

## MUHYİDDİN İBN ‘ARABÎ’YE GÖRE İNŞAN-I KÂMİL

Cağfer KARADAŞ\*

### I. GİRİŞ

İbn ‘Arabî, metafizik sistemini dört esas üzerine kurar.

- a. Allah’ın zâtı
- b. Allah’ın sıfatları
- c. Allah’ın fiilleri
- d. Mefuller<sup>1</sup>

Birincisi “zât mertebesi”ni, ikinci ve üçüncüsü isimlerin ve fiillerin toplamından ibaret olan uluhiyet (uluhet) mertebesini, dördüncüsü ise isim ve sıfatların tecelli yeri ya da mazharı (görüntü yeri/görüntüsü) olan âlemi ifade eder. Bu tür sınıflandırma onun selefi olan Gazzâlî’de de vardır.<sup>2</sup>

İbn ‘Arabî birinci mertebeye olan zât mertebesini anlatırken özellikle bu mertebeye Allah’ın mutlaklığını vurgular ve O’nun hiç bir varlıkla ilişkisinin olmaması dolayısıyla bilinemez ve anlatılamazlığına dikkat çeker. Bununla birlikte O, bir şekilde tanınması gerekmektedir. Bu durum için İbn ‘Arabî az önce geçen mertebeler tezini ileri sürer. Allah’ın tanındığı mertebeye isim ve sıfatlar kabul ettiği ikinci mertebedir. Bu mertebeye uluhiyet ile aynı anlamda kullandığı uluhet adını verir ve bunu Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamından ibarettir diye tanımlar. İşte bu mertebeye Allah şeyler ile ilişki kurar ve kendisini kullarına tanıtır, onlar da rablerini isim ve sıfatları aracılığı ile tanımış olurlar. Zaten şeyler de isim ve sıfatların tecellileri ya da tezahürleri sonucu varlık sahnesine intikal etmişlerdir. Bundan dolayı da onlara az önce geçtiği gibi görüntü yeri veya görüntü anlamına gelen mazhar (ç. mezhahir) adı verilir. Bu durumda uluhet makamı zât ile şeyler (mezhahir)

\* Dr., U.Ü. İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğr. Gör.

<sup>1</sup> İbn ‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye* (nşr. Osman Yahya, Beyrut 1405/1985-), I, 150.

<sup>2</sup> Gazzâlî, *İhyau ulûmi’d-din* (ts. Daru’l-Kütübi’l-Arabî), I, 181, XV, 78; *Cevâhiru’l-Kur’an* (Beyrut 1401/1981), s. 10-11.

arasında geçiş alanıdır. Bir yönleri zâta diğer yönleri âleme bakmaktadır. Zaten varolan şey kadar isim ya da Allah'ın ne kadar ismi varsa o kadar mazhar vardır. Buradan Allah'ın zât ve uluhet olmak üzere iki mertebesinin (hazret) bulunduğu, âlemin ikinci mertebeye olan uluhetin mezahiri olduğu sonucu ortaya çıkar. Âlem, uluhetin, uluhet de zâtın işareti, ayeti ve suretidir. İnsan ise işte bu büyük âlemin küçük bir numunesidir. Bundan dolayı da kendini bilen âlemi ve oradan hareketle rabbini bilir.

Zât

↑↓

uluhet

↑↓

âlem

Burada şu soru akla gelebilir: Uluhet mertebesinden âleme geçiş nasıl olmuştur ya da âlem ve içindekilerin zuhuru (yaratılması/tecellisi) nasıl gerçekleşmiştir? İbn 'Arabî bunu şöyle açıklar: "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümler sadece 'ol!' dememizdir. Hemen oluverir."<sup>3</sup> mealindeki ayeti baz alarak ayetin "istediğimiz" kısmı Allah'ın şeye yönelmesini yani tecellisini, "ol dememiz" kısmı ise şeyin varlık haline geçmesini ifade eder. Nitekim o şey oluverir. Bu, yaratmada etkin olan alîm, müfîd, kâdir ve kâil isimlerinin tecellisi ile olur. Zira Allah'ın şeylerle ilişkisi isimler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Zât makamında Allah'ın şeylerle hiç bir ilişkisi sözkonusu değildir. Buradaki kail ismini İbn 'Arabî ayette geçen (kavlunâ) sözünden çıkarmakta ve Matürîdilerin "tekvin" sıfatı karşılığında kullanmaktadır.<sup>4</sup>

İbn 'Arabî yunan kozmogonisinde olduğu gibi âlemi iki safha olarak ele alır: Kaos ve kosmos. Kaos safhasına "amâ" mertebesi der ve bunu "Allah'ın kainatı yaratmazdan önce üstünde ve altında hava bulunmayan amâda idi"<sup>5</sup> hadisinden çıkarır. Bu amâ ortamında ilk yaratılan akıl evveldir, bundan nefis-i küllî yaratılmıştır. Bu ikiliye İslamî literatürden kalem-i alâ ve levh-i mahfuzu karşılık olarak getirir. Ona göre âlem içinde sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir hiyerarşi söz konusudur. Buna göre şeyler nikah ilişkisi ile çoğalır veya ürerler. İşte bu ilk yaratılan erkek olan akıl ile dişi olan nefsin birleşmesinden (nikahından) tabiat ve hebâ doğar, tabiat ve hebânın birleşmesinden küllî cisim doğar. Bununla birlikte makul olan âlemden harici alame yani maddi âleme geçiş gerçekleşir. Bu yaratılma hiyerarşisinde en son yaratılan insandır. İbn 'Arabî yaratılışın daire şeklinde olduğunu akıl ile başlayan dairenin insan ile tamamlandığını dile getirir.

<sup>3</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>4</sup> bk. Çağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1987, s. 113-114, 156-157.

<sup>5</sup> Tirmizi, Tefsir 12.

Böylelikle insan ilk ve mükemmel varlık olan akıl ile yan yana gelmekte ve onunla buluşmaktadır.<sup>6</sup>

## II. İNSAN

Eskiler insanı “hayvân-ı nâtık” yani düşünen canlı şeklinde tanımlamışlardır.<sup>7</sup> Mantıkta bir şeyin tanımı yapılırken tanımı yapılan şeyin cins-i karibi (yakın cinsi) ile fasl-ı karibi (yakın ayırım) alınarak ağıyarını mani, efrâdını câmi (ilgisiz olanları bırakıp ilgili olanları almak şeklinde) bir tarif oluşturulur. Demek oluyor ki, “canlı olmak” insanın cins-i karibi, “düşünen olmak” ise fasl-ı karibidir. Düşünme sıfatı ile insan, diğer canlı cinslerinden ayrılmış ve kendine özgü bir konum kazanmıştır. Yaratılmışları insan, cin, melek ve cansız varlıklar (cemadat) olmak üzere dört sınıfa ayıran İbn ‘Arabî de tarifte geçen “düşünme” özelliklerine göre bunları iki gruba ayırır: İnsan ve cin. Bunlar akılları ve şehvetleri bulunduğundan düşünebilen, düşüncelerini eyleme dönüştüren ve sonuçlarından da sorumlu olan varlıklardır. Melek ve cemadat ise bu tür özelliklerden yoksundurlar.<sup>8</sup> İnsan düşünebilen bir canlıdır ancak bu eylemini yerine getirebilmesi için bazı donanımlara sahip olması gerekir. Bu donanımı Allah Teala ilk yarattığında ona kazandırmıştır. “Allah Adem’e isimlerin tümünü öğretti”<sup>9</sup> Burada sözü edilen ilk insan sadece Hz. Adem değil onun şahsında bütün insanlardır. Yani adem demek aslında insan demektir. Nitekim biz Türkçe’de bile ademden bozma “adam” kelimesini insan anlamında kullanmaktayız. Aslında her bir insana yaratılış esnasında Hz. Adem’e yapılan muamele yapılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed’e “Seni yaratan rabbinin adıyla oku”<sup>10</sup> buyrulduktan sonra “Oku! O sana kalemle yazmayı öğretti.”<sup>11</sup> buyrulmuştur. Aslında Hz. Peygamber ne okuma biliyordu ne de yazma. Okuması gereken daha önce “Allah Ademe isimlerin tümünü öğretti”<sup>12</sup> ayeti gereği kendisine öğretilen tabir caizse zihnine yazılan şeylerdi.

Şu bir gerçek ki, insan, Allah’ın kelamını dillendiren bir varlıktır, bir nevi Allah’ın kelam sıfatı kendisinde tezahür etmekte yani o sıfatın mazharı olmaktadır. Diğer bir tabirle kelam-ı ilahî ile mecazen sıfatlanmaktadır. İşte İbn ‘Arabî Allah’ın bütün sıfatlarının tecellisi ile yaratılan ve küçük âlem olan bu insanı, potansiyel olarak kendisinde bulunan sözkonusu sıfatları tezahür ettirdiğinde insan-ı kâmil olarak nitelemektedir. Onun metafizik

<sup>6</sup> bk. Çağfer Karadaş, a.g.e. s. 139-171.

<sup>7</sup> Cürcânî, *et-Ta’rifât* (İstanbul ts.), s. 38.

<sup>8</sup> İbn ‘Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* (ts. Daru Sadır), III, 65, 99.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>10</sup> el-Alak 96/1.

<sup>11</sup> el-Alak 96/4.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/31.

sisteminde insan-ı kâmilin ontolojik, epistemolojik ve etik olmak üzere üç boyutu vardır.

## A. ONTOLOJİK BOYUT

İbn ‘Arabî insan-ı kâmilî hem akıl hem de hakikat-ı muhammediyye anlamında, başka bir deyişle söz konusu üç terimi birbiri yerine kullanır.<sup>13</sup> Nitekim onun ünlü takipçi ve şârihlerinden Cili “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır”<sup>14</sup> ve “Allah’ın ilk yarattığı şey nebinin nurudur ya da ruhudur”<sup>15</sup> hadislerinden hareketle, Peygamberin ruhunun akl-ı evvel olduğunu ve Allah’ın bütün hakikatleri bunda topladığını ileri sürer. Bu söylediklerine “Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir”<sup>16</sup> hadisini de destek getirir.<sup>17</sup> Zaten İbn ‘Arabî de daha önce geçtiği gibi akl-ı evvel ile kalem-i a‘lânın aynı şey olduklarını söylemektedir. Bu durumda hakikat-ı muhammediyye, nur-i muhammedî, ruh-i muhammedî, kalem, akl-ı evvel ve insan-ı kâmil aynı anlamda kullanılan farklı kavramlardır.

Tasavvuf çevrelerinde insan, ruh ve ceset olmak üzere iki boyutlu değerlendirilir. İbn ‘Arabî buna insanın misal âlemindeki prototipini de ekler. Buna göre insan misal âlemindeki modeline göre ruh ve cismin imtizacı ile varlık sahnesine intikal eder.<sup>18</sup>

insan-ı kâmil: Ruhlar

Misaller

Cisimler

**Ruh**, İbn ‘Arabî’ye göre ruh mücerrettir, cevher-i ferttir, mürekkep değildir. Zira mürekkep olsa bir kısmı bilen bir kısmı bilmeyen olurdu. Cisim gibi bölünme, parçalanma ve eksilme özellikleri yoktur.<sup>19</sup> Aslında ruh ilahî hazrette tektir ve bilkuvvedir. Âlem-i halka intikal ettiğinde bilfiil hale geçer ve çoğalır. Bu, divitteki mürekkep gibidir: Divitte toplu halde, tek ve yazı olma kabiliyetinde potansiyel bir mürekkep vardır. Yazmaya başlanıldığında bu mürekkep bilfiil hale geçer ve tek tek harfler halinde gerçekleşir ve çoğalır.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> İbn ‘Arabî, *Fütühât*, (OY), II, 226.

<sup>14</sup> Ali el-Karî, *el-Esrâru’l-merfûa fi’l-ahbâri’l-mevdüa* (Beirut 1405/1985), s. 82.

<sup>15</sup> Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, (nşr. Yusuf Zeydan, Beirut 1405/1985), I, 265.

<sup>16</sup> Şevkânî, *el-Revâidü’l-mecmua fi’l-ahâdisi’l-mevdüa*. (Beirut 1392), s. 478.

<sup>17</sup> Cili, *Şerhu müşkilati’l-Fütühâti’l-mekkiyye* (Kahire 1992), s. 67-88.

<sup>18</sup> *Fütühât*, (DS), III, 279.

<sup>19</sup> *Fütühât*, (DS), II, 690.

<sup>20</sup> *Fütühât*, (DS), III, 12.

Sözkonusu cevher-i fert halinde ruh ne acıları ne de lezzetleri hisseder. Buna Beyazid-i Bistamî'nin "Bir zamanlar gülerdim ve ağlardım, şimdi ise ne gülüyorum ne de ağlıyorum" sözünü destek olarak getirir.<sup>21</sup> Zira ruhlar acı ve lezzeti bedene tabi olarak algırlarlar. Çünkü onlar bedenlere tabidir, tersi olan bedenler ruhlara tabi değildir.

Ruhlar ölümlülerin ve ölümsüzlerin olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan ölümlülerin ruhlarına ruh-i müdebbire, diğerine ise ruh-i tesbih denilir. İnsan ve cin gibi mükellef varlıkların ruhları ruh-i müdebbire, meleklerin ruhları ise ruh-i tesbihtirler.

Ruhlar yaratıldığında kâmil, baliğ, akıllı ve ârif gibi sıfatlarla donatılmış, Allah'ın birliği ve rububiyet fikri onlara aşılannmıştır. Bu onların fitratıdır, bunun bozulması "Her doğan fitrat üzere doğar, anne babası ya hristiyan ya da yahudi yapar"<sup>22</sup> hadisi gereği çevre şartlarından kaynaklanır.<sup>23</sup>

**Cisim**, ise ruhun bineği durumundadır. Yukarıda geçtiği gibi ruh cisme bağlıdır, ancak cismin devamlılığı da ruh ile, onun ayrılmasıyla cisim çöker.

Sözü edilen ruh ile cismin buluşup, insan olarak belli bir heyette ve şekilde ortaya çıkmadan önce **misali** yani modeli Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Bu mevcudiyet hali Allah'a göredir, bize göre şey bu halde yoktur, diğer bir ifade ile yok halindedir. Varlık sahnesine intikal ettiğinde harici varlık (bize göre) kazanmış olur. İşte sözkonusu yok haline, şeyin misali denmektedir. Bu üçünün (misal, ruh, cesed) birleşmesinden harici varlığı ile "insan" ortaya çıkar.

İşte bu unsurlara sahip bulunan insanın yaratılmasını İbn 'Arabî şöyle anlatır: Allah Teala insanın kemal üzere yaratılmasını murad edince, huzurunda onu cem etti ve ona âlemin bütün hakikatlerini verdi. Bütün isimleriyle ona tecelli etti. Böylelikle o, ilahî ve kevnî suretini haiz oldu. Onu âlemin (âlem-i kebir) ruhu kıldı. Yani ceseddeki organlar için ruh ne anlam ifade ediyorsa, âlemdeki diğer varlıklar için de insan o konumdadır. Ruh nasıl ki cesedden ayrıldığı takdirde cesed ölüyorsa insan da âlemde ayrıldığında âlem ölür.<sup>24</sup>

Bu şekilde yaratılan insan yani adem "Allah ademi kendi suretinde yarattı"<sup>25</sup> hadisi gereği Allah'ın suretidir. Bazıları bu hadisi "Allah, Adem'i Adem'in kendi suretinde yarattı" şeklinde yorumlarken, İbn 'Arabî buna

<sup>21</sup> *Fütühât*, (DS), III, 85.

<sup>22</sup> Ebü Dâvud, Sünne, 18.

<sup>23</sup> *Fütühât*, (DS), II, 690.

<sup>24</sup> *Fütühât*, (DS), II, 468.

<sup>25</sup> Aclûnî, a.g.e., I, 455.

itiraz eder ve “suretin Allah’ın sureti olduğunu” iddia eder.<sup>26</sup> Ancak bu “suret” Allah’ın bizzat zâtının sureti mi, yoksa Allah için mertebeler öngördüğüne göre başka bir mertebesinin sureti midir? İbn ‘Arabî sık sık Allah’ın zât mertebesinde müstağni ve mutlak olduğunu, hiç bir şeyle ilişkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda suret zâtın sureti olamaz. Yine İbn ‘Arabî Allah’ın yaratılmışlarla uluhiyet mertebesinde ilişki kurduğunu söylemek suretiyle bu suretin uluhiyet sureti olduğu yolunda ip ucu verir. Zaten ona göre insan Allah’ın bütün isimlerinin tecellilerinin toplamından ibarettir. Bütün isimlerin toplamı da uluhiyet makamını oluşturmaktadır. Böylelikle insan-ı kâmil ile uluhiyet bire bir örtüşmektedir, yani insan isimlerin suretidir. Bu isimlerin her biri Allah’ın sonsuz ilminde bulunan insanın ayn-ı sabitine tecelli ederek onu varlık sahnesine taşıdıklarına göre gerçek suret Allah ilmidir. Nitekim İbn ‘Arabî’nin kendisi “İlim Allah’ın zâtî sıfatıdır, Allah’ın ilmi suretidir ve Allah Ademi bu suret üzere yaratmıştır”<sup>27</sup> der ve hadiste geçen “suret” bazılarının iddia ettiği gibi Allah’ın değil de Adem’in sureti şeklinde yorumlanmış olsa bile neticenin değişmeyeceğini ileri sürer.

Sonuçta insan Allah’ın ilminde bulunan modelin bu âleme yansımadır yani yok halindeki (ayn-ı sabit) insanın var haline intikalidir. Gayb âlemindeki suret ile şehadet âlemindeki suret arasında bir farktan sözedilemez. Burada hal (duruş) bakımından bir değişim sözkonusudur.<sup>28</sup> Nitekim Ebu Hanife de şeylerin yok ve var hallerinin ve bu haller hakkındaki Allah bilgisinin değişmeyeceğinden sözeder.<sup>29</sup> Zaten İbn ‘Arabî’ye göre var olma ya da yok olma bize göredir. İlm-i ledünde böyle bir durum söz konusu değildir. Şeyler var ya da yok olmazlar, bir durumdan diğer duruma intikal ederler.

Ona göre iki tür varlık vardır: vacib ve mümkün. Vacib yok olması ihtimali asla bulunmayan ya da nisbî de olsa durumu asla değişmeyen yani bir yerden bir yere intikalinden sözedilemeyen varlıktır. Mümkün ise var hali ile yok hali eşit olan, durumu bir tercih edicinin iradesine bağlı olandır. Tercih edici var olmasını dilerse varlık sahnesine intikal eder, yok halinde kalmasını dilerse o hal üzere kalır. Tersine olan var halinde bulunan mümkün varlıklar için de aynı ilke geçerlidir. Şayet tercih edici yok olmasını dilerse yok haline intikal eder, var halinde kalmasını dilerse o hal üzere kalır.

İnsan bu varlık kategorisinden mümkünler tarafında bulunur. Tercih edici olan İlahî Hazret onun varlık sahnesinde yerini almasını dilediğinde varlık sahnesine intikal eder ve duyusal bir varlığa dönüşür. İnsanı önemli kılan onun misali ya da yapısı değil, sözkonusu intikal anında bütün ilahî

<sup>26</sup> *Fütühât*, (OY), III, 325.

<sup>27</sup> *Fütühât*, (OY), XIII, 127.

<sup>28</sup> *Fütühât*, (OY), XIII, 128-129.

<sup>29</sup> Ebû Hanife, *el-Fikhu'l-ekber*, (İmam Azam’ın Beş Eseri, trc. M. Öz, ile birlikte, İstanbul 1981), s. 59.

isimlerin ona tecelli etmeleri sonucu büyük âlemin bir kopyası (zübde-i âlem) şeklinde diğer bir deyişle bütün ilahî isimlerin kopyası şeklinde harici âlemde yerini almasıdır. Bütün ilahî isimlerin teveccüh ettiği bir varlıkla diğerleri arasında önemli bir farkın bulunması da gayet doğaldır.<sup>30</sup>

Burada karışık gibi görünen bir noktanın açıklığa kavuşturulmasında yarar vardır. İnsanın bu şekilde bir niteleme ile anlatılmasında bazan Rabbin rablığı ile kulun kulluğu bir birine karıştırılmaktadır. İnsanı yüceltelim derken Allah'ın ilahlığını gölgeleme, diğer bir ifade ile ilahî alana müdahale etme gibi sakıncalı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumu iyi farkedene İbn 'Arabî ünlü eseri *Fütûhât*'ta sık sık "Allah ile yaratılmışlar ya da mümkünler arasında hiç bir münasebet yoktur" ifadesini kullanır. Bu takdirde şöyle bir soru akla gelir: Madem Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir münasebet yoktur, sözkonusu suretin Allah'ın sureti olduğu, insanın yoktan yaratılmayıp yok halinden var haline intikal ettiği iddiası insanın Tanrı ile irtibatlandırılması değil midir? Bu probleme İbn 'Arabî'nin sistemi açısından bakıldığında hiç de karmaşık ve çözümsüz olmadığı kolaylıkla görülebilir. Zira o, varlığı tek bir varlık olarak görür. O da vacib olan Allah'ın varlığıdır. İkinci tür varlık olan mümkünin varlığı izafi ya da ödünç verilmiş bir varlıktır. Çünkü yokluk mümkünin aslî niteliğidir. Varlık haline geçmesi Allah'ın ona kendi varlığından bağışta bulunmasıylaadır. Ne kendi kendine varolmakta ne de sahip olduğu varlık kendi öz niteliği olmaktadır. İşte kul ile Allah'ı ayıran bu noktaya İbn 'Arabî "fitrat" demektedir. Kullar varlıklarının mercii itibariyle haktırlar, ancak fitratları yani aynî varlıkları itibariyle yaratılmışlardır.<sup>31</sup> Buradaki "yaratma" İbn 'Arabî'nin deyimiyile şeylerin aynlarının varlık sahnesine geçirilmeleri veya şeylere tecelli ile varlık bahşedilmesidir. Buna şöyle bir misal verilebilir: Karanlık bir odada birçok eşyanın varolduğu biliniyor. Ancak neler oldukları, nitelikleri ve özellikleri bilinemiyor. Oda aydınlatıldığında oradaki eşya aynî varlıkları ile ortaya çıkıyor. İşte insanın ve diğer mümkünlerin yokluk halindeki aynî durumları bu odadaki eşya gibidir. Işık ise onlara varlık bahşedilmesidir. Dolayısıyla aydınlanmış olmaları onların aslî değil arızî özellikleridir. İbn 'Arabî bunu "insan evveliyatı itibariyle hak, sonucu itibariyle halktır, suret-i ilahî olma bakımından evveldir, suret-i kevnî (oluş sureti) bakımından da ahirdir." diye izah eder.<sup>32</sup> Nitekim İbn 'Arabî'nin ünlü şarihi Nablusî, varlık birdir, mahiyetler farklıdır der ve mahiyetleri elbiselere benzeterek şeylerin varlıkları aynı olmakla birlikte giydikleri mahiyet elbisesi onları farklı kılmaktadır şeklinde görüş belirtir.<sup>33</sup>

Daha önce ilk yaratılan şeyin akıl, son yaratılanın ise insan olduğu belirtilmişti. İnsan son yaratılan olmasına rağmen bu kadar değeri nereden

<sup>30</sup> *Fütûhât*, (OY), XII, 252-253; XIII, 125-126.

<sup>31</sup> *Fütûhât*, (OY), XII, 273-274.

<sup>32</sup> *Fütûhât*, (DS), II, 468.

<sup>33</sup> Nablusî, *el-Kavlü'l-metin* (Kahire ts. Mektebetü Muhammed Ali), s. 5.

kazanmaktadır? İbn ‘Arabî’ye göre âlem daireseldir. Yaratılış da dairesel olarak gerçekleşmiş ve akıl ile başlayan dairenin çemberi insan ile noktalanmış yani kavuşum sağlanmıştır. Dolayısıyla ilk yaratılan akıl ile son yaratılan insan yan yana buluşmuşlardır.<sup>34</sup> İşte insanın değeri buradan ileri gelmektedir. İbn ‘Arabî, Plotin ve İslâm felsefecilerinin Allah’ın her şeyin bilgisini akla öğrettiği şeklindeki görüşlerini bazı hadisleri de kendisine destek getirerek neredeyse aynen tekrarlar. Akla öğretilen bu bilgiden hemen onun yanbaşında yer alan insan da aynen istifade etmiştir. Nitekim o, “Allah Adem’e isimlerin tümünü öğretti”<sup>35</sup> ayetini “her şeyin bilgisini öğretti” şeklinde anlar.

Bir önemli nokta da insan, bütün ilahî isimlerin tecellisi ile varlık sahnesine çıkmıştır. Onun bu ontolojik özelliği varlıklar içinde ilk olan ve felsefesinde önemli bir yere sahip bulunan akıl ile insanı neredeyse özdeş kılmaktadır. Böylelikle insan akıl gibi varlıklar içinde seçkin bir yere sahip olmaktadır. Ancak gerçek (harici) âleme bakıldığında bu son derece güzel özelliklere ve niteliklere sahip insan ya da insanları bulmak oldukça güçtür. İbn ‘Arabî bu anlatılanların teorik planda kalmasının hiçbir anlam ifade etmeyeceğinin de farkında olmalıdır ki, somut bir karşılık getirmeye özen göstermiştir. Bütün bu güzel özellik ve nitelikleri taşıyan ve tam olarak yansıtan somut örnek insan-ı kâmil son peygamber olan Hz. Muhammed’dir. Ona göre insan-ı kâmil bütün mükemmeliyeti ile O’nda gerçekleşmiştir. Nitekim O’nun harici âlemde gerçekleşmemiş haline hakikat-i muhammediye diye isimlendirmiş, buna aynı zamanda akıl denebileceğini de ilave etmiştir. Ona göre hakikat-i muhammediye, Allah’ın “hebâ”ya tecelli ettiğinde bu tecelliyi ilk kabul eden ve zuhura gelen varlıktır. Bu durumda Muhammed varlıkların ilki ve en mükemmelidir.<sup>36</sup>

*“Bu küçük varlık (insan) büyük varlığın (âlem) ruhudur,  
Eğer düşünürsen ben büyük bir kuşatıcıyım (daireyim)  
Zâtım itibariyle kadîm, zuhurum itibariyle hâdis  
Allah birdir, kadimdir, O’na hiç bir eksiklik bulaşmaz,  
Mevcûdât, halk-ı cediddir ve O’nun avucunda esirdir,  
Bundandır ki ben hakir bir varlığım  
Ancak her varlık benim etrafımda pervanedir.”<sup>37</sup>*

<sup>34</sup> Fütûhât, (OY), II, 221-251; (DS), II, 422.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>36</sup> Fütûhât, (OY), II, 226.

<sup>37</sup> Fütûhât, (OY), II, 221-222.

## B. EPİSTEMOLOJİK BOYUT

İbn 'Arabî'de "insan" yaratılış ve donanım itibariyle kamildir. Dünyaya salınışından (hübût) sonra kendisinde varolan donanımın farkına varması ya da kullanması ile ya esfelde ya da a'lâda yerini almaktadır. Çok az insan kendisinin farkına varabilmekte ve ilahî alan ile ilişki kurmak suretiyle kemal noktasını yakalayabilmektedir. İnsanın kendini tanıması, doğru orantılı olarak kendisini yaratan, isim ve sıfatlar ile donatan Rabbini tanıması O'na urûc etmesi demektir. Zira İbn 'Arabî'de Allah ile insan arasındaki ilişki karşılıklı olma prensibine bağlı olarak gelişir. Bunu "kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım"<sup>38</sup> hadisi ile desteklemesinin yanısıra, "Rabbimiz her gece dünya semasına iner"<sup>39</sup> hadisini de bu düşüncesine dayanak olarak kullanır. İnsan-ı kamilin en güzel örneği Hz. Muhammed olduğuna göre, onun miracı da İbn 'Arabî için kendi düşünce sisteminin önemli mesnetlerinden biridir. Allah, kulunun (Hz. Muhammed) miracına (yükselmesine) karşılık nüzûl etmiş (inmiş) ve kulunun selamına en güzel selam ile mukabelede bulunmuştur.

Bu nüzûl ve mirac Hz. Peygamberle sınırlı olmayıp her insan için vukuu mümkün olan bir olaydır. Allah'a halis bir kalp ile ve kendinde bulunan ilahî cevheri hatırlayarak yaklaşan daha tam bir ifade ile miraca yönelen kula Allah daha çok yaklaşır, nüzûl eder ve böylelikle hak ile kulun vuslatı gerçekleşir. Tabii ki bu, manevî bir gerçekleşmedir. Zira Allah zât itibariyle hakikî anlamda hiç bir yaratılmış ile ilişki içerisinde olamaz.

Kulun kendi gerçekliğinin farkına varması ve miracına yönelmesi için bunun yollarını bilmesi gerekir. Bu durumda insan bu bilgiyi nasıl elde eder, ya da Allah yaratılmışlara kendi bilgisini nasıl aktarır? İbn 'Arabî'de epistemolojik hiyerarşi ontolojik hiyerarşi ile paraleldir. İlk yaratılan akıl aynı zamanda bilgiler kendisine ilk ulaşan varlık durumundadır. Nitekim İbn 'Arabî, akl-ı evvelin İslâmî literatürdeki karşılığının "kalem" olduğunu ileri sürmüştü ve "Allah kalemi yarattı ve ona yaz diye emretti..."<sup>40</sup> hadisinde geçen kaleme yazdıkları öğretilmiş, o da levhi mahfuz olan nefs-i külliye bunları yazmış yani aktarmıştır. Dolayısıyla akıl bütün bilgilere muttali bir konumdadır. Aklın yanında yer alan ve onunla direkt ilişkiye girme imkanı bulunan insan bir nevi akılla aynı donanıma sahip kılınmıştır. Nitekim "Allah, Adem'e isimlerin tümünü öğretti"<sup>41</sup> ayeti ile "Biz onlara afak (dış dünya) ve enfüsdeki (kendilerindeki) ayetlerimizi göstereceğiz, onun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun"<sup>42</sup> ayeti bunun açık kanıtlarıdır. Dolayısıyla insanın dünyada bilgilenmesi bir nevi hatırlamadır.

<sup>38</sup> İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi - Mişkâtü'l-envâr*, (trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990), s. 94-95.

<sup>39</sup> Tirmizi, Sema 39; İbn Mace, İkame 191; Ahmet b. Hanbel II, 433.

<sup>40</sup> Şevkanî, a.g.e., s. 478; Aclûnî, a.g.e., II, 309.

<sup>41</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>42</sup> Fussilet 41/53.

Ancak İbn ‘Arabî şu noktaya dikkat çeker: İnsan akılı, asıl olarak boştur, bilgi yüklü değildir. Akıl hakemdir, kendisine duyular yoluyla dış dünyadan, kalb yoluyla iç dünyadan (batın) gelen bilgileri kontrol ederek düzenler ve zihne (belleğe) depolar. İnsanın bilgilenmesi duyular ve keşif yoluyla olmak üzere iki yoldan gerçekleşir. İşte burada üzerine vurgu yapılması gereken iç dünyadan yani enfüsten gelen bilgidir. Bu bir nevi dış dünyanın (afak) bilgisini insana açar ve insan hem küçük âlem olan kendisini hem de büyük âlem olan kainatı tanıma imkanına kavuşur. Bu iki âlem arasında aslında yegane fark büyüklük/küçüklük farkıdır. Zira her ikisi de Allah’ın isimlerinin suretidir. Bu iki âlemden birini bilen hem diğerini hem de bu suretlerin aslı olan Rabbini bilmiş olur.

İbn ‘Arabî, bu şekil bilgilenmenin tamamen içe dönük keşf ve ilham yoluyla gerçekleşen bir bilgilenme olduğunu belirtir. Zira akıl, sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Daha doğru bir ifade ile onun felsefî sisteminde akıl, sadece bir hakem konumundadır, bilgi üretmez, ancak varolan bilgiyi ya da veriyi değerlendirir. Eğer içe dönük bilgilenmeyi ihmal edersek, bu takdirde aklın bilme imkanını duyularla sınırlamış oluruz ki, bu akılı sadece duyular alanına mahkum etme anlamına gelir. Halbuki içe döndüğümüzde önümüzde sonsuzluk kapısı açılmakta ve dünyevî sınırların bir anda yok olduğunu görmekteyiz. İşte bu, İbn ‘Arabî’nin kozmolojisinin temelini oluşturan “isimler” dünyasıdır. İnsan isimleri bildiği ölçüde bilgi dünyası genişlemekte, marifet kapıları bir bir açılmaktadır.

Ancak bu içe dönük bilgilenme de tamamen sınırsız değildir. Zira sınır tamamen kaldırıldığında o takdirde Allah ile kul arasındaki fark ortadan kalkar, kul kul olmaktan, Allah tanrı olmaktan çıkar. İbn ‘Arabî, insanın bilgisinin uluhiyet yani isimlerle sınırlı olduğunu, Allah’ın zâtının asla bilinemeyeceğini ifade eder. Şu kadar var ki, insanoğlu doyumsuz bir merak saikine sahiptir. Aklına gelen her şeyi bilmeye çabalar. Bundan dolayıdır ki, “Onun benzeri yoktur”<sup>43</sup> ayeti ve “Allah’ın zâtını değil, nimetlerini düşünün”<sup>44</sup> hadisi ile insan uyarılmaktadır.<sup>45</sup> Zira Allah Teala, herhangi bir şeye benzemez. İnsan ise ancak benzerlikler kurarak, mantık tabiriyle bildiğinden hareketle bilmediğine ulaşarak yeni bilgiler edinebilir. Allah’ın zâtının benzeri olmadığına, ve onun hakkında hiç bir bilgimiz bulunmadığına göre insanın “zât”ı bilmesi imkan dışıdır.<sup>46</sup> Bu uyarma “zât”ın bilinme imkanını göstermez, aksine insanın ulaşamayacağı işlere boş yere enerjini sarfetmesinin gereksizliğini ortaya koyar. Zaten insanın böylesine bir donanıma sahip kılınması onu imtihan içindir. Allah Teala

<sup>43</sup> eş-Şurâ 52/11.

<sup>44</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü l-evliya*, VI, 68; Aclunî, a.g.e., I, 311.

<sup>45</sup> *Fütühât*, (OY), II, 223.

<sup>46</sup> *Fütühât*, (DS), II, 289.

diğer varlıklara değil, sadece insana bütün bu özellikleri yüklemiştir. Tabiki bu kadar nimete karşılık bir sınama olacaktır.<sup>47</sup>

Allah'ın bilgisinin varlıklara tesirini sağlayan kavil ve kelimelerdir. Kavil sıfatı ma'duma, kelime sıfatı ise mevcuda taalluk eder. Kavil sıfatı Allah'ın bilgisinden kudret sıfatının taalluk ettiği şeyin yaratılmasını (tezahürünü) gerçekleştirir. Buna kudret sıfatının yaratma boyutu demek de mümkündür. Bu da "ol" emriyle gerçekleşir ve "şey" yokluk halinden varlık haline intikal eder. Kelime sıfatı ise varolana yöneliktir, varlık alanına intikal eden şeylerle Allah'ın bir nevi konuşmasıdır. Bu konuşma Kur'an'a bakıldığında insanla sınırlı değildir. Canlı cansız, bitki, hayvan veya insan "kelime"nin ilgi alanına girmektedir. Örneğin Allah'ın peygamberle sözlü ilişkisine vahiy derken, velilerle olan sözlü ilişkiye keşf veya ilham denilmektedir. Diğer varlıkların konuşması ise kendilerine göredir.

"Ben O'na ibadet ederim O'da bana ibadet eder."<sup>48</sup> İbn 'Arabî bununla işte bu karşılıklı ilişkiyi yani Allah-kul ilişkisini vurgulamak istemiştir. Nitekim, Ahmed Avni Konuk, bu sözü te'vil ederken "Bana dua edin ki, size icabet edeyim"<sup>49</sup> ayetini delil getirir ve İbn 'Arabî'nin şiirinin bu ayet çerçevesinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.<sup>50</sup> Şu bir gerçek ki, Allah Teala, ontolojik olduğu kadar, epistemolojik bakımdan da özelde insan genelde bütün varlıklarla ilişki içindedir. Kimi zaman bunu, peygamberlere kitaplar göndermek suretiyle somut hale getirirken kimi zaman keşf ve ilham yoluyla soyut olarak gerçekleştirir.

### C. ETİK BOYUT

İbn 'Arabî, insana Allah'ın karşısında değil O'nun yanında, O'na yönelen, herşeyi ile O'na bağlı bir konum kazandırıyor.

Ontolojik bakımdan insanın "suret"i isimlerin tecellisi sonucu varlık sahnesine intikali anlamını taşıırken, epistemolojik boyutta "suret" aynı insanın akl-ı evvel aracılığı ile tanrı bilgisine ulaşmasını ifade etmektedir. Etik boyutta ise "suret" Allah'ın isimleri ile ahlaklanmak anlamına gelmektedir. İbn 'Arabî'ye göre hem varlık hem de bilgi bakımından Allah ile sıkı bir irtibat içinde olan insan, her ne kadar ete kemiğe bürünerek bu dünyaya gelmişse de, nihai noktada o aslı "suret"ine bürünecektir. Yani bir nevi temsil ettiği isimlerle ahlaklanmak suretiyle her bakımdan bir benzeşimi gerçekleştirecektir.<sup>51</sup> Zira Allah'ın isimleri kendisi için hem isim hem de vasıftır. İnsan da kendisinde potansiyel olan ilahî isimleri tezahür ettirdiği

<sup>47</sup> *Fütühât*, (DS), III, 3.

<sup>48</sup> İbn 'Arabî, *Füsüsü'l-hikem* (Beyrut 1400/1980), s. 83.

<sup>49</sup> Mu'min 40/60.

<sup>50</sup> Ahmed Avni Konuk, *Füsüsü'l-Hikem Terceme ve Şerhi* (hız. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1989), II, 72.

<sup>51</sup> *Fütühât*, (OY), III, 325; XII, 252-253.

ölçüde bu isimleri kendisine vasıf kılmış olur. Zaten “ahlak” denilen şey de insanın kendi ontolojik yapısının ve epistemolojik potansiyelinin farkına varması ve bunu göstermesidir. “Olduğun gibi görün” derken Mevlana da bunu ifade etmek istiyordu. Zira mükemmel ahlak mükemmel bir varlık ve bilgi zemininde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla insan-ı kâmil’in ahlakî boyutu diğer iki boyutunun sonucu ya da tezahürüdür.

İnsanın varlık ya da bilgi boyutuna tam olarak nüfuz etme imkanımız bulunmadığı için, onun ahlakî durumundan hareketle diğer iki yanını tesbit ve tahlil etme şansını elde etmiş oluyoruz. Değilse ontoloji veya epistemolojiden etike ulaşmak son derece güçtür. Belki ilahî alan ile temas kurarak (vahiy veya ilham) ile mümkün olabilir.

İbn ‘Arabî, Tanrı ahlakıyla ahlaklanmanın ya da O’nun isimleriyle isimlenmek fikrinin yeni olmadığını yani ilk defa kendisinin ortaya atmadığını, filozofların “Tanrıya benzemek”<sup>52</sup> şeklinde ifade ettikleri tezlerinin kelime farkı dışında aynı anlamı ifade ettiğini açıkça zikreder.<sup>53</sup>

Bu noktada Allah’ın isimlerinin ne anlam ifade ettiği önem kazanmaktadır. Allah’ın isimleri kendisi için sadece isim değil aynı zamanda vasıftır. Örneğin “rahman” ismi O’nun hem ismi hem de merhametlilik niteliği(vasfı)dir. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamberden başlamak üzere islam alimleri çocuklara güzel isim verilmesi konusuna şiddetli vurgu yapmışlardır.<sup>54</sup> Çünkü isim kişinin aynı zamanda vasfı olmalıdır ya da kişi isminden etkilenerek onu kendisi için nitelik haline dönüştürmelidir.

İbn ‘Arabî, bu noktadan hareketle noksansız ve kusursuz varlık olan Allah’ın isimleri ile isimlenmenin ve ahlaklanmanın insan-ı kâmil için vazgeçilmez şart olduğunu belirtir. Hz. Aişe’ye sorulduğunda o, Hz. Peygamberin ahlakının Kur’an olduğunu söylemiştir.<sup>55</sup> Kur’an Allah’ın kelimeleridir ve diğer isimlerin sözle anlatımıdır. Kur’anla ahlaklanmak, Allah’ın isimleriyle isimlenmek (ahlaklanmak) anlamına gelir. Burada Allah ile kulun konularının karıştırılma ihtimaline karşın İbn ‘Arabî, isimlerle isimlenmenin hakikî anlamda sadece Allah’ın hakkı olduğunu, kulun ise ancak bu isimlerle ahlaklanabileceğinin altını çizer.<sup>56</sup> Yani kul eğer hakiki anlamda bu isimlerle isimlenme iddiasında bulunursa bu onun için tanrılık iddiası olur. Onun bu uyarıyı getirmesinin nedeni, insan, “suret” olarak yaratılmasının verdiği gururla sarhoş olup kendini rab zannetmekte, böylelikle hem rabbini hem de kendi hakikatini inkar etmektedir. Halbuki

<sup>52</sup> Felsefeciler, felsefeyi “insana Allah’a benzeme yeteneğinin kazandırılması” olarak anlamışlardır. bk. Kindî, *el-Hudud ve’r-rûsum (el-Mustalahü’l-felsefi*, nşr. Abdülemir el-A’sam içinde, Kahire 1989) s. 197.

<sup>53</sup> Fütûhât, (OY), XIII, 142.

<sup>54</sup> Bu konudaki hadisler için bk. İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, (İstanbul 1982), s. 84-85.

<sup>55</sup> Müslim, *Salatü’l-müsafirîn* 139.

<sup>56</sup> *Fütûhât*, (OY), XII, 155.

Allah buna asla müsaade etmez. “Büyüklik benim ridam, ululuk ise izarımdır (yani bunlar benim sıfatlarımdır). Kim bunlardan birisi hakkında benimle çekişmeye girerse ( bu sıfatlarla sıfatlanmaya kalkışırsa) onu ateşe atarım.”<sup>57</sup> hadisi de buna delildir.<sup>58</sup>

İşte insan bu noktada imtihan durumuyla karşı karşıyadır. Allah böylesine bir donanımla dünyaya gönderdiği insanın, bunun gereğini yapmasını, nankörlük etmeyip kendinde olanı hatırlamasını istiyor.<sup>59</sup> Çünkü “kendini bilen rabbini bilir”, Rabbini bilen ise Allah’ı hatırlar ve Allah-kul ilişkisi sağlıklı bir şekilde kurulmuş olur.

---

<sup>57</sup> İbn ‘Arabi, *Nurlar Hazinesi*, s. 76-77.

<sup>58</sup> *Fütühât*, (OY), XIV, 493.

<sup>59</sup> *Fütühât*, (OY), XIV, 59-60.