-Mes'eleti Vahdeti'l Vücûd.* Düzenleyen Bilâl Aktan. Konya: Eğitim Yayınevi, 2012.

Gonçarov, İvan Alexsandroviç. *Oblomow.* 1. Basım. Çeviren Nuri Yıldırım. İstanbul: Yordam Edebiyat, 2017. s. 323.

Gazali, İmam-ı. *Kalp Risalesi.* 2.Baskı. Düzenleyen Kadir Yetkin. İstanbul: Ahir Zaman Yayınları, 2018.

Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûm'id-Dîn.* Çeviren Ahmed Serdaroğlu. Cilt 1. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992a.

Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûm'id-Dîn.* Çeviren Ahmed Serdaroğlu. Cilt 3. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992b.

Gazâlî. *Mişkâtü'l-Envâr.* Çeviren Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

Göz, Kemal. "İbn Sînâ'da Aşk ve Varlık." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* sy. 11(1),(2011), 39-39.

Hazm, İbn-i. *Güvercinin Gerdanlığı.* 1.Baskı. Çeviren Sare Öztürk. İstanbul: Şule Yayınları, 2017.

Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar.* 5. Baskı. Çeviren Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı.* 3.Baskı. Çeviren Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

İbnu'l-Arabî, Muhyiddin-i. *Risale-i Lübb'ül-Lü'b Ve Sırr-Üs Sırr.* Düzenleyen İlhami Yaygın. Çeviren İsmail Hakkı Busevî. Ankara: Kristal Kitaplar, tarih yok.

İzzetbegoviç, Aliya. *İslâm Deklerasyonu.* 35. Baskı. Çeviren Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2017.

Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî.* 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Kaya, Mahmut *"Sudûr". İslâm Ansiklopedisi. Cilt 3.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009.

Khan, Nouman Ali. *Dirilt Kalbini.* 15. Baskı. Çeviren Feyzanur Can. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları.* 1.Basım. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Korkut, Şenol. *Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî.* Cilt 1, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, Yazan Bayram Ali Çetinkaya, Ömer Mahir Alper ve İsmail Taş, Düzenleyen Bayram Ali Çetinkaya, 123-175. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Köksal, Hüseyin. “İbn Sina’da Aşk Kavramı.” Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2007.

Kubilay, Beheşti Zehra, ve Ömer Ali Yıldırım. "Fârâbî'de Tümeller Ve Faal Akıl'la İlişkisi." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020: 89-105.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma.* 2. Basım. Çeviren Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültü Sanat Yayınları, 2014.

Mevlânâ. *Gül Bahçesi.* İstanbul: Erasmus Yayınları, 2018.

Montaigne. *Denemeler.* 33. Basım. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal.* Çeviren Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Payot, Jules. *İrade Terbiyesi.* 15. Baskı. Çeviren Hakan Alp. İstanbul: Ediz Yayınevi, 2020.

Rüşd, İbn. *Felsefe-Din İlişkileri.* 13.Baskı. Düzenleyen Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Sayar, Kemal. *Yavaşla.* 1-2. Basım. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.

Shakespeare, William. *Romeo Ve Juliet.* 25.Baskı. Çeviren Özdemir Nutku. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Sina, İbn. *et-Ta'lîkât.* 1.Baskı. Düzenleyen Mehmet Vural. Çeviren İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Sînâ, İbn. *Aşk Risaleleri.* Çeviren Mehmet Fatih Birgül. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000.

Sînâ, İbn. *İşaretler ve Tembihler.* 1.Basım. Düzenleyen Mehmet Kurtoğlu. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Sina, İbn-i. *Felsefe Risalesi.* 1.Baskı. Düzenleyen Aysel Uçan. Çeviren Kemal Küntaş. İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016.

Şermen, Sedat. *Kalp/Akıl (Eylemleri, İşlevselliği ve İsimleri).* İstanbul: Togan Yayıncılık, 2014.

Şirazi, Şeyh Sadi. *Gülistan.* 1.Baskı. İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2017.

Tosun, Necdet."İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd," *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı*-2, sy. 23 (2009): 181-192.

Turgut, Ahmet. *Akıl Aşk ve Ötesi.* 1-2. Basım. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm.* 4. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî.* 4. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Yiğit, Fevzi. «Fârâbî'de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur mu?» *Journel of Islamic Research*, 2021: 335-347.

Yıldız, İlhan. *İmam Gazali Ve Yaratılış Gerçeği.* 1.Baskı. Ankara: Astana Yayınları, 2014.

Yüce, Hasan Hüseyin. *Yunus Emre.* İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, tarih yok.

Zafer, Melek Zeynep, Adnan Esenyel, ve A. Kadir Çüçen. *Varlık Felsefesi.* 3. Baskı. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2014.

7. ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

ORCID	0000-0002-0380-4544
Adı Soyadı	Büşra DEMİRCİ
Doğum Yeri	ÇANKIRI
Doğum Tarihi	28.08.1996

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Gazi Üniversitesi
Fakülte	Fen Edebiyat Fakültesi
Bölüm	Felsefe
Üniversite	Anadolu Üniversitesi
Fakülte	Açıköğretim Fakültesi
Bölüm	Sosyoloji

YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce	KPDS (…..) ÜDS (….) TOEFL (….) EILTS (….)
…	

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	Milli Eğitim Bakanlığı
Görevi/Pozisyonu	Ücretli Özel Eğitim Öğretmenliği
Tecrübe Süresi	1.5 yıl

KATILDIĞI

Kurslar	• Pedagolojik Formasyon Eğitimi / Gazi Üniversitesi • Aile Danışmanı Kurs Programı / Novarge • Öğrenci Koçluğu / Novarge • Ücretli Öğretmenler İçin Özel Eğitim Uygulamaları / Milli Eğitim Bakanlığı • 3. Tanıdan Eğitime Uluslararası Katılımlı Otizm Sempozyumu / Biruni Üniversitesi - Aba Klinik

	• Okul Öncesi Çocuk Gelişimi Ve Eğitimi / Milli Eğitim Bakanlığı • İngilizce A1 Seviyesi/Milli Eğitim Bakanlığı • İngilizce A2 Seviyesi/Milli Eğitim Bakanlığı • Arapça A1 Seviyesi/Milli Eğitim Bakanlığı • Arapça A2 Seviyesi / Milli Eğitim Bakanlığı • Osmanlı Türkçesinde Kolay Metinler / Milli Eğitim Bakanlığı
Projeler	• ERASMUS NİCOLAUS COPERNİCUS UNİVERSİTY/ TORUN/ ERASMUS / 2019-2020 GÜZ DÖNEMİ • ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ 1.LİSANSÜSTÜ FELSEFE KONGRESİ'İNDE *"LUDWIG WITTGENSTEIN'IN HAPSOLAN DİLİNİN TOPLUMA İADESİ"* KATILIM BELGESİ • ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ 1.LİSANSÜSTÜ FELSEFE KONGRESİ'İNDE *"DÜZENLEME KURULUNDA"* yer aldığı için TEŞEKKÜR BELGESİ • ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ "İBNÜ'L ARABÎ" Panelinde "AKIL VE KALP" konusunda konuşmacı olarak yer aldı.

İLETİŞİM

Adres	
E-mail	busra_demirci_1996_18@hotmail.com