T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VELÂYET ÖĞRETİSİ

Doktora Tezi

ALİ İHSAN KILIÇ

İstanbul, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VELÂYET ÖĞRETİSİ

Doktora Tezi

ALİ İHSAN KILIÇ

Danışman: Prof. Dr. SAFİ ARPAGUŞ

İstanbul, 2021

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Ali İhsan Kılıç

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Tasavvuf

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Safi Arpaguş

Tez Türü ve Tarihi : Doktora - Aralık 2021

Anahtar Kelimeler : İbnü'l-Arabî, Velâyet, Hâtemü'l-evliyâ, İlham, Keramet

ÖZET

Bu çalışmada, tasavvuf ilminin temel dayanak noktasını teşkil eden velâyet meselesi tasavvuf tarihinin seçkin isimlerinden İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımları çerçevesinde ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvuf ilminin gündemine eklenen yahut dönüşen temalar aynı zamanda onun velayet öğretisine kattığı boyutları gösterir. Çalışmada İbnü'l-Arabî'nin eserleri kronolojik bir okumaya tabi tutulmuş, böylece velâyet öğretisinin onun farklı eserlerinde hangi kavramlar üzerine şekillendiği ortaya konulmuştur. Velayet öğretisinin iki temel boyutunu oluşturmaları sebebiyle varlık ve bilgi meseleleri bu çalışmanın ilk iki bölümünün konusunu oluşturur. Çalışmanın üçüncü bölümü ise tasavvuf tarihinin erken dönemlerinden itibaren problematik alanlarından birisine karşılık gelen nübüvvet-velâyet tartışmalarına ayrılmıştır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî öncesi dönemde ortaya çıkan nübüvvet-velâyet tartışmalarına ilişkin klasik kaynaklar ve ikincil literatür üzerinden bir perspektif geliştirilmeye çalışılmıştır. Buna mukabil İbnü'l-Arabî'nin metafizik bir anlayışa dayanan varlık ve bilgi anlayışının nübüvvet-velâyet meselelesini nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü kavramsal yönden ortaya konulmuştur. Öğretinin hatmiyet tartışmalarıyla ilgili boyutları da çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınarak nübüvvet sonrası döneme dair İbnü'l-Arabî'nin perspektifi belirginleştirilmiştir. Böylece bu çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin ilâhî isimler merkezli bir yaklaşımı öne çıkarmasıyla mevcut velâyet anlayışını öğreti düzeyinde taşıdığı çerçeve ortaya konulmuştur.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Ali İhsan Kılıç

Field : Basic Islamic Sciences

Programme : Sufism

Supervisor : Professor Safi Arpaguş

Degree Awarded and Date : Phd - December 2021

Keywords : Ibn Arabi, Sainthood, Seal of Saints, Inspiration, Miracle

ABSTRACT

In this study, the issue of sainthood (walayah), which constitutes the mainstay of the science of Sufism, is discussed within the framework of the approaches of Ibn al-‘Arabi, one of the distinguished names in the history of Sufism. The themes that were added to or transformed into the agenda of Sufism with Ibn al-‘Arabi also show the dimensions that he added to the doctrine of sainthood. In the study, the works of Ibn al-‘Arabi were subjected to a chronological reading, thus it was revealed on which concepts the doctrine of sainthood was shaped in his different works. The issues of existence and knowledge form the subject of the first two parts of this study, since they make up the two crucial dimensions of the doctrine of sainthood. The third part of the study is devoted to the prophethood-sainthood discussions, which corresponds to one of the problematic areas since the early periods of the history of Sufism. In this sense, a perspective has been tried to be developed over the classical sources and secondary literature regarding the prophethood-sainthood discussions that emerged in the pre-Ibn al-‘Arabi period. On the other hand, it has been put forward conceptually how Ibn al-‘Arabi's understanding of existence and knowledge, which is based on a metaphysical understanding, affects and transforms the issues of prophethood-sainthood. In the third part of the study, the dimensions of the doctrine related to the debates on sealness (khatmiyyah) are also discussed, and Ibn al-‘Arabi's perspective on the post-prophecy period has been clarified. Thus, in this study, the framework in which Ibn al-‘Arabi carries the current understanding of sainthood at the level of doctrine has been revealed by emphasizing an approach centered on divine names.

ÖNSÖZ

Dinlerin tarihsel süreçte çağrılarını güçlü ve etkili kılan husus hakikate ilişkin doğrudan bir tecrübeye yönelik aktarımlarıdır. Her ne kadar kendi içlerinde farklılıklar bulunsa da ortaklaştıkları temel zemin belirli davranışlara ve içsel tecrübelere dayalı olarak hakikatle irtibat kurmanın mümkün olduğu iddiasıdır. Hakikatle karşılaşmanın herkes için geçerli olup olmadığı tartışması bir yana her dinin peygamberi böylesi bir tecrübenin mutlak şahidi olarak ortaya çıkmıştır. Bilinen insanlık tarihi dinî perspektiften okunduğunda, hakikatle doğrudan temasın açık göstergeleri konumunda olan nebîlerin olduğu bir anlatıya dönüşmektedir. İslam inancı da kendinden önceki dönemleri söz konusu perspektif üzerinden okumada diğer dinlerle ortaklaşır. Ancak Hz. Peygamber'e ilişkin hatmiyet inancı, nübüvvet perspektifli tarihsel okumada bütün bir kırılma yaşanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber sonrası dönem, "nübüvvet sonrası" döneme karşılık gelmekle bütün bir insanlık tarihi için yeni bir tarihsel evreye geçildiğini haber vermektedir. Fakat bu düşünce diğer taraftan "Hz. Peygamber'den sonraki dönem yeryüzünün hakikatle olan ilişkisinin kopması anlamına mı gelmektedir?" sorusunu ortaya çıkarır. İşte velâyet, tam olarak bu soru/n üzerine temellenen bir öğretidir.

Bu çalışma, tasavvuf tarihinin en seçkin simalarından birisi olan İbnü'l-Arabî'nin yorumları çerçevesinde söz konusu meseleyi ele almayı hedefler. Çalışmada meselenin öğreti olarak nitelenmesi konunun İbnü'l-Arabî elinde farklı bağlamlar içermesi sebebiyledir. O velâyet öğretisini insan üzerine gelişen bütün bir entelektüel tarihin temel soruları üzerinden ortaya koyar. İnsanın eylemleri, bilgisi ve özüne ilişkin ortaya konulan yorumların birleştiği esas soru olan "insan nedir?" sorusu onun bakış açısıyla yeni bir tanıma kavuşur. Bu araştırmada İbnü'l-Arabî'nin kendi perspektifini belirginleştiren temalar İslam metafizik gelenekleri ile ortaklaştığı konular üzerinden tartışılmıştır. Bu anlamda insanın hakikati yönü çalışmanın birinci bölümünde onun varlık anlayışı etrafında ele alınmıştır. Velâyet öğretisinin ontolojik boyutunu oluşturan hakikat-i Muhammediyye ve a'yân-ı sâbite konuları literatürde karşılaşılan temel önermeleri yerine onun eser kronolojisi içerisinde kavramsal izleri üzerinden takip edilmiştir. Öğretinin kozmolojiyle olan ilişkisi hilafet ve makro-mikro kozmos temaları üzerinden ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî'nin özel velâyet teorisi ontolojik bir zemine dayalı

olduğu için birinci bölümün son başlığında incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde bilgi konusu üzerine odaklanarak bilen özne meselesi tartışılmıştır. Bu kapsamda ruhun mahiyeti ve yetkinleşmesi, idrak güçleri ve nihai anlamda velâyet bilgisinin epistemik değeri konu edilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümü nübüvvet-velâyet ilişkisinde öne çıkan meseleler üzerine gelişmiştir. Nübüvvet-velâyet tartışmaları burada teorik ve tarihsel olmak üzere iki temel ayrımla ele alınmıştır. Teorik boyutlarında verâset, üstünlük, vahiy-ilham, mucize-keramet, ismet-hıfz meseleleri konu edilmiştir. Tarihsel yönü ise ricâl düşüncesi üzerinden okunmuş, bu bölümün son başlığında eskatolojik birtakım kavramların velâyet öğretisiyle ilişkili boyutları ortaya konularak çalışma tamamlanmıştır.

Böylesi zorlu bir konunun ele alınmasında birçok kişi ve kurumun destek ve yardımlarını gördüm. Bu anlamda çalışmanın başından tamamlanmasına kadar geçen süreçte gösterdiği ilgi ve anlayıştan ötürü danışman hocam Prof. Dr. Safi Arpaguş'a, tez izleme ve savunmadaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Reşat Öngören'e çok teşekkür ederim. Kaynak paylaşımı, yönlendirmeleri ve yapıcı eleştirileriyle bu çalışmanın mevcut halini almasını sağlayan hocam Doç. Dr. M. Nedim Tan'a en hususi minnet ve şükranlarımı arz ederim. Kendisinden çok şey öğrendiğim hocam Doç. Dr. Ercan Alkan'a ve Dr. Öğr. Üyesi Osman Sacid Arı'ya tez savunmamda bulunmaları ve tezi okuyarak içerikle ilgili görüşlerini paylaşmalarından ötürü teşekkürü borç bilirim. Doktora süreci boyunca Ayp projesi kapsamında bizlere maddi ve manevî geniş imkanlar sağlayan İsam'a, bütün yönetici ve çalışanlarına teşekkür etmek isterim. Ayp projesinde danışmanlığımızı yapan hocam Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya periyodik olarak yaptığımız toplantılardaki önerileri ve çalışmanın bir bölümünü okuyarak yaptığı değerlendirmeler için kendisine minnettarım. Ayrıca bu sürecin belirli bölümüne denk gelen A. T. İsar Vakfı tasavvuf atölyesindeki okuma ve tartışmaların bu çalışmaya katkısı olmuştur. Bu vesileyle bizlere imkan sağlayan İsar Vakfı yönetici ve çalışanlarına teşekkür etmek isterim. Çalışma esnasında desteklerini her zaman yanımda hissettiğim dostlarım, M. Akif Koç, Dr. Abdurrahman Bulut, Dr. İmam Rabbani Çelik ve Dündar Akıcı'ya medyun-ı şükranım. Bu zamana kadar üzerimde emeği geçen herkesi minnetle anarken merhum babama Allah'tan rahmet niyaz eder ve anneme hayırlı uzun ömürler dilerim.

Hiç şüphesiz bu çalışmanın en başından sonuna kadar benimle birlikte süreci yaşayan eşim Zülal hanım ve kızım Reyyan Betül teşekkürden fazlasını hak etmektedirler. Çalışmanın yazım sürecinden tashihine kadar yardım ve desteklerini gördüğüm eşime en kalbî şükranlarımı sunarım. İbnü'l-Arabî'den öğrendiğim şekliyle tevfîkiyle bizi çalışmaya sevk eden ve ayaklarımızı sabit kılan yüce Allah'a sonsuz hamd ü senâlar olsun.

Ali İhsan Kılıç

İzmit, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**

ABSTRACT ..... **II**

ÖNSÖZ ..... **III**

İÇİNDEKİLER ..... **VI**

KISALTMALAR ..... **VIII**

GİRİŞ

I. KAPSAM VE SINIRLAR 1

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 5

III. VELÂYET ÖĞRETİSİNİN TEŞEKKÜLÜ: İBNÜ'L-ARABÎ ÖNCESİ SÛFÎLERİN YAKLAŞIMLARI 11

I. BÖLÜM

İNSANIN HAKİKATİ VE VELÂYET

I. VELÂYET ÖĞRETİSİNİN ONTOLOJİK BOYUTU 47

A). Velâyet Öğretisinin İlkesi: Hakikat-i Muhammediyye *47*

B). Velâyetin Nihai Sınırı: A'yân-ı Sâbite Kavramı *64*

II. VELÂYET ÖĞRETİSİNİN KOZMOLOJİK BOYUTU 70

A). Velâyet Hilafet İlişkisi *70*

B). Büyük Âlem-Küçük Âlem Tasviri ve Velî Âlem İlişkisi *81*

III. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VELÂYET-İ HÂSSA TEORİSİ 90

A). Dindarlıkta Derecelenmenin Tarihsel ve Kavramsal Çerçevesi *90*

B). Kesb İle Vehb İkileminde Seçkinliğin Temellendirilmesi *102*

II. BÖLÜM

VELÂYET ÖĞRETİSİ AÇISINDAN NEFİS VE BİLGİ

I. NEFSİN MAHİYETİ VE KEMALİ MESELESİ 125

A). İbnü'l-Arabî'de Nefsin Mahiyeti ve Yetkinleşmesi *128*

II. İDRAK GÜÇLERİ VE BİLGİ EYLEM İLİŞKİSİ 162

A). Duyu Güçleri ve Eylemle İlişkili Bilgi Türleri *162*

B). Kalple İlgili İdrak Güçleri ve Dereceleri *167*

III. KEŞF VE MÜŞÂHEDENİN DAYANAKLARI 182

A). Bilgi Tanımı ve Bilgi Türleri *185*

B). Velî Neyi Bilir? Bilginin Konusu ve Bilen-Bilinen İlişkisi *194*

III. BÖLÜM

VELÂYET NÜBÜVVET TARTIŞMALARI

I. VELÂYET NÜBÜVVET TARTIŞMALARININ TEORİK ÇERÇEVESİ 209

A). Nebîlere Vâris Olmanın Anlamı: Nübüvvet İle Velâyet Arasında Sınırlar Ve Ortaklıklar *209*

B). Mucize ve Keramet: Varlık ve Bilgi Alanlarında Nedenselliğin Reddi *266*

C). İsmet ve Hıfz: Nübüvvet Sonrası Dönemde Dini Otoritenin Temsilcileri *285*

II. VELÂYET NÜBÜVVET TARTIŞMALARININ TARİHSEL BOYUTU 296

A). Peygamberlik Sonrası Dönemde Hakikatin Tezahürleri *296*

B). Velâyetin Tarih Üstü Rolü: Hâtemü'l-velâye ve Mehdîyet düşüncesi *313*

SONUÇ **336**

KAYNAKÇA **341**

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

b. : bin, ibn

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

hzl. : Hazırlayan

h. : Hicrî

krş. : Karşılaştırınız

ünv. : Üniversite

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

ö. : Ölüm

thk. : Tahkik eden

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

t.y. : Tarih yok

vb. : ve benzeri

vd. : ve diğerleri

y.y. : Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. KAPSAM VE SINIRLAR

İbnü'l-Arabî, farklı perspektifleri kendinde buluşturan, çok yönlü okumalara ve yönelimlere imkan tanıyan bir kuşatıcılığa sahiptir. Onu belirli bir çerçeve içerisinde değerlendirmenin önüne geçen bu farklı yorum ve kavrayışlara olan açıklığı, bir yönden İbnü'l-Arabî çalışmalarına yeni perspektifler kazandırma imkanı sunarken diğer bir yönden ise öznel anlama tarzlarının -bazen manipülatif bir biçimde- mutlaklaştırılarak farklı ideolojik okumalara ve çarpıtmalara konu edilmesine neden olur. Mevcut literatür bu durumun en açık şahitliğini yaparken beraberinde "hangi İbnü'l-Arabî" sorusunu ortaya çıkarır. Bu açıdan literatürde karşılaşılan sûfî, metafizikçi, ahlakçı, mistik, âlim, zâhirî vb. kimliklendirmelerin tamamı bir yönden onunla ilişkilendirilebilirken diğer yönden eksik bir tanım olarak kalmaktadır. Belki de İbnü'l-Arabî portresini oluşturan şey bütün bu tanımlamalarda ortaya çıkan kendi düşünceleriyle de uyumlu bir biçimde "o'dur/o değildir" durumudur. İbnü'l-Arabî çalışmalarında ortaya çıkan bu türden farklılıkların kökeninde onun telif hayatının ve bu eserlerindeki üslûbun önemli oranda etkisi olduğu belirtilmelidir. Her ne kadar onun eser telifine erken yaşlarda başladığını söylemek mümkün olmasa da ömrünün sonuna kadar yazmaktan geri durmaması büyük hacimde bir külliyât bırakmasına yol açmıştır. Onunla ilgili birincil literatürün çokluğu biyografisini ve düşüncelerindeki dönüşümleri yansıtması bakımından tarihsel anlamda konumunu ayrıcalıklı kılmakla birlikte İbnü'l-Arabî çalışmalarında yöntem belirleme hususunda işleri zorlaştırmaktadır. Zira böylesi geniş bir literatürün ortaya çıkması onu okumaya nereden başlanacağı ve hangi eserlerin bu okumada öne çıkarılacağı hususlarında türlü zorluklarla karşılaşılacağının baştan habercisidir. Dolayısıyla tarihsel anlamda literatürde yer edinen bütün kurucu şahsiyetler gibi İbnü'l-Arabî'yi çalışmak da farklı ufukların izleğinde yol almak ve çok boyutlu bir evrende dolaşmak anlamına gelir.

İbnü'l-Arabî çalışmalarındaki söz konusu farklı yönelimler kadar çalışılan mesele de üretilecek içeriğin karmaşık ve bazen de başa çıkılamaz bir hâl almasına neden olur. Bu anlamda velâyet meselesi, Chodkiewicz'in deyimiyle İbnü'l-Arabî'nin yazmış olduğu geniş külliyâtının bütününü; ilk sayfasından son sayfasına kadar her satırını

ilgilendiren bir içerikle muhataplığı beraberinde getirir. Zira velâyet öğretisi, İbnü'l-Arabî'nin yukarda anılan kimliklerinin tamamını ortaya çıkaran zemine karşılık gelir. Onun kapsamı oldukça geniş bir alana yayılan ilgi ve düşüncelerinin kendisine dayalı olduğu ana odak noktasını velâyet meselesi oluşturmaktadır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'de velâyet çalışmak demek, onun ilgi ve yönelimlerinin tamamına ilişkin kuşatıcı perspektiften bir yaklaşımı gerektirmektedir. Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu geniş külliyâtın içerik bakımından belirli kavramlar ve tipleştirmeler üzerinden okunması imkan dahilinde değildir. Bu da İbnü'l-Arabî'nin velâyete ilişkin görüşlerini farklı temaları öne çıkararak okumayı bir zorunluluk haline getirir. Bu türden bir çalışmanın belirli tercihlere bağlı olarak yapılması ise diğer taraftan söz konusu geniş külliyâtı seçmece bir okumaya tabi tutmak anlamına gelir. Esasında belirli bir düşünürün görüşlerine odaklanan her çalışma, kendi içerisinde bir inşa süreci olduğu için her kurgunun yüzleşmek zorunda olduğu problemlerle karşı karşıyadır. Böyle bakıldığında bu çalışmanın da belirli bir okuma tarzına bağlı olduğu, dolayısıyla okuma sürecindeki tercihlerden kaynaklı olarak birtakım hususları öne çıkarırken bazı temaları geride bırakmak gibi sorunlar taşıdığı en başta belirtilmelidir.

Bütün bu hususlar dahilinde çalışmada benimsenen yöntem bu çalışmanın kapsam ve sınırlarını belirlemiştir. Çalışmanın yöntemi İbnü'l-Arabî'yi genel anlamıyla düşünce tarihi içerisinde daha özelde ise İslam metafizik gelenekleri içerisinde okuma tercihiyle doğrudan ilişkilidir. Bu tercihin altında yatan sebep, erken dönem eserlerinden itibaren İbnü'l-Arabî'nin kendisinin farklı düşünce geleneklerine ilişkin referansları ve tartışılagelen meseleler üzerine kendi yaklaşımlarını ortaya koyma eğilimidir. Bu gerekçeye dayalı olarak çalışmada benimsenen yöntem, İbnü'l-Arabî'yi söz konusu geleneklerle ortaklaştığı bağlamlar üzerinden kronolojik bir okumaya tabi tutmak şeklindedir. Böylesi bir okumayı benimsememizin diğer bir sebebi ise velâyet meselesiyle ilgili mevcut ikincil literatürün yönlendirmelerinden kaynaklanır. Çalışmada öne çıkarılan farklı geleneklerle ilişkili konular, İbnü'l-Arabî'yi kendi deneyimlerine yer verdiği ve bu sebeple de dilinin özelleştiği eserler üzerinden okumanın önüne geçmiş, o türlü eserlere yapılan atıfların ikincilleşmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi belirli bir tarihsel dönem içerisinde ele alan bu çalışma bahsi geçen geleneklerle ortaklaşan varlık ve bilgi konularını öncelemiştir. Buna karşın manevi yolculuğuna ilişkin

detayları paylaşma hususunda oldukça cömert bir yaklaşım ve üsluba sahip olan İbnü'l-Arabî'nin kendi tecrübe, müşâhede ve menzillerine gerektiği kadar yer verilememiştir. Yine benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin teliflerinde velâyet meseleleriyle ilişkili olarak önemli yer tutan hâller ve makamlara dair farklı menziller, özellikle *Rûhu'l-kuds, ed-Dürretü'l-fâhire* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de konu edilen ricâl meselesi ve ricâle özgü makamlardan bahsettiği bölümler çalışmanın kapsamına dahil edilememiş, bu türlü konular daha çok teorik boyutlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Burada bir kısmına işaret ettiğimiz konular ve diğer başka meselelerin tematik olarak öne çıkarılmasıyla İbnü'l-Arabî merkezli yeni velâyet çalışmalarının yapılabileceğinin mümkün olduğunu belirtmek gerekir. İbnü'l-Arabî'nin telifleri söz konusu alternatif çalışmalara imkan tanıyacak içeriği fazlasıyla barındırmaktadır.

Bu çalışmada biz, erken dönem sûfîlerinin velâyet doktrininin meseleleri haline getirdikleri birtakım teorik konulardan hareket ederek işe başladık. Bu anlamda erken dönem velâyet düşüncesinin ulaştığı fenâ ve tevhîd ile insanın hakikati yönünü işleyen kavramların İbnü'l-Arabî düşüncesinde evrildiği boyutlar çalışmamızın genel çerçevesini belirler. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu içeriği kendi perspektifinden ortaya koyarken literatüre kazandırdığı birtakım kavram ve teoriler onun velâyet öğretisinin varlık ve bilgi yönüne önemli katkılar sunar. Bu sebeple velâyet öğretisinin onun varlık anlayışında ontolojik ve kozmolojik bakımdan ne ifade ettiği ve bilgi anlayışında nefsin mahiyetiyle ilişkili bilgiyi nasıl ele aldığı çalışmanın başlıca konuları arasında yer alır. Çalışmanın diğer bir boyutu ise velâyet öğretisinin nübüvvetle olan sınırları ve ortak yönlerini ele almayı amaçlar. Bu kısımda öteden beri çeşitli polemiklere yol açan nebî-velî üstünlük tartışmaları ile mucize-keramet ve ismet-hıfz tartışmaları incelenmeye çalışılmıştır. Nübüvvet-velâyet tartışmalarının literatür içerisinde belirli bir hareketlilik oluşturan bir diğer boyutu ise hatmü'n-nübüvve ile hatmü'l-velâye tartışmaları üzerinedir. Dolayısıyla çalışmada velâyetin varlık ve bilgiyle ilişkili yönleri metafizik, nübüvvetle ilişkili yönleri ise teorik ve tarihsel bir çerçevede incelenmiştir.

Çalışmada benimsenen kronolojik okuma yöntemi, araştırmanın odaklandığı konularla ilişkili olarak belirli literatürün öncelenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin hayatının erken dönemlerinde telif ettiği *Meşâhidü'l-esrâr* ve *el-İsrâ ilâ*

Makâmi'l-esrâ gibi dilinin özelleştiği veya *Rûhu'l-Kuds* ve *ed-Dürretü'l-fâhire* gibi İbnü'l-Arabî'nin tanıştığı velîlerin biyografilerine yer verdiği eserler yerine velâyetin bahsi geçen konu ve meselelerini takip etmeye daha elverişli içerik sunan *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye, Mevâkı'u'n-nücûm* ve *Ankâu Muğrib* gibi eserlere daha fazla referansta bulunulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te telif ettiği eserler içerisinden isimleri anılan bu eserlere İbnü'l-Arabî'nin kendisinin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de geriye dönük atıflar yapması da bu anlamda tercihimizi teyid etmektedir. Onun Doğu'ya seyahatinden sonra telif ettiği eserlerden *Ukletü'l-müstevfiz*, *İnşâü'd-devâir* ve *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye* gibi eserlerine ise konularına göre ilgili başlıklar altında başvurulurken *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'den daha geniş ölçekte istifade edilmiştir. Özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* sunduğu içerikle konu ve meselelerin çok boyutlu ve detaylarıyla ele alınmasına imkan tanımaktadır. Bu anlamda *Fusûsu'l-hikem*'in problematik açıdan ve yol açtığı tartışmaları açıklığa kavuşturması bakımından daha kısıtlı bir içeriğe sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Belirli temalara yer verilen eserde ulaşılan sonuçların çarpıcılığı literatür bakımından eserin ön plana çıkmasına neden olmuşsa da İbnü'l-Arabî'nin ileri sürdüğü düşüncelerin bağlamını ve ulaştığı sonuçlara onu sevk eden arka planı görmek açısından *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile kıyaslanamayacağı belirtilmesi gereken bir durumdur. Bununla birlikte her ne kadar *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin onun düşüncelerinin genelini yansıttığına ve diğer teliflerinin toplandığı ana kaynak olduğuna ilişkin bir izlenim söz konusu olsa da İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine yaptığı atıflarından da fark edileceği üzere her eserin müstakillen belirli konulara tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Bu duruma biz de okumalarımız esnasında tanıklık ettik ve İbnü'l-Arabî'yi mümkün olduğunca farklı eserleri üzerinden okumanın daha verimli olacağı kanaatine ulaştık. Çalışmada burada anılan eserler dışında kalan belli başlı risâleler de konularına göre çalışmanın muhtelif yerlerinde başvuru kaynağı olmuştur. Böylece İbnü'l-Arabî'yi kendi kronolojisi içerisinde okuma imkanı bulunmuş olup eserler arasındaki ilişkilere, kavramsal dönüşümlere ve değişen temalara işaret edilmiş, öğreti açısından merkezde duran bazı kavram ve teorilerin litaretür içerisindeki gelişimi takip edilerek velâyet meselesi özelinde İbnü'l-Arabî çalışmalarına katkı sağlanması hedeflenmiştir.

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisini incelerken yukarıda isimleri anılan birincil literatürün bazı özelliklerine temas etmek çalışmada sürdürülen yöntemin belirginleşmesine katkı sunacaktır. Bir mesele olarak velâyet konusu, İbnü'l-Arabî'nin ilk teliflerinden itibaren onun gündeminde yer edinmiştir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet meselelerine ilişkin ilk kapsamlı değerlendirmeleriyle 590 (h.) yılında[1] önce mektup olarak telif ettiği sonrasında ise *Meşâhidü'l-esrâr*'a mukaddime olarak derc ettiği *er-Risâle fi'l-velâye*'de karşılaşılır.[2] İbnü'l-Arabî'nin velâyete ilişkin perspektifinin erken dönemlerdeki bir görünümünü sunan risâlede nübüvvet-velâyet ilişkileri ön plana çıkar ve verâset kavramının merkezde olduğu bir içerikle karşılaşılır. Yine onun ilk telifleri arasında yer alan *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî ıslâhi memleketi'l-insâniyye* isimli eseri, mukaddimesinde tartışılan velâyetin bilgi değeri ve ana çatısını oluşturan insanın farklı idrak güçleri arasındaki ilişkinin bir hiyerarşi dahilinde işlenmesi açısından, velâyet öğretisinin bilgi yönüyle ilgili önemli detaylar içerir.[3] İbnü'l-Arabî'nin 595 (h.) yılında telif ettiği bir diğer eseri *Mevâkı'u'n-nücûm ve metaliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm* ise esasta tahalluk-tahakkuk ilişkisini konu edinirken eserin inâyet-hidayet-velâyet tasnifi içerisinde konuların islam, iman ve ihsan mertebeleri açısından ele alınması, velâyetteki derecelenme fikri açısından dikkat çekicidir.[4] Eserin özellikle baş tarafında işlenen tevfîk bahsi, velâyet-i hâssa düşüncesinin temellendirilmesine yönelik bir içerik sunar. Eserde her bir organın tahalluku konu edilirken onlardan ortaya çıkan bilgiye de yer verilmiş,

---

1 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", *er-Risâle fi'l-velâye,* thk. Hâmid Tâhir, **Alif: Journal of Comparative Poetics,** 5, (Bahar, 1985), 11.

2 *Meşâhidü'l-esrâr'a* Sitti Acem tarafından yazılan şerh üzerine bir çalışma hazırlayan Z. Şeyma Özkan, İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinin kronolojisi üzerine getirdiği yorumla söz konusu velâyet-nübüvvet ilişkisine odaklanan *Risâle'*yi bir bağlama yerleştirme teşebbüsünde bulunur. Bu tartışmanın özünde *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye*'de *Meşâhid*'e atıf yapılması, *Meşâhid*'in mukaddimesi kabul edilen söz konusu *Risâle*'de ise *et-Tedbîrât*'a atıf yapılması sebebiyle eser kronolojisinin tespit edilememesi problemi yer alır. *Meşâhid*'in mi yoksa *et-Tedbîrât*'ın mı önce telif edildiği sorunu çözülememektedir. Özkan'ın meseleye yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin ilk önce *Meşâhid*'i telif ettiği, sonrasında ise *et-Tedbîrât*'ı kaleme aldığı yönündedir. Özkan'a göre *Meşâhid*'in içeriği İbnü'l-Arabî'nin doğrudan Tanrı'yla ilişki kurduğu şeklinde bir izlenime yol açmış, İbnü'l-Arabî de karşılaştığı tepkilerden dolayı, Abdülaziz el-Mehdevî'nin ashâbına ve kuzenine bir mektup yazmış, bu mektupta Mehdevî'nin bir sözünü şerh ederken nübüvvetle velâyet arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Daha sonra söz konusu mektubu, *Meşâhid*'e mukaddime olarak dercetmiştir. Böylece *Risâle*'de *et-Tedbîrât*'ın zikredilmesi, *et-Tedbîrât*'ın *Meşâhid*'den önce telif edilmiş olması ihtimalini ortadan kaldırırken *Risâle*'nin de *Meşâhid*'den sonra yazıldığı olasılığını güçlendirmektedir. İlgili tartışmalar için bkz. Z. Şeyma Özkan, "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi", **Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr,** mlf. İbnü'l-Arabî, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 21-23.

3 İbnü'l-Arabî, **et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî ıslâhi memleketi'l-insâniyye,** Muhammed Abdü'l-Hayy el-Adlûnî (thk.), Amman: Dârü's-sekâfe, 2015.

4 İbnü'l-Arabî, **Mevâkı'u'n-nücûm ve metaliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm,** Abdülazîz Sultan el-Mansûb (thk.), Kahire: Şeriketü'l-Kuds, 2016.

böylece tahakkuk fikrinin erken dönem eserlerindeki ilk örnekleri literatüre dahil olmaya başlamıştır. Eserin kalbe ilişkin bölümü hacim ve içerik itibariyle İbnü'l-Arabî literatürünün bütünü için oldukça önemli bir yer tutar. *Ankâu Muğrib fî hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib* isimli eser, İbnü'l-Arabî'nin doğrudan ve müstakil olarak velâyet konusunda telif ettiği ilk metindir.[5] Eserin yazılış gayesi kendi ifadesiyle *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'de teorik olarak bahsedilen konunun daha somut bir çerçevede ele alınmasıdır. Velâyet öğretisi için oldukça mühim bir yer tutan hakîkat-i Muhammediyye gibi konuların ilk defa geniş bir biçimde ele alınması yönünden eserin ayrıcalıklı bir yeri olsa da literatürdeki yansımaları daha çok hatmiyet konusu üzerinden olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ü terk etmeden önce yazdığı son eser olması açısından da eser İbnü'l-Arabî telifleri arasında ayrıcalıklı bir niteliğe sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya seyahatinden sonra kaleme aldığı eserlerden *İnşâü'd-devâir* velâyet öğretisinin bilgi bahisleriyle, özellikle de bilen-bilinen ilişkisi bağlamında bilginin hakikatlere taalluku meselesiyle ilişkilidir.[6] *Ukletü'l-müstevfiz* ise bu anlamda varlığın en üst mertebelerinden en alt mertebelerine kadar insanla olan ilişkisini konu edindiği için çalışmanın varlıkla ilgili bölümlerinde başvurulmuştur. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, yukarıda da belirtildiği üzere çalışmanın bütün konu ve meselelerinde başvuru kaynağıdır.[7] Bununla birlikte eserin bazı bâbları/bölümleri doğrudan velâyet meselelerini ele aldığı için bu kısımlardan daha çok istifade edilmiştir. *Fusûsu'l-hikem*'in ise Şit ve Üzeyr Fasları'nda velâyet meselelerine ilişkin doğrudan atıflar bulunması sebebiyle bu faslara yapılan referanslar daha geniş olmuştur.[8]

İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisi üzerine gelişen ikincil literatüre bakıldığında geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısından itibaren yapılan çalışmalarda doğrudan olmasa da

---

5 İbnü'l-Arabî, **Ankâu Muğrib fî hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib,** Abdülbâkî Miftâh (thk.), Dımeşk: Dâru Ninova, 2016.

6 *İnşâü'd-devâir*'e *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'de atıf yapılmış olması, eserin telifine ilişkin farklı görüşler serdedilmesine neden olmuştur. Addas mevcut görüşleri değerlendirerek eserin 598 (h.) yılında Tunus'ta yazılmaya başladığını, ancak tamamlanmasının Mekke'ye geldikten sonra olduğunu bildirmektedir. Claude Addas, **İbn Arabî-Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,** Atila Ataman (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 141. İlgili tartışma hakkında ayrıca bkz. Gerald Elmore, "Four Texts of Ibn al-'Arabī on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names", **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,** c. 29, (2001), s. 10.

7 Çalışmada genel itibariyle eserin tercümesinden istifade edilmiştir. Ancak belirli kavram ve düşüncelerin belirginleştirilmesi gerektiği bölümlerde eserin aslına başvurulmuştur. Atıflarda bu ikisi arasındaki fark, eserin aslının Arapça fonetiğe uygun olarak yazılmasıyla gösterilmiştir. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye,** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, c. 1-18; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,** Ahmet Şemseddîn (thk.), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999, c. 1-9.

8 İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-hikem,** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008; **Fusûsu'l-hikem,** Ebu'l-Alâ Afîfî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

velâyet meselesini ele alan bölümlerle karşılaşılır. Bu anlamda Miguel Asín Palacios tarafından yapılan, *Abenmasarra y Su Escuela: Origenes de la Filosofia Hispano-Musulmana* (1914) isimli eserde[9] İbnü'l-Arabî, İbn Meserre takipçileri arasında değerlendirilirken eserin altıncı bölümünde İbn Meserre'nin teolojik doktrini konu edilmiştir. Burada velâyet-nübüvvet konusuna yer verilirken küllî ruh tartışmalarında İbnü'l-Arabî'ye çokça atıfta bulunulmuştur. Palacios'tan sonra Ebu'l-Alâ Afîfî tarafından 1930 yılında tamamlanan doktora çalışması *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabī* adıyla yayınlanmıştır. Çalışmada İbnü'l-Arabî'nin velâyet düşüncesinin varlık ve bilgiyle ilgili kavramları felsefî tarzda ortaya konulmuştur.[10] Bu çalışmanın dışında Afîfî'nin et-*Tasavvuf: es-Sevretü'r-rûhiyye fi'l-İslâm* isimli eseriyle birlikte makaleleri de İbnü'l-Arabî çalışmalarına özellikle de velâyet perspektifli araştırmalara önemli katkılar sağlamaktadır.[11] İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisine katkı sunan eserlerden bir diğeri Henry Corbin tarafından telif edilmiştir. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî* ismiyle 1959 yılında yayınlanan eser, hayal kavramını merkeze almasıyla velâyetin epistemolojik boyutuyla ilgili literatür bakımından bir ilk olmakla nitelenebilir.[12] Yine bu kapsamda İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisiyle ilişkili belirli konuları öne çıkararak ele alan Muhammed Âbid el-Câbirî[13], Claude Addas[14], Ekrem Demirli[15] ve Michael Ebstein[16] gibi araştırmacıları anmak gerekir.

---

9 Biz eserin İngilizce'ye yapılan tercümesinden istifade ettik. Miguel Asín Palacios, **The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers,** E. H. Douglas & H. W. Yoder (çev.), Leiden: E. J. Brill, 1978.

10 Ebu'l-Alâ Afîfî, **The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabī,** Cambridge: Cambridge University Press, 1939. Biz çalışmada Mehmet Dağ tarafından yapılan tercümesini esas aldık. Ebu'l-Alâ Afîfî, **Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,** Mehmet Dağ (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975

11 Ebu'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat,** Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. Afîfî, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

12 Biz çalışmamızda eserin tercümesinden yararlandık. Henry Corbin, **Bir'le Bir Olmak**, Zeynep Oktay (çev.), İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.

13 el-Câbirî'nin *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* isimli eserinde velâyet meselesine geniş yer ayırmış, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine odaklanmıştır. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,** Ekrem Demirli vd. (çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000. Ayrıca onun *Arap-İslâm Aklının Oluşumu* isimli eserinden de istifade edilmiştir. Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu,** İbrahim Akbaba (çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

14 Addas İbnü'l-Arabî'nin biyografisini en geniş mahiyette ele alan çalışmayı ortaya koymuştur. Bu eser İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî hayatına odaklanması yönünden velâyet meselesinin birçok temasına yer verir. Claude Addas, **İbn Arabî-Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,** Atila Ataman (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

15 Ekrem Demirli'nin *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* isimli çalışmasının birinci bölümünde ele alınan tarih ve zaman meselesi peygamberlik sonrası dönemi anlamada önemli bir içerik sunarken eserin üçüncü bölümü doğrudan metafizik düşüncede insan meselesine odaklanması nedeniyle İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır.

16 Ebstein çalışmasında Endülüs'teki Yeni-Eflatuncu ve Şii-İsmâilî geleneğin etkisini ortaya koymaya dönük belirli temalar üzerinden bir okuma gerçekleştirir. Öne çıkardığı temalarla bizim çalışmamızda ele alınan konuların birçoğu örtüşmektedir. Bu bakımdan Ebstein'in çalışmasından da istifade ettik. Michael Ebstein, **Mysticism and Philosophy in al-Andalus,** Leiden-Bostan: Brill, 2014, 3.

İbnü'l-Arabî'nin velâyet yönünü doğrudan konu alan ilk çalışma 1980 yılında Abdülhamîd Abdülmün'im Medkûr tarafından yapılmıştır. "el-Velâye inde Muhyiddîn İbn Arabî" isimli bu çalışma neşredilmemiştir.[17] İkincil literatür içerisinde İbnü'l-Arabî'de velâyet meselesini ele alan en önemli çalışmalardan birisi Michel Chodkiewicz tarafından 1986 yılında yapılmıştır. *Le Sceau des saints-Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî* isimli başlığı taşıyan bu çalışma[18], velâyet meselesini on ayrı tema altında inceler. İbn Teymiyye'nin velâyet meselelerinde İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirileri dikkate alan Chodkiewicz, bu sebeple çalışmada yer yer savunmacı bir üslup benimsemiştir. Ayrıca çalışmada bazen konular İbnü'l-Arabî'den uzaklaşmakta önceki veya sonraki dönemlerde ortaya çıkan görüş ve yaklaşımlara geçiş yapılabilmektedir. Buna ek olarak, ikincil literatürün İbnü'l-Arabî'yi belirli çerçevede okumasından kaynaklı öne sürülen düşünceleri Chodkiewicz kendi perspektifinden eleştirmekte ve böylelikle o da kendi okuma yöntemini alternatif bir yöntem olarak ileri sürmektedir. Chodkiewicz'in yaklaşımlarında İbnü'l-Arabî'nin sûfî kişiliğine ve misyonuna ilişkin anlatımlara daha fazla dikkat kesildiği görülür. İkincil literatürde bu konuda yapılan diğer çalışma ise Gerald Elmore'un 1998 yılında sunduğu doktora tezidir.[19] İbnü'l-Arabî'nin *Ankâu Muğrib* isimli eserini konu edinen çalışmaya Chodkiewicz'in doğrudan katkı sunduğu Elmore tarafından belirtilmektedir. Elmore *Ankâu Muğrib*'in çevirisine ve şerhlerden de istifade ederek geniş bir biçimde incelenmesine odaklansa da çalışmaya giriş olarak yazdığı kapsamlı bölüm de İbnü'l-Arabî'nin velâyet doktrinini birçok yönden ele almıştır.

Türkçe literatür açısından İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışı M. Mustafa Çakmaklıoğlu tarafından hacimli bir makalede tartışılmıştır.[20] Çakmaklıoğlu söz konusu makalede önce İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği daha çok hatmiyet ve velînin

---

17 Abdülhamîd Abdülmün'im Medkûr, "el-Velâye inde Muhyiddîn İbn Arabî", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Kâhire Üniversitesi, Dâru'l-ulûm Fakültesi, Felsefe Bölümü, 1980).

18 Biz eserin İngilizce ve Arapça çevirilerinden istifade ettik. Chodkiewicz, **Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī,** Liadain Sherrad (çev.), Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993; **el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn b. Arabî,** Ahmed et-Tayyib (çev.), Merakeş: Dârü'l-kubbeti'z-zerkâ, 1998. Suâd el-Hakîm tarafından Chodkiewicz'in bu eserini değerlendiren bir makale yayınlanmıştır. Bkz. Suâd el-Hakîm, "el-Velâyetü's-sûfiyye", **et-Türâsü'l-Arabî,** Cilt. 9, Sayı. 35-36 (1989), s. 170-195.

19 Gerald T. Elmore, **Islamic Sainthood in The Fulness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon,** Leiden: Brill, 1999.

20 M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiyye'nin Bu Hususta Eleştirileri", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1),** Sayı. 21 (2008).

ilham alması ile ilişkili olarak ortaya çıkan üstünlük meselelerindeki eleştirilerini gündeme getirir. Akabinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin gerçekten bu eleştirilerde konu edildiği türden bir içeriğe sahip olup olmadığını ortaya koymaya çalışır. Böylece Çakmaklıoğlu velâyet meselesini belirli yönleriyle ele alan ilk çalışma olarak Türkçe literatüre dahil olmuştur. Daha sonraki dönemde Faruk Sancar tarafından Fahreddîn er-Râzî ile İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet yorumlarını karşılaştıran bir doktora tezi hazırlanmıştır. Ayrıca yayınlanan çalışmada İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ile velâyeti birlikte ele almasından dolayı velâyet konularına da yer verilmiştir.[21] Sonraki süreçte konuyla ilgili doğrudan bir çalışma yapılmamıştır. Ancak Dilaver Selvi tarafından yapılan *İslam'da Velâyet ve Keramet* isimli çalışma velâyet öğretisinin temel meselelerinden birisi olan keramet tartışmalarını gündemine almaktadır.[22] Doğrudan İbnü'l-Arabî ile ilgili olmasa da çalışmanın merkezindeki isimlerden birisi olması hasebiyle Ahmet Yaşar Ocak tarafından yapılan *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri* isimli eseri de bu bağlamda anmak gerekir.[23] Çalışma gündeme getirdiği meseleler bakımından genel olarak velâyet meselesine daha özelde ise İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki konumuna ilişkin mevcut literatürde ortaya konulan polemik içerikli birikimi tekrar etmekte, temelde velâyet düşüncesinin alt meselelerinden birisini teşkil eden ricâl meselesinden hareketle sosyo-politik bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın velâyet konusunda İbnü'l-Arabî çalışmalarına kazandırdıklarının oldukça sınırlı kaldığı söylenebilir. Eserde İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri üstünkörü bir biçimde okunmuş ve varılmak istenen sonuçla ilgili İbnü'l-Arabî'den yapılan çıkarımlar ikincil literatür üzerinden araçlaştırılmıştır. Yine benzer bir çalışma "İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Kerâmet" sempozyumunda sunulan tebliğlerin yayınlanmasıyla ortaya çıkmıştır.[24] Velâyet meselesi burada birtakım güncel sosyal ve siyasi olaylar çerçevesinde gündeme getirilmiş, dolayısıyla ortaya çıkan derlemenin konunun tarihsel bağlamına ve oluşan literatüre katkısı oldukça sınırlı kalmıştır. Ayrıca Nureddîn Mikşer tarafından yapılan *el-Velâye fî Türâsi's-sûfî* isimli çalışma konuyu tarihsel bir yöntemle üç bölümde incelerken bölüm

[21] Faruk Sancar, **Nübüvvet-Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin Er-Râzî Ve İbnü'l-Arabî Örneği**, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
[22] Dilaver Selvi, **İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet,** İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012.
[23] Ahmet Yaşar Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri,** İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
[24] **İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Keramet,** İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017.

ayrımlarında "sünnî, felsefî, selefî, turukî" gibi yapılsalcı bir okumayı öne çıkarmıştır.[25] Yakın dönemde bu hususta diğer çalışmalar M. Nedim Tan ve tarafımızca yapılmış kitap bölümü şeklindeki çalışmalardır. M. Nedim Tan, velâyet meselesini tarihsel bir bütünlük içerisinde temel önermeleri ve kavramsal yapısı içerisinde ele alırken bizim çalışmamız hatmiyet konusunu benzer bağlamlarda incelemektedir.[26]

Yukarıda değerlendirilen literatür dışında Hakîm et-Tirmizî çevresinde gelişen velâyet merkezli çalışmalar da istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Bu kapsamda Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih[27] Abdülfettâh Abdullah Bereke[28], Bernd Radtke ve John O'Kane[29], Sara Sviri[30], Salih Çift[31] ve Aiyub Palmer[32] tarafından yapılan çalışmaları anmak gerekir. Ahmet T. Karamustafa'nın Cüneyd-i Bağdadî'nin velâyet anlayışını ele alan çalışmasıyla, erken dönem velâyet düşüncesine odaklanan Chase Robinson'un "Prophecy and Holy Man" isimli makalesi vurgulanması gereken diğer çalışmalardır.[33] İbnü'l-Arabî öncesi dönem Endülüs'ündeki velâyet tartışmaları için Maribel Fierro[34], Ercan Alkan[35] ve Yousef Casewit[36] istifade ettiğimiz diğer araştırmacılar olmuştur.

---

25 Nureddin Mikşer, **el-Velâye fî Türâsi's-sûfî,** Beyrut: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2018.

26 M. Nedim Tan, "Velâyet Teorisi", **Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead,** İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c. 3. Ali İhsan Kılıç, "Hatmü'l-velâye Teorisi", **Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead,** İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c.3.

27 Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, **Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi's-sülûk**, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2006.

28 Abdülfettah Abdullah Bereke, **el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-Velâye,** Kahire: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1971, c. 1-2.

29 Bernd Radtke ve John O'Kane, **The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism** (Richmond Surrey, 1996.

30 Sara Sviri, **Perspectives on Early Islamic Mysticism The World of al-Hakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries,** New York: Routledge, 2020.

31 Salih Çift, **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,** İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

32 Aiyub Palmer, **Sainthood and Authority in Early Islam,** London: Leiden-Boston, 2020

33 Ahmet Karamustafa, "Walâya According to al-Junayd", **Reason and Inspiration in Islam,** ed. Todd Lawson London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005. Chase Robinson, "Prophecy and Holy Man", **The Cult of Saints in Late Antiquity and The Early Middle Ages,** James Howard-Johnston and Paulantony Hayward (ed.), New York: Oxford University Press, 1999.

34 Fierro'nun farklı makalelerinden istifade ettik. Bunlar Maribel Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus" (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries), **Bulletin of the School of Oriental and African Studies,** University of London, Vol. 55,No. 2 (1992); "Heresy in al-Andalus", **The Legacy of Muslim Spain,** Salma Khadra Jayyusi (ed.), Leiden-Boston-Koln: Brill, 1992; "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet-Opposition to Sufism in al- Andalus", Semih Ceyhan (çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt. 18, Sayı. 2 (2009).

35 Ercan Alkan, "İbn Kasî ve Muhîti", **Şerhu Hali'i'n-Na'leyn: Hal'u'n-Naleyn şerhi,** mlf. İbnü'l-Arabî, İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

36 Yousef Casewit, **The Mystics of al-Andalus-Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century,** Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

III. VELÂYET ÖĞRETİSİNİN TEŞEKKÜLÜ: İBNÜ'L-ARABÎ ÖNCESİ SÛFÎLERİN YAKLAŞIMLARI

İbnü'l-Arabî öncesi dönemde velâyet kavramının literatür bakımından teknik anlamıyla hangi dönemde kullanıldığına ve kime velî denildiğine ilişkin genel bir kabulden bahsedilemez. Velâyet kavramının bir mesele olarak neye karşılık geldiği de söz konusu literatür içerisinde tartışmalıdır. Sûfî kelimesinin kökenlerine ilişkin tartışmalara benzer şekilde velâyetin de hakikati olan bir gerçekliğe sonradan mı isim olarak verildiği sorusu, kavramın tarihsel açıdan izini sürmek için bir başlangıç noktası kabul edilebilir.[37] Ancak kavramsal açıdan doğru bir kıyaslama yapmak için velî ile sûfî kelimesi arasındaki köken tartışmalarının farklı olduğunu belirtmek gerekir.[38] Zira velî/evliyâ kelimesinin dinin ana kaynaklarındaki kullanım biçimleri ve ilişkili olduğu alanlar, kavramın ne zaman ortaya çıktığı sorusundan çok hangi bağlamlara referansla kullanıldığı meselesini daha ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla kavramın ana kaynaklarda farklı bağlamlarla ilişkili olarak kullanılıyor olması, kavramın tarihsel kökenini ana kaynaklara kadar sürdürme çabasını beyhude bir uğraşıya çevirmektedir. Literatürde karşılaşılan kavramın sûfî çevrelerde kazandığı anlamı ana kaynaklara dayandırma çabası tarihsel açıdan bu yorum yöntemini kendi içerisinde anakronik kılmaktadır. Bu nedenle velâyet kavramına sûfîlerin kazandırdıkları anlamıyla dindarlıkta derecelenme, seçkinlik, ilâhî yardım ve gözetim gibi mefhumlar, öğreti olarak velâyetin muhtevasını tarihsel yönden takip edebilmeyi mümkün kılacak anahtar işlevi göreceklerdir.

Doktrin bakımından peygamberlik sonrası dönem dindarlık modellerinden birisi olarak velâyetin, kullukta ihlâsı ve imanda tahkiki elde etmenin yöntemine ilişkin yeni bir perspektif ortaya koyduğu belirtilmelidir. Bu anlamda "gerçek bir mü'min olma" teması, tarihsel yönden oldukça gerilere hatta Hz. Peygamber dönemine kadar ulaşan bir sürekliliğe sahiptir.[39] Temelinde bu sorunun olduğu dindarlıkta yücelme yahut kulluğun

---

37 Chodkiewicz, velâyet meselesini buradan hareketle tartışmaya başlar. Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* s. 26-27.

38 Konuyla ilgili daha geniş değerlendirmeler için bkz. Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam,* s. 9. Ebu'l-Alâ Afîfî de sûfî ile velî arasındaki farka dair "sûfîler, müslümanların; velîler, sûfîlerin seçkinleridir" şeklinde bir ayrımdan bahsetmektedir. Detayları için bkz. Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat,* s. 257-258.

39 Hâris b. Mâlik el-Ensârî ile ilgili bir rivâyet sûfî literatürde erken dönemlerden itibaren yaygınlık kazanmıştır. "Gerçek bir mümin olarak" şeklindeki ifade söz konusu rivâyette geçmektedir. Rivâyetin erken dönem sûfî literatürdeki kaynaklarına ve yorumlanışına dair bkz. Ebû Saîd Harrâz, **Doğruluk Kitabı,** Hacı Bayram Başer

kıvam bulması düşüncesi, peygamberlik sonrası dönemde ortaya çıkan yeni şartlara karşı verilen tepkiyle doğrudan ilişkilidir. Müslümanların kısa sürede yüzleşmek zorunda kaldıkları siyasi ve ekonomik şartların değişip dönüşmesi karşısında gerçek mümin olmanın yahut onu korumanın yönteminin ne olduğu sorunu, velâyetin doktriner bir boyut kazanmasına giden sürecin ilk eşiklerindendir. Farklı tavırların ve yönelimlerin oluştuğu bu süreçte zühd tavrının söz konusu probleme karşı ortaya çıkan genel bir duruş yahut tepki olduğu anlaşılmaktadır. Ancak zâhidliğin farklı geleneklere mensup kimseler için ortak bir ad olarak "genel dindarlık" anlamına karşılık gelmesi, sûfîlerin velâyet öğretisi temelinde nasıl ayrıştıkları sorusunu beraberinde getirmektedir.[40]

Eserleri intikal eden yahut sûfî tabakâtında ilk halkayı temsil eden isimlere bakıldığında onların asketik bir yaşamı önceleyen bir tavra sahip oldukları anlaşılsa da onlardan yapılan aktarımlarda amellerin/fiillerin ötesine geçen bir kavramsal hareketliliğin varlığı göze çarpmaktadır. Havf, takvâ, verâ, şevk, sabır, ihlâs, rızâ, muhabbet gibi kalp amelleri şeklinde ifade edilen kavramların tedavüle girişi, meselenin asketik pratiklerle sınırlanmadığının en açık örnekleri olarak kabul edilir. Eylemlere geçerlilik kazandıracak niyetin sahihliği meselesi bu anlamda eylemin kendinde değerini ikincilleştirerek eylemler yapılırken kalpte ortaya çıkan duygu ve düşüncelerin gözetilmesini daha öncelikli hale getirmiştir. Böylece eylemlere geçerlilik kazandıracak niyet ve hâllerden, niyet ve hâllerin sahihliğini temin edecek eylemlere bir dönüşüm yaşanmıştır. Dolayısıyla amellerden niyetlere, niyetlerden amellere doğru gelişen bu süreç, velâyet öğretisinin temel kavramlarına ve yöntemine ilişkin ilk örnekleri ortaya çıkarmış; bu durum onların zühd ortak kavramı altına giren farklı gruplardan ayrışarak özelleşen bir zümre olarak görünmelerine neden olmuştur.

Yukarıda anılan kavramlar arasında bir tür öncelik sonralık, kademe ve geçiş gibi anlatımlar, velâyete giden yolun menzilleri olarak ihtisaslaşmanın basamakları gibi

(çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013, s. 49-50. Hakîm et-Tirmizî, **Metafizik Mutluluk,** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013, s. 66-68. Ebû Nasr Serrâc, **el-Lüma'-İslam Tasavvufu,** Hasan Kâmil Yılmaz (çev.), İstanbul: Erkam Yayınları, 2012, s. 14, 113-114, 133, 395. Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf,** Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, s. 55.

[40] Erken dönem zühd kavramının küllî bir kavram olarak farklı dindarlık örneklerini buluşturduğunu ortaya koyan bölüm için bkz. Hacı Bayram Başer, **Şeriat ve Hakikat**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 44-51. Melchert, sûfîlerin müstakil bir grup olarak ortaya çıkışından önceki genel dindarlık tavrını daha geniş boyutlarıyla ele alan bir çalışma yayınlamıştır. Bkz. Christopher Melchert, **Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety,** Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.

görülmeye başlamış ve literatürde hâller ve makamlar şeklinde sistemleşecek büyük anlatının ilk belirlenimleri olmuştur. Meselenin esas odak noktasını teşkil eden kul-rab ilişkisine dair bu kavramların bir kısmı, hicri III. asrın başlarına değin gelişim gösteren din dilinin özellikle ahlak alanına ait yerleşik kavramlarla; diğer kısmı ise insanî deneyimlerin farklı şekillerde kavramlaştırılmasıyla literatürde kullanılmaya başlamıştır. Bunun sonucunda velâyet doktrininin yöntemine karşılık gelen ahlak ve bu ahlakın doğurduğu bilgi, hicri III. yüzyıldan itibaren âdâb ve mârifet üst kavramları çerçevesinde ele alınmaya başlamış ve bu türe ait ilk örnek metinler verilmiştir.

Ahlak bilgi ilişkisi üzerine gelişen söz konusu literatür, insanı yalnızca teklifle sınırlandırmayıp onun eylemleri neticesinde ortaya çıkan durumu/tecrübeyi, hâl kavramı altında ele almıştır.[41] Bu bakımdan tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde hâl kavramı, insanın eylemleri ve sonucunda ortaya çıkan bilgi ilişkisi üzerine odaklanarak onun değişme (tahavvül) özelliğini öne çıkarır.[42] Eylem ile bilgi arasındaki bu ilişki, o zamanki mevcut dindar tipleri ve yorum gelenekleri karşısında sûfîleri ayrıştırır ve tasavvufun müstakil bir bilgi yöntemine sahip olduğu iddiasını taşır. Hâl kavramının değişime vurgu yapan anlamına ek olarak, sûfîlerin değişmeyen ve devamlılık bildiren bir diğer temel kavram olan makama ulaşmaları, velâyet menzillerini kısmen objektifleştiren bir anlatıya zemin hazırlamıştır. Her halükarda hâl ve makam kavramları, kendilerinde farklı anlamlar taşısalar da, temelde insanın tekamül edebileceği savına dayanarak, yaratıcı ile kul arasında geçmişe dönük yakınmaları ve geleceğe ilişkin talepleri yok edip vakte odaklanan canlı bir ilişkiyi ifade ederler.[43]

---

41 Louis Massignon, hâl kavramını tanımlarken öne çıkardığı hususlar hâlin amelle olan bağını ortaya koymaktadır: "Kararlılıkla güçlendirilmiş eğitimin yardımıyla sadık bir biçimde uygulandığında; hayattaki kurala bağlı deneyimler, belirli kurallarla ilişkili erdemler olarak hâlleri, (ruhumuzda) bir dizi iç durum olarak ortaya çıkarır." Bu tanımı yaptıktan sonra Massignon, hâllerin bazı kurallara bağlı olarak ortaya çıkışını Muhâsibî'den hareketle "tevellüd" şeklinde ifade eder. Tevellüd kavramı, dini ve ahlakî pratikler ile onların uygulanmasına bağlı olarak ortaya çıkan hâl arasındaki ilişkiyi net bir biçimde göstermektedir. Çünkü hâller bu yönüyle bir tür içsel doğum manasına gelmektedir. Louis Massignon, **Essay on the Technicallanguage of İslamic Mysticism,** Benjamin Clark (çev.), Indiana: Notre Dame, 1997, s. 168-169.

42 Kelâbâzî eylem ile bilgi arasındaki organik ilişkiyi şu sözlerle dile getirir: "Yukarıdaki çalışmalar sonucunda, nefs, arzularına gem vurur, organlarını korur, hisleri bir noktada toplayarak görevlerini düzgün bir şekilde yapar, huylarını iyileştirir ve yüce Allah'ın edebleri ile edeplenirse; ahlakını düzeltmek, dış görünüşünü temizlemek, nefsânî arzulardan uzaklaşmak ve dünyayı terk ederek ona sırt çevirmek kolaylaşır. Bu duruma gelen bir kul için kalbine gelen sesleri denetlemek, sırrını ve ruhunu temizlemek (murakabe-i havâtır, tathîr-i serâir) imkan dahiline girer. Mârifet ilmi dedikleri işte budur." Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf,* s. 131.

43 Hâl ve makam kavramlarını lügat ve ıstılah bakımından ele alıp, yakın ilişkide olduğu menzil, mevkıf, mertebe vb. kavramlarla ilişkilendirerek, hâl ve makamın birbiri içerisine geçen süreçleri ifade ettiğini belirten bir çalışma için bkz. M. Nedim Tan, "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydânı", (**Yayınlanmamış**

Velâyet menzillerini kat etmeye yönelik ortaya çıkan hâller ve makamların gelişim süreci, aslında baştan beri esas meseleyi teşkil eden "gerçek anlamda bir mümin olma" amacını gerçekleştirmeye dönük çabanın paralelinde ilerlemiştir. İbnü'l-Arabî öncesi dönem sûfîlerinin nihayetinde bu soruya verdikleri cevap, "kişi kendi benliğinden geçip Allah'ta bütünüyle fânî olduğunda" şeklinde olmuştur. Dolayısıyla fenâ kavramı, sâlikin yolculuğunun sonunda ulaştığı mertebeye karşılık gelmesi açısından velâyetin tahakkuk etmesi anlamına gelir. Ancak bu dönemde mesele gerçek manada kulluğun yerine getirilmesi anlamında fenâ kavramına ulaşılmasıyla nihayetlenmemiştir. Çünkü belirli pratiklerle ilişkili olarak kişinin deneyimlediği fenâ hali, kendiliğinde herhangi bir mistik tecrübeden farksız algılanması bakımından sûfîleri itham altında bırakabilirdi. Buna karşın fenâ kavramı etrafında gelişen tasavvuf anlatısı, sûfîler tarafından tevhîd kavramıyla ilişkilendirilmiş ve fenâ eksenli bu anlatım, kendi perspektifleri yönünden tevhîdin bir yorumu olarak takdim edilmiştir. Onlar, kelam âlimlerinin konuyu işleyiş biçimlerini tevhîdin şekilsel açıdan incelenmesi olarak değerlendirmişler, buna karşın kendileri tevhîdin resminden öte hakikati boyutunu gündemde tutmuşlardır.[44] Bu bakımdan dinin en temel gayesinin gerçekleştirilmesi anlamına gelen tevhîd kavramı ile tasavvufun nihai hedefini belirleyen fenâ kavramı birbirleriyle telif edilmeye çalışılmıştır. Bu çabanın neticesinde fenâ ile tevhîd kavramının telifi, "tevhîdin hakikati" şeklinde yeni bir ifade biçimine kavuşarak sûfîlerin eserlerinde ve sözlerinde kendine yer bulmuştur. Tevhîdin hakikati kullanımı İbnü'l-Arabî öncesi dönemde tabiatıyla, fenâ ve tevhîd kavramlarının anlam alanını yansıtır biçimde deneyim yönü daha güçlü bir bilgiye işaret etmektedir. Bu bakımdan tevhîdin hakikati kullanımının, tasavvufî anlamda salt bir bilgi

Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2013), s. 124-146. Kuşeyrî vakt konusunda sûfînin âna odaklanması meselesinde şöyle der: "Sûfîler derler ki: 'Dervişin derdi ve düşüncesi geçmiş veya gelecek zaman değildir. Onun derdi içinde bulunduğu vakit (hâl)dir. Bunun için geçmiş zamana ait olup da elden çıkan şeylerle meşgul olmak, ikinci bir vakti de elden çıkarıp zayi etmektir.' denilmiştir." Abdülkerim Kuşeyrî, **Kuşeyri Risâlesi,** Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s. 148.

44 Muhâsibî'nin tezlerindeki ilkeleri tespit eden Massignon, Muhâsibî'nin tevhîdin salt sözlü bir ikrardan ibaret olmadığı ve imanı bilgiden ayırmak gerektiği düşüncesine sahip olduğunu bildirir. Çünkü bütün imânî ikrarlar Allah tarafından kabul edilmemekte, bu sebeple itaat riâyetten daha önemli bir boyut kazanmaktadır. Massignon, *Essay***,** s. 168; *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 121. Klasik dönem müellifleri, bu konuyla ilgili çokça rivâyette bulunmuşlardır. Ebû Nasr es-Serrâc *Lüma'*da Şiblî'den şöyle aktarır: "Şiblî der ki: Tevhîdi indî bir tasavvur, mânâları müşâhede, esmâ-i ilâhiyyeyi isbât, Halik'a na't ve sıfatlar izafe etmek şeklinde anlayan kimse, gerçek tevhîdin kokusunu alamaz. Bu saydıklarımızın hepsini isbât ve nefyeden kişi, hüküm ve şekil itibâriyle muvahhiddir, ammâ gerçek anlamda ve vecd ehli bir muvahhid değildir." Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 30. Kuşeyrî de Mansur b. Halef'ten şu anekdota yer verir: "Mansur b. Halef Mağribî'nin şunu anlattığını işittim: 'Bağdat'ta Mansur Camii'nin avlusunda idim. Husrî tevhîd konusunda konuşmakta idi. Semâya doğru çıkan iki melek gördüm, bunlardan birinin diğerine: Şu adamın anlattığı şey tevhîd ilmidir. Halbuki tevhîd (hâli) bundan başkadır, dediğini işitmiştim. Bu sırada ben uyku ile uyanıklık arasında idim." Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 387.

olmaktan öte sâlikin mertebe kat etmesine bağlı olarak ortaya çıkan benlik dönüşümünü ifade ettiği; bunun yanı sıra insanın hislerinden ve aklî melekelerinden çok onun nefsi ve ruhu üzerindeki değişime odaklanan bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle sûfîlerin tevhîde ilişkin yorumları insanın mahiyeti ile ilgili olup, kişide hakikî birliğe katılma idrakinin oluşması şeklinde nihai bir temsil içerir.[45] Bu idrake ilişkin ilk dönem zâhidlerinin ardından gelen ve tasavvufun ne olduğuna dair söz söyleyen sûfî topluluğunun önderlerinden önemli ayrıntılar içeren cümleler aktarılmıştır.

İnsanın hakikati ile ilgili olan bu cümleler, velâyet öğretisiyle ilişkili belirli teorik eğilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sûfîlerin öğretilerini belirli kavramsal yapı içerisinde sunmaları bakımından güçlü kılan bu hakikat söylemi, diğer taraftan tasavvufun mevcut otoriteler karşısındaki konumunun savunmacı bir tutuma evrilmesine sebep olmuştur.[46] Çünkü velâyetten kaynaklı bu türden söylemler, daima ittihad ve hulûlü çağrıştıran sözler olarak değerlendirilmiş ve bazı dönemlerde sert tepkileri üzerine çekmiştir.[47] Bu bakımdan başlangıcı itibariyle zühd karakterli bir hareket olarak ortaya çıkan bu anlayış, toplumdaki mevcut düzen içerisinde değerli görülen zenginlik, makam ve bilgi gibi konulara tepki gösterirken, bir asır sonra nazarî eğilimler içeren söylemleri sebebiyle kendisi tepki çekmeye başlamıştır.

Şu aşamada, nazarî eğilimlere yol açarak sûfîlerin tepki görmesine neden olmakla birlikte velâyet öğretisin üzerine temellendiği bu kavramların, farklı bölgelerdeki sûfîler tarafından hangi bağlamlarda ele alındığı hususu, velâyet doktrininin tarihsel gelişimine ve izleğine dair bir perspektif ortaya koymak için kısaca incelenmeyi gerektirir. Bu sayede, velâyet öğretisinin meselelerine dair farklı coğrafya ve tarihsel

---

45 Muhammed Âbid el-Câbirî, irfânî/gnostik anlayışların temelinde bir kurtuluş ve mutlak hürriyet fikrinin yer aldığından söz eder. Onun tabiriyle "kişinin ben gömleğinden soyunması" anlamına gelen bu hâl, velîyi mutlak hürriyete ulaştıran adeta bir "yeniden diriliştir." Bir nevi ârifin kendi cismanî varlığın öncesine yolculuğunu imgeleyen bu düşünce, fenâ ve tevhîd kavramlarına irfânî bakışın kendine özgü bir yorumla yüklediği farklı bir mefhumu ifade eder. Cabirî bu düşünceyi erkene alınmış bir meâd olarak nitelemektedir. el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 336.

46 Tasavvufun erken dönem tarihini dindarlık modeli ve müstakil bir ilim olma meseleleri bağlamında çatışma ve savunma kavramları üzerinden ele alan bir deneme için bkz. Muhammed Bedirhan, **Vahdet-i Vücûdu Savunmak,** İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 15-22.

47 Sûfîlerin İbnü'l-Arabî öncesi dönemde yüzleştikleri temel sorun, sözlerinin ittihad ve hulul anlamı çağrıştırdığı suçlamasıyla karşı karşıya kalmalarıdır. Bu konu İbnü'l-Arabî'ye gelindiğinde kelamcılar tarafından daha kapsamlı ve toptan redçi bir tavırla karşılanmaktadır ancak konunun önceki dönemlerden süreği bu iki kavram özelinde temerküz etmektedir. Kelam âlimlerinin konuyla ilgili eleştirilerinin detayları için bkz. Ömer Türker, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Tartışmaları İçin Bir Başlangıç: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Vahdet-i Vücûd Yorumu", **Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf,** İstanbul: İsar Yayınları, 2018, s. 213-230.

aralıklarda görüş ileri sürenlerin yaklaşımları incelenecek, öğretinin gelişim sürecindeki ana temalar ve tartışmalar tarihsel bir perspektiften ele alınacaktır.

Hicri III. asır itibariyle gerek tasavvufun öğretisine katkı yapan sûfîlere ev sahipliği yapması gerekse tasavvufun sonraki devirlerine etkisi bakımından belirleyici bir merkez olması nedeniyle Bağdat'taki tasavvufî oluşumun velâyetle alakalı mevzuları nasıl ele alıp yorumladıkları meselesi bu çalışmanın problematik sınırlarını da belirleyecektir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî ile başlayan süreç velâyet tartışmaları açısından belirli kavram ve meselelerin literatüre dahil olması bakımından ilkleri içerse de onun öğretisinin tasavvufun erken dönem tartışmalarını sürdürdüğü göz ardı edilmemelidir. Zira İbnü'l-Arabî, erken dönemde gündeme gelen meselelere eklemlenerek bu dönemde ortaya çıkan kavramları dönüştürmüş; yeni bağlamlar üretmiş ve öğretisini bu zemin üzerine temellendirmiştir. Ulaştığı nokta itibariyle İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu doktrin yeni bir bilgi anlayışı olarak kabul edilse bile bunun hem kavramsal hem de problematik açıdan verili bir alan üzerine şekillendiği belirtilmelidir.[48]

Tasavvufun teşekkül sürecinde karşılaşılan hakikat iddiası, tasavvufa müstakil bir alan açarken bu hakikate sahip olanların kimler olduğu sorusu beraberinde manevî açıdan seçkinlik sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, tasavvufun kendini sunuş biçiminde onu özelleştiren ancak yer yer şiddetlenerek çatışmalara sebep olan temel sorunsalın/problematiğin insanın hakikati meselesi üzerine geliştiği belirtilmelidir.[49] Bu bakımdan İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufunun en temel meselesi "insan nedir?", "insanın hakikati nedir?", "Allah insan ilişkisini mümkün kılan hususiyet nedir?" soruları etrafında gelişim göstermiştir.

Bu sorulara odaklandığımızda velâyet meselesinin insanın hakikati boyutunu ele alan ilk isimlerin Bağdat'ta yaşayan veya orada yaşamasa bile Bağdatlı sûfîlerle bir

---

48 Michael Ebstein İbnü'l-Arabî öncesi doğu merkezli tasavvuf anlayışını bireyin içsel psikolojik-ruhânî boyutuna ve ahlaki davranışına dayalı mistik bir gelenek olarak tanımlar. Buna karşın İbn Meserre ile başlayıp İbnü'l-Arabî'de daha geniş bir çerçeveye kavuşan düşünceyi ise teosofik olmakla niteler ve ayrıştırır. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 3.

49 Manevi anlamda seçkinlik düşüncesinin, alt tabaka dindarlar (avam) ve ulemâ sınıfıyla sûfîler arasında yol açtığı çatışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz. Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfîler", **UÜİFD,** Abdürrezzak Tek (çev.), Cilt. 12, Sayı. 2 (2003), s. 370-371. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak,* s. 26.

şekilde ilişkisi olan temsil gücü yüksek şahıslar olarak literatürde yer edindiği görülmektedir.[50] Bağdat öncesi dönemde sûfîlerin yollarını kendilerine nispet ettikleri Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînar, Süleymân ed-Dârânî, Râbiatü'l-Adeviyye gibi Basra'da kümelenen ilk zâhid ve sûfîlerle ilişkisi hakkında bilgilerin oldukça sınırlı olduğu Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), velâyet öğretisinin kavramsal çerçevesine dair ilk eserleri telif etmiştir.[51] Onun, hâller ve makamlara ilişkin kavramların ilk örneklerini sunması asketik tonu güçlü olan evreden mistik yönü daha ön plana çıkan evreye geçişte kritik bir eşikte durduğunu göstermektedir. Bağdatlı sûfîlerle ilişkisi bakımından Zünnûn el-Mısrî'den yapılan aktarımlarda onun ünsiyet, kalbin safâsı, Allah'la bir olmak ve varlıklardan uzaklaşmak gibi mefhumlara yer verdiği, fenâ ve tevhîd (teferrüd) kavramlarına güçlü referanslarda bulunduğu görülmektedir.[52] Muhâsibî gibi o da Allah-insan ilişkisine dair temel kavramlara yer vererek, velâyet dilinin gelişimine öncülük etmiş, bununla irtibatlı olarak da mesele ve yöntemdeki perspektifin belirginleşmesi üzerinde yönlendirici bir rol oynamıştır.[53] İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde başlıca referans

---

[50] Bağdat'taki tasavvuf düşüncesinin diğer bölgeler için bir tür referans çerçevesi olarak kabul görmesinden önce Basra'da oluşan tasavvufî muhitin velâyetle ilgili konuları da içerecek şekilde türlü kavram ve meseleleri tartıştıkları görülmektedir. Ancak Basra'da oluşan bu yapının kendi içinde bir gelişim göstererek düşüncelerini yazılı metinlere dönüştürmemesi ve buradaki birikimin aslen Basralı olan fakat eserlerini Bağdat'ta telif eden Muhâsibî gibi önemli isimlerle Bağdat'a taşınması sebebiyle, Bağdat'ın velâyet meselelerinin teşekkülünde yerinin ayrıcalıklı olduğu belirtilmelidir. Bağdat'ta gelişen sûfîliğin temel özellikleri, sûfîler arası ilişkiler ve Bağdatlı sûfîlerin diğer havzalarla olan ilişkisi hakkında bkz. Ahmet Karamustafa, **Tasavvufun Oluşumu,** Nagihan Doğan (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 5-42. Basra'da önceleri daha çok zühd tavrı ön plana çıkan ancak daha sonra Ebû Hâtim el-Attâr ve Sehl b. Abdullah'la mistik bir anlayışa evrilen hareket hakkında detaylı bilgi için bkz. Christopher Melchert, "Klasik Tasavvufun Basra'daki Kökenleri", **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü,** Ali Hakan Çavuşoğlu (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 325-348. Ebu'l-Alâ Afîfî, İbn Teymiye'ye referansla ibadetin Basra'da güçlü olduğu düşüncesini işlemekte ve bu bölgede ortaya çıkan yapının Hasan Basrî ve Abdülvâhid b. Zeyd'in çevresinde teşekkül ettiğini belirtmektedir. Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat,* s. 83.

[51] Bu anlamda *Kitâbü'z-zühd*ler daha erken dönemlere tarihlense de Muhâsibî'nin eserleri, kendi ifadesiyle "kalp amellerine" odaklanan ilk eserler olarak görülür. Bu anlamda çağdaşı Şakîk Belhî'nin *Âdâbü'l-ibâdâtı*'nı da anmak gerekir. Söz konusu risâlede Şakîk, menziller arası geçişlere odaklanarak hâller ve makamların en erken örneklerine yer vermiştir. Hücvirî'nin kurgusuna bakıldığında o, rızâ tartışmalarına odaklanarak, ilk hâller tartışmasını Muhâsibî ile ilişkilendirir. *Keşfu'l-mahcûb*'da ilk fırkalaşma hareketlerinden birincisini, rızâ kavramının hâl mi yoksa makam mı olduğu tartışması üzerine inşa eder. Rızâ kavramının ele alınış biçimine bakıldığında aslında, buradaki tartışmanın hâl ve makam kavramının anlam alanlarını belirginleştirmeye yönelik olduğunu göstermektedir. Hücvirî, **Hakikat Bilgisi,** Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2010, s. 240-241.

[52] Ebû Abdurrahman es-Sülemî, **Tabakâtu's-Sûfiyye,** Abdurrezzak Tek (çev.), Bursa: Emin Yayınları, 2018, s. 8.

[53] Louis Massignon, Mısrî hakkındaki değerlendirmelerinde Muhâsibî'nin onu otorite olarak nitelediğinden bahsetmekte ve Mısrî'nin çok karmaşık öğretisinin Abdülvahid b. Zeyd mektebinin tezlerini zayıflattığını söylemektedir. Louis Massignon, *Essay,* s. 143; *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 90. Yine Mısrî'nin tasavvufî meseleler üzerindeki etkisini Massignon şu sözlerle ifade eder: "Hasan, İbn Edhem hatta Vekî'de henüz iyice şekillenmemiş olan tasavvufî makamları, Dârânî ruhu tezyin eden inâyetlerin değişmez derecelerine göre tertîb etmiştir. Bunları daha sonra Mısrî tamamen kat'î bir şekilde tayîn etmiştir." Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu,* s. 102. Reynold A. Nicholson ve Christopher Melchert gibi erken dönem tasavvuf tarihi üzerine araştırma yapan yazarlar ise Zünnûn'u zahidlik ile mistik yaşam biçimi arasındaki geçişte kendisine referansta bulunulan sûfîlerin başında anarlar. Mistisizmin temel karakterini belirlerken bu yazarların öne çıkardıkları, vecd deneyimi, Tanrı'da yok olma şuuru anlamında fenâ ve cem hâlleri, en önemlisi de bu deneyimlerin mârifet olarak ifşa edilmesi gibi temalar, Zünnûn'dan itibaren sonraki sûfîlerin tamamında görülmektedir. Velâyetin bilgi yönünü

kaynakları arasında bulunan[54] Bâyezîd-i Bistâmî de (ö. 234/848 [?]) insana dair tasvirlerinde onu eşi benzeri olmayan bir yetkinlikle niteler. Bu hususlarla ilgili sözleri Bâyezîd'i tasavvuf tarihinin üzerinde en fazla spekülasyon yapılan sûfîleri arasına dahil etmiştir.[55] Massignon, Bâyezid'in tevhîdin tecridi konusunda öncülerinin yapmak isteyip de uzağında kaldıkları hususları ilk defa açıktan ilan ettiğini söyler ve bu durumun İbnü'l-Arabî'yi de etkilediğini belirtir.[56] Massignon, kendi perspektifinden İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin muhtemelen yanılmış olduklarını söylemekte ve Bâyezîd'in nihai kertede vahdet-i vücûda kâil olmadığını belirtmektedir. Bunu gerekçelendirirken her ne kadar Bâyezîd şiddetli sezgi ve benzeri görülmemiş sıklıkta idrake sahip olsa da, onun aklının sevgisinden daha büyük olduğundan ve Hakk'ı müteal bir varlık olarak kendi dışında gördüğünden söz eder.[57] Bâyezîd'in mutlak birliğe yaptığı atıflara ilaveten "nefsinin ezeliyet meydanına varıncaya kadar uçtuğunu"[58] belirttiği sözü, tevhîd kavramına dair yorumuna ek olarak, insanın hakikatinin ezelî karakterli olduğunu işleyen ilk temalara sahiptir. Ezeliyet meselesi, kelam âlimleri ile felsefeciler arasında tartışma konusu olan soyut nefisler bahsini akla getirir. Nefsin ezeliliği konusunu henüz başlı başına bir nazariye olarak sunmasa bile Bâyezîd'in bu sözünde terminolojik açıdan ezeliliğe yer vermesi, diğer cümleleri ile birlikte değerlendirildiğinde önemli imâlar içermektedir.

Tasavvufun tarihsel süreçte temel iddialarını korumasında ve bu iddiaların geliştirilmesinde Cüneyd-i Bağdâdî'nin konumunun benzersiz olduğu vurgulanmalıdır. O, velâyet öğretisinin tevhîd kavramıyla ilişkilendirilmesinde ve sûfî tecrübenin dinin ana

ortaya koyması bakımından mârifet kavramı mistik yönelimin en önemli çıktısı olarak değerlendirilebilir. Melchert, "III. (IX) Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş", *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü,* s. 231-249.

54 İbnü'l-Arabî'nin Bâyezîd'e yaptığı atıfların değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Binyamin Abrahamov, "Ibn al-ʿArabi and Abu Yazid al-Bistami" **Al-Qantara,** Cilt. 31, Sayı. 2 (Temmuz-Aralık 2011).

55 Her şeyin "bir"den ibaret olduğunu ve kendisine "Ey sen ki bensin" şeklinde nida edildiğini söyleyen Bâyezîd, "Kendimi tenzih ederim, şanım ne yücedir" ve "Cübbemin içindeki Allah'tan başkası değildir" gibi literatürde şathiye örnekleri olarak değerlendirilen temsilî anlatım açısından güçlü ifadelerin de sahibidir. Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", **DİA,** c.5, s. 239-240. Marshall Hodgson, mistik deneyime dayalı ortaya çıkan söz ve metinlerin okunması meselesi üzerine, Bâyezîd'den aktarılan bu türden sözlerdeki bilinç durumunu, Tanrı'yla ârif arasında "rollerin tersine dönmesi" şeklinde ifade eder. Ona göre mistik deneyimle ilişkili olan bu sözler, herhangi bir psişik çözülmenin ya da bulanık bir rüyanın yol açabileceğinden çok daha farklı sonuçlar doğurmaktadır. Bâyezîd'in mistik deneyimde söylediği bu sözler, yaşamın bütününde vardığı yeri özetleyen türden içsel deneyimin daha uzun metrajından kesitler sunan parçalar gibidir. Marshall G. S. Hodgson, **İslam'ın Serüveni,** Berkay Ersöz (çev.), İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2017, c. 1, s. 493.

56 "Bâyezîd'in öncüleri olan Rabah, İbn Edhem, İbn Zeyd ve Dârânî'nin arzuladıkları ancak belli belirsizce sezdikleri maksadı, yani Hakk'ın gerçek birliğini kavramadan önceki tecridi (tecrîdü't-tevhîd) ilk defa açıktan ilan eden Bâyezîd olmuştur. Biz onu bu sonuca götüren düşünce metodunu inceleyebiliriz. Bu metod, ruhla ilâhî Gerçekliğin buluşması teşebbüssüne yol açtı ki burada İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri, onların kendi birliklerini gördüklerine inandılar." Massignon, *Essay*, s. 185.

57 Massignon, *Essay*, s. 185-186.

58 Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 451-454.

kaynaklarıyla sınırlandırılmasında kritik bir rol oynamıştır. Ondan nakledilen sözlerin dışında günümüze intikal eden birkaç sayfalık risâlede, insanın hakikatini anlatan temsiller yer alır. Bu anlatımlarda mîsâk ayeti olarak bilinen ayete atıf yapan Cüneyd, tevhîd ve fenâ kavramlarını birbiriyle ilişkilendirir. *Misâk Kitabı*'nda fenâ hâlini ve kulun kadîmde kadîm olarak bulunuşunu ifade ederken, buradaki anlatımının bir benzerini *Fenâ Kitabı*'nda da tekrarlamak suretiyle fenâ kavramına ilişkin yorumlarını güçlendirir.[59] O, dikkat çekici bilgiler içeren bu pasajlarla ve diğer görüşleriyle, velâyetin hem mevzû ve meselelerini belirlemede bir çerçeve ortaya koymuş hem de kişide ortaya çıkan hâllerin dinî ilimlerle çelişmediğini öne sürerek öğretinin gelişimine katkı sağlamıştır. Çağdaşı olduğu çok sayıda sûfî ile yaptığı görüşmelerle ve onlara gönderdiği mektuplarla sûfîlerin ilişki ağlarında da etkili bir konumu elde etmesi açısından Cüneyd'in tevhîd, fenâ, ruhların ezeliliği, insanın yaratıcı ile olan hususi bilgi kanallarına sahip olması vb. konulara işaret etmesi, bu konuların tasavvuf tarihinin değişmez temaları olarak sabitleşmesine neden olmuştur.

Fenâ ve bekâ kavramları doğrudan kendisiyle ilişkilendirilen[60] bir diğer Bağdatlı sûfî Ebû Saîd el-Harrâz'a (ö. 277/890) gelince onun velâyet meselelerine risâlelerinde kapsamlı bir biçimde yer verdiği görülür. Hakîm et-Tirmizî'den önce velâyetin hem fenâ, tevhîd ve mârifet gibi teorik boyutlarını hem de nübüvvet-velâyet ikileminden ortaya çıkan meseleleri o tartışmıştır.[61] Bu bakımdan velâyet doktrininin oluşum sürecinde

---

59 "Yüce Allah, onlar mevcut değilken; ancak Allah'ın onlar adına var olarak kendilerine hitap ettiğini haber verdi. Çünkü kendi varlıkları yok iken, Hakk'ı bulmuşlardı. O durumda Hak, sadece kendisinin bildiği ve başkasının bulunmadığı/bilmediği manada kendisiyle mevcut idi. Hak onları fenâ hâllerinde kemâle erdirdi/yarattı. Ezelde ezele ait olanlar, işte fenâ hâllerinde fâni, bekâ hâllerinde bâki olan bu kişilerdir. Rabbânî sıfatlar, ezelî eserler (izler) ve kalıcı (sürekli) alâmetler onları ihata etmiştir. Orada bekâ hâllerini devam ettirmek, gayb ilminde gaybini onlara açmak, ilminin örtülü gizemlerini onlara göstermek ve onları kendinde cemetmek (toplamak) için fenâlarını murat ettiği zaman Allah, bu özellikleri onlara mazhar kılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, "Mîsâk Kitabı", **Âriflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî,** Ömer Erdem (çev.), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018, s. 281-282. "Ben ona; "Beni başta yok iken var ettiği gibi, var ederek yok etti" sözünün anlamı nedir, dedim. O şöyle dedi: Yüce Allah'ın; "Rabbin Ademoğullarının bellerinden zürriyetini aldı ve onları kendilerine şahit tutup 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'Evet (Rabbimizsin), buna şahit olduk' dediler" sözünü bilmiyor musun? Yüce Allah, onlar mevcut değilken; ancak onun onları var edişiyle kendilerine hitap ettiğini haber verdi. Çünkü kendi varlıkları yok iken Hak, sadece kendisinin bildiği ve başkasının bilmediği anlamda yaratıkları bulmuştu. Bekâ hâllerinden fâni oldukları durumda, Hak onları bulmuş, ihata etmiş ve görmüştü. Onlar [ezele] ait olanlardır." Cüneyd-i Bağdâdî, "Fenâ Kitabı", *a.g.e.*, s. 307-308.

60 es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye,* 135.

61 Ahmet Karamustafa, velâyet öğretisinin çetrefilli konuları arasında yer alan nübüvvet-velâyet ilişkilerinin erken dönemki tartışmalarının Harrâz'ın eserlerinde yer bulduğuna işaret ederek, doktrin anlamında onun meselelere olan katkısını ele alır. Harrâz'ın eserlerindeki muhatabının Sehl b. Abdullah et-Tüsterî olabileceğini ileri sürer ve onun, "velînin nebîden üstün olduğu"na ilişkin görüşleri dolayısıyla Tüsterî'yi eleştirmiş olabileceği bilgisini paylaşır. Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* s. 18-19. Sehl'le ilgili bölümde yaptığı iktibaslarda Sehl'in böyle bir görüşe sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Konunun detayları için ayrıca bkz. Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* s. 48-54. Gerhard Böwering ise Harrâz'ın eleştirilerinin muhatabı olarak Hakîm et-Tirmizî'yi

Harrâz, önemli bir eşiğe karşılık gelir. O, özellikle tevhîd, mârifet ve velâyet konularında yeni kavramlaştırmalar yaparak, bu konularda doktrin düzeyinde açıklamalar geliştirmiştir.[62] Harrâz'ın açıklamalarında fenâ ve bekâ kavramları, yalnızca sûfînin bir hâli olarak kalmayıp tevhîdin hakikatine ermede geçilen aşamalardan "yok olanları" (fenâ) ve mârifeti temin eden unsurlardan "kalanları" (bekâ) ifade eder.[63] Bu bakımdan fenâ ve bekâ kavramları onun mesele ve süreçleri açıkladığı başlıca terimler halini alır. Harrâz'ın tevhîd, fenâ, bekâ, ruh ve velâyet kavramlarını birlikte ele alarak vurguladığı hususlar, velâyet düşüncesinin tasavvufun erken dönemlerinde nasıl şekillendiğini göstermenin yanı sıra sonraki dönemlere intikal ederek velâyet düşüncesinin ana hatlarını da belirlemiştir.

Velâyet meselesinin hem dil hem de öğretiyle ilgili yönleri bakımından kendisiyle gelişim kaydettiği önemli isimlerden bir diğeri Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc (ö. 309/922) olmuştur. Onun hareketli geçen hayatı bir yana, ortaya koyduğu eserlerdeki bilhassa insanın hakikatiyle ilgili düşünceleri de sonraki literatürde algılanışı açısından bir o kadar çalkantılı olmuştur.[64] Sehl et-Tüsterî aracılığıyla tasavvufî silsilesi Zünnûn el-

söylemektedir. *Kitabü'l-Keşf ve'l-Beyân* isimli eserini Hakîm'in velâyet konusundaki görüşünü çürütmek için kaleme aldığını söyler. Ancak bu görüş, Harrâz ile Hakîm arasındaki yaş farkına bakılarsa daha uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. Gerhard Böwering, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfîler", s. 375. Harrâz'ın bu hususta eleştirileri detaylı bir biçimde çalışmanın üçüncü bölümünde nübüvvet-velâyet ilişkisi ele alınırken incelenecektir.

62 Harrâz'ın ruhun bekâsını, kadîm ilim, ezeldeki ilim ve ebeddeki ilimle ilişlendirmesi; velâyetin bekâsını ise mîsâk ahdinin bilgisi, Hakk'ın Âdem'i yarattığındaki bilgisi ve ilmin velî hakkında zamanı geldiğinde gerçekleşmesi şeklinde ortaya koyması, ruh ve velâyetin zamanî bir öncelikle (kıdemle) nitelendiğini gösterir. Harrâz'ın hem ortaya koyduğu kavramsal yapı hem de bu kavramlarla ilişkili bir biçimde velâyet düşüncesine yer vermesi, İbnü'l-Arabî'ye giden yolda Harrâz'la birlikte velâyet öğretisinin önemli dönüşümler geçirdiğinin göstergeleri olarak okunmalıdır. Ebû Saîd el-Harrâz, "Kitabü'l-Ferâğ", **Resâilu'l-Harrâz,** s. 194-195.

63 "Tevhîd üç şekilde olur: teşbihin terki, vahdâniyyetin vücûdu ve ferdâniyyetin şühûdu.
Mârifetin saflığı/doğruluğu da üç şekilde olur: irâdenin terki, himmetin (niyetin) fenâsı, Allah Teâlâ'nın "Yeryüzündeki her şey fânidir. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin varlığı bâkî kalacaktır." (Rahman, 26-27) "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır" (Kasas, 88) ve "Her nefis ölümü tadacaktır" (Ankebut, 57) ayetleri sebebiyle meşietin ortadan kalkmasıdır (kahr). Nefis ve onun araçları ölüdür. Tabiatlar ve araçları fânîdir. Kalp ve araçları helâk olucudur. Mârifet marufla bâkî, ruh Hak'la bâkî, velâyet kadîm ilimde bâkîdir." Ebû Saîd el-Harrâz, "Kitabü'l-Ferâğ", s. 195-196.

64 Louis Massignon, Hallâc ile Bâyezîd'i sonraki sûfîlerin sıklıkla karşılaştırdıklarına ve onlardan aktarılan cümleler arasında ne tür bir ilişki olduğunu irdelediklerine değindikten sonra Hallâc'ın birçok konuda Bâyezîd'in karşısında konumlandığını iddia eder. Hususiyle velâyet meselesi söz konusu edildiğinde Bâyezîd'in, ana hatları daha sonra Ebu Bekr el-Vâsıtî (ö. 320/932'den sonra) tarafından belirlenen "Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak" teorisinden hareketle, tasavvufun amacının huzûzu'l-evliyâ olduğu şeklindeki görüşe sahip olduğunu belirtir. Bu düşünceye göre her velî, kendilerine yapılan tahsisle bir ilâhi isim üzerinden ilâhî birliğe ulaşmaktadır. Massignon, Hallâc'ın bu konuda Bâyezîd'in ötesine geçtiğini ve onun bir varlığın suretinin diğer bir varlığa dönüşmesi anlamında *ittisaf* kavramını ortaya koyduğunu söyler. Bu farklılığın şatahat türü sözlerde de kendisini gösterdiğini belirten Massignon, Bâyezîd'in bir dizi entelektüel uğraşlar sonucunda anlık yahut da kısmî bir şekilde "Ene'l-hüve" sözünü sarf ettiğini ve hiçbir surette Hallâc'tan aktarılan "ene'l-Hak" ifadesini düşünmediğini ileri sürer. Çünkü Massignon'a göre Hallâc'ın "ene'l-Hak" ifadesi bütün bu geçici varlıkların/aynların kalıcı kaynağına uzanmakta iken Bâyezîd'in sözü yalnızca "Sen Haksın ve biz Hak'la görürüz" cümlesinden ibarettir ve bu söz, İbrahim b. Edhem'den beri gelmekte olan temayı berraklaştırmaktadır. Massignon, *Essay*, s. 191.

Mısrî'ye ulaşan Hallâc belli ki hem Sehl'den hem de Zünnûn'dan gelen irfânî bilgiyi bir adım daha öteye taşımıştır. Sehl et-Tüsterî ile ilişkilendirilen ezelî nûr görüşünün[65] Hallâc'ın *Tavâsîn*'inde işlendiği görülmekle birlikte aynı zamanda o bu düşünceyi lâhût ve nâsût şeklinde kavramlaştırarak[66] konunun muhayyileye hitap eden retorik ve analojilerin ötesine taşmasına neden olmuştur. Lâhût ve nâsût kavramlarının hem insanı hem de Tanrı'yı çağrıştıran bir bağlamda kullanılması ise insanın hakikati ile ilâhî boyut arasındaki çizgiyi belirsizleştirmesi sebebiyle tasavvufun insan ve Tanrı ilişkisini yeni bir merhaleye taşımıştır. Bu kavram ikilisi bir taraftan insanın beden ve ruhuna ilişkin düalist bir yapısı olduğunu imâ ederken diğer taraftan ise suret ile zât arasındaki ilişkiyi çağrıştırarak yaratılmışlarla yaratıcı arasında bir bağ kurmaktadır.

Böylece hicri III. asırdan IV. asra uzanan evrede Bağdat'ta ve çevresinde kümelenen sûfî topluluğunun velâyet öğretisinin üzerine inşa edildiği ana kavramları işlemeye başladıklarını, yine öğretinin aşamalarını teşkil eden hâl ve makâmların anlam alanlarını belirginleştirmeye çalıştıklarını görmüş olduk. Bu evrede Şakîk ve Muhâsibî'nin hâller ve makamlar konusunda belirli bir literatürün oluşumuna öncülük ettikleri anlaşılmaktadır. Bu iki tema, velâyet öğretisinin sabit temaları olarak bütün tasavvuf tarihinde varlığını sürdürmüştür. Fenâ ve tevhîd ise hâller ve makâmların nihayet kavramları olarak ele alınmış ve böylelikle dinin en temel kavramı olan tevhîd, fenâ tecrübesi ile ilişkilendirilerek salt bilgiyle ilgili bir mesele olmaktan çıkmış, eylem üzerine kurulu bir yaşantının nihai gayesi olmuştur. Bâyezîd-i Bistamî'yle başlayan sevgi teması daha baskın birlikçi anlayış, Hallâc'la birlikte insanın ezeliliğine hatta ilâhîliğine dair birtakım imalara dönüşerek velâyet öğretisinin boyutlarını başka bir noktaya taşımıştır. Şimdi ortaya çıkan bu öğreti üzerinde ilk defa sistemli bir nazariye inşa eden Hakîm et-Tirmizî'nin meseleyi ele alış tarzını ve *Hatmü'l-evliyâ* isimli eserinin içeriğini incelemeye başlayabiliriz.

Velâyet söz konusu olduğunda literatürde edindiği yer bakımından Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) konumu, erken dönem eser telif eden sûfî müelliflerden daha

---

65 Annemarie Schimmel, **Hallâc-Kurtarın Beni Tanrı'dan,** Ahmetcan Asena (çev.), İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011, s. 15-16.

66 Ebu'l-Alâ Afîfî, Hallâc'ın, Hıristiyanların Mesîh'in tabiatını anlatmak için Süryanîler tarafından ileri sürülen bu kavramları iktibas ettiğini söylemektedir. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat,* s. 77.

ayrıcalıklı ve özeldir. Velâyet bahsi, tasavvufun temel iddiasının üzerine inşa edildiği bir mesele olması açısından bütün sûfîlerin hareket noktasını oluştursa da erken dönem literatürde sûfîlerin ilimleri üzerine bir refleksiyon geliştirdiklerini söylemek bir hayli zordur.[67] Konunun etraflıca ve ürettiği sorunsallar bakımından ele alındığı eserler Hakîm et-Tirmizî tarafından telif edilmiştir. Bu konuya özgü *Hatmü'l-evliyâ* isimli bir eser yazan Hakîm, bu eserinde hem velâyet konusunu ilişkili olduğu meselelerle birlikte işlemiş hem de velâyet konusu etrafında sonraki dönemlerde canlılığını sürdürecek olan hatmiyyet mevzuunu eserin asıl meselesi haline getirmiştir. Velâyet konusu özelinde Hakîm et-Tirmizî ile İbnü'l-Arabî arasında husûsî bir muhataplığı temin eden *Hatmü'l-evliyâ*'da Hakîm'in sorduğu yüz elliden fazla soru, velâyetle irtibatlı kavram ve konuları öne çıkarmakla birlikte tasavvuf tarihinde benzerine az rastlanılan bir literatürün doğmasını da sağlamıştır. Genel çerçevesi itibariyle velâyet konusunu bilgi ve problematik açısından irdeleyen bu sorular, İbnü'l-Arabî tarafından hem müstakil bir eser telif edilmek suretiyle hem de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* içerisindeki bölümlerde cevaplanarak konulara tarihsel anlamda bir süreklilik kazandırmıştır. İbnü'l-Arabî ile Hakîm et-Tirmizî arasındaki bu özel ilişkiden dolayı İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisi incelenirken Hakîm'in eserlerinin kavramsal ve mesele bakımından ona kaynaklık ettiği yadsınamaz bir gerçektir. Bu nedenle Hakîm'in velâyet konusuyla ilgili başvurduğu anahtar kavramlar ve teorik zemin daha önemli bir hale gelmektedir.

Bağdat tasavvuf ekolünden farklı bir muhitte hayatını sürdüren Hakîm'in genel itibariyle Hanefî mezhebine mensup bir çevrede bulunması,[68] bununla birlikte hadis rivâyeti ile ilgilenip bu alanda eser telif etmesi onun ilmî kişiliğini ve sûfî portresini dönemindeki sûfîler karşısında farklılaştırmaktadır.[69] Bu farklılığın onun Basra ve Bağdat

---

[67] Abdülfettâh Bereke, velâyet kavramının yaygınlık kazanmamasının sebebi olarak iki ihtimal öne sürer. Ona göre bu durum sûfîlerin iddia sahibi görünmekten çekinmeleri ve müridleri edeplendirme gerekçelerinden kaynaklanabilir. Çünkü ilk gerekçede onlar, yaratıcılarıyla kendileri arasında sır kabul ettikleri durumun yaygınlaşmasından çekinmişler ikinci hususta ise müridlerin sıradan insanlar nezdinde böylesi büyük lakaplarla anılmaktan dolayı gurura kapılmalarından kaçınmak istemişlerdir. Abdülfettâh Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-velâye,* c. 2, s. 65.

[68] Bu konu tartışılmakla birlikte öne çıkan görüş onun Hanefî mezhebine bağlı olduğu şeklindedir. Tirmiz'den sürgün edildikten sonra Belh şehrinde güzel karşılanması ve orada bulunduğu esnada rahat yaşam sürmesi mezhepsel gerekçelerle açıklanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* s. 71-74.

[69] Sülemî, *Tabakâtu*'nda Hakîm hakkında Cüneyd-i Bağdâdî'nin tasavvuf halkasında bulunan Bağdatlı sûfî Câfer el-Huldî'nin olumsuz kanaatlerini paylaşır. Bu anekdota göre "Elimde sûfîlere ait yüz otuz küsur kitap var" diyen Cafer el-Huldî'ye, Hüseyin b. Muhammed b. Cafer "Peki sende Muhammed b. Ali et-Tirmizî'nin herhangi bir kitabı var mı?" diye sormuş, Cafer'de "Hayır! Onu sûfilerden saymıyorum" cevabını vermiştir. es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye,* s. 279. Bu kısa anekdot tek başına Hakîm'in Bağdat tasavvuf çevreleri ile olan münasebetlerini tam olarak göstermeye yeterli olmasa da bu ilişkinin olumsuz olabileceğine dair imalar taşır. Buna ilavaten Serrâc

merkezli tasavvuf çevrelerinde öne çıkan fenâ ve tevhîd yorumları ve sâlikin hakikatine atıf yapılarak nefsin/ruhun ezeliliğine dair söz ve imalar karşısında durduğu yeri etkileyip etkilemediği, velâyet doktrininin bölgesel farklılıklara bağlı olarak okunması meselesini gündeme getirir.[70] Bu konuda eğer Irak bölgesi sûfîleri ile Horasan merkezli tasavvuf anlayışı ortaklaşırsa İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin sûfîler dışındaki düşünce geleneklerini de dikkate alan ancak esas itibariyle bu merkezlerde hakim olan insanın hakikati ile ilgili tasavvura dayandığı öne sürülebilir.

Hakîm et-Tirmizî'nin eserleri bu bağlamda ele alındığında, eserlerinin dil, üslup ve kavramsal yapısı itibariyle kısmî farklılıklar içerdiği görülür. Hakîm'de fenâ kavramı ve bu kavramı çağrıştıran temsiller bulunmakla birlikte metinlerin ana ekseni daha çok nefsin terbiye edilmesine dönük anlatımlarla doludur. Hakîm'in anahtar kavramları olarak velâyet, nefs, hevâ, kalp ve nûr öne çıkarken bu ıstılahların birbirleriyle ilişkisi mücâhededе süreklilik, sadr mahallinde kalp ve nefsin mücadelesi, sülûkun bir süreç olduğu, bu süreçte yapılan hatalar ve en nihayetinde kalpte ortaya çıkan nûr kavramı üzerine kuruludur.[71] Hakîm'in eserlerinde görülen bu anlatım tarzı birçok açıdan bilindik tasavvuf anlatısını tekrar ediyor gibi gözükür. Ancak Hakîm'i özelleştiren hususlar, velâyet içerisinde derecelenmeye giderek mü'min, veliyyu hakkillâh, veliyyullâh ayrımlarını yapması ve veliyyullâh kavramı altında muheddes ve hâtem gibi konuları işlemesidir. Bu bakımdan Hakîm'in Bağdat'ta teşekkül eden öğretiyi kendi içerisinde yapılandırarak velâyet düşüncesine nazarî bir çerçeve kazandırdığını söylemek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte onun, İbnü'l-Arabî'nin merkezi kavramları hâline

---

ve Kuşeyrî'nin Hakîm'e mesafeli bir duruş sergilemeleri literatür açısından da Hakîm'in dönemin hakim tasavvuf çevrelerinde kuşkuyla yaklaşılan birisi olduğu izlenimini doğurmaktadır. Hakîm'in literatürde nasıl ele alındığına dair detaylı bilgiler için bk. Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 12-20.

70 el-Câbirî, farklı coğrafyalara ait düşünce ve yaşayış biçimlerini kültürel eşzamanlılık kavramına referansla inceler. Tasavvuf tarihi açısından farklı merkezleri ifade eden Horasan ve Bağdat tasavvuf çevrelerinin kültürel bir eşzamanlılık yaşayıp yaşanmadığı sorusu velâyet düşüncesinin tarihsel seyri bakımından önem taşır. Şöyle ki, tasavvuf tarihi araştırmalarında hakim bir yaklaşım olarak Bağdat tasavvufunun Cüneyd-i Bağdadî sonrasında baskın ve dönüştürücü bir otoriteyi temsil etmesi ve farklı merkezleri hızlı bir biçimde kültürel eşzamanlılığa zorlaması velâyet konusu özelinde farklı renklerin silikleşmesinin nedeni olarak görülebilir. Bu bakımdan söz konusu merkezlerde birbirinden farklı tasavvufi kültür çevreleri mi bulunmaktaydı yoksa tasavvuf teşekkülü ve gelişimi itibariyle farklı coğrafyalarda da olsa benzer kültürel ortamı mı doğurdu sorununun belirginleştirilmesi gerekmektedir. el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu,* s. 41-61.

71 Hakîm, *el-Mesâilü'l-Meknûne* isimli eserinde ruhu ele alırken onun bedene gizlendiğinden ve bedende ortaya çıkan herhangi bir hastalık, değişim ve kusur ortaya çıktığında ruhun orasıyla meşgul olduğundan bahseder. Daha sonra soyut kavramlara yönelir ve muhabbetin halâvetinin ruh ve kalbe ferahlık vermesinden söz eder. Burada nefsle ruh ve kalbi karşıt olarak nitelerken kalp ve ruh arasında kurduğu bağ dikkat çekicidir. Dolayısıyla Hakîm'in nefs teorisini bütün yönleriyle ortaya koyabilmek için kalple ilişkilendirdiği idrak güçlerinin idrak öznesi olarak ruhun farklı mertebelerdeki anlamına karşılık gelip gelmediği belirginleştirilmesi gereken bir husustur. Hakîm, **el-Mesâilü'l-Meknûne,** Muhammed İbrâhîm el-Cuyûşî, y.y., Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980, s. 56.

gelecek olan vahdaniyyet ve ferdaniyyet gibi kavramları "Allah'ın velîsi" ile ilişkilendirerek ilâhî isimlere atıf yapması da Hakîm ile İbnü'l-Arabî arasındaki ilişkinin kurulabileceği bağlantı noktaları arasındadır. Bu bakımdan Hakîm ile İbnü'l-Arabî arasındaki velâyet düşüncesinin irtibatı sadece İbnü'l-Arabî'nin Hakîm'in sorduğu sorulara cevap vermesiyle sınırlı olmayıp öğretisini şekillendirecek düzeyde bir kaynaklıktan da söz edilebilir.[72] Hakîm'in her velîyi bir ilâhî isimle ilişkilendirmesi[73] ve vahidiyyet makamına doğru bir seyirden bahsediyor oluşu, velâyet konusu özelinde İbnü'l-Arabî'nin öncüsü olabileceği gibi daha genel çerçevede onun varlık ve bilgiye ilişkin temel yaklaşımlarının da uzak müessiri olabilir. Ancak burada vurgulanması gereken önemli bir husus, Hakîm'in nefsin mahiyetine ilişkin yaklaşımlarının kelamcılar tarafından savunulan nefsin cisimsel bir varlığa sahip olduğu görüşüyle örtüşmesidir. O nefs konusunda kelamcılar gibi düşünmekle Bağdat merkezli tasavvuf anlayışında öne çıkan insanın hakikati görüşünden uzaklaşır. Velâyet öğretisinde soyut nefs konusunun kritik bir yerde duruyor olması nedeniyle öğretiyi bütünüyle Hakîm et-Tirmizî'ye referansla ele almak doğru olmayacaktır. Bu nedenle biz velâyet öğretisinin ana meselelerinin Bağdat'taki kurucu sûfiler tarafından ortaya konduğu, Hakîm et-Tirmizî'nin bu verili alan üzerinde bir kurguya giderek öğretiye teorik bir çerçeve kazandırdığı görüşünü benimsiyoruz. O, velâyetteki derecelenme ve seçkinlik fikrini teorik ve kavramsal boyutlarıyla ele alan ilk müelliftir.

Hakîm sonrası dönemde velâyet öğretisinin izleri sürüldüğünde, tasavvuf literatür tarihi bakımından önemli bir dönemece girildiği görülür. Sûfîlerin kavram ve meselelerini erken dönemde belirli kavramlar çerçevesinde ele alan eserlerden farklı olarak daha bütüncül bir yaklaşımla konu edinen eserlerle karşılaşılır. Bu eserler velâyet öğretisinin temel kavram ve konularına yer verirken aynı zamanda ilk teorik eğilimlerin yol açtığı sorunları sünnî düşüncenin temel ilkeleriyle[74] bağdaşır bir tarzda yorumlama

---

[72] Hakîm, velî ile birlik ilişkisini *Hatmü'l-velâye*'de şu şekilde kurar: "Pek çok velînin makamı birinci mülktedir. O'nun isimlerinden biri oradaki velî içindir. Yine nice velî ikinci, üçüncü ve dördüncü makama ulaşmıştır. Her bir makama ulaştığında o makama uygun olan isim kendisine verilir. Bu durum Vahdâniyyetü'l-ferdâniyye makamına varıncaya değin devam eder. Artık o, isimlerden kendi payına düşenin tamamını alır. Bu ona Allah tarafından verilmiştir. O velîlerin efendisidir ve Rabbi kendisine "hatmü'l-velâye"yi vermiştir. Onun isimlerinin sonuna ulaştığında nereye gidecektir? Zira artık o kendisinden sıfatların kalktığı (sıfatsızlık halinin başladığı) bâtına ulaşmıştır. " Hakîm et-Tirmizî, **Hatmu'l-evliyâ-Velîliğin Sonu,** Salih Çift (çev.), İstanbul: Nefes Yayınları, s. 11.

[73] Massignon bu görüşü Vasıtî'ye nispet etmektedir. Massignon, *Essay*, s. 191.

[74] Sünnî düşüncenin nazarî ve amelî ekolleri ile bir blok olarak kurumsal anlamda hâkim pozisyonu elde etmesinden önce, sünnîlik kavramının daha geniş bir yelpazeye karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Sûfîlerin yaşadıkları mihnetlere kadar onların Şia'dan ayrı olan bu sünnî yapı içerisinde müstakil olarak zümre gibi hareket ettiklerine dair çok

gayreti göstermişlerdir.[75] Bu eserlerden ilki olarak Ebu Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) telif ettiği *el-Lüma',* velâyet düşüncesinden kaynaklı ortaya çıkan sorunları karşılamak adına kaleme alınmıştır. Eser temelde sûfîleri savunmayı ve velâyete mahsus bilginin "dinî bir bilgi" olduğunu iddia ederek tasavvufu din ilimleri tasnifi içerisine yerleştirmeyi amaçlamıştır. O, dini ilimlerle bir uzlaşı zemini arayışına girerek velâyet öğretisinden kaynaklanan ve dini ilimlerle tasavvuf arasındaki mesafeyi genişleten konuları azaltma yönünde bir tavır sergilemiştir. Serrâc'ın ilimler tasnifi yaparken ilim sahiplerini fıkıh, hadis ve tasavvuf ehli olmak üzere üç kategoride ele almasından hareketle onun ilim kavramına bakışında muamele konularının daha öncelikli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. O, tasavvufî makamlar ile hâllere ait ahkamı kavramakla (tefakkuh) zâhirdeki amelleri düzenleyen fıkhî meseleleri öğrenmek arasında büyük bir fark olmadığını belirterek velâyet kaynaklı bilgiye alan açmaya çalışmaktadır.[76] Bu anlamda nasıl hadisle ilgili bir konuda hadisçilere başvuruluyor veya fıkıhla ilgili bir mesele fukahaya soruluyorsa velâyete dayalı bilgi olan işaret ve manalarda sûfîler tek başlarına yetkililerdir.[77] Dolayısıyla şeriatın bir dış organlarla ilgili görülebilen boyutu bir de sıdk, yakin, şükür, rızâ, takvâ vs. gibi temelde kalbe ait bâtınî boyutu vardır. Serrâc'a göre şeriatın zâhirî boyutu dediği hükümleri öğrenmekle bâtınî dediği hükümleri öğrenmek aynı derecede önem taşımakta hatta fıkhî hükümlerin belirli şartlarla ilgili olması buna karşında kalp amellerinin süreklilik bildirmesi sebebiyle tasavvufun rüçhaniyetini vurgular. O velâyet doktrininin bilgi alanıyla ilişkisini bu kavramlara referansla temellendirmeye çalışırken aslında fıkhî hüküm çıkarma anlamında kullanılan istinbat kavramını tasavvuf için de kullanmaktadır.[78] Fıkhın pratik yönüne karşı tasavvufun muameleyle ilgili meselelerini,

---

sayıda bilgi ve anekdot kaydedilmiştir. Konuyla ilgili sûfîlerin nazarî ve amelî diğer gruplarla olan ilişkileri hakkında detaylı bilgi için bkz. Melchert, "Klasik Tasavvufun Basra'daki Kökenleri", s. 325-348; "Nîşâbûr'da Sûfîler ve Hasımları", s. 349-372.

75 Melchert'e göre sûfîlerin ilk bir buçuk asırlık süreçte Şafiilikle ve özellikle Horasan bölgesinde Eş'arilikle sıkı ilişkiler geliştirmesinin arka planında Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği ehl-i hadisle olan ihtilaflar bulunmaktadır. Melchert, "Hanbeliler ve Erken Dönem Sûfîler", s. 260-261. Câbirî, tasavvufun/irfânın normatif geleneklerle/beyân alanıyla olan bu ilişkisinin velâyet öğretisini nasıl şekillendirdiğini şöyle açıklar: "Öte yandan, İrfânın hem metot hem de bakış açısı düzeyinde epistemolojik yapısı tamamlanmış olduğu bir zamanda Beyân alanına 'taşması', 'taşan'ın bünyesinde de bir etkinin meydana gelmesini gerektirecekti. Nitekim bu da fiilen gerçekleşmiştir. Sünnî mutasavvıflar, Beyânı kendilerine mâl edince, velâyet düşüncesi, sünnî düşüncenin kategori ve kalıplarına boyun eğmiştir." Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 441. Daphna Ephrat ise bu durumu, tasavvufun sünni çevrelerdeki kültür üretiminin alt alanı olarak niteleyerek ifade eder. Daphna Ephrat, "Spiritual Heirs of the Prophet-Sufi Masters in a Period of Sunni Revitalization", **Religious, Knowledge, Authority, and Charisma,** ed. Daphna Ephrat and Meir Hatina, Salt Lake City: The University of Utah Press, 2014, s. 98.

76 Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 18.

77 Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 20.

78 Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 120. Cabirî, Serrâc'ın istinbat kavramını beyan ve irfân alanları için ortaklaşa kullanma teşebbüsünü, metot açısından birlik iddia etmek anlamına geldiğini vurgular. Ona göre Kuşeyrî, beyâni

âdâb başlığı altında ele alarak tam bir fıkh-ı bâtın simetrisi kurgulamıştır.[79] Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Serrâc'ın yaklaşımındaki zâhir ve bâtın ikileminin, tasavvuf alanını temelde ahlak bahisleriyle ilişkilendirirken tasavvufî bilginin dinin asıllarından çok fevaidiyle ilgili konularla sınırlandırılması anlamına gelmesidir. Bu konuyla ilgili "hakikat ehlinin kendi aralarındaki ihtilaflar"ı konu edindiği başlık altında dile getirdiği hususlar dikkat çekicidir: "Onlar da (sûfîler de) çıkardıkları hükümlerde zâhir ehlinin görüş farklılığı gibi, değişik fikirler öne sürmüşlerdir. Şu kadarı var ki; zâhir ehlinin görüş ayrılığı, yanlış ve hatalı hükme götürmesine karşın, bâtın ilmi konusundaki farklılık, yanlışa götürmez. Çünkü bâtın ilmi, faziletler, güzellikler, yücelikler, hâller, ahlâk, makamlar ve dereceler demektir."[80] Serrâc'ın ifadelerinde açık bir biçimde görüldüğü üzere velâyete özel bilginin değeri, normatif bilgi karşısında ikincil bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla sûfîler, dinin asıllarından ziyade daha hususî bir kesimi ilgilendiren meselelerde görüş belirtebileceklerdir. Serrâc'ın uzlaşı arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu yaklaşım, teorik boyutları olan ve velâyet öğretisinin erken dönemde anahtar kavramlarını teşkil eden tevhîd, fenâ ve nefs/ruh meselelerinde daha bâriz bir biçimde görülmektedir. Serrâc, Bağdatlı sûfîlerin insanın hakikatinden bahsederken atıf yaptıkları ruhun varlık yönünü, eserinde iki farklı bölümde ele alır. İlk ele aldığı bölümde cem-tefrika, fenâ-bekâ, hakâik, işaret vb. bazı tasavvufî kavramları işlerken ruh kavramına da yer vermiş, bununla ilgili sûfîlerden birtakım aktarımlarda bulunmuştur. Burada ilk olarak Şiblî'den yaptığı iktibasta Şiblî, ruhun hâdis bir varlık olduğunu, hâdislik illeti sebebiyle de Kadîm olanı hiçbir surette yakinen kavrayamayacağını ileri sürmektedir. Yine insanın hakikatiyle ilgili bir başka rivâyette, iktibas yaptığı sûfînin kim olduğunu söylemeden bu kişinin Hz. Peygamber'in bazı hadislerini ruhun kıdemi şeklinde yorumladığına dair bilgiler vermektedir. Belirttiğine

bilgiyi istidlal ve nazara, irfânî bilgiyi ise ilhama dayandırdığı için metotlarda farklılık gözetmiş ve Serrâc'dan bu yön itibariyle ayrılmıştır. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 382.

79 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 22-23. Serrâc, edep kavramını yeniden tanımlayarak sûfîlerin sıklıkla yaptıkları tarzda kavramın içeriğini üçlü derecelendirmeye tabi tutmuştur. Ayrıca onun sûfîlerin edepleri kısmında ele aldığı hususlara bakıldığında fıkıh kitaplarındaki taharet, ibaret ve muamele bahislerinin bir benzeri tasnif yaptığı görülmektedir. O edebi şöyle tanımlar: Edeb, fakirlerin dayanağı zenginin süsüdür. Halkın, edeb konusunda birbirinden farklı üç derecesi vardır: Dünya ehlinin edebi, dindarların edebi, dindarlardan havâssın edebi. Ehl-i dünya, edeb denilince genellikle fesâhat, belâgat, bilgi ezberleme, yöneticileri eğlendirme, şiir ve sanatkarlık gibi şeyleri anlarlar. Dindarlar da edebi daha çok riyâzat, organları eğitmek, gönlü temizlemek, şer'î sınırları korumak, şehvetleri terk etmek, şüphelilerden kaçınmak, tâatlara koşmak ve iyilikte yarışmak şeklinde yorumlarlar. Dindarlardan havâssın edeb anlayışı; kalp temizliği, sırlara riâyatkâr olmak, ahde vefâ, hâl ve vakti muhafaza, havâtır, vârid ve ilhâm türü uyarılara değer vermemek, iç ve dış dengeyi korumak, kurb makamlarında, taleb anında, huzur ve vuslat zamanlarında edebe sarılmaktır. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 164.

80 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 121.

göre bu sûfî, "Ben sizden herhangi biriniz gibi değilim, ben devamlı Rabbimin huzurunda bulunurum"[81] hadisiyle, Hz. Peygamber'in kadîm ruhtan haber verdiğini ileri sürmüştür. Serrâc bu görüşe karşı çıkarak, "kadîm olan kadîmden ayrılamaz, yaratılan ise kadîme bitişik olamaz" şeklinde kıdem ve hudûs diyalektiği üzerinden meseleyi değerlendirmektedir.[82] Eserde ruhlara ayrılan ikinci bölüm ise "galatatü's-sûfiyye" kısmında ele alınan on dört meselenin en sonunda yer alır. Serrâc'a göre dalalete düşen gruplar içerisindekilerden biri de ruh hakkında konuşanlardır. Ruhun mahiyetine ilişkin görüş serdedenlerin farklı derecelerde olduklarını ancak hemen hepsinin şaşırıp yanıldıklarını söyler. Burada ruh hakkında zikrettiği on kadar görüşün tamamına yakını ruhun kıdemine dair bir temayı içermektedir. Bunlar arasında bulunan "Bir grup: 'ruh ikidir, Lâhûtî ve nâsûtî' der." görüşünün Hallâc-ı Mansûr'a ait olması muhtemeldir. Serrâc, bu konuda görüş belirtenlerin Allah'ın üzerinde düşünülmesini menettiği bir konuya girdiklerini ve böylece hepsinin yanılarak tam bir dalalete düştüklerini söyler. Kendisinin bu konudaki görüşünü ise önceki bölümde ifade ettiğine benzer tarzda "ruhların hepsinin mahluk olduğu" şeklinde açıklamıştır.[83]. Özetleyecek olursak, Serrâc'ın dalalet olarak gördüğü bu türden yanlışları değerlendirirken kelamdaki kıdem hudûs ayrımından hareket ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun eserde daha az yer kaplayan bu türlü teorik konuları kelam ilminin temel ayrımlarına bağlı kalarak çözmeye çalıştığı görülmektedir.

Kelâbâzî ise *Taarruf*'ta Serrâc'ın açtığı yolu daha da derinleştirerek *Lüma'*da az yer tutan teorik açıdan tasavvufu kelamî inanç sistemiyle bağdaştırma çabasını ileri noktalara taşır.[84] Kelâbâzî'nin hususiyle velâyete ilişkin görüşleri, sûfîlerin akidelerini

---

81 Buhârî, Savm, 20; Müslim, Sıyâm, 60.

82 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu*, s. 256-257.

83 Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu*, s. 517-518. Serrâc'ın ruh hakkındaki tutumunun aslında onun bu türden meselelerdeki genel tavrını yansıttığı söylenebilir. Çünkü o, benzeri bir tutumu farklı meselelerde de sürdürmüştür. Örnek olarak belirtecek olursak, kişinin dünyada iken müşâhede ettiği bütün nurların mahluk olduğunu; fenâyı beşeriyyetten fânî olmak şeklinde yorumlayarak kulun ilâhî vasıflarla bezeneceğini zannedenlerin yanılgıya düştüklerini, Allah'ın kalplere girmesi şeklindeki düşünceleri taşıyanların hulûlî olduklarını ve onların da yanıldıklarını söylemektedir. Bu durumun kendisini açığa çıkardığı bir diğer konu ise kulun fiillerindeki özgürlüğü tartışmasıdır. Ayn-ı cem başlığı altında ele aldığı bu meselede o, mutlak cebre kayan ve kuldan sorumluluğu iskat eden anlayışı eleştirerek onların asıl ile fer'i ayıramadıklarını, cem' ve tefrikayı kavrayamadıklarını söylemektedir. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu*, s. 510-514.

84 Câbirî de Serrâc ile Kelâbâzî arasında yöntemleri bakımından farklılık bulunduğuna işaret eder. Sünnîlik genel çerçevesinde bu müellifler ortak bir gayeyi taşırken, yöntem açısından Serrâc fakihlerin yolu olan pratik alana, Kelâbâzî ise kelamcıların yolu olan teorik alana yönelmiştir. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 379-380. Kelâbâzî'nin sûfîlerin akidelerini ele aldığı bölümde, *el-Fıkhu'l-ekber*'i geniş bir biçimde yorumladığı da ileri sürülen görüşler arasındadır. Süleyman Uludağ, "Kelâbâzi ve Ta'arruf", *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 34.

ele aldığı bölümde keramet-mucize tartışması içerisinde yer almaktadır. Velâyet meselesinin böyle bir başlık altında tartışılması Kelâbâzî'nin eserdeki esas sistematiği ile son derece uyumlu gözükmektedir. Zira kelam metinlerinde velâyetin kabulüne ilişkin konular mucize ve keramet tartışmalarının bir uzantısı olarak kendisine yer bulmaktadır. Bu açıdan kelam sistematiğini esas alan *Taarruf*'ta konu kerametler bahsinde işlenmiştir. Ancak Kelâbâzî'nin burada ele aldığı hususlar velâyet öğretisi açısından erken dönemde öne çıkan temaları içermesi sebebiyle önem taşımaktadır. Bu bölümde Kelâbâzî iki önemli temayı işlemektedir: Bunlardan **birincisi** mucize ile nübüvvet arasındaki illiyetin zorunlu bir ilişki mi olduğu meselesi üzerinde gelişim göstermekte; bu konuyla bağlantılı olarak kerametin velîlere tahsis edilmesinin nübüvvet otoritesini zayıflatıp zayıflatmayacağı hususuna odaklanılmaktadır. **İkinci** tema ise velî olanların kendilerini bilip bilemeyecekleri meselesi üzerinedir. Bu bahse nispeten geniş bir yer ayrılması, velâyet-i hassanın konu edilmesi ve bunun özellikle aşere-i mübeşşere örneği üzerinden tartışılması velâyet merkezli tartışmaların teolojik bir referans çerçevesine kavuşması bakımından dikkate değerdir. Bu konuların detaylarına çalışmanın ilgili başlıklarında değineceğimiz için burada velâyet öğretisinin gelişimine etkisi bakımından Kelâbâzî'nin fenâ ve ruh/nefs kavramına ilişkin görüşlerini ele almayı uygun buluyoruz.

Kelâbâzî ruh konusunu Cüneyd'den yaptığı bir iktibasla değerlendirmeye başlar. Bu iktibasta Cüneyd, ruh hakkında "o vardır" demekten öte başka bir şey söylemenin imkanı olmadığını bildirmektedir. Kelâbâzî, Cüneyd'le ele almaya başladığı meseleyi İbn Atâ gibi sûfîlerden yaptığı iktibaslarla zenginleştirirken bu aktarımlarda öne çıkan görüş ruhun yaratılmış bir mana/cisim olduğu üzerinedir. Burada istisna edilecek tek rivâyet Kahtâbî'ye nispet ettiği görüştür. Onun belirttiğine göre, bu görüş sahipleri ruhla ilgili ayette geçen "Allah'ın emri" ifadesindeki emr kelimesini Allah'ın kelamı olarak yorumlamakta ve kelamın mahluk olmamasından hareketle de ruhun kıdemine kâil olmaktadırlar. Bu görüş karşısında Serrâc'ın tutumuyla benzer bir tavır ortaya koyan Kelâbâzî şöyle der: "Bu görüş doğru değildir. Doğrusu şudur: 'Ruh bedendeki bir manadır ve beden gibi mahluktur."[85]

[85] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, s. 99-100.

Taarruf'un velâyet öğretisiyle de ilgisi bakımından dikkat çeken bir içerikle eserin dördüncü bölümünde ele alınan kavramlardan fenâ bahsinde karşılaşılır. Arberry tarafından gerçek mistik tecrübeyi konu edinmesi yönüyle eserin en önemli bölümü olarak nitelenen bu kısımda fenâ bahsi geniş yer kaplamaktadır. Bu bahiste Kelâbâzî'nin kulun edilgenliği meselesi ile irtibatlandırdığı fenâ halindeki sâlikin masumluğunu iddia etmesi, eserin genel çerçevesinin dışına taşan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.[86] Fenâ bahsinde Kelâbâzî'nin ele aldığı velâyet meselesiyle ilişkili olan bir diğer konu, fenâ derecesine ulaşan kişinin tekrar beşeri vasıflarına döndürülüp döndürülmeyeceği problemi ile ilgilidir. Burada tartışmanın temerküz ettiği nokta aslında hâllerle ilgili olan bir tartışmanın uzantısıdır. Hâllerin kalıcı mı yoksa geçici mi olduğu problemi, tartışıla gelen bir konudur. Bu mesele üzerinden Kelâbâzî nübüvvet-velâyet ilişkilerini de tartışma konusu ederek fenâ bahsini velâyet öğretisinin temel meselelerine ayırmıştır. Onun bu konudaki hareket noktası fenâ ehlinin seçilmiş kimseler oldukları; dolayısıyla bu hâlin kesbin dışında olduğudur. Buradan hareketle, kulun fenâdan tekrar beşeri vasıflarına döndürülmesini Hakk'ın kula verdiğini geri alması olarak değerlendiren Kelâbâzî, bu durumun ulûhiyetle bağdaşmayacağını dile getirir. Böylesi bir şey bedâdan (görüş değiştirme) kaynaklı olsa, bu görüş de sonradan bilgi sahibi olanlar için geçerli olacağından ezeli bilgi sahibi hakkında geçerli olmayacaktır.[87] Dolayısıyla kulun edilgenliği üzerine kurulu olan hâller Hakk'ın kula vergisi olduğu için Kelâbâzî'ye göre bunlardan geriye dönüş yoktur. Peki aksi durum söz konusu olsaydı bunun sonuçları ne olurdu? O, bu soru etrafında nübüvvet ile velâyet ilişkisini gündeme almaktadır. Kelâbâzî kişinin fitneye düşmesi yönünden yahut terbiye edilme amacıyla bulunduğu mertebeden daha aşağı bir mertebeye indirilmesi görüşünün de geçerli olmadığını belirtir. Çünkü bu durum mümkün olsaydı, peygamberleri fitneden korumak da caiz olacak, böylece

---

[86] "Fenâ halindeki kulun sevk ve idaresini bizzat Hakk üzerine almıştır. Dini vazifelerin ifasında ve Hakk'a uyma konusunda kula yön veren Allah'tır. Bu durumda bulunan kimse, Allah'a karşı ifa etmekle mükellef olduğu hususlarda mahfüzdur. (Allah tarafından muhafaza altına alınmıştır). Bu vaziyette bulunan kul için günaha giden yolların hepsi kapanmıştır. İsmet (günahsız olma) dedikleri şey budur. Resûlullah (sa)ın kudsî hadiste "Allah buyuruyor ki, kulumun işiten kulağı, gören gözü... olurum" demesinin manası da budur." Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 183.

[87] Kelâbâzî, kulun fenâ halinden tekrar beşeri vasıflarına dönmesini savunan görüş sahiplerinin öne sürdükleri "imandan sonra irtidat etme" meselesinin doğru bir kıyas olmadığını belirtir. Zira irtidat eden kimseler gerçekte ne akdin sıhhatini sağlayabilmişler ne de imanları onların "sırlarına, hakikatlerine ve ruhlarına" nüfuz etmiştir. Buradaki kıyasın yanlışlığını şu sözlerle beyan eder: "Hakiki iman ile şekli imanın görünüş biçimleri aynıdır. Fakat mahiyetleri değişiktir. Fenâ ve diğer özel hâller ve makamlar ise şekil itibariyle farklı, fakat mahiyet itibariyle birdir. Çünkü bu gibi şeyler çalışarak değil, bir lütuf olarak ele geçer." Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 188-189.

nebîlerin kendi mertebelerinden velâyet derecesine hatta daha alt mertebelere indirilmeleri gerekecekti. Böylesi bir durum Kelâbâzî'ye göre caiz ve mümkün değildir. Dolayısıyla onun bu tür ifadeleriyle nübüvvetle velâyet mertebeleri arasında fark görmekle birlikte bunlar arasında doğrudan bir irtibat kurduğu da dikkat çekicidir. Esasında vehbî olan bu mertebeler, bu yaklaşım içerisinde aynı zemin üzerine inşa edilen bir hiyerarşiye dayandırılmaktadır. Bu sebeple her ne kadar derece farkı olsa da bilgi açısından aynı kategoride değerlendirilmektedir. Kelâbâzî bu tartışmayı, "kulun sürekli fenâ hâlinde mi kalacağı" meselesini açıklığa kavuşturmak suretiyle tamamlamaktadır. Ona göre fenâ haline erişen kişi halka karşı rehberlik ve önderlik yapma durumunda bulunmuyorsa kendi sıfatlarını kaybetmiş; kendi fayda ve hazzını temyiz etme gücünden yoksun bir halde divane olarak kalır. Ancak kişi bu hâlde iken bile Hakk'ın ona yüklediği sorumlulukları yerine getirme hususunda yine muhafaza altındadır. İkinci grup ise halkın sevk ve idaresi ile meşgul olan, onlara rehberlik eden kimselerdir. Bunlar bekâ makamına nakledilerek irşad görevlerini yerine getirmektedirler. Ancak bu kimseler de kendi beşeri sıfatlarına dönmüş durumda değillerdir. Onların tasarrufları kendi nefislerine ait sıfatlar üzerinden değil, Hakk'ın onlarda kaim olan sıfatları ile olmaktadır. Dolayısıyla bu kimseler de aslında fenâ makamından geri dönmüş kimseler olmayıp fenâdan sonraki makamda Hakk'ın tasarrufu altında bâkî durumdadırlar. Ebu Süleyman ed-Darânî'nin "Vallahi dönenler yoldan geri dönmüşlerdir. Ona vâsıl olsalardı geri dönmezlerdi" sözü, Kelâbâzî'nin bu konudaki yaklaşımlarının özeti mahiyetindedir.[88]

Kuşeyrî (ö. 465/1072), *er-Risâle*'de velâyet doktrininin temel kavramlarını ele alarak ve sûfî ricâline müstakil bir bölüm ayırarak bu süreçte önemli bir rol oynar.[89] Kuşeyrî velâyet doktrininin şekillendiği kavramlardan birisi olan tevhîde Cüneyd-i Bağdâdî'den yaptığı bir rivâyetle başlar. Kıdem-hudüs ayrımına dayalı bu tanıma göre

---

88 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 182-192.

89 Kuşeyrî, velâyet doktrininin alt tartışmaları olan velâyetin kavramsal analizine, mucize ve ismet gibi konulara da yer vermektedir. Bu konuları eserde hususi boyutlarıyla iki bölümde inceler. Bu konular çalışmanın üçüncü bölümünde velâyet-nübüvvet tartışmaları başlığı altında ele alınacak ve İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisine yaptığı katkılar kendinden önceki sûfîler mukayese edilerek sunulmaya çalışılacaktır.
İbnü'l-Arabî'nin *er-Risâle* ile karşılaşması ise şeyhin erken yaşlarına denk gelmese de kitâbî kültürle olan tanışıklığı dikkate alındığında okuduğu ilk eserlerdendir. Bu nedenle *er-Risâle*'nin çalışma konumuz açısından İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde etkili olması muhtemeldir. Claude Addas, İbnü'l-Arabî'nin kitabî kültürler olan tanışıklığının hayatının erken dönemlerinde olmadığına dikkat çekmektedir. *er-Risâle* bu anlamda onun okuduğu ilk eserlerden olsa bile eseri okuduğu 586 yılı, onun seyrusülûkunun onuncı yılına tekabül etmektedir. İbnü'l-Arabî, Yusuf el-Kumi vasıtasıyla *er-Risâleyi* tanıdığında henüz sûfî kelimesinin ne anlama geldiğini bile bilmediğini belirtmektedir. Claude Addas, *İbn Arabî-Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,* s. 117.

tevhîd, "kıdemi hadesten (ezelî olanı fânî ve yaratılmış olandan) ayırmak ve fert hâline getirmektir". Kuşeyrî, tevhîd bahsinde sadece Cüneyd'in görüşlerini referans çerçevesi almakla yetinmez. O, bu bahiste Hallâc ve Zünnûn'dan da aktarımlarda bulunmaktadır. Ancak bu aktarımların içerikleri, Kuşeyrî'nin çizgisini yansıtır biçimde mutlak mugayeret esasına dayalı cümlelerden oluşmaktadır. Kuşeyrî'nin kendi yorumları eserde ciddi boyutta bir yer tutmamaktadır; bunun yerine aktarılan rivâyetlerin çizdiği sınırlar - bu rivâyetlerin müellifin tutumunu yansıttığı savına dayalı olarak- aslında Kuşeyrî'nin yaklaşımlarını da belirlemektedir. O, tevhîd bahsini nihâi bir değerlendirme olarak şu veciz sözlerle tamamlar: "Nakledilen bu sözler delalet eder ki, sûfî şeyhlerinin akîdeleri usûl ve akâit meselelerinde hak ehli olan Sünnîlerin kanaatlerine uymaktadır."[90]

İnsanın hakikatine ilişkin konularda Kuşeyrî, ittihad ve hulûlü çağrıştıracak imâlara dahi yer vermeyerek bu konuda tavizsiz bir tutum sergiler. Dahası onun ruhun mahluk olması görüşünü tevhîd meselesinin bir unsuru olarak değerlendirmesidir.[91] Kuşeyrî, eserde nefs ve ruh konusunu hâllere dair meselelerin yer aldığı bölümde, müstakil başlıklar altında ele almıştır. O, nefs kelimesinden sûfîlerin maksadının kişinin kötü vasıfları ile yerilen huy ve fiilleri olduğunu belirterek bu kelimenin delaletinin bir şeyin varlığı ve cismi olmadığını söyler. Bununla birlikte nefsin yapısının latîf olması ona göre melek ve şeytanların nitelikleri ile benzeşir. Bu anlamda nefs, tıpkı insanın farklı organlarına ilişkin algıların bir merkezde toplanıp kavranmasında olduğu gibi, ruhun zıddı olarak kötü hasletlerin toplandığı mahal anlamına gelmektedir.[92] Ruh konusunda Ehl-i sünnet âlimleri arasında tartışmalar bulunduğunu bildiren Kuşeyrî, bu görüşleri "ruhun hayat veren latîf bir varlık olması" ve "bedene tevdî edilmiş bir ayn olması" şeklinde iki görüş olarak ele alır. Kendisi insanın ruh ve cesetten meydana geldiğini söyleyerek, ahirette sorumluluğun her ikisi üzerinde ortaya çıkacağını belirtir. Bu konuda da Ehl-i sünnetin görüşüne tâbi olarak ahirette yalnızca ruhânî haşr olacağı düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ruhun kıdemi hususunda Serrâc ve Kelâbâzî'nin tavırını sürdürerek şöyle der: "Ruhlar mahlûktur, kıdemine inanan büyük bir hataya düşmüştür. Haber ve

---

90 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 89.

91 Bu konuda Ebû İshak İsferâinî ile Ebu Kâsım Nasrabâzî arasında geçen şu olaya eserinde yer verir:
Ebû İshak İsferâinî (r.a.)'nin şunu anlattığını duydum: "Bağdat'tan geldiğim zaman Nişabur Camii'nde ruh meselesi üzerinde dersler vermekte ve ruhun mahlûk olduğu hususunu izah etmekte idim. Ebu Kasım Nasrabâzî bizden uzak bir yerde oturuyor ve sözlerimi Ferrâ'ya: Şu adamın önünde ben yeniden Müslüman oldum, dedi ve bana işaret etti. Nazrabâzî ruhun kıdemine inanmakta idi." Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 87.

92 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 181.

eserler ruhun latîf bir ayn (a'yân-ı latîfe, ecsâm-ı latîfeden) olduğuna delalet etmektedir."[93] Ruhla ilgili konularda Kuşeyrî'nin mücerret nefs teorisini kabul etmediği, hatta bu konuyu tevhîdin bir unsuru olarak değerlendirdiği böylece açıklık kazanmıştır.

Keşfu'l-mahcûb'un velâyetin doktrin boyutuna ilişkin yaklaşımları en geniş çerçevede ele aldığı görülür. Eserde velâyetin özel olarak işlendiği bölüm, hem ortaya konulan argümantasyon hem de kapsamının genişliği açısından İbnü'l-Arabî öncesi velâyet düşüncesinin takip edilebilir bir örneğini teşkil etmektedir. Bu sebeple Hücvirî'nin görüşlerine çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de sıklıkla atıf yapılacak; İbnü'l-Arabî'nin meseleye kazandırdığı yeni boyutları takip hususunda bir misdak olacaktır.

Hücvirî, eserin giriş bölümünde sünnî kelam kitaplarında yer alan içerikle benzeşir tarzda ilk defa tasavvuf sahasında bilginin mümkün olduğunu savunarak sofistik yaklaşımlara karşı çıkar. Bu bölümde o, daha önce Hakîm tarafından sekine, Serrâc tarafından istinbat kavramı üzerinden velîlerin bilgi ortaya koyabilecekleri iddiasını "bilgi mümkündür" önermesine dayandırarak daha ileri bir aşamaya taşır ve böylelikle velâyetin bilgi konusunda objektif bir bilgi zeminine sahip olduğunu ilk defa müstakil bir çerçevede ortaya koyar.[94] O, mârifet konusunda, Mutezile mezhebinin ve İslam filozoflarının yaklaşımlarını tenkit konusu yaparken[95] Ehl-i sünnetin görüşünün isabetli olduğunu bildirir. Ehl-i sünnetin yaklaşımı, "Mârifetin illeti, Allah'ın meşietinden kaynaklanan ilâhî inâyete bağlıdır" şeklindedir. O sûfîlerden naklettiği cümleleri bu

---

93 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 182. Bu konuda firaset bahsinde Ebu Hasan en-Nûrî'den yaptığı bir alıntı üzerine yaptığı yorumlar, Kuşeyrî'nin bu konulardaki hassasiyetine dair önemli bir misaldir. Şöyle ki, Ebu Hasan'a firaset sahibinin firasetinin kaynağı, nereden doğduğu sorulduğunda o, firaseti "Ben ona ruhumdan üfledim" ayeti çerçevesinde izah etmiştir. Ebu Hasan'a göre kim bu nûrdan ne kadar pay alırsa müşâhedesi o derecede muhkem, firaseti ise o nispette doğru olacaktır. Ayrıca Ebu Hasan, Âdem'e secde emrini de Allah'ın ona ruh üflemesi ile ilişkili olarak açıklamıştır. Kuşeyrî, bu tarz bir yaklaşımı müphem ve muğlak olmakla nitelemektedir. Zira Kuşeyrî'ye göre ruhun üflenmesinden söz etmek, ruhun kadîm olduğu görüşünü savunanları doğrulamak şeklinde yorumlanabilecektir. Dolayısıyla bu görüşe karşı çıkar ve ruhun kadîm olmadığını şöyle gerekçelendirir: "Üflenmeye, cisimlere bitişmeye ve onlardan ayrılmaya elverişli olan bir şey (ruh) tesir altında kalmaya ve değişmeye maruz kalır, bu ise hâdis şeylerin alametidir. Âdem'e secde edilmesi ona ruh üflendiği için değil, Allah bunu emrettiği içindir" Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 324.

94 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi,* s. 81. Hücvirî, sofistlerin bu konudaki tavrını eleştirdikten sonra tasavvuf yolunu tutan ve sofistik tavrı benimseyen bir gruptan bahseder ve onları mülhid olmakla niteler. O bu konuda Allah'la olan ve Allah'ın verdiği ilim şeklinde iki ilim türünden bahseder ve bunları şeriat ilmi ve Hakk'a giden yoldaki makamlar ve velîlerin derecelerinin açıklanması ilmi olarak yorumlar.

95 Bu hususta aklı öne alan Mutezile mezhebinin aklı mârifete illet olarak görmelerinin birçok bakımdan tutarsızlıklar barındırdığını; yine aynı şekilde istidlal yoluyla mârifeti elde etmek isteyen filozofların yönteminin de doğru olmadığını iddia eder. Ehl-i sünnetin mârifet bahsinde sıhhatli aklı ve delilleri görmeyi, bilginin illeti olarak değil, sebebi olarak gördüklerini belirtir.

bağlamda yorumlayarak mârifetin herkes hakkında zaruri olması görüşüne karşı çıkar.[96] Mârifetin herkes hakkında zaruri olmaması aslında bir bakıma velâyet öğretisinin seçkinciliğine ve hususiliği düşüncesine de zemin hazırlamaktadır.

Hücvirî tevhîd meselesinde, mârifet bahsindeki tavrına benzer şekilde sebep ile müsebbip arasında kurulan illet-malul ilişkisi yerine vasıta yaklaşımını esas almıştır. O burada, kelam ilminin Tanrı ile âlem arasındaki kıdem hudûs ayrımını esas alan yöntemini benimser.[97] Tevhîdin "bir şeyin vahdaniyyetine hükmetmek" olduğunu söylerek, bunun yalnızca ilimle mümkün olabileceğini belirtir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "tevhîd, kıdemi hadesten ifrad etmektir" tanımına yer vererek, bu sözün yorumlarında sûfîlerin zan altında kaldıkları meselelerin başında gelen ittihad ve hulûl problemini gündeme alır. Bu çerçevede tartışma, bizim burada odaklandığımız tevhîd, fenâ ve insanın hakikati kavramları arasındaki ilişki üzerinden açığa çıkmaktadır. Hücvirî kadîmle hâdis arasındaki mutlak gayriyeti vurgulamak suretiyle bu problemi aşmaya çalışır.[98] Fakat Hücvirî'nin kadîm-hâdis ayrımına bağlı tevhîd yorumuyla fenâ anlayışının nasıl uzlaştırılacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Madem kadîm ile hâdis varlık olan insan arasında mutlak gayriyet söz konusu ise sâlikin yaşadığı hâllerin nihayetinde eriştiği fenâ hâli nasıl yorumlanacaktır? Fenâ anlayışıyla ilişkili olarak insanın kadîme bakan bir hakikat yönü var mıdır?

Hücvirî'nin telif yönteminde kavramların iç içe geçen bir örüntü içerisinde mütecanis bir yapı oluşturduğu fark edilmektedir. Fenâ ve bekâ kavramları cem ve tefrika kavramlarıyla uyumlu bir biçimde telif edilmekte, nefs ve ruh tartışmalarıyla sentezlenerek sunulmaktadır. Bu sebeple fenâ düşüncesi üzerine bir araştırma yapmak sistemli bir düşünceyle karşılaşmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla fenâdan

---

96 Böyle olması durumunda mükellefiyetin sakıt olacağını yahut bütün akıl sahiplerinin ondan eşit düzeyde pay alması gerektiğini öne sürer. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi,* s. 332-333.

97 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi,* s. 344.

98 "Bilmen lazımdır ki, Hak Teâlâ kadîmdir, sen ise zarurî olarak muhdessin. Senin cinsinden olan bir şey O'na ittisal etmez, bitişmez. O'nun sıfatlarından olan hiçbir şey seninle imtizâc etmez, kaynaşmaz. Zira kadîm ile muhdes arasında aynı cinsten olma (mücaneset) hali yoktur. Çünkü kadîm, hâdis şeylerin vücuda gelmesinden önce muhdese muhtaç olmayınca, hâdis şeylerin meydana gelmesinden sonra da muhdese muhtaç olmaz. Bu fikir, ruhların kadîm olduğunu söyleyen şahısların görüşlerine muhaliftir. Bunun bahsi geçmişti. Şayet bir kimse, "Kadîm muhdese nazil olur", der veya "Muhdesin kadîme taalluku vardır", diye bilirse, âlemin hudûsu konusunda elinde bir delil kalmamış olur." Hücvirî, *Hakikat Bilgisi,* s. 345.

bahsederken cem ve tefrika tartışmalarına, nefs ve ruhun varlık statülerine de değinmek gerekmektedir.

Fenâ konusunun ele alındığı ilk yer, fakr-gınâ kavram ikilisi üzerinden velînin âlemle ve Tanrı'yla irtibatının tartışıldığı eserin giriş kısmıdır. "Fakir, O'ndan başkası ile müstağni olmaz" sözünün yorumlanmasında Hücvirî, fakirin hiçbir zaman mutlak gınaya erişemeyeceğini vurgular. Bu konuda Hâce Abdullah el-Ensârî'nin "Üzüntümüz ebedidir. Bizim himmetimiz ebediyen maksadına ulaşamaz, küllî ve tüm varlığımız da dünyada ve ahirette yok olmaz" sözüne dayanarak, fâninin üzerinde değişiklik olmayacağını, aynı şekilde bâki üzerinde de "başkalaşmaktan" bahsedilemeyeceğini ifade eder. "Fânî bâkî olmaz ki, vuslat hâsıl olsun; bâkî fânî olmaz ki kurb ve yakınlık meydana gelsin" diyerek mutlak fenâ anlayışını mümkün görmeyen Hücvirî, velîlerin bu cümleden sözlerini ise ibare ve ifadeleri süsleyerek gönüllerini teselli etmeleri şeklinde yorumlar.[99] Onun fenâ anlayışının biraz daha belirginlik kazandığı yer, sûfîlerden bir grupla kelamcılar arasında meydana gelen bir tartışmada karşımıza çıkmaktadır. Hücvirî sonraki mutasavvıflardan bir grubun "fakr, varlıksız yokluktur (ademün bilâ vücûd)" dediklerini söyler.[100] Hücvirî'nin açıklamasına göre tartışma, yokluk ifadesinin zâta mı taalluk ettiği yoksa sıfatları ifade kastıyla mı söylendiği etrafında şekillenir. Ona göre kelamcılar buradaki yokluğu "ayn"a irca ederek bu sözü makul bulmamışlardır. Hücvirî bu cümleyi sarf eden sûfîleri ise müddeiler olarak niteleyip onların da meselenin aslını bilmeden buna inandıklarını belirtir. O kendisi bu sözle irtibatlı olarak fenâ ve fakrın iyi sıfatları elde etmek için rezilet olarak görülen sıfatların ve ahlakın yok edilmesi anlamına geldiğini belirtir ve böylece fenâ kavramını sıfatlarla ilişkili bir mesele olarak takdim eder.[101] Benzeri bir tavrı tasavvufun konusunun ele alındığı bölümde Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin "sûfî, mâlik ve memlûk olmaz" sözünün yorumlarında da sürdürmektedir. Ona göre bu söz, ayn-ı fenâ anlayışına götüren bir mahiyete sahiptir; dolayısıyla küllî fenâ anlayışını benimseyenler için her ne kadar hoş gözükse de hatalıdır.[102]

---

99 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 91.

100 Bu cümleyi sarf edenler Hücvirî tarafından bilgisizlikle suçlansa da İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışının temel önermelerinden olan a'yân-ı sâbite teorisiyle oldukça uyumlu gözükmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*'nin girişinde "eşyayı yokluğun yokluğundan var eden" şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır. *Fütûhât*'ta geçen "ademü'l-adem" tabiri ile "ademün bile vücûd" ifadesi oldukça paralel ifade tarzlarıdır.

101 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 93.

102 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 100.

Keşfu'l-Mahcûb'un fırkaları ele aldığı bölümünde Harrâziye fırkası altında fenâ ve bekâ konusu müstakillen tartışılmaktadır. Bu bölümde ele alınan fenâ ve bekâ meseleleri eserin girişinde yer alan tartışmaların devamı mahiyetindedir. Önce hâldeki fenâ ve bekâdan bahseden Hücvirî, cehalet-ilim, asilik-itaat, gaflet-zikir gibi birbirine zıt kavramların birisi yok olduğunda diğerinin onun yerine ortaya çıkışından söz eder. Ancak konu bundan ibaret değildir, zira ona göre sûfîlerin havassı fenâ ve bekâyı velâyet ehlinin kemal derecesi hakkında kullanmamaktadır. Bu anlamdaki fenâ anlayışında bir grubun yanlışa düştüğünü söyleyerek onların fenâdan zâtın kaybolması ve şahsın yok olmasını; bekâdan ise Hakk'ın bekâsının kula bitişmesini anladıklarını söyler. O bu mevzuda bizzat kendisinin de tartıştığı tasavvuf ehli kimselerden bahsederek onların fenâ ve bekâyı anlamadıklarını, muhdes ile kadîmin arasını ayıramadıklarını belirtir. Sûfîlerin cahil taifesi olarak gördüğü bu kimselerin küllî fenâ anlayışına sahip olduklarını ifade ederek, bundan kasıtları şayet aynın fenâsı ise bu durumun imkansız olduğunu, vasfın fenâsı ise bir sıfatın ortadan kalkmasıyla diğerinin onun yerini almasının mümkün olduğunu söyler. Burada Hallâc-ı Mansûr'a izafe edilen nasut ve lahut kavramları çerçevesinde ele aldığı fenâ ve bekâ anlayışını, Nasturî ve Nasranîlere dayandırır ve onları eleştirir. Buradaki anlatımda nasut ve lahut kavramları Hz. Meryem'le ilişkili olarak ele alınmış, Hz. Îsâ'nın ulûhiyet yönü bu kavramlar üzerinden ortaya atılmıştır. Böylesi bir düşüncenin Müslümanlar arasından yalnızca Mücessime ve Müşebbihe'den Haşeviyye'nin görüşü olabileceğini ileri sürerek onların Allah'ın zâtını hâdis şeylere mahal kıldıklarını ve kadîm hakkında hâdis sıfatları caiz gördüklerini söyler.[103] Bu düşüncenin temelinde ittihad ve hulûl içerecek yönler bulunduğu için Hücvirî buna karşı çıkar. Bu sebeple küllî fenâ dediği bu anlayış karşısında daima kıdem ve hudûs ayrımına atıf yapar. Peki bu durumda sûfîlerden fenâ haline ilişkin yapılan çok sayıda betimlemeleri nasıl ele almak gerekmektedir? Hücvirî, bu konuyu bir tür şuur yitimi olarak değerlendirip sâlikin hâlin galebesi altında mağlup durumda kaldığını tasvir eden bir anlatımla ele alır.[104] Bu durumu Cüneyd-i Bağdâdî'nin elest bezmine işaret eden, "kulun olmadan önceki haline dönmesi" görüşüne referansla bir tür geçici hâl olarak niteleyerek meseleyi nihayetlendirir.

---

[103] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 305-306.

[104] "Kulun kendi fânî olması Hakk'ın celalini temaşa ve azametini keşfetmesi ile olur. O derece ki, Hakk'ın celalinde dünyayı da ahireti de unutur, himmetinin nazarında makam ve hâller hakir görünür, hâlindeki kerametler dağılıp gider, aklından ve nefsinden fânî olur, fenânın aynında (kendisinde) fenâdan da fânî olur. O vakit dili Hakk ile konuşur, bedeni huşu ve hudu halinde bulunur." Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 308-309.

Huvcirî'nin insanın hakikatine dair görüşleri Hakîm et-Tirmizî'nin yaklaşımlarıyla benzerlik taşır. Bu yaklaşımın temelinde nefs ile ruh arasında varlık bakımından bir ayrıma gidilir ve nefsi kötülüklerin, ruhu ise iyiliklerin kaynağı olarak görme anlayışı vardır. Hücvirî bu iki konuyu eserin fırkalara ayrılan bölümünde ele almış; ruhla ilgili Hallâciyye ve Hulmâniyye diye iki zümreden bahsederek bunları dalalette olmakla itham etmiştir. Nefs meselesini ise Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin yaklaşımları üzerine inşa ederek, nefsi mücadele edilmesi gereken müstakil bir varlık/ayn olarak kabul eder. Hücvirî'ye göre "insaniyetin hakikati" üzerine çok fazla görüş serdedilmiştir. Bu konuda ileri sürülen görüşleri bilmek, Hakk'ın mârifetini talep eden kimseler hakkında zaruret derecesindedir. Buradan hareketle o, farklı mezhep ve geleneklerin insana, insanlık vasfını kazandıran özelliğin ne olduğu hususunda ileri sürdükleri görüşleri[105] değerlendirerek muhakkikler dediği kimselerin bu konudaki düşünceleriyle kendi yaklaşımını da ortaya koymuştur. Ona göre insan, ruh, nefs ve beden olmak üzere bu üç manadan terkip olunmuş bir varlıktır. Bu müstakil varlıklardan her birinin sahip olduğu bir sıfat vardır. Ruhun akıl, nefsin hevâ ve bedenin his sıfatı bulunmaktadır. Hücvirî insanın dünya ve ahirete bakan yönleri olduğunu belirterek bu üç varlığa ilişkin üç sıfatın insandaki hükmüne göre insanın sürekli biçimde devinim halinde olduğunu öne sürer. Dolayısıyla böylesi bir yapının iyilikleri temin etmesinin yegane yolu nefsin arzularına karşı mücadele etmeyi gerektirmektedir.[106] Nefs mücadelesi konusu, mârifeti ortaya çıkarma hususunda lazım bir şart mıdır tartışması, velâyetin kesbî mi yoksa ilâhî inâyetin bir neticesi mi olduğu tartışması kapsamına girmektedir ki bu konu ilgili bölümde ele alınacaktır. Hücvirî'nin nefs konusundaki görüşlerini özetlersek, o nefsi bir sıfat olarak değil bir ayn olarak kabul etmekte ve buna bağlı olarak aynî bir varlığın birtakım sıfatlarının olması gerektiğini söylemektedir. Bu sıfatlar ona göre kişiyi şerre sevk eden, dolayısıyla mücâhede ile yok edilmesi (ifnâ/fenâ) gereken arazlardır.[107]

[105] Bu kapsamda öne sürülen görüşler şu şekilde ifade edilmiştir: "1. İnsaniyet bütünüyle ruhtan ibaret varlıktır. 2. İnsaniyet, ruh ve bedenin ikisine birlikte verilen bir isimdir; biri diğerinden ayrılınca insaniyet sakıt olur. 3. İnsan, cüz-i lâ yetecezzâdır, yeri de kalptir. 4. (Sûfîlerden bir grup) İnsan, yiyen, içen ve değişikliğe mahal olan bir varlık değildir. O, ilâhî bir sırdır, beden onun elbisesidir. O, tabiatın imtizacına, beden ve ruhun ittihadına tevdi olunmuştur." Hücvirî burada zikredilen görüşlerin tamamını bâtıl olarak niteler ve bunların tamamına ilişkin itirazlarını yöneltir. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 261.

[106] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 261-262.

[107] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 269.

Hücvirî ruh hakkında, nefs bahsindeki tartışmanın bir benzerini yürütür. Bu konuda öncelikle ruhu varlık yönünden ele alır.[108] Şeyhlerin cumhurunun ve Ehl-i sünnete mensup âlimlerin çoğunluğunun bu konudaki düşünceleri ruhun bir sıfat/araz olmayıp müstakil bir ayn/cevher olduğu yönündedir. Ancak onun varlığı beden gibi kesif olmayıp latîf bir yapıdadır.[109] Bu konudaki tartışmaların en kritik boyutu ise ruhun kadîm ve ezelî olduğu görüşünü ileri süren, ruhun eşya üzerinde tek fâil ve müdebbir olduğu görüşünü benimseyen ve ona "ezelî olan ilâhın ruhu" adını veren gruplarla yapılan tartışmadır. Hücvirî bu görüşü benimseyen çok fazla din ve gelenekten bahseder. Bütün Hıristiyanların, Hint, Tibet, Çin ve Maçin halklarının, Şiilerin, Bâtınî ve Karmatîlerin bu akideye bağlı olduklarını belirtir. Sûfîlerden ise bahsi geçen Hallâcîler ve Hulmânîler denilen gruplar bu görüşe kâil olarak sapıklığa düşmüşlerdir. Bu zümrelerin görüşlerini muhdes-i mütekaddim ve kadîm şeklinde iki boyutta ele alan Hücvirî, muhdes-i mütekaddim görüşünü benimseyenlerle esastaki ihtilafın ortadan kalkacağını belirtir. Kadîm görüşünü savunanların ruhun kıdemine ilişkin farklı iddialarını tek tek ele alarak bunlara karşı argüman geliştiren Hücvirî, mutlak surette kadîm olanın hâdis olanla hiçbir yönden alakasının kurulamayacağını belirterek bu konudaki nihai hükmüne ulaşır. "Bu mevzuda aksi görüş bildiren mülhidlerin sözleri bâtıldır."[110] Ona göre "velâyeti sıhhatli olan bir velînin Hakk'ın vasıflarını bilmemesi câiz değildir."[111] Yine bu minvalde "Allah hakkında mârifet sahibi olmadan velâyetin varlığı ve Allah sevgisinin hakikati sahih olmaz. Bir kimse kadîmi tanımaz ve onu muhdesten ayırt edemezse, cahilce konuşur" demektedir.[112]

Gazzâlî'ye kadar olan dönemdeki velâyet öğretisinin ana kavramlarını ve bu kavramlar etrafında literatüre yansıyan boyutlarıyla temel meselelerini ele almaya çalıştık. Velâyet öğretisi perspektifinden şu değerlendirmeler yapılabilir:

---

[108] Ruhun varlık durumu üzerinde ileri sürülen görüşlerden birisi, "ruh bedeni canlı kılan hayattır" şeklindedir. Hücvirî bu görüşe sahip olanların ruhu araz nev'inden bir varlık olarak tasavvur ettiklerini belirtir. Diğer bir grup ise "ruh hayattan başka bir şeydir" görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre bedenle ruh arasında karşılıklı birbirlerini gerektirme durumu vardır; birinin yokluğu diğerinin yokluğu anlamına gelir. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 323.

[109] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 323-324.

[110] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 324-325.

[111] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 325.

[112] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 327.

Hicri ilk üç asırda ortaya çıkan tasavvuf hâdisesinin temel kırılma noktalarını, değişim ve dönüşümleri dikkate aldığımızda bu aralığı üç döneme taksim etmenin mümkün olduğunu gördük: I. Gerçek anlamda dindarlığın bedenden ziyade kalbe ilişkin amellerin sıhhat bulmasıyla gerçekleşeceğini söyleyen ve buna dönük belirli kavramların ortaya çıktığı dönem, II. Basra'da belirli bir grup olarak ortaya çıkan zümrenin dindarlık anlayışı ile Horasan, Şam ve Mısır gibi diğer bölgelerde daha tekil görünümlü yönelişlerin hâller ve makamlar çerçevesinde Bağdat'ta fikrî temellerine kavuşması, III. Bağdat'ta teşekkül eden yapının ulemâ ve siyasiler nezdinde sebep olduğu ihtilafların aşılması yahut karşıtlık tutumunun yumuşatılması amacıyla ortaya çıkan literatür.

Tarihsel aralığı bu şekilde dönemlendirdikten sonra velâyetin epistemolojik boyutlarıyla ilgili ulaşılan sonuçları şu şekilde maddelendirebiliriz: I. Serrâc'ın istinbat kavramıyla ifade ettiği sûfîlerin bilgi üretebileceği iddiası, Hücvirî'de bilginin imkanının ispatına evrilmiştir. Dolayısıyla velâyete ilişkin bilgi diğer ilimlerle karşılaştırılarak velâyet bilgisinin müstakil yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. II. Hakîm'den sonra gelişen literatürde ulemânın tepkisine neden olacak türden görüş ve sözler ya tevil edilmiş ya da sansüre uğramıştır. III. Sünni kelam çevreleri ile girilen etkileşim velâyet öğretisini şekillendirmiştir. Sünni kelam eserleriyle bizim burada ele aldığımız eserlerin etkileşiminin en açık yönü, velâyet konusunun kerametler üzerinden her iki literatürde yer edinmiş olmasıdır. Aslında velâyet öğretisinin alt bir meselesi durumunda olan kerametler, tasavvuf literatüründe velâyet tartışmalarının en geniş boyutlarını içermektedir. Buna karşılık kelam kitaplarında keramet bahislerine yer verilmesi zımnen velâyetin kabulü anlamına gelmektedir. Bunun en önemli nedeni, kerametlerin aslında Sünni düşüncenin temel düşünce tarzını belirleyen kadir-i mutlak Tanrı tasavvurunu destekleyen bir argümana dönüşebilmesidir. Bu sebeple kerametler konusu Sünni kelamla tasavvufun buluşma noktalarından önemli bir bahsi temsil etmektedir. IV. Velâyete ilişkin bilgi daha çok pratik alanla irtibatlandırılarak ahlak ve âdâb bahisleri öne çıkarılmış ve zâhiri fıkha karşı bâtın fıkhı simetrisi oluşturulmuştur. V. Sûfîlerin ahlak ve âdâbları ile ilişkili olarak hâllere yer verilmiş fakat bunlar İbn Haldun'un ifadesiyle iyanî olarak kalmış[113], buradan hareketle küllî bir âlem ve insan yorumuna gidilmemiştir.

113

Gazzâlî'nin konumuna tarihsel açıdan bakıldığında o, İbnü'l-Arabî ile ilk sûfîlere ait sözleri, hikayeleri, şiirleri derleyip kendi perspektiflerinden yorumlayan klasik yazarları arasında bir yerde durur. Gazzâlî'nin bu tarihsel aralıktaki rolü, velâyet düşüncesinin kendisine gelen süreçte öne çıkan kavramlarını oluşturan fenâ, tevhîd ve insanın hakikati/mahiyeti meselelerine süreklilik kazandırmanın yanı sıra, bu kavramları, doktrin bakımından sistemli hale gelmiş farklı geleneklerin kavramları ile ilişkilendirerek yeni modellemeler içerisinde sunması şeklinde olmuştur. Hayatının son dönemlerinde telif ettiği hacim bakımından küçük *Mişkâtü'l-envâr* isimli eseri, muhtevası yönünden önemli detaylar barındırır.[114] Eser, velâyet düşüncesinin ne tür bağlamlar ürettiğine ilişkin somut veriler sunmaktadır.[115] Bu veriler dikkate alındığında, *Mişkât*'ta farklı pek çok unsurun mezcedildiği söylenebilir. Bu aşamada Gazzâlî'nin kendisine intikal eden mirasa kazandırdığı perspektifi göstermeye elverişli bir eser olması açısından *Mişkât* özelinde Gazzâlî'nin konuya olan katkılarını incelemeye başlayabiliriz.

Öncelikle Gazzâlî, tevhîd kavramını yorumlarken kavramın kelamcılar arasında tartışıldığı şeklinden farklı bir yol tutar. Bu hususta o, sûfîlerin tutumlarını çağrıştırır tarzda meseleyi tevhîdin ikrarından çok hakikatleri bilme ve salih amellere yönelme şeklinde izah eder.[116] Bu yaklaşımı kendi içerisinde ikili bir tasnife tabi tutan Gazzâlî, avama ve seçkinlere ait tevhîdden söz eder. Avamın tevhîdinin form açısından ikincisinden ayrıştığına vurgu yaparak onların "Allah'tan başka ilâh yoktur" sözünün seçkinlerin dilinde "O'ndan başka ilâh yoktur"a dönüştüğünü bildirir. Seçkinlerin tevhîdinin "daha tam, daha özel, daha kuşatıcı, daha layık ve daha ince" olduğunu söyleyerek, bu inanca sahip olanların sırf tekliğe ve sırf birliğe ermelerinde bu anlayışın daha etkili olduğunu belirtir.[117] Bu kadarıyla Gazzâlî'nin tevhîd hakkında dile getirdiği düşünceler aslında önceki sûfîlerden yapılan aktarımlara yeni bir şey ilave etmemektedir. Ancak seçkinlerin tevhîdine ilişkin verdiği detaylar dikkat çekicidir. Velâyet düşüncesinin çerçeve kavramlarından tevhîdin yorumunda Gazzâlî, fenâ düşüncesinden hareket eder ancak konuyu varlıkla ilgili bir temel üzerine yerleştirir. Bu ontolojik temelin

---

[114] Eserin telif tarihi ve özgünlüğü hakkında yapılan tartışmaların detayları için bkz. Frank Griffel, **Gazali'nin Felsefi Kelamı,** İbrahim Halil Üçer, Mehmet Fatih Kılıç (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 390-391.

[115] Nitekim Afîfî Gazzâlî'nin *Mişkât*'taki yaklaşımlarının "nübüvvet ve velâyetin mahiyetine ilişkin yeni nazariye" ortaya koyduğunu belirtir. Ebu'l-Alâ Afîfî, "Mukaddime", **Mişkâtü'l-envâr-Varlık-Bilgi-Hakikat,** mlf. Gazzâlî, Mahmut Kaya (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016, s. 20.

[116] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 71.

[117] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 49.

esas meselelerini 1. İzâfi varlık ve gerçek varlık ayrımı[118] 2. Mutâ' şeklinde bir kavrama müracaat etmesi ve bu kavramı açıklama biçiminin -her ne kadar bütüncül bir varlık mertebeleri fikri olmasa da- vahidiyyet mertebesini ve a'yân-ı sâbite düşüncesini çağrıştırması[119] 3. Varlıklarını İlk/Gerçek varlıktan alan âlemlere/nûrlara referansta bulunması ve ilk varlıkla bu âlemler arasındaki ilişkinin sudûr düşüncesini hatırlatması[120] 4. Şehâdet ve melekût âlemi ayrımına giderek bu iki âlem arasında mümaselet ve ittisalden bahsetmesi[121] gibi konular oluşturur. Dolayısıyla bu içerik başlı başına yeni bir duruma işaret eder ve meselelerin daha çok varlıkla ilgili bir zemine taşındığını açık bir biçimde gösterir. Tabiatıyla bu açıklama şekli şu soruyu gündeme getirir: Fenâ kavramının sudûrcu varlık anlayışıyla sentezlenmesi tarzında bir girişimle ilk sûfîlerde ve onlardan aktarılan görüşleri derleyip yorumlayan kaynaklarda karşılaşılmaması dikkate alındığında varlıkla ilgili böyle bir tasavvurun Gazzâlî'yi vahdet-i vücûdçu temayüllere sevk ettiği söylenebilir mi?

Bu soru çerçevesinde *Mişkât*'taki görüşlerinin Gazzâlî'yi son dönemlerinde vahdet-i vücûd düşüncesine ulaştırıp ulaştırmadığını değerlendirmeyi uygun buluyoruz. Klasik dönemde bu soruya eğilen yazarlardan İbn Teymiyye, felsefe kanunları üzere inşa edildiğini iddia ettiği *Mişkâtü'l-envâr*'ın hem filozofları hem de vahdet-i vücudçu sûfîleri etkilediğini söyler. O, Gazzâlî ile İbnü'l-Arabî arasındaki bağı doğrudan bir ilişki şeklinde görür ve İbnü'l-Arabî'nin temel görüşleriyle ilgili tenkitlerinde bu görüşlerin kaynağı olarak *Mişkât*'a atıf yapar. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin "velînin bilgisini kaynağından doğrudan alması" şeklindeki görüşlerinin kaynağını, *Mişkât*'taki "Allah'ın Musâ ile konuşmasıyla nefislerin ilimlere ilişkin ilhamlarının aynı türden olması" meselesiyle ilişkilendirir. *Hal'u'n-na'leyn* müellifi İbn Kasî ve benzeri diğer müelliflerin de bu görüşe sahip olduklarını ve bu görüşün *Mişkât*'tan alındığını iddia eder.[122] Yine İbn

---

[118] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 44-45.

[119] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 75. Ebü'l-Alâ Afîfî'nin mutâ kavramı ve ilâhi isimler meselesi hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Afîfî, "Mukaddime", *a.g.e.*, s. 24-28.

[120] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 43.

[121] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 41, 54.

[122] İbn Teymiyye, **Der'ü Teâruzi'l-akli ve'n-nakl,** Muhammed Selâm (thk.), Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, c. 10, s. 205. İbn Teymiyye, "Hakk'ın sıfatları nispetler, izâfetler ve benzerleridir" diyenlere karşı bir risâle kaleme alır. Bu risâlede de o, Hakk'ın kelam sıfatı konusunda Gazzâlî'yi filozoflar ve tasavvufa felsefeyi karıştıran sûfîlerle birlikte anarak eleştirmektedir. İbn Teymiyye, **Camiu'r-resâil,** Muhammed Reşâd Sâlim (thk.), Cidde: Dârü'l-Medenî, 1984, c. 1, s. 163. Yine aynı temayla ilgili İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* isimli eserinde Gazzâlî'yi vahdet-i vücudçu sûfîlerle ve filozoflarla birlikte ele alır ve Gazzâlî'nin *Madnûn bih alâ gayri ehlih* ve *Mişkât* benzeri eserlerinin haricindeki eserlerinde buradaki görüşlerinin aksini savunduğunu belirtir. Gazzâlî'nin bazı görüşlerinin filozoflara ve vahdetçi sûfîlere bazen uyumlu bazen de muhalif olduğunu

Teymiyye, Gazzâlî'nin *Mişkât*'taki nûr kavramından hareketle İbn Rüşd'ü, İbnü'l-Arabî'yi ve vahdetçi sûfîleri kıyasıya eleştirmektedir. Konumuz açısından önemli olan husus, İbn Teymiyye'nin *Mişkât*'ı vahdet-i vücûd düşüncesinin kaynaklarından birisi şeklinde değerlendirmesidir. İbn Rüşd'ün *Menâhicü'l-edille* isimli eserindeki görüşlere reddiye yazan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün nûr kavramına ilişkin yorumlarıyla kavramın *Mişkât*'ta ele alınışı arasında tenasüp görür. Bu noktada onun tabiriyle "mülhidlerden olan ittihâdî fikirlere sahip bu kimseler -ki onlar vahdet-i vücûd diyenlerdir- konuya dahil olurlar ve şöyle derler: 'Yaratılmışlar tecellîgâh ve mazharlardır, çünkü Hakk'ın vücûdu orada ortaya çıkmış ve tecellî etmiştir.' Buradan hareketle de onlar, Hakk'ın vücûdunu zuhûrunun ve tecellîsinin aynı kılmışlardır." İbn Teymiyye konunun devamında, renklerin varlığının ışığa bağlı olması hususunda İbn Rüşd ile Gazzâlî arasında ortaklık bulunduğunu belirterek bu meselenin daha sonra vahdet-i vücûd düşüncesinde gınâ ve iftikâr tartışmasına evrildiğini söyler. Bu görüşlerin tamamını eleştiren İbn Teymiyye, onların yaratılmışların varlığı ile yaratanın vücûdu arasındaki mübâyeneti idrak edemediklerini, bunu ikrar etseler onların da "mühtedî"lerden olacaklarını ifade eder.[123] Klasik dönemde başlayan bu tartışmalar akademik düzeyde de canlılığını sürdürmekte, Gazzâlî'nin *Mişkât*'taki mesaisini farklı perspektiflerden yorumlamaya çalışan araştırmacılar bulunmaktadır.[124]

Mişkât'a odaklanarak Gazzâlî'nin nihai duruşunu belirlemek kolay gözükmese de *Mişkât*'ta serdettiği bazı cümleler bu konuda önemli imâlar içerir. Âriflerin hakikat mertebesine yükseldiklerinde varlıkta Gerçek Bir'den (el-Vâhidü'l-Hak) başkasını görmedikleri hususunda ittifak ettiklerini söyleyen Gazzâlî, bu durumun bazı kimselerde ilmî bilgi şeklinde, diğerlerinde ise zevkî bir hâl olarak ortaya çıktığını belirtir. Bu noktada Gazzâlî'nin birliğin tecrübesini "zevk edilen bir hâl" olarak nitelemesi dikkat çekmektedir. Bunun devamında âriflerin sırf birliğe daldıklarında akıllarının başlarından gittiğini ve kalplerinde ne kendilerine ne de Allah'tan başkasına yer kalmadığını söyler

söyleyerek, onun en son durduğu yerin bu gruplara muhalif bir yer olduğunu ve zamanını Hz. Peygamber'in hadisleriyle (Mütâlaatü'l-Müslim ve Buhârî) uğraşmakla geçirdiğini ifade eder. Ancak İbn Teymiye'ye göre İbn Kasî ve İbnü'l-Arabî bu yolu sürdürmüşler ve eserlerinde bu konulara yer vermişlerdir. İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünne en-Nebeviyye,** Muhammed Reşâd Sâlim (thk.), Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986, c. 2, s. 359; c. 8, s. 21.

123 İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-akli ve'n-nakl*, s. 282-284.

124 Modern dönem araştırmalarında bu hususta ileri sürülen görüşlerin değerlendirilmesi için bkz. Halit Şamil Akbal, "Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı: Yorum Yöntemi Ve Kaynakları", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Marmara Üniversitesi SBE, 2021), s. 74-78.

ve bu hâli sarhoşluk (sekr) olarak niteler. Bâyezîd ve Hallâc'tan aktarılan şatahat kabilinden sözlerin bu esnada sadır olduğunu ifade eder. Meselenin nirengi noktasını Gazzâlî'nin bunun akabinde serdettiği cümleler oluşturur: "Âşıkların sarhoşken söyledikleri anlatılmaz, gizlenir. Sarhoşluk (sekr) hâli hafifleyip Allah'ın yeryüzündeki terazisi olan akıl tekrar hükümran olunca, bu halin gerçek bir birlik olmayıp sadece birliğe benzer bir durum olduğunu anlarlar."[125]

Gazzâlî'nin burada tasvir ettiği ana fikir ve kelime kadrosuna bakıldığında bütünüyle kendinden önceki fenâ düşüncesinin bir özetini yaptığı görülür. Sekr kavramına atıf yapması, bu hâlin zevk edilen bir durum olduğundan bahsetmesi, sâlikin gerçek birliğe katıldığı zehâbına kapılmasının geçici olduğunu vurgulaması ve sekr hâli geçtikten sonra ikiliğin ortaya çıkması tam anlamıyla fenâ kavramının anlam alanını tasvir eden türden ifadelerdir. Gazzâlî'nin kendisi bu hâli, "fenânın fenâsı" şeklinde tanımlar ve kendinden geçen sâlikin bu durumunun mecâzî ifadeyle "ittihâd", hakikat diliyle ise "tevhîd" şeklinde nitelendiğini söyler.[126] Yine bu düşünceyle ilişkili olarak Gazzâlî, Allah'ın mekana nispet edilmesinin yanlışlığına değinir ve bundan sakındırmak için tam tenzihçi bir dille "O her şeyden önce, her şeyin üstünde ve her şeyi ortaya çıkarandır" demektedir.[127]

Gazzâlî'nin hem mutlak birlikçi bir anlatım örgüsüne sahip olması hem de nihai kertede Hak'tan gayriyeti savunması[128] ilk başta kendi içerisinde çelişkili gibi görünse de onun varlıkla ilgili sarf ettiği cümlelerden vahdet-i vücûdçu bir öğretinin çıkması mümkün görünmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine kâil olduğunun söylenebilmesi için vücûd kavramını bir sıfat olarak değil, mutlak anlamıyla Hakk'a nispet etmesi ve bu mutlak varlığın çeşitli mertebelerde taayyün ettiğini belirtmesi gerekirdi. Bunun uzantısı olarak da ontoloji ve kozmoloji bahislerinde sudûrcu varlık anlayışına dayalı ve felsefecilerin konumlarına daha yakın bir yerde durması

---

125 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 46.
126 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 47.
127 Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 51.
128 Alexander Treiger, Tanrı-varlık ilişkisi bağlamında Gazzâlî'de hem monoteizmin hem de monizmin birbirine oldukça yakın biçimde yer aldığını söylemektedir. Bunlardan monoteizm, Tanrı'nın diğer tüm mevcutların kaynağı olan mevcut olduğunu ileri sürerken; monizm ise Tanrı'nın tek varlık olduğu tasavvurunu öne çıkarmaktadır. Treigger, *Mişkât*'ta Tanrı-âlem ilişkisine dair her iki tasavvurun da bulunduğunu ifade etmektedir. Hatta Ignaz Goldziher, söz konusu mutlak varlık vurgusu sebebiyle onun bu sözlerinin "panteizm havası" içerdiğini söylemiştir. Frank Griffel, *Gazali'nin Felsefi Kelamı,* s. 402-403.

beklenirdi.[129] Ayrıca vahdet-i vücûd anlayışı, teorinin en önemli konusu olan birlik-çokluk ilişkisinin keyfiyetini açıklamada, a'yân-ı sâbite benzeri bir düşünceye başvurmayı ilzam etmektedir.[130] Oysa Gazzâlî'yi bu düşünceyle irtibatlandırmanın en olası kavramı olan mutâ'nın, daha çok Aristo felsefesinin Tanrı'yı muharrik-i evvel şeklinde nitelemesiyle ilgili olduğu[131] ve bu sebeple kavramın zımnen Meşşai düşünceye karşı bir eleştiri barındırdığı görülmektedir. Zira o, mutâ' düşüncesini Tanrı-âlem irtibatını izâh hususunda hakikatin bir alt derecesi olarak değerlendirir.[132] O halde geldiğimiz noktada şunu söyleyebiliriz: Gazzâlî düşünce itibariyle kendinden önceki velâyet düşüncesinin ulaştığı fenâ kavramını kendisine referans olarak almakta, ancak bu düşünceyi ifade ederken filozofların kullandıkları kavramlara başvurmaktan da kaçınmayarak, felsefenin âlemle ve insanın idrak güçleriyle ilgili geliştirdiği dili kendi düşüncesi istikametinde sentezlemeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle, *Mişkat*'ta kullanılan üslup ve kavramsal yapı, formu açısından felsefî bir dile, biçimi itibariyle de tasavvufî anlayışa göre şekillenmiştir.

Sonuç olarak Gazzâlî'yi tasavvufun tarihsel süreçte kat ettiği merhalelerde yeni bir evre olarak konumlandırmak gerekmektedir. Bu evrede bütünüyle yeni bir doktrin inşa edilmese de fenâ düşüncesi yeni bir bağlam içerisinde ve felsefî dile başvurularak sentezlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca *Mişkât* metninde kullanılan naslara bakıldığında

---

[129] Frank Griffel, Gazzâlî'nin mutâ' düşüncesini kabul etmesinin *Tehâfüt*'te öne sürdüğü kozmolijiyle ilgili felâsifenin sağlaması gereken beş şarttan sadece birisine (kabul edilebilir her kozmolojinin âleme dair tutarlı tecrübelerimizi açıklaması ve gelecekteki hâdiseleri tahmine izin vermesi şartına) karşılık geldiğini söyler. Dolayısıyla Gazzâlî, *Mişkât*'ta her ne kadar kozmolojisini felsefî kozmoloji üzerine bina etse de onu tümüyle benimsemediği açıktır. Griffel'e göre, *Mişkât*'ta kozmoloji ile ilgili her ne kadar kapsamlı açıklamalar olmasa da eserin içeriği *Tehâfüt*'te belirttiği beş şartın tamamını sağlamaktadır. Frank Griffel, *Gazali'nin Felsefî Kelamı,* s. 408.

[130] Ekrem Demirli, **İbnü'l-Arabî Metafiziği,** İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 66.

[131] Afîfî, mutâ' kavramının Gazzâlî'de filozoflardaki muharrik-i evvel kavramından farklı bir bağlamda kullanıldığını belirterek, *Tehâfüt* ve *el-Mınkız*'a atıfla muharrik-i evvel düşüncesinin Gazzâlî tarafından benimsenmesi iddiasını yersiz bulur. Afîfî, "Mukaddime", *a.g.e.,* s. 26-27.

[132] Gazzâlî, Tanrı tasavvurları açısından insanları üç gruba ayırmaktadır. Bu gruplardan üçüncüsü olan "salt nurla perdelenenler"i kendi içerisinde dörde ayırır ve mutâ' görüşüne sahip olanları bu dörtlü grubun üçüncü mertebesinde ele alır. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 75. *Mişkât*'taki hicâb bölümündeki nurla perdeli grupların kimler oldukları ile ilgili kapsamlı bir tartışma yürüten Griffel'e göre toplamda dört sınıfın ilk üçü felâsifeye ait gruplardır. Bunlardan en alttaki birinci grup Aristotelesçilik öncesi dönem felsefesinin görüşünü benimsemiş erken dönem filozoflardır; ilâhi sıfatların beşerî sıfatlardan farkını bilen ancak çokluk barındıran gök feleğinin çok sayıda hareket ettiricisinin bulunduğunu fark edemeyen gruptur (Tanrı'nın sıfatları yönünden aşkınlığını savunmaları bu grubun Eş'arilerle özdeşleştiğini ima etmektedir). İkinci grup Aristoteles ve takipçileri ile özdeşleştirilebilir; onlar Rabbı en dıştaki feleği hareket ettiren ilk muharrik şeklinde düşünmüşlerdir. Mutâ' düşüncesine sahip olanlar Aristoteles takipçilerinden bir üst konumda olan Müslüman filozoflardır; bu düşüncedekilerin Rabbi ikinci grubun inandıkları Rabbe emir verendir, o sebeple de itaat edilendir/mutâ'dır. Dördüncü grup ise saf nurla perdelenen gerçek tevhîde ulaşanlardır (el-vâsilûn), bunlar İslam filozoflarının Tanrı'sının, gerçek Tanrı'nın yarattığı ilk varlık (mutâ') olduğu inancına sahiplerdir. Onlara göre Gerçek Tanrı, "itaat edileni" yaratmakla kalmamış aynı zamanda ona sürekli varlık feyz etmektedir." Frank Griffel, *Gazali'nin Felsefî Kelamı,* s. 391-401.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine referans yaptığı pek çok hususla karşılaşılır.[133] Her ne kadar bu nasların yorumlanmasında ve öğreti düzeyinde farklılık bulunsa da söz konusu bu ortaklık en azından mevzû ve gayelerinin örtüştüğünü göstermektedir. Velâyet öğretisi bağlamında daha özelde peygamberlerin idraklerindeki yetkinlikten bahsederken velîleri onlarla birlikte anması ise nübüvvet ve velâyet konularına bilgi meselesi yönünden yeni bir boyut kazandırmıştır denilebilir.

Bu başlıkta özet bir biçimde aktarmaya çalıştığımız temel konu, sûfîlerin erken dönemlerden itibaren sürdürdükleri temanın ne olduğu ve bunun velâyet öğretisi ile olan ilişkisini ortaya koymaktı. Literatüre dayalı olarak velâyetin tarihsel gelişimini daha kapsamlı boyutlarıyla ele almaktan bizi alıkoyan husus, sûfîlerin temel iddiaları her ne kadar velâyet müessesine bağlı olarak anlam kazansa da onların Hakîm et-Tirmizî'ye gelinceye değin üzerinde durdukları zemin hakkında bir teori ortaya koymamaları ve kendi alanları üzerine bir reflektif düşünce geliştirmemiş olmalarıdır. Ancak durum böyle iken sûfîler, ait oldukları velâyet müessesinin hangi temel konular üzerine inşa edildiğini serdetmekten de geri durmamışlardır. Buradan hareketle bu bölümde, sûfîlerden aktarılan sözlere ve onlardan geriye kalan eserlere odaklanarak velâyet öğretisinin dayandığı esas konunun fenâ ve bekâ hâllerinin yorumlanış biçimi olduğunu güçlü temsilciler üzerinden göstermeye çalıştık. Neticede fenâ ve bekâ hâllerinin bütün bir seyrusülûk sürecine anlam katan kavramlar olarak dinin temel gayesi olan tevhîd kavramına yeni bir boyut kazandırdığını ve bu alanın sûfîlerce türlü eleştiriler karşısında dahi korunduğu sonucuna vardık. Sûfîlerin fenâ hâline ilişkin tezlerinin insanın hakikati düşüncesi üzerine kurulu olduğunu, dolayısıyla İbnü'l-Arabî öncesi sûfîlerin temel maksatlarının "insanın hakikati nedir" sorusuna verilen cevaplar etrafında gelişim gösterdiğine değindik. Buradan hareketle de fenâ tevhîd ilişkisi ve insanın hakikati meselesinin İbnü'l-Arabî'ye bırakılan mirasın ana çerçevesini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çalışmamız öğreti düzeyinde velâyeti ele almak olduğu için öğretiye kaynaklık eden arka planın İbnü'l-Arabî mirası içerisinde nasıl bir yankı bulduğunu ve onu ne şekilde etkilediğini incelemek çalışmanın

[133] Bu hususlardan bazılarına temas etmek gerekirse, Gazzâlî *Mişkât*'ta yeryüzündeki düzeni insanla ilişkilendirir ve insanın yeryüzündeki halifeliğine dair ilgili naslara atıf yapar (s. 48); İbnü'l-Arabî metinlerinde epistemoloji ile ilgili konularda karşılaşılan insandaki bilme ve akletme yetilerini beşli tasnifle ele alır (s. 62); her ne kadar bireysel karakterli olmasa da insanları tanrı tasavvurları bakımından gruplara ayırarak ilâhî mutekad düşüncesini adeta daha küllî bir perspektiften dile getirir (s. 69-77), *Fusûsu'l-Hikem*'in Musâ Fassı'ndaki Firavun'la Musâ arasında geçen Tanrı'nın mahiyetine ilişkin diyaloğun hemen aynına yer verir (s. 56); İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde başlıca yer tutan kalem, levh-i mahfûz, rakk-ı menşûr gibi kavramları sembolik bir içerikle ele alır (s. 58).

bundan sonraki perspektifini belirleyecektir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin tevarüs ettiği tevhîd, fenâ ve insanın hakikati kavramlarının uzantıları olarak: I. tevhîdin/vahdetin İbnü'l-Arabî velâyet öğretisindeki yeri ve onun bu kavrama kazandırdığı varlık ve bilgiyle ilgili boyutlar, II. insanın hakikati konusunun içerdiği nefsin mahiyeti, bilgi edinme süreçleri, bilgi araçları, edinilen bilginin ortaya çıkardığı yeni bilgi türü ve kesinliği meselesi, III. fenâ kavramı etrafında gelişen velâyet doktrininin İbnü'l-Arabî'de kazandığı yeni görünümler, derecelenme fikri ve bunun tarihle kurulan bağına ilişkin ileri sürülen görüşler bundan sonraki iki bölümün ana çerçevesini oluşturacaktır.

I. BÖLÜM

İNSANIN HAKİKATİ VE VELÂYET

I. VELÂYET ÖĞRETİSİNİN ONTOLOJİK BOYUTU

A). Velâyet Öğretisinin İlkesi: Hakikat-i Muhammediyye

Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi hem teolojik hem metafizik hem de mistik perspektifleri içeren eklektik bir düşünme biçimidir. Esasında bu düşünce "başlangıçta ne vardı" (kozmogoni) sorusunun ortaya çıkardığı kadîm bir tartışma zeminine sahiptir. Başlangıç ile son arasında kurulan ilişki yönünden ise, İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel hareket noktalarından birisidir. Bu bakımdan hakikat-i Muhammediyye düşüncesi başlangıçla ilgili olduğu kadar İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet düşüncesiyle de ilişkili ana temalarından birisine karşılık gelir. Konunun içeriğine bakıldığında, genel anlamda dinler tarihiyle daha özelde ise Hıristiyanlıktaki Hz. Îsâ'nın mahiyetiyle ilgili teorilerle arasında geçişkenlik olması bakımından teolojik; felsefedeki akıllar hiyerarşisindeki varlıkların kaynağı olma, her şeyi kuşatma ve düzenleme şeklinde bir ilke olarak konulması bakımından metafizik; kişinin belirli pratiklerle nefsini eğitmesi neticesinde kendi özüne ulaşması düşüncesi bakımından ise mistik bir çerçeveye sahiptir.[134] Dolayısıyla konu,

[134] Gnostik unsurlarla bezeli bu düşüncenin kökenleri, kurtuluş teolojisine dayalı olarak gelişen insanın aşağı ve yüksek iki tabiata iştirak etmesi düşüncesine yaslanır. Dolayısıyla Hıristiyanlık öncesi dönemlerde eski İran dinlerinden, Grek mitolojisinden, Yahûdî kutsal kitabından, eski Mısır'a ait simgesel şekiller ve suretlerden pek çok mistik çizgiler, mefhumlar ve makul felsefî düşüncelerin bulunduğu bir senkretizm söz konusudur. Hıristiyanlıkla birlikte alegorik yorumun öne çıktığı, Îsâ'nın tabiatı üzerinden gelişen bir Tanrı-insan ilişkisi ve Tanrı-âlem münasebeti kurulmuştur. Şu açıklamalar Gnostik düşüncenin ürettiği Logos/Nous teorisinin çerçevesini çizmek için iyi bir örnektir: "Ana konu, bütün sonuçları ile Tanrı fikriydi. Hıristiyanlığın temel tezi, emreden ve saf merhametle yargılayan, günahkarları kurtaran Tanrıyı anlamadan anlaşılamaz. Îsâ, bunu, çok basit sözlerle, Paul ise, diyalektiğin daha karmaşık şekilleriyle ifade etmişti. Bu bilmeceyi çözmek için Gnose, Tanrıyı, eşit olmayan iki Tanrısallığa ayırmakta, fakat buradan, bizzat dinî tecrübede, ahlakî derinliğe yükselmektedir. Böylece, mucizevi olan şey, anlaşılır hale gelmekte ve kavranamaz olan da kavranır hale gelmektedir. Böylece Tanrı, gizemciliğin bağlı olduğu felsefi soyutlama haline gelmektedir.
Valentin'e göre, Pleroma'da oynanan dram, kurtuluşun Tanrısal komedisinin anlamını çok açık bir şekilde bize göstermektedir. Bu, Tanrısallığın bizzat şuurlandığı bir açılmadır. Her nesil, zaruretle, bizzat Tanrısal tabiattan çıkmakta ve birlikten çokluğa, farklılaşmaya, çeşitliliğe ve tedrici Tanrısallıktan gerilemeye doğru gitmektedir. Fakat, aynı zaruretle, Tanrı, insanda, şekillerinden birini bularak, ilk kaynağına, farklılıkları tedrici olarak hafifleterek dönmekte ve nihayet büyük bütünde erimektedir. Artık tanrısal bütünlükte ne fert vardır ne de şahsiyet... Fakat, o, her şeklin ve her tespitin üstünedir." Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. M. Hans Lietzmann, **Eski Kilise Tarihi-I. Başlangıçlar,** Mehmet Aydın (çev.), Konya: Literatürk Academia, 2016, c. 1, s. 251-278. Logos kavramının farklı felsefî ekoller içerisinde filozoflar tarafından yapılan tanımları hakkında bkz. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 33-34, 38. Ebu'l-Alâ Afîfî, kelime/logos kavramı altında ele aldığı Hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle birlikte bu kavramın İbnü'l-Arabî terminolojisindeki dağarcığını ortaya koyar. Bu kapsamda yirmi iki farklı kullanıma yer vermiştir. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* s. 70-71. Chodkiewicz, logos kavramı çerçevesinde hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin İslam'dan önce Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki kökenlerini ele almaktadır. Detayları için bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* s. 64. Demirli, Afîfî'nin logos nazariyesine referansta bulunduktan sonra İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu perspektifin Hıristiyanlıktaki logos teorisinden hangi yönlerden ayrıştığına odaklanır. O, İbnü'l-Arabî düşüncesinin metafizik bir çerçeveye sahip olmasından hareketle bütün insanlarla ilişkili bir küllî hakikat olarak hakikat-i Muhammediyye nazariyesinin ortaya konduğunu, buna karşın Hıristiyanlık'ta Tanrı ile aracı bir insan ya da ilke şeklindeki Îsâ düşüncesine yer verildiğini ve her türlü yorumun Baba ile Oğul ilişkisi üzerine olduğunu belirtir ve farklı olduklarını vurgular. Detayları için bkz. Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan,**

temel iddiaları ve ortaya koyduğu önermeler bakımından birbirinden tamamen farklı üç alanla iç içe olmakla, kendi içerisinde pek çok paradoksal durumu bir araya getirir.[135] Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin farklı geleneklere ait çeşitli unsurları birleştiren karmaşık ve kompleks bir yapıda olduğu belirtilmelidir.[136]

İbnü'l-Arabî'nin dinî, felsefî ve mistik düşünme tarzlarına olan eğiliminin kendisini ifşa edebileceği en uygun zeminin hakikat-i Muhammediyye düşüncesi olduğuna şüphe yoktur.[137] Nitekim bu düşünce içerisinde ele alınan konular, İbnü'l-Arabî'nin hem varlıkla hem de bilgiyle ilgili yaklaşımlarının referans çerçevesini oluşturur. İlk aşamada İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin temellerinin de hakikat-i Muhammediyye düşüncesine dayandığı ileri sürelebilir. Bu durum, velâyet öğretisiyle irtibatlı olarak hakikat-i Muhammediyye düşüncesi üzerine şu iki meseleyi gündeme getirir: I. Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, keşfin verdiği bir bilgi türü olarak tarihi aşan bir düşünce midir? Eğer böyleyse, İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye düşüncesini öğretisinin orijini kıldığı, buradan hareketle de teolojik ve metafiziksel meselelerde kendi kimliğini oluşturduğu görüşü öne çıkacaktır. Bu durumda İbnü'l-

İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 254-257. İbnü'l-Arabî'nin logos teorisini ele aldığı makalede Muzairi'nin kavramın hangi anlamları içerdiğine dair ileri sürdüğü görüşler bizim tasnifimizden kısmî farklılıklar taşır. O kavramın İbnü'l-Arabî'deki "hakîkatü'l-hakâyık" boyutunu metafizik, "hakikat-i Muhammediyye" boyutunu mistik, "insân-ı kâmil" boyutunu ise insanî yön (human aspect) olarak ifade eder. Novian Widiadharma Muzairi, "The Doctrine of Logos Within Ibn 'Arabi Mystical Philosophy", **Esensia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuliddin,** Cilt. 18, Sayı. 2 (Ekim, 2017), s. 161-165.

[135] Logos kavramını dinî ve felsefî karakterleri birleştiren bir çerçevede ele alan ilk filozof İskenderiyeli Yahudi filozof Philo olmuştur. O, Tanah'taki Tanrı kelamı ile Platon'un idealar dünyasını, Herakleitos ve Stoacıların logos doktrinlerini sentezleyerek farklı ufukları kaynaştırmayı denemiştir. Bu doktrine mistik bir boyut kazandıran ise Yuhanna İncil'inin ilk bölümünde bahsedilen hususlardır. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", **Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** Cilt. 8, Sayı. 1 (Ocak 2011) s. 204-205, 221. Philo'nun logos kavramını yorumlarken kavramın ilişkilendirildiği konular için bk. İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", **Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi,** Cilt. 8, Sayı. 1 (Ocak 2011) s. 143-164. Philo'nun logos nazariyesi ile İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin mukayesesi için ayrıca bkz. Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* s. 90.

[136] Henry Corbin'e göre intelligentia Spiritualis'i benimseyen İslâmî bütün bâtınî yorum geleneklerinin iç kollarını birbirinden ayırt etmenin imkanı yoktur. Corbin, *Bir'le Bir Olmak,* s. 80-81. Ancak Corbin'in İsmailî İrfan, Oniki imam Şii'liği, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi bâtınî yorum tarzını benimseyen gelenekleri bir çizgide birleştirmesi bunlar arasında derin ilkesel farklılıkların göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Yeni-Eflatuncu metafizik düşüncenin etkisi üzerinden farklı geleneklerin tek tipleştirilmesi, düşüncenin tarihsel süreçteki uğraklarını ve ekollere göre meselelerdeki tutum farklarının yitirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Nitekim Ebstein, Şii-İsmailî düşünce ile İbnü'l-Arabî arasında insân-ı kâmil meselesinde karşıtlık olduğuna temas eder ve İbnü'l-Arabî düşüncesinde insân-ı kâmilin ontolojik bir bağlama yerleştirildiğine atıf yapar. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 150.

[137] İbnü'l-Arabî'nin belirli bir düşünce sistemine sahip olup olmadığı literatürde tartışmalı bir konudur. Onun ortaya koyduğu düşüncelerin bir metoda dayandığını ileri sürenlere karşı aksini iddia edenler de olmuştur. Bu tartışma için bkz. Franz Rosenthal, **Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî,** Ercan Alkan (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021, s. 23-25.

Arabî'nin velâyet öğretisi de onun eserleri ve şerhleri ile sınırlı kalacak; düşünce kendi içerisinde değerlendirilerek bir postula şeklinde kabul görecektir. II. Hakikat-i Muhammediyye düşüncesi farklı geleneklerin etkisinde gelişen eklektik ve tarihsel bir düşünce midir? Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, belirli dinî ve felsefî geleneklerin etkisinde kalarak bu düşünceye yeni merhaleler mi kazandırmıştır? Bu sorulara verilecek cevaplar olumlu olduğunda ise İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin farklı geleneklerde var olan insan-kozmos ilişkilerine dair teorilere eklemlendiği ve bu tür düşüncelere yeni boyutlar kazandırdığı iddia edilebilecektir. Netice itibariyle belirtmek gerekirse bu iki farklı argüman, onun velâyet öğretisinin temellerinin belirli bir birikimsellik üzerine mi kurulu olduğunu veya keşfe dayalı, dolayısıyla tarihi aşan verili bir bilgiyle mi ilişkili olduğunu belirginleştirmeye yöneliktir.[138]

Goldziher ve onu izleyen çalışmalar, velâyet düşüncesinin teorik olarak ortaya konulabilmesi için Kur'an'da ortaya çıkan fânî peygamber anlayışında bir dönüşüm yaşanmasının gerekliliğini ileri sürerler. Dinin temel kaynaklarında öne çıkan nübüvvet tasavvurunu doğaüstü özelliklere sahip olması yönünden aşan bir velâyet kavrayışının dinin merkezi aksını oluşturan inananlar açısından kabulü kolay olmayacaktır. Bu sebeple Tanrı-insan ilişkilerinde sürekliliği savunan bir doktrin olarak velâyet öğretisi, tarihsel nübüvvet tasavvurunu dönüştürmek ve bu düşünceyi orijinal İslâmî görüşle uyumlu hale getirmek zorundadır. Bu nedenlere bağlı olarak velâyet öğretisinin tesisinde tarihin belirli bir döneminde yaşayan Hz. Muhammed yerine, ona tarihsel süreklilik kazandıran ve velâyet kültünün en üst noktasına yerleştiren bir hakikat düşüncesi ortaya çıkmıştır.[139] Bu düşüncenin sûfîler arasında ne zamandan itibaren ileri sürüldüğü araştırıldığında Sehl et-Tüsterî'nin ismi öne çıkmaktadır.[140] Sehl'in Tanrı anlayışı, insanın dış dünyada

---

[138] Bernd Radtke, Frithiof Rundgren'e referansta bulunarak İbnü'l-Arabî çalışmalarında metodolojik açıdan senkronik ve diyakronik olmak üzere iki tür yöntemden söz etmektedir: "Birinci yöntem şunu şart koşmaktadır: İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi hiçbir tarihsel kaynak, bağlam ya da paralel gelişme dikkate alınmaksızın yalnızca onun üzerine yoğunlaşılarak anlaşılmalıdır. O, kendisinin anlaşılmasını sağlayan anahtarı kendi bünyesinde barındıran yekpare bir sistem olarak görülmelidir. Buna karşılık diyakronik metod söz konusu anahtarı, bu mütefekkirin kullandığı terminolojinin yanında tarihsel ve çağdaş şartların bilinmesinde aramaktadır. Bu metotlardan hiçbirinin diğerini dışarıda bırakmadığı âşikârdır; daha ziyade, bunların biri diğerinin tamamlayıcısı durumundadır. Ayrıca bunlardan hiçbiri, bu sistemde mevcut olan tecrübeyi ve varoluşsal önemi yalnız başına tatmin edici bir şekilde değerlendiremez. İbnü'l-Arabî'nin sistemini anlama noktasında diyakronik yaklaşımın göreceli bir faydası olabilir." Bernd Radtke, "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,** Salih Çift (çev.), Sayı. 21 (2008), s. 501.

[139] Goldziher, **İslam Kültürü Araştırmaları,** Mehmed Said Hatiboğlu ve Cihad Tunç (çev.), Ankara: Otto Yayınları, 2019, c. 2, s. 373-386. Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, s. 133-134.

[140] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Zât'tan ortaya çıkan ilk tecellî nûrundan ilk defa bahsedenlerin Ali b. Ebî Talip ve Sehl b. Abdullâh olduğunu söylemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu referansı, ezelî nûr düşüncesinin tarihin bir

yaratılışından önceki ilksel olaylara ilişkin mistik tasvirlere dayanmakta ve bu tasvirlerde ilâhî gizemin erişilemezliğine vurgu yapılmaktadır. Tanrı, zâtı yönünden bilinemez olarak kalırken hâdiselerdeki tezahürleriyle mistik olarak algılanır ve mârifet kesbedilir. Onun hâdiselerdeki tezahürü zâtının gizemini açığa çıkarmamaktadır ancak kendi isim ve sıfatları bakımından zuhûru söz konusudur. Bu da bir nevi kendisinin tezahürü anlamına gelmektedir. Sehl'e göre ezeli mîsâk günü etrafında merkezileşen üç tema, Tanrı'nın dış dünyada zuhûrundan önceki durumunu temsil etmektedir. Bu hususta ilk tema, nûr sembolizmi ve onun zuhûru üzerine ileri sürülen görüşlere dayanmaktadır. Tanrı, tenzih ve teşbih yönlerine sahip olmakla birlikte ilk tezahürü, nûr-ı Muhammedî'de ışımaktadır. Söz konusu nûrun yayılması, bütün evrenin ve insanlığın kozmik ve bileşik prototipini içermekle birlikte aynı zamanda dindar insanın mistik ve nebevî arketipini de oluşturmaktadır. Muhammedî nûrla ifade edilen bu kadîm düşünce, insanın tarihi aşan boyutunu temsil etmekte ve daimî imgesini ortaya koymaktadır.[141]

Böwering, Sehl'in varoluşundan önce âlemin mistik imgesini *Tefsir*'inde ana hatlarıyla ortaya koymasına benzer içeriklere sahip pasajlara Sülemî, Ebû Talip el-Mekkî, Deylemî, Aynülkudat Hemedânî, Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî ve Rûzbihan el-Baklî gibi yazarlar tarafından sûfîliğin temel metinlerinde yer verildiğini ifade eder.[142] Böylece o, Sehl'le ilişkilendirdiği düşüncenin İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar farklı müelliflerin ilgisine konu olduğunu ve bu anlamda literatürde tedavül ettiğini belirtir. Chodkiewicz ise hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin kaynakları olarak atıfta bulunulan rivâyetlere işaret ettikten sonra Cafer-i Sadık'ın *Tefsir*'inde bu düşüncenin işlendiğine dair bazı yorum örneklerini paylaşır. Akabinde Chodkiewicz, Sehl'in ezeli nûr düşüncesine dair Hızır'ın ona bu durumu haber verdiği bir rivâyeti aktarır. Hakîm et-Tirmizî'nin hatmiyetin son anlamına gelmediğine dair kavrama bir perspektif kazandırma girişiminde Hz. Peygamber'i birçok yönden ilk olmakla nitelemesini, hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle irtibatlandırır. Sonra Hallâc'ın *Tavâsîn*'deki mişkat ayetine ilişkin

kesitinde nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 338-339 (6. Bâb).

141 Sehl'in mîsâk bahsi çerçevesinde ortaya koyduğu diğer iki tema, insanoğlunun Tanrı'ya şahitlik etmek için nebevî özden ortaya çıkan nûr parçalarının kümelenmesi ve Hz. Muhammed'in kalbinin inanan ve itaat edenler için ilâhî vahyin ve mistik birliğin kaynağı olması ile ilgilidir. Detaylı bilgi için bkz. Gerhard Böwering, **Mysitical Vision of Existence in Classical Islam,** Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1980, s. 148.

142 Böwering, *Mysitical Vision of Existence in Classical Islam,* s. 147-148.

yorumlarının yine bu düşünceyi dillendirdiğini ifade eder.[143] Chodkiewicz, İbnü'l-Arabî'den önce sûfî çevrelerde karşılık bulan bu düşüncenin aynı zamanda Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'sında olduğu gibi diğer alanlarda yazılan eserlere de sirayet ettiğini bildirmektedir.[144] Afîfî ise bu meselenin kökenlerindeki Stoa-Hellenist-Yeni Eflatuncu-Philo felsefelerine atıf yaptıktan sonra İslamî kökenlerine dair Şii-İsmâilî düşünceye ve sûfîler arasından özellikle Hallâc'a işaret etmektedir. O ayrıca Gazzâlî'de de bu düşüncenin izlerine rastlandığını belirtir.[145] Böylece varoluş öncesine ilişkin varlık ve bilginin kaynağı, inananların mistik yönelişlerinin konusu olan hakikat ilkesi olarak literatüre dahil olmuştur.[146]

Erken dönem literatürde yer bulan hakikat fikrinin İbnü'l-Arabî'nin eserlerine ne şekilde yansıdığına bakıldığında, onun ilk eserleri arasında anılan *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* ve *Ankâu Muğrib*'de hakikat-i Muhammediyye konusuyla ilgili temalarla karşılaşılır. Bu temaların çoğu, muhtevası açısından İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin temeli sayılabilecek bir içeriğe sahip olan *Ankâu Muğrib*'de kapsamlı olarak ele alınmıştır. *et-Tedbîrât*'a bu perspektiften bakıldığında İbnü'l-Arabî eserde genel hatlarıyla klasik dönem devlet yönetimindeki unsurların kendi arasındaki hiyerarşiye kıyasla, insanın iç yapısındaki bilgi araçlarını sınıflandırmaya çalışır. O bu türlü bir telif tarzıyla görünmeyeni görünene kıyas etme yönetimini uygulamaktadır.[147] Ancak asıl amaç zâhirdeki yönetim sistemini ortaya koymak değil, âlemin varlık yapısıyla insan arasında simetrik bir ilişki kurularak insanın bilgi edinme araçlarındaki hiyerarşinin tesis edilmesidir. Dolayısıyla kitapta velâyetin teorik bakımdan hangi unsurlara dayandığı ve

---

143 Âid b. Sa'd ed-Düserî, hakikat-i Muhammediyye konusunu eleştirel bir biçimde ele aldığı eserinde, düşüncenin sûfîlere intikalini Hallâc'la ilişkilendirmektedir. Hallâc'ın Şii-Karmatîlerle olan ilişkisi, bu konuların tasavvuf literatürüne girmesine sebep olmuştur. Bkz. Âid b. Sa'd ed-Düserî, **el-Hakîkatü'l-Muhammediyye em Felsefetü'l-Eflûtîniyye,** Beyrut-Amman: Mektebetü'l-İslâmî, 2007, s. 62-64.

144 Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* s. 65-67.

145 Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* s. 83-84.

146 Konuyla ilgili daha geniş bir literatüre dayanan ancak bunu yaparken serbest bir yazım tarzını benimseyen bir bölüm için bkz. Annemarie Schimmel, **Ve Hazreti Muhammed O'nun Peygamberidir-Peygambere İslam İnancında Gösterilen Hürmet,** Okşan Nemlioğlu Aytolu (çev.) İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008, s. 123-140. Hakîkat-i Muhammediyye düşüncesini İbnü'l-Arabî'den başlayıp sonraki dönem müelliflerinin eserlerinden seçkilerle bir tür antoloji olarak sunan çalışma için bkz. Yûsuf Nebhânî, **el-Hakîkatü'l-Muhammediyye inde Aktâbi's-sâdeti's-sûfiyye,** nşr. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî, Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2012. Ayrıca bkz. Khalil Andani, "Metaphysics of Muhammed-The Nûr Muhammed From Imam Ja'far al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274)", **Journal of Sufi Studies**, 8 (2019) s. 99-175. Abdürrezzak Tek, "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi", **Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar,** Ömer Türker (hzl.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c. 2, s. 846-861.

147 Nitekim bu hususu kendisi de *et-Tedbîrât*'ta şu sözlerle dile getirir: "Akledinler (ma'kul), hissedilenlerin (mahsus) naziridir" İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye,* s. 83.

insanın varlıktaki konumu belirginleştirilerek velâyetteki derecelenmenin ne tür kıstaslarla bağlantılı olduğu ele alınır. Hakikat-i Muhammediyye görüşüne insanın idrak güçlerinden akıl ve hevâ arasında ortaya çıkan çekişme bahsinde değinen İbnü'l-Arabî, zâhirdeki imametle bâtındaki hilafet arasında benzerlik ilişkisi kurarak bunların gerçekleşme sebeplerini sayar. Bu sebeplerden beşincisi olarak nesep şartını zikreder ve bu şartın itibarının Muhammedî makâma girmek olduğunu belirtir. Söz konusu makam, "mertebesi ilklik ve sonluk olan ilâhî ikinci devredir". Bu kapsamda Hz. Peygamber'in son olarak gönderilişine değinen İbnü'l-Arabî onun "Âdem su ile toprak arasında iken nebî olduğunu" beyan eden hadisine atıf yapar.[148] İkinci devre olarak nitelediği bu devrenin ilki, Âdem'le başlayıp Îsâ'da son bulmuştur. "Îsâ'nın Allah katındaki durumu tıpkı Âdem'in durumu gibidir" ayetini bu minvalde yorumlayan İbnü'l-Arabî, "Âdem'le nasıl başladıysa Îsâ'yla aynı şekilde sonlanmıştır" demektedir. Bu devrenin ikincisi olarak kabul ettiği, her şeyi kuşatan ve her şeye hâkim olan dönemin ise *cevâmiu'l-kelim*le özelleştiğini vurgular. Bu kuşatıcılığı ruhla beden arasındaki ilişkiyle irtibatlandıran İbnü'l-Arabî, ruhun bedenin tamamına gönderilmesi ile hakikat-i Muhammediyyenin bütün varlığa sirayet edişini birbirine benzer durumlar olarak görür.[149] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin genel varlık ve bilgi yorumunun merkezinde duran *cevâmiu'l-kelim* terkibinin ilk teliflerinden başlayarak son dönem teliflerine kadar tematik bir sürekliliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi de *kelime* kavramı üzerine şekillendirecektir.

İbnü'l-Arabî'nin bu erken dönem eserinde hakikat-i Muhammediyye bağlamında öne çıkardığı temalar, her ne kadar varlık merkezli bir içeriğe sahipse de, onun velâyet öğretisine ilişkin önemli ayrıntılar içerir. Bunun nedeni İbnü'l-Arabî'nin bir konuyu takdim biçiminin varlık, bilgi ve insan arasında bir eşzamanlılık gözetmesidir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî bir konuyu sunarken orada varlık ve bilgi meseleleri iç içe geçen bir karaktere sahip olmaktadır. Dolayısıyla *et-Tedbîrât*'ta bir benzerini gördüğümüz hakikat-i Muhammediyenin varlıkta önceliği, her şeyi kuşatması ve *cevâmiü'l-kelim* nitelemesi velâyet öğretisinin özellikle varlık boyutunu öne çıkaran unsurlar arasındadır. Buna binaen İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin en başından beri -her ne kadar Mağrip

[148] Chodkiewicz, ilgili rivâyete dair İbn Teymiye'nin eleştirilerini aktarmakta ve bu eleştirileri değerlendirmektedir. Bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 60-61.
[149] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 115-116.

bölgesindeki teliflerinde farklı kavramlar yer alsa da- küllî ilkelere dayanan bir perspektife sahip olduğu söylenebilir.

Bu ilkelere ilişkin anlatımların daha güçlü bir şekilde işlendiği eser, velâyet öğretisi bakımından da son derece kritik öneme sahip olan *Ankâu Muğrib* isimli kitabıdır. Bu eserinde hakikat-i Muhammediyye düşüncesi, "küllî hakikat" şeklinde nitelenir ve Hakk'ın varlıkları yaratma iradesi ortaya çıktığında bu hakikatin ehadiyyet mertebesinde zuhûr ettiği (beraze) ifade edilir. Bu durumu "Hakk'ın kendisi için kendisiyle tecellî ettiği ve zâtının zâtıyla lütufların vâridlerini istediği zaman" olarak belirtir. Mutlak birlik içerisindeki kendinden yine kendine olan bu tecellîyi "O'na benzer hiçbir şey yoktur"[150] ayeti çerçevesinde yorumlayan İbnü'l-Arabî, "Ana kitap onun yanındadır"[151] ayetini de hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle ilişkilendirir.[152]

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında Hakk'ın bilinmezlik (lâ taayyün) halinden bilinir olmaya geçişin ilk aşaması *Ankâ*'da olduğu gibi bazen ehadiyyetle bazen de hakikat-i Muhammediyye ile nitelenmektedir. Bu bakımdan hakikat-i Muhammediyye düşüncesi İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında en temel kesitlerden birisini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında lâtaayyün mertebesine diğer varlık mertebelerinden birisi gibi atıf yapılması onun varlık anlayışını doğru bir şekilde yansıtmaz. Çünkü lâtaayyün aslında mutlak tenzih bildiren bir kullanımdır ve diğer varlık mertebelerinin tamamıyla karşıt durumdadır.[153] Buna mukabil hakikat-i Muhammediyye ile ortaya çıkan ilk zuhûr ve onunla ilişkili diğer varlık mertebeleri, Hakk'ın bilinen yönünü yani bir tür teşbihi ifade ederler. Dolayısıyla varlık ister hariçte sudûr etsin ister etmesin bu mertebeler selb olmaktan çıkıp icaba dönmüşlerdir. Nitekim ehadiyyet ve vahidiyyet

---

150 Şûrâ Suresi, 11.

151 Ra'd Suresi, 39.

152 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 201-202; [*Fabulous Gryphone,* s. 372-379]. *Ankâ*'nın metninde Gerald T. Elmore tarafından hazırlanan İngilizce çeviriden de istifade ettik. Dipnotlarda ilave bilgi olarak parantez içinde bu çalışmaya atıf yapılacaktır.

153 *Ankâ*'da İbnü'l-Arabî, hakikat-i Muhammediyyenin zuhûra gelişini metaforik bir dille gece ve gündüz kelimeleriyle ifade eder. Ona göre Hak, hakikat-i Muhammediyyeyi zâtının gecesinden (karanlığından/bilinmezliğinden) soyup çıkarmış, böylece hakikat-i Muhammediyye gündüz (aydınlık/bilinir) olmuştur. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 201; [*Fabulous Gryphone,* s. 373]. Bu konu, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise Zât ve ulûhiyet mertebesi arasındaki ilişki ele alınırken işlenmektedir. Ulûhiyetin bilmeye konu olduğunu fakat Zâtın bilme konusu olamayacağını söyler ve bu açıdan "Zât ulûhiyetin karşıtıdır." demektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 104-106 (Giriş Bâbı). Konunun varlık mertebeleri içerisinde Ekberî gelenekteki yorumlanışına dair detaylı bilgi için bkz. Abdulganî en-Nablusî, **Âriflerin Tevhîdi,** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 32-35. Mahmud Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber,** İstanbul: Sufi Kitap, 2009, s. 250-270.

mertebeleri için "hariçte zuhûrları yoktur" şeklinde bir kayıt belirtilse de hariçte zuhûr eden varlığın bu mertebelerdeki ilâhi isim ve sıfatlarla ilişkisi İbnü'l-Arabî sisteminde birbiriyle irtibatlı olarak ele alınır. Oysa taayyünden bahsedilemeyen Hakk'ın gayb yönünü nitelemek için kullanılan "vücûd-ı mahz" gibi tabirler Sadreddin Konevî'nin deyimiyle "sadece Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılmak" kabilindendir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd düşüncesi nihai kertede tenzihçi bir doktrine sahiptir. İlk taayyün olması bakımından hakikat-i Muhammediyyenin velâyet kavramıyla ilişkisi tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, Hak'tan tecellî, bir bakıma vücûdî bir belirlenim; yani bir yönden ayniyet bildirirken diğer yönden farklılaşmanın başlangıcı (gayriyet) anlamına gelmektedir.[154] Dolayısıyla ilk belirlenim, ilk tecellî, ilk farklılaşma olması bakımından hakikat-i Muhammediyye, Hakk'ın teşbihî yönüdür; velâyet kavramı da varlık yönünden mutlak vücûdun gaybdan huzûra gelişindeki ilişkinin adıdır. Başka türlü belirtmek gerekirse, İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'in hakikatini hem küllî bir ilke olarak ortaya koyması hem de hariçte zuhûr eden bütün varlıklarla birlikte insanları da bu küllî hakikatle ilişkili görüp doktrinini bunun üzerine inşa etmesi, onun velâyet öğretisine iki boyut kazandırmaktadır. Bu boyutlardan ilki, dile getirildiği üzere Hakk'ın selbten icaba dönmesi anlamına gelen ve ilk tecellî ile birlikte ortaya çıkan birlik türünün kendi varlık durumu içerisinde, mutlak zât ve ilâhlık mertebesi şeklinde iki farklı kavramı ortaya çıkarması sebebiyle ontolojik karakterli ve teşbih bildiren velâyet. İkincisi ise ilâhlık mertebesinin bütün varlıkların hakikati ile olan ilişkisi ve bilhassa da insanın kendi hakikatine erişmesi durumunda ortaya çıkan velâyet.

Hakikat-i Muhammediyyenin ilk belirlenim olması bakımından varlıktaki ilkselliği ve varlık ilkesine dönüşmesi, bunun da bir insanın hakikati ile özdeşleştirilmesi velâyet düşüncesinin en güç tarafını oluşturur. Varlığın ilkesi olmak bakımından metafizik bir çerçevede tartışılması mümkün olan bir konunun bir insanla özdeşleşmesi ne anlama gelmektedir? Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi meselelerinde merkezde duran böylesi bir hakikat anlayışının diğer insan tekleri ile olan ilişkisi metafiziksel bir perspektiften nasıl mümkün olacaktır? Bu tür sorular velâyet düşüncesinin en zorlu

[154] İbnü'l-Arabî farklılaşma şeklinde ifade ettiğimiz anlamı *Ankâu Muğrib*'de munfasıl kelimesiyle ifade etmektedir: "وذلك أنه سبحانه اقطع من نوره ذاته قطعة لم تكن متصلة, فتكون عنه عند التقاطع منفصلة" İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 201; [*Fabulous Gryphone*, s. 373].

boyutlarına temas etmekte ve İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışındaki iç içeliği dile getirmesi bakımından en çetrefilli taraflarını oluşturmaktadır.

İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta varlık mertebeleri ile hakikat-i Muhammediyye arasındaki ilişkinin bir benzerlik (muzâhât) ilişkisi olduğunu söyler. Delilin delillendirilenle, görenin görülenle, işitenin işitilenle olan ilişkisinin yalnızca bir münasebete dayalı olduğunu belirtir. Bu ilişkideki açık münasebetin nazar yöntemiyle anlaşılabileceğini ancak gizli olan münasebetin yalnızca nebî ve velîlere özgü olduğunu vurgular.[155] Yine bu eserinde varlık mertebelerini dört kategoride ele almakta ve bu mertebelerin hakikat-i Muhammediyye ile ilişkisini ortaya koymaktadır.[156] Ancak İbnü'l-Arabî, bu aşamada âlemlerle hakikat-i Muhammediyye mertebesi arasında doğrudan ilişki kurmakta, a'yân-ı sâbite gibi birlik çokluk ilişkisini teorikleştirdiği bir kavrama henüz başvurmamaktadır. Felsefî sudûr teorisinden farklı olarak her mertebeye insana ait bir özellik atfederek insanın farklı sudûr mertebelerinin tamamını kuşatıcı olduğu düşüncesini işlemektedir.[157]

---

155 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 203.

156 Âlem-i a'lâ (ruhlar ve hakikatler âlemi), âlem-i istihâle (bir şeyin başka bir şeye, bir hâlden başka bir hâle dönüşen âlem), âlem-i imârat-i emkine (bir şeyin cirmine göre yer/hayz ve boşluk/ferağın alındığı âlem) ve âlem-i nisep (birbirine bağlı münasebet ve izâfetler âlemi) şeklinde sıraladığı âlemlerin her birinde insana dair bir özellik bulunmaktadır. Bu özelliklerin tamamıyla hakikat-i Muhammediyye arasında bir ilişki kurar. Örneğin âlem-i a'lânın üstündeki istivâ mahallinde bulunan hakikat-i Muhammediyyeye bu mertebede insanın latîfesi ve kudsî ruhu bakmaktadır. Âlem-i arşta insandan ona cismi; âlem-i kürsîde insandan ona kuvveleriyle nefsi; âlem-i beyt-i mamurda kalp... âlem-i zuhalde kuvve-i zâkire; âlem-i müşterîde kuvve-i âkile; âlem-i şemste ise insandan ona kuvve-i müfekkire bakmaktadır. İbnü'l-Arabî bu konuda âlemleri ve insana ait özellikleri daha geniş bir şekilde ele alır. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 206-207. Âlemlerle ilgili parantez içi bilgi *et-Tedbîrât*'a yapılan şerhten alınmıştır, bkz. Hüseyn b. Ta'me el-Beytemânî, **el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye fi Şerhi't-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye,** Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (thk.), Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2015, c. 2, s. 309-310. Benzer bir anlatımla *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de karşılaşılır. Hz. Peygamber'in "Âdem henüz su ve toprak arasında iken ben peygamber idim" hadisinin yorumunda suret kavramı üzerinden insanın farklı varlık mertebeleri ile olan ilişkisini konu edinmektedir. Bu hususu delillendirme anlamında ne şerî ne de aklî kanıtlarının bulunmaması sebebiyle bu konuyu detaylandırmadığını belirtir. Ancak yine de kürsüde, arşta, heyulada, nefste, akılda... suretlerimizin bulunduğundan söz eder. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 10, s. 386-388 (305. Bâb). İbnü'l-Arabî, hakikat-i Muhammediyye konusunu daha özlü bir biçimde konu edindiği *et-Tenbihât* isimli risâlede de varlığın farklı mertebeleri ile hakikat-i Muhammediye arasında muzâhât ilişkisi kurar. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, **Risâletü't-tenbîhât (Resâil 6 içinde),** Kâsım Muhammed Abbâs (thk.) Beyrut: Müessesetü'l-İntişâr Arabî, 2006, s. 130-131. (Osman Yahya risâlenin aidiyeti konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz ama risâlenin dil, üslub ve kavramları sonraki dönemlerde telif edilme ihtimalini akla getirmektedir.)

157 Yeni Eflatuncu ontoloji ve kozmolojide küllî nefsin ulvî âlemlerle süflî âlemler arasında ilişki kurma ve aracı olma işlevi üzerinde durulmuştur. Ancak söz konusu felsefenin varlıkla ilgili temel önermeleri ile metafizikçi sûfîlerin onlarla surette benzeşen varlık düşünceleri arasında temel önermeleri itibariyle farklılığın bulunduğu ifade edilmelidir. Yeni Eflatuncu felsefede her türlü iyilik ve yetkinlikle nitelenen Bir'in taşması ile ortaya çıkan küllî varlıklar arasındaki ilişki, zâtî zorunluluk şeklinde dile getirilmiştir. Sûfîler ise varlığın ilk zuhûrunu "bilinmeyi istemek" şeklinde bir kudsî hadise dayandırarak gayeli bir varlık tasavvurunu benimsemişlerdir. İkinci önemli husus, sûfîlerin bu gayelilik düşüncesi ile insanlık hakikatini birleştirme şeklinde ortaya çıkmıştır. Yeni Eflatuncu felsefede de yüce âlem ile suretler âlemi arasında bir yansıma/mukabiliyet düşüncesinden ileri gelen ilk insan ideası ve bayağı insan şeklinde bir tür benzerlik ilişkisi işlenmektedir. Fakat bu anlatımların içeriği ile sûfîlerdeki küllî

Ankâu Muğrib'de ise *et-Tedbîrât*'tan farklı olarak âlemle hakikat-i Muhammediyye mertebesini birbirinden ayırmaktadır. Bu eserde hakikat-i Muhammediyyenin özelliklerinin (a'lâm) dış varlıkta ortaya çıkmadığı belirtilmekle birlikte niteliklerinden (sıfât) ise yalnızca hükümlerinin zâhir olduğu vurgulanır. Böylece hakikat-i Muhammediyye düşüncesi ile henüz kavramlaşmamış a'yân-ı sâbite arasında tanım bakımından benzer bir tarif yapılmıştır. Akabinde âlemin Muhammedî neşetten ayrı olduğunu belirtmiş; âlemden sadece Âdemî suretin hakikat-i Muhammediyye mertebesi ile irtibatlı olduğunu belirtmiştir. Bu hususu şu sözlerle açıklar:

> Muhammed (sav) kendine has özellikleri/ayrıcalıkları[158] ile Hak'tan bir nüshadır. Âdem de tam bir şekilde ondan bir nüshadır. Biz ise o ikisinden bir nüshayız. Âlem de yücelikleri ve düşüklükleri ile birlikte bizim bir nüshamızdır. Burada kalemler tükenmiştir.[159]

İbnü'l-Arabî *Ankâu Muğrib*'de hakikat-i Muhammediyye mertebesi ile hariçte zuhûr eden varlıkların ayrımını *ayn* ve *eyn* kavramlarıyla ele alır. Bu ayrımda ayn kavramı hakikat-i Muhammediyye ile varlıkların ezelî hakikatlerinin bir olduğu; eyn kavramı ise Muhammedî hakikatin yine bulunduğu mertebede kaldığı ancak mele-i a'lânın eynde ortaya çıktığı bir varlık tasavvurunu ifade eder. Onun anlatımına göre ayn ve eyn kavramları arasındaki başlıca fark, eyn kavramının mekan ve tahayyüz bildirmesidir. Bu durumu şöyle anlatır:

> Hak Teâlâ, Muhammed'den (sav) taşan bu nûrdan, arşı yarattı ve onu istiva mahalli kıldı. Yine mele-i a'lâyı ve arşın ihtiva ettiği bahsi geçen diğer şeyleri yarattı. Fakat arş ve onda ortaya çıkanlar Muhammed'den (sav) daha aşağı konumdadırlar ve onun istiva mahallinden parlak tecellî ile (ortaya çıkmışlardır). Böylece onlar sınırlı mekanda (eynde) hasıl oldular ve esaretin kabzasında mekan tuttular. O (sav), istiva mahallinde seçtikleri ve ayırdıkları ile tek kaldı (inferede).[160]

---

insan tasavvuru arasında bâriz farklılıklar bulunmaktadır. Yeni Eflatuncu felsefenin Tanrı, sudur ve insanla ilgili görüşlerinin detayları için bkz. Cahid Şenel, **Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları,** İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 62-66, 101-104, 110-114. Ebu'l-Alâ Afîfî'nin İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesi ile Yeni-Eflatuncu düşünce arasındaki farklılıkları ele almakta ve bunları 9 maddede toplamaktadır. İlgili tartışma için bkz. Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* s. 65-69.

158 "Kendine has özellikleri/ayrıcalıkları" ifadesi "a'lâm" kelimesinin karşılığı olarak çevrilmiştir. Bu kelime aslında ilk zuhûrdaki mügayerete işaret etmektedir. Nitekim Elmore da bu kelimeyi "distinguishing characteristics" şeklinde tercüme etmiştir. Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 376.

159 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 202; [*Fabulous Gryphone,* s. 376].

160 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 205; [*Fabulous Gryphone,* s. 393].

Hakikat-i Muhammediyye ile hariçte ortaya çıkan varlıkları ayn ve eyn kavramlarına başvurmak suretiyle varlık yönünden bir ayrıma tâbi tutan İbnü'l-Arabî, genel olarak insanı daha özelde ise nebî ve velîleri bu ikisi arasında konumlandırır. Hatta o, varlıktaki tek muhatabın insan olduğunu, melek ve cinlerin insandan bir parça; insandan ortaya çıkan bir model/enmuzec olduklarını söyler. Yine bu noktadaki görüşlerini ayetlerle desteklemek isteyen İbnü'l-Arabî, melekler ve cinler için bir hitap varken insanın kitabın tamamı olduğunu ifade eder.[161] Bu hususta insanları "kitabın tamamı" şeklinde nitelerken daha önce de bahsi geçtiği üzere hakikat-i Muhammediyyeyi ise "Ana kitabın onun yanında" olduğu bir üst kuşatıcılıkla niteler. İbnü'l-Arabî'ye göre insanlar en açık kitap; hakikat-i Muhammediyye ise en yüce anadır (ümm).[162]

İnsanların hakikat-i Muhammediyye ile olan irtibatları söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî resûller, nebîler, ârif ve vârisler şeklinde tasnif ettiği grupları diğerlerinden ayırmaktadır. Ancak burada bir ayrıma daha giderek Muhammed ümmeti ile diğer ümmetler arasında da üstünlük bakımından farklılık bulunduğunu vurgular. Ona göre nebîler, resûller, ârifler ve vârisler Âdemî suretten ve Muhammedî hakikatten tam bir nüshadır. Ancak diğer ümmetlerden ârifler ve vârislerle Muhammed ümmetinin müminleri, Âdem'in nüshası, celâl mertebesinde Muhammedî hakikatin merkezi/kalbidirler. Şakî ve günahkar (ehl-i şimâl) kimseler ise yalnızca Âdem'in toprağından bir nüshadırlar.[163]

İbnü'l-Arabî'nin erken dönem metinleri arasında yer alan *et-Tedbîrât* ve *Ankâ*'da hakikat-i Muhammediyye konusunun ele alınışını inceleyerek, hangi kavramları bu konuyla ilintili olarak kullandığını tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin genel varlık ve bilgi anlayışına dair ana temalarını erken dönem eserlerinde yer aldığı bâriz bir biçimde gözükmektedir. Onun velâyet öğretisinin de bu ana temalarla ilişkili bir şekilde oluştuğunda şüphe yoktur. Yalnız bu dönem eserlerinde işlenen temalarla sonraki eserleri arasında bir süreklilik kurulabilse de henüz yerleşik kavramlardan ve bunların anlam alanlarının net bir biçimde çizildiğinden bahsetmek zordur. Yine de ayn ve eyn kavramları üzerinden hariçte zuhûr edip etmeme konusunu

[161] En'am Suresi, 38.
[162] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 205; [*Fabulous Gryphone*, s. 395-396].
[163] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 202; [*Fabulous Gryphone*, s. 377-378].

gündeme getirmesi ve ayn mertebesiyle yalnızca insanların, onlar içerisinden de nebî, resûl, ârif ve vârislerin irtibatlı olabileceklerini vurgulaması, velâyet öğretisinin daha çok varlık olmakla birlikte bilgiyle ilgili boyutlarına da ışık tutmaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin ana hatlarının daha belirgin bir çerçeve kazandığı el-*Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'de hakikat-i Muhammediyye konusunun ilişkili olduğu mesele ve kavramlar daha dakik ve takip edilebilir boyuttadır. Söz konusu temaların varlık düşüncesi ve eskatolojik birtakım unsurları da içeren bir derecelenme fikriyle ilişkili olduğu ifade edilebilir. Kavramın varlıkla ilişkili boyutu ve İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesindeki mertebesi, bu mertebenin varlıkla ilişkili diğer tümel kavramlar karşısındaki durumu ve her bir varlık tikelinin dolayısıyla insan fertlerinin de bu tümel hakikatle irtibatı gibi konuları içerir. Derecelenme fikriyle ilişkili boyutu ise ilâhî isimler çerçevesinde Hz. Peygamber'in dış dünyada ortaya çıkması, ondan önce gönderilen nebîler ve sonra gelen velîlerle olan ilişkisi ve nihayet ahirette Hz. Peygamber'e verilecek makam-ı mahmûdun ne anlam ifade ettiği gibi konuları kapsar.

Hakikat-i Muhammediyyenin varlık mertebeleri bağlamında ele alınışına baktığımızda, İbnü'l-Arabî bu küllî hakikati bir şeyden sudûr etmeksizin var edilen anlamında *ibdâî* olarak niteler ve bu hakikate akl-ı evvel ve kalem-i a'lâ gibi isimler verildiğinden söz eder.[164] *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde ise "Allah var idi ve onunla birlikte başka hiçbir şey yoktu" hadisi bağlamında varlığın açılmasını ve ilâhî zâtın yine kendi bulunduğu hâl üzere yani lâtaayyün mertebesinde öylece bulunduğunu ele almaktadır. Buna göre Tanrı âlemi yaratmak istediğinde "tenzih tecellîlerinin bir tarzıyla yüce iradeden tümel hakikate yönelik bir tecellî" gerçekleşmiştir. Feyz-i akdes şeklinde kavramlaşacak olan bu ilk tecellîyi İbnü'l-Arabî Hebâ şeklinde isimlendirmekte, ikinci tecellînin Hebâya olduğunu bildirmektedir. Hebânın bütün suretleri ve kabiliyetleri kabul edici olduğuna işaret etmekte ve hakikat-i Muhammediyye konusuna bu bağlamda giriş yapmaktadır. Bu hususta ifadeleri şu şekildedir:

> Bu Hebâ içinde akıl diye isimlendirilmiş olan Muhammedî hakikatten (hakikat-i Muhammediyye) başka Allah'a daha yakın bir şey bulunmamıştır.

[164] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 257 (3. Bâb). İbnü'l-Arabî, *et-Tenbihât*'ta hakikat-i Muhammediyyenin câmi bir kitap, âlem-i kebîr, ümmü'l-kitâb, levh-i mahfûz gibi kavramlarla olan ilişkisini konu edinir, bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü't-tenbîhât,* s. 133.

> Böylelikle o, bütün âlemin efendisi ve varlıkta ilk ortaya çıkan şey olmuştur. Dolayısıyla onun varlığı, bu ilâhî nûrdan, Hebâdan ve tümel hakikatten meydana gelmiştir. Hebâda onun hakikati, ardından âlemin hakikati Hz. Muhammed'in tecellîsinden meydana gelmiştir.[165]

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında Tanrı'dan ilk tecellî ile birlikte ortaya çıkan küllî hakikat, hakikat-i Muhammediyye şeklinde kavramlaştırılarak Tanrı'nın tenzih mertebelerinden bilinmeye doğru tecellîsinin ilk zuhûru olarak ortaya konur. Böylece sudûr eden bir varlık anlayışında hakikat-i Muhammediyye mertebesi bütün varlık için bir varlık ilkesini ifade eder. Bu durumda küllî bir hakikati temsil eden ilk varlık tecellîsi ile diğer varlıkların ilişkisi ne yönden kurulacaktır sorusu akla gelmektedir. Bu noktada ilâhî isimler perspektifini öne çıkaran İbnü'l-Arabî, uluhîyet mertebesinin zâhir ve bâtın isimlerini bir arada toplamasına atıf yapar. Dolayısıyla insan fertlerinin de bu isimlerin etkisi altında kalan yönleri bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu durumu, "İçimizden her birinin Hz. Peygamber'den bir payı vardır. Bu ise, insanın bâtınında bulunan surettir. Başka bir ifadeyle her insanın bâtınında peygamberden bir parça vardır. Peygamber, her nefste o şahsın kendisi hakkındaki inancına göre bulunur." sözleri ile anlatır.[166] Benzer şekilde Hakîm et-Tirmizî'nin sorularına verdiği cevaplardan seksen dokuzuncusunda, el-Evvel ismi ile el-Âhir isminin varlıklar üzerindeki tecellîsini konu edinir. Bu isimlerin Zâta değil ulûhiyete ait olduklarını belirterek mertebe fikrini tekrar etmektedir. Dolayısıyla ulûhiyet mertebesinde ortaya çıkan ilk varlık ilk akıl olmuş, diğer varlıklar onda ortaya çıkmışlardır. Bu düşünce, kökenleri İbn Berrecân'a kadar giden "el-hak mahlûk bihi" düşüncesinin belirli bir sudûr şemasında işlenmesiyle mevcut halini almıştır. Aslında ilklik mertebesi Allah'a (ulûhiyet mertebesine) aitken ilk akıl, ilk zuhûrun mazharı olması bakımından ilk perde şeklinde de isimlendirilmektedir.[167] Netice itibariyle belirtmek gerekirse İbnü'l-Arabî varlık mertebeleri fikrinin belirginleşmesi ile hem birlik çokluk ilişkisini kurarken hem de varlığın belirli bir gayeye göre tecellî ettiği düşüncesini temellendirirken felsefî sudûr teorisinde birtakım farklılıklara gitmiştir. Bu farklılıklara dair sudûr teorisinde ilk akıl ilk sudûr iken İbnü'l-Arabî Hebâ diye ulûhiyet

---

165 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 358 (6. Bâb).
166 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 410 (72. Bâb).
167 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 374-375 (73. Bâb). Allah ism-i câmi ile hakikat-i Muhammediyye arasında kurulan ilişki hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü't-tenbîhât*, s. 142.

mertebesinin ortaya çıkışını ifade eden bir varlık tecellîsinden söz etmektedir.[168] İlk akıl bu tecellî ile beliren ve diğer varlıkların aslı hüviyetine sahip olan küllî hakikatin ismidir. İbnü'l-Arabî, bu aşamada ise dili değiştirmiş ve gerek dinî literatüre dahil olmuş yüce kalem gerekse erken dönem sûfîlerine kadar izi sürülebilen nûr-ı Muhammedî gibi kavramları yeniden yorumlamıştır.

Hakikat-i Muhammediyye konusunun derecelenme ile ilgili yönüne geldiğimizde meselenin bu boyutu nübüvvet, velâyet ve ahiretle ilgili İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarını yansıtır tarzdadır. Bu bağlamda ilk mesele, Hz. Âdem'e bütün ilâhî isimlerin öğretilmesi ile hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin nasıl bağdaştırıldığında kesişir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta bu konuyu Hz. Âdem'in toprak ve su arasında iken Hz. Peygamber'in nebî olduğunu bildirdiği hadise dayalı olarak muhtelif bölümlerde ele alır. Buralarda anlattığı hususları bir araya getirdiğimizde isimler bahsinde Hz. Âdem'in isimleri yüklendiğini Hz. Peygamber'in ise isimlerin anlamlarını taşıdığını bildirir. Kimin adına zât bilgisi gerçekleşmişse ilâhî isimlerin bilgisinin de onun hükmü altında olduğunu vurgular.[169] Yine başka bir bölümde Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettiğinde onun Hz. Muhammed'in makamına göre ikinci makamda olduğunu ve cevâmiu'l-kelim özelliğinden dolayı Hz. Muhammed'in ondan önce olduğunu bildirir. Ancak dışta ortaya çıkma bakımından Hz. Âdem, Hz. Muhammed'den önce olduğu için İbnü'l-Arabî bu meseleyi yine zâhir-bâtın kavram çiftine başvurarak ele alır.[170] Bu aşamada aynı zamanda diğer nebîler de ondan önce geldikleri için nebîlerin Hz. Muhammed'in hakikatiyle olan ilişkilerine odaklanılır. Velâyet doktrininin bilgi meselesi de bu aşamada daha açık bir çerçeveye kavuşur. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed'in hakikati dışta zuhûr etmesi bakımından Hz. Âdem'den başlamak üzere diğer nebîlerde de ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan bütün nebîlerin Hz. Peygamber'in hakikatine ve bilgisine vekillik ettiklerini, onun zuhûruyla bütün nebîlerin getirmiş oldukları hükmün geçerliliğini yitirdiğini söyler. Bu hususu şöyle ifade etmektedir:

---

[168] Bu düşünce daha sonra şârihler tarafından da ele alınacaktır. Dâvûd-ı Kayserî, ortaya çıkan ilk varlık tecellîsini "vücûd-ı münbasıt" kavramıyla karşılamıştır.

[169] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 302-303 (5. Bâb).

[170] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 152 (73. Bâb); c. 6, s. 353-354 (73. Bâb). Hz. Peygamber'in zamansal açıdan hüdûsu varlığı ile ezelîlik yönünü nasıl yorumladığına dair bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü't-tenbîhât*, s. 133-134.

> Hz. Muhammed'e cevamiü'l-kelim verilmiştir, şeriatı da bütün şeriatları içerir. O, Âdem yaratılmazdan önce peygamber idi. Bütün şeriatlar ondan diğer nebîlere yayılmıştır. Diğer nebîler, bedeniyle bulunmadığında Hz. Muhammed'in yeryüzündeki vekil ve elçileriydi. Bedeniyle var olsaydı hiçbirinin şeriatı olmayacaktı. Bu durum Hz. Muhammed'in, 'Mûsâ yaşasaydı bana uymaktan başka bir şey yapamazdı' sözünde dile getirilir.[171]

İbnü'l-Arabî, Hakîm et-Tirmizî'nin sorularına cevap verdiği bir bölümde yine Hz. Peygamber'le diğer nebîler arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini ifade ederken yaratılmışları kendi içerisinde müminler-velîler-nebîler-resûller şeklinde sınıflara ayırmakta ve bu "hayırlılar" içerisinden de seçkin bir zümrenin seçildiğini bildirmektedir. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in hakikatini şöyle ifade eder:

> Yarattıklarından ise, birisini seçmiştir: O, onlardandır (peygamberlerden), fakat onlardan (yaratılmışlardan) değildir! O, bütün yaratılmışlardan üstündür. Allah onu bir direk yapmış, varlık kubbesini ona dayandırmıştır, mazharların en üstünü ve yücesi yapmıştır. Bu makam onun adına tarif olarak geçerlidir. Böylece onu beşer toprağı var olmazdan önce bilmiştir. İşte o kişi, Hz. Muhammed'dir. Ona karşı konulamaz ve ondan büyük olunamaz. O, efendidir. Onun dışındakiler ise, kalabalıktır.[172]

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta Hz. Peygamber'in sadece kendisine verildiğini bildirdiği altı özelliği yorumlarken konuya daha açık bir boyut kazandırır. Buna göre Hz. Peygamber, ilâhî bir yasa yahut hikmet kaynaklı bir yasa koyacak bütün kâmillerin kaynağıdır. Hz. Âdem bunun ilk zuhûru olup ondan sonra gelen bütün nebî ve resûllere cevamiu'l-kelimden yardım edilmiştir. Hz. Peygamber'in zâhir ve bâtını birleştirmek üzere dış dünyada zuhûrundan sonra o kendinden önceki nebîlerin şeriatlarından onayladıklarını onaylamış, neshettiklerini ise neshetmiştir. İbnü'l-Arabî onun gelişini güneşin doğmasıyla bütün ışıkların dürülmesine benzetir ve onun bedeniyle ortaya çıktığında ise kendisine tabi olan ümmetin de en hayırlı ümmet olma vasfına eriştiğini bildirir. Buradaki üstünlüğü, önceki ümmetlerden halife ve vekil olarak gelenlerle son ümmetin teşri yetkisi anlamında eşitlenmesiyle açıklar. Ona göre bu ümmetin içtihatları hüküm koyma bakımından önceki ümmetlerin nebîlerinin teşri gücüyle eşitlenmiştir. Ancak Hz. Peygamber'den sonra nebî gelmeyeceği için onlar vâris adını almışlardır.

---

171 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 77 (73. Bâb).
172 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 309-310 (73. Bâb).

Böylece İbnü'l-Arabî onun bilgi bakımından konumunu "Hz. Peygamber'in bilgilerdeki menzili ise, kendisinden önce veya sonra gelip de Allah'ı bilen bütün âlimlerin bilgisini ihata etmektir." şeklinde özetler.[173]

İbnü'l-Arabî, bu düşüncenin uzantılarını ahiret hayatına taşır ve makâm-ı mahmûd, vesile gibi konuları bu bağlam içerisinde izah eder. Hakikat-i Muhammediyye'nin dünya ve ahiretle olan ilişkisini, zâhir ve bâtına referansla ele alır. Buna göre bâtında öncelik Hz. Peygamber'in hakikatine ait iken zâhirde sonralık ona aittir. Ahirette ise hem zâhir ve hem bâtın olarak önceliğin ona ait olacağını söyler.[174] Hz. Peygamber ahirette kimsenin bilmediği isimlerle hamd edecek ve böylece şefaat kapısının açılmasında Allah'a tevessül edecektir. Bu nedenle makâm-ı mahmûdun vesile olarak isimlendirildiğini ifade eder.[175]

İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye kavramını ilişkilendirdiği mesele ve kavramları birlikte değerlendirdiğimizde onun tümel bir bakış açısını öncelemesinden kaynaklı bir perspektif ortaya koyduğu söylenebilir. İnsan-ı kâmil merkezli bu anlayışta hem varlık hem de bilgi meseleleri küllî bir hakikat olarak insanla ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla meselenin varlık boyutunun yanı sıra bilgi konusu da bütün ilimlerin kaynağı olarak tek bir hakikat perspektifinden ele alınmaktadır. Bu düşüncenin velâyetle olan ilişkisi, varlık yönünden Tanrı'nın bilinme iradesinin zuhûru olmasıyla; bilgi yönünden ise mârifetullaha dair zâhir ve bâtın bütün bilgilerin onun kandilinden diğer nebî ve velîlere aktarılmasıyla hakikat-i Muhammediyye ile açıklanmaktadır. Netice itibariyle İbnü'l-Arabî'nin metafiziksel bir perspektiften bütün varlık ve bilgi konularına ilke olarak hakikat-i Muhammediyye düşüncesini yerleştirdiği söylenebilir.

Bu genel çerçeve içerisinde başta sorduğumuz "İbnü'l-Arabî'yi belirli bir tarihsel süreç içerisinde mi değerlendireceğiz yoksa onu tüm çevresel şartlardan bağımsız salt bir mistik olarak mı göreceğiz" şeklindeki soruya dönecek olursak, İbnü'l-Arabî'nin ileri sürdüğü görüşlerin -buna ulaştığı sentez de diyebiliriz- birçok yönden özgün olduğu belirtilmelidir. Ancak böylesi bir özgünlükten bahsederken bundan İbnü'l-Arabî'nin

[173] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 314-316 (337. Bâb).
[174] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 48 (73. Bâb).
[175] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 348-350 (73. Bâb).

görüşlerinin hiçbir grup ve düşünce geleneğiyle tematik bakımdan benzerlikler taşımadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zaten İbnü'l-Arabî çalışmalarında özellikle akademik çevrelerde başlangıçtan itibaren İbnü'l-Arabî ile farklı felsefî, dinî ve mistik grupların görüşleri mukayese edilmiş, bunlara dayalı olarak da çeşitli tezler ileri sürülmüştür. Bu minvalde onu İbn Meserre okulunun bir devamı olarak görerek pseude-Emplodeksçi bir düşünceyle ilişkilendiren Asin Palacios, İbnü'l-Arabî'yi Şii-İsmâilî gelenekle özdeşleştiren Henry Corbin, yine Hermetik düşünce ve Şii telakkiler ile İbnü'l-Arabî arasında analojik bir ilişki kuran Câbirî gibi isimler ilk akla gelenlerdir.[176] Fakat belirli analojiler ve biraz üstünkörü bir biçimde yapılan tematik eşleştirmeler İbnü'l-Arabî külliyâtını belirli bir gruba dahil etmeye sebep olmamalıdır. Zira bu hacimli külliyâta bakıldığında bu eserlerin, geniş çapta Grek felsefesi orijinli isim ve ekollerden (Stoa, Platon, Aristo, Empedokles, Yeni-Eflatuncu-Hellenistik felsefe, Philo gibi), bunların İslam dünyasına intikaliyle bunlardan etkilenen Şii-İsmailî düşünce ve bu düşünce içerisinde üretilen İhvân-ı Safâ risâlelerinden, İslam dünyası içinde gelişme gösteren Meşşai gelenek ile ağırlığını Eş'ari kelamının oluşturduğu kelam mezheplerinden belirli oranda izler taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî külliyâtını farklı benzerlik yönleri üzerinden bütün bu geleneklerin tamamıyla ilişkilendirmek mümkün olacaktır. Ancak bu türlü parçacı yaklaşımlar farklı unsurların yeni bir bağlamda bir araya getirilmesiyle oluşan sentezin kendi özgünlüğünü göz ardı etmesi bakımından sorunludur. Nitekim Michael Ebstein'in şu ifadeleri konunun değerlendirilmesi açısından dikkate değerdir:

> "Bu bölümdeki tartışmadan da anlaşılacağı gibi, İslam'daki hiyerarşik fikrin gelişmesinde çeşitli kaynakların hepsi -İslam öncesi miras, erken İslami gelenekler, doğulu klasik Sufi metinleri, Tirmizî'nin eserleri ve son olarak Şii-İsmâilî geleneği- rol oynadı. İbnü'l-Arabî, tüm bu farklı eğilim ve geleneklerin kesiştiği nokta olarak, bu süreçteki doruk noktası kabul edilebilir. Şüphesiz, İbnü'l-Arabî sadece bu farklı kaynaklardan etkilenmekle kalmadı, aynı zamanda onları yeni bir velâyet ve evliyâ teorisiyle harmanlamada son

[176] İbnü'l-Arabî çalışmalarına etkisi bağlamında özellikle akademik çevrelerde ortaya çıkan yaklaşım tarzları bu anılan isimlerden ibaret değildir. Nitekim Michael Ebstein, modern dönemde yapılan İbnü'l-Arabî çalışmalarının şu beş başlık altında geliştiğini ileri sürer: 1. Tarih-dışı yaklaşım, 2. Gelenekselcilik, 3. Şiilikle-Sünnilik arasında sorunlu ilişkiler, 4. Şii olgunun siyasi yorumu, 5. Yahudi mistisizmi ile İslam tasavvufu araştırmacıları arasında ilişkinin bulunmaması. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, s. 16-21.

derece yenilikçiydi. Bu teori, sonraki nesillerde hem Sünni hem de Şii mistikleri etkileyecekti."[177]

Benzer bir düşünce Ebstein'den önce yine İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin kaynaklarını konu edinen bir makalede Ebu'l-Alâ Afîfî tarafından da dile getirilmiştir:

> "Bu çeşit te'vilin izlerini, İbnü'l-Arabi'nin pek çok ayet ve hadisi yorumlamasında görmekteyiz. Fakat onun bu yorumlardaki amacının, Bâtınî İsmâilîler'den farklı olduğunda şüphe yoktur. Çünkü İbnü'l- Arabî'nin gayesi, kendi felsefî sistemini ortaya koymak ve sistemi, zâhirinde İslâmî, bâtınında ise tam bir Vahdet-i vücûd olan esaslara dayandırmaktır."[178]

Biz de çalışmamızda Afîfî ve Ebstein tarafından ortaya konulan çerçeveyi esas alarak İbnü'l-Arabî düşüncesine etki eden unsurlara ve tematik açıdan benzerlik taşıyan meselelere atıf yapacak ama daha çok İbnü'l-Arabî'nin bu geniş tarihsel birikimden istifade ile sentezlediği düşünceleri takip edeceğiz. Velâyet öğretisine İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu katkı ve yeniliklerin bu yöntemle daha verimli bir şekilde ele alınabileceğini düşünüyoruz. Diğer türlü İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde geliştirdiği yeni kavramlar ve yorumlarıyla inşa ettiği bağlamlar göz ardı edilmiş olacaktır. Bu durumda farklı unsurları sentezleyebilme gücünden doğan İbnü'l-Arabî portresi kendine has çizgilerini yitirecek ve onu başka gündem ve anlayışlara eklemleme çabalarının aracısı kılınacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî üzerine gelişen literatüre bakıldığında, bunun -yukarıda bazılarına temas ettiğimiz- çok sayıda örnekleri ile karşılaşılmaktadır.

B). Velâyetin Nihai Sınırı: A'yân-ı Sâbite Kavramı

İbnü'l-Arabî düşüncesinin üzerine kurulduğu iki temel önermenin ilki Hakk'ın vücûd şeklinde nitelenmesi, ikincisi ise a'yân-ı sâbite kavramına başvurularak bu kavramın birlik çokluk ilişkisinde ara bir form gibi kabul edilmesidir. Varlığın birliği ve

---

177 Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 132.

178 Afîfî'nin bu makalesi, İbnü'l-Arabî çalışmalarını çevresel etkilerle birlikte ele alan ve farklı geleneklerle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi arasındaki benzerliklere değindiği gibi aynı zamanda ayrım noktalarını da yetkin bir biçimde işler. Makalede öncelikle Endülüs bölgesi sûfîlerinin İbnü'l-Arabî üzerindeki etkisi tartışılmış, Asin Palacios'un İbn Meserre ile İbnü'l-Arabî arasında kurduğu ilişki birçok yönden eleştirilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise İbnü'l-Arabî'ye kaynaklık ettiğini ileri sürdüğü dinî ve felsefî çok sayıda ekol ve yorum gelenekleri konu edilmiştir. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler,* s. 213-258. Afîfî benzeri bir düşünceyi başka eserinde şöyle dile getirir: "Fakat o, daha sonra görüleceği üzere, ne bununla ne Eş'arilerin cevher ve sıfatlar öğretisi ile, ne de Yeni—Eflatuncu Bir öğretisi ile aynıdır. Bu nedenle, denebilir ki, her ne kadar İbnu'l-Arabî'nin bu öğretisinin, diğer birçok öğretileri gibi, derleyici bir niteliği varsa da, onun yine de orijinallik iddiasında bulunması makuldür." Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* s. 65.

hariçte zuhûru tartışma doğuran bir önerme olmakla birlikte bu önermenin teorik tarafını inşa eden kavram a'yân-ı sâbite ve onunla ilintili konulardır. Bu bakımdan a'yân-ı sâbite kavramı, İbnü'l-Arabî düşüncesinde en kilit rolü üstlenerek varlığın farklı mertebelerdeki zuhûrunu, bu mertebelerdeki varlıkların birbirlerinden ayrışarak hüviyet kazanmalarını, bu varlıkların kendileri ile özsel varlıkları arasındaki ilişkinin mahiyetini, insanın âlemle ve kendi özüyle olan irtibatını ve bunlara ilişkin bilgisinin keyfiyetini açıklamada teorik bir çerçeve sunar. Bu bakımdan kavram, İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi konularına yaklaşımındaki karakteristik yapıyı sunarken hem varlıkla ilgili konuların hem de bilgi süreçlerinin birbirlerine katıştığı noktada durmaktadır. Biz çalışmamızda a'yân-ı sâbite velâyet ilişkisini; I. Velîlerin varlıkla/âlemle ilişkisi bağlamında a'yan-ı sâbitenin varlıkların tikel suretlerini ifade etmesi bakımından, II. Velîlerin eşyanın hakikatlerini idrakleri ve bu idrakin dönüştüğü bilgi/mârifet açısından ele almayı hedeflemekteyiz. Bu başlık altındaki inceleme daha çok konunun varlık mertebeleriyle olan ilişkisine odaklanacak, bilgi meselesi daha özel boyutlarıyla bir sonraki bölümün ikinci başlığı altında ele alınacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinde a'yân-ı sâbite kavramıyla karşılaşılmasa da bu konuya kapı aralayacak düşüncelerin bulunduğu gözlenir. İbn Berrecân'ın levh-i mahfûzla ilgili yorumlarını bir adım öteye taşıyan İbnü'l-Arabî, âlemdeki her şeyin insanda sayılmış halde (muhsâ) olduğunu bildirir.[179] Velînin âlemle olan ilişkisine dair *Mevâkı'u'n-nücûm*'da sâlikin belirli bir mücâhedeye bağlı olarak gerçekleştirdiği tecerrüdü neticesinde mülkün/varlıkların tamamına muttali olacağını; onları hakikatine nakşedilmiş hâlde elinde bulacağını ve bu müşadesinden daha latîfinin ise kalbinde olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî bu makamı, velînin varlıkları/halkı Hak'ta müşâhede ettiği makam olarak nitelemektedir. Bu ifadelerde işlenen temalara bakıldığında henüz a'yân-ı sâbite kavramı telaffuz edilmese de "hakikatinde nakşedilmiş" ifadesi velînin kendi aslî varlığı ile bilgisinin kesiştiğine ilişkin bir tasavvur ortaya çıkarmaktadır. İkinci olarak, velînin bütün varlıkları Hak'ta müşâhede etmesi meselesi de a'yân-ı sâbitenin vahidiyyet mertebesinde bulunuşuna yapılan bir ön atıf gibidir.[180]

[179] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 95.

[180] Yaratma düşüncesinde sıklıkla başvurduğu fiillerden olan "kün" fiili ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişkiyi irdeleyen İbnü'l-Arabî, burada a'yân-ı sâbiteyi "ümmühât (analar/asıllar)" şeklinde ifade etmektedir: "Eğer kesin olarak gıdanın, bir şeyin mevcutta varolmasının aklî ve aynî (gözlem) sebebi olduğunu bilirsek, o halde (Hakk'ın) "ol" emri âlemin (kainat) gıdasıdır. Şöyle ki, "ol" emri, anaları/asılları (ana isimleri veya a'yân-ı sâbite) değil de

Velînin âlemle ilişkisini ele alan bir diğer pasajla *Ankâu Muğrib*'de karşılaşılmaktadır. Bu eserde kavramsal açıdan da yeni ayrımlar görülmekte ve ilk defa ayn kavramına hakikat manası verilirken onun karşısındaki varlık alanının tamamı eyn kavramıyla ifade edilmektedir. İbnü'l-Arabî bu eserde insanın aynda, âlemin ise eynde bulunduğunu bildirmektedir. Akabinde insanın eynden yani âlemden de bütünüyle kopmadığını vurgulayarak insanın iki âlem arasındaki berzahlık özelliğine vurgu yapar. İnsanın bu durumun farkında olmayıp sırf eynde olduğu zannıyla hareket ettiğinde eynde olduğunu; aynda bulunduğunda ise insandan bahsedilemeyeceğini söyler. İbnü'l-Arabî'nin ayn mertebesiyle ilgili bu vurgusu, a'yân-ı sâbitenin kendinde yokluk durumunda bulunduğunu ima eden bir diğer ifadesidir.[181]

İbnü'l-Arabî, velînin varlıkların hakikatlerini idrak etmesi meselesini işleyen bir bölüme *Mevâkı'ı'n-nücûm*'da yer verir. Bu kısımda o, a'yân-ı sâbiteyi "hakikatler" şeklinde ifade etmekte ve hakikatlerin değişip değişemeyeceğini tartışmaktadır. Bu tartışmadaki esas konu, kulun fiilleri ve bu fiilleri karşısındaki tercihi meselesiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bir varlığın özünün değişmesi mümkün olsaydı aklî cevazın gerektirdiği şekilde hakikatlerin tamamının değişmesi söz konusu olacaktı. Böyle bir durumda ise bilinenin/malumun hakikati değişeceği için ortada hiçbir bilgi kalmaz.[182] İnsanın fiilleri etrafındaki tartışmalar İbnü'l-Arabî'nin sonraki teliflerinde yine a'yân-ı sâbite kavramı etrafında sürdürülmeye devam edecektir ancak buradaki tartışma da şu haliyle birçok konuyu kendi içerisinde barındırır. Burada İbnü'l-Arabî'nin asıl tartışma konusu, nübüvvet ve velâyete ehil olmadığı halde böyle bir iddiada bulunan kimsenin, olağanüstü fiiller sergilemesinin mümkün olmadığının "hakikatlerin sabit olması ilkesi"nden hareketle reddedilmesidir. Bu konu, çalışmanın üçüncü bölümünde bütün yönleriyle tartışılacak olmakla birlikte meseleyi tersten ele aldığımızda İbnü'l-Arabî'ye göre nübüvvet ve velâyet makamlarında bulunan kimselerin gösterdikleri olağanüstü hâllerin eşyanın hakikatleriyle/a'yân-ı sâbite ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

---

oluşumu (teşkil) ve form kazanmayı (tasvir) var eder. "Ol" emri ile analar/asıllar aynî olarak değil, manen eşit olmuşlardır. Bu anaların toplanması, manen tek bir anadır. O ezele mukarindir/bitişiktir. Onu geçmesi tasavvur olunamaz. O ne vardır ne de yoktur, ne de bir şey için gıdadır. Onun aynî olarak varlığı form (tasvir/suret) kazanmasına bağlıdır. Suretlerin hakikatlerini bilmek de onlara karşı mârifet kazanmaya bağlıdır." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 209.

181 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 203.

182 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 165-166.

İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi meselelerinde daha sistemli bir üsluba ve mecaz dilinden soyutlanmış daha fazla teknik kullanımlara *İnşâü'd-devâir* isimli eserinde rastlanmaktadır. Küllî insan fikrinin daha bâriz bir biçimde işlendiği eserde, varlık mertebeleri perspektifi daha da belirginleşmekte, a'yân-ı sâbite kavramının anlam sahası farklı terimlere başvurulmak suretiyle kapsamlı bir şekilde işlenmektedir. Velînin bilgisinin epistemolojik temellerine ilişkin kısımlar bir sonraki başlıkta ele alınacağı için burada sadece velâyetin tahakkukunda insanın ilâhî yönünün nasıl tasvir edildiğine ve varlık mertebelerindeki konumuna değinmekle yetineceğiz. Eserin yazılış gayesini insanın hem Hâlık'a hem de mahlûka benzerliğinin açıklanması olarak belirleyen İbnü'l-Arabî, bunu ortaya koyarken varlık ve yokluk kavramlarını derinleştirmektedir. Eserin odak noktası varlık ve yokluk tümel kavramları altına giren türleri incelemek ve bilginin bunlara ilişmesini temellendirmektir. Bu hususta a'yân-ı sâbite ile ilgili birinci yön, insanın bilgisinin varlığa ilişmesiyle Hakk'ın ilminin varlıkla olan ilişkisi arasındaki farklılıkta ortaya çıkmaktadır. Velînin bilgisini varlık öncelerken Hakk'ın bilgisi varlıkları bilme hususunda onlardan önce gelmektedir. Zaman içerisinde meydana gelen bir varlığın Hakk'ın ilmindeki varlığı onun kendi varlığından öncedir. Bununla birlikte bir meseleye dikkat çekmektedir ki bu konu, ayn kavramının çok anlamlılığa evrildiğinin göstergesidir: "Öte yandan bir şeyin aynî varlığı, mertebe bakımından bilginin varlığını öncelerken varlıkta ezeli olarak ona denktir. Söz konusu denklik, o şeyin yaratılmış olması yönünden değil [ilâhî bilgide bulunuşu bakımından kadîm olması yönündendir]."[183] Bu hususdaki açıklamalarını genişleten İbnü'l-Arabî, insanla ilgili hakikat fikrine ulaşmakta ve paradoksal ifadelere başvurmaktadır: "İnsan kadîm muhdes ve mevcut ma'dûmdur". İnsanın kıdemine ilişkin vurgu onun "ezeli olarak kadîm ilimde mutasevver olması" düşüncesinden hareketle ileri sürülmektedir.[184] A'yan-ı sâbite kavramıyla ilişkili olan bir diğer yön eserde varlık mertebelerinin üçe ayrılması ve mutlak varlıkla mukayyet varlık arasında bir varlık mertebesinden daha bahsedilmesiyle ortaya çıkar. *Ankâ*'da ayn ve eyn şeklinde ayırdığı varlık mertebeleri *İnşâü'd-devâir*'de tafsil

[183] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 141-142.
[184] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 142.

olunmakta ve a'yân-ı sâbite kavramı kullanılmasa da bu anlamda farklı kavramlara yer verilmektedir.[185]

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerinin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'de ele alınışına bakıldığında, *İnşâü'd-devâir* isimli eserinde ortaya koyduğu perspektifin sürdürüldüğü söylenebilir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin altıncı bâbında varlığın küllî zuhûrları işlenirken "ikinci bilinenler" başlığı altında a'yân-ı sâbite konusuna yer verilmekte ve burada konunun detayları ile ilgili *İnşâü'd-devâir*'e atıfta bulunulmaktadır. Bu bakımdan *İnşâü'd-devâir*'de ortaya koyduğu perspektif önemli olmakla birlikte konunun hem ilâhi isimler bağlamında ele alınışı hem de farklı konularla ilişkilendirilmesi açısından *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta çeşitli yönlere temas edildiği de göz ardı edilmemelidir. Bu yönlerden birisi, *Mevâkı*'da bahsi geçen hakikatlerin değişmesi bağlamında gündeme gelir. Konu, ilâhî isimlerle ilişkili olarak ele alınır ve varlığın dışta çoğalması meselesinde a'yân-ı sâbitenin arada olma durumuna (berzahlık özelliğine) atıfla a'yân-ı sâbitenin dışta ortaya çıkmaması ve bulunduğu hâl üzere kalması şeklinde birlik-çokluk ilişkisinde ara kategori olarak sunulur.[186] İbnü'l-Arabî'nin geç dönem eserlerinde öne çıkan bir diğer yön, erken dönem velâyet düşüncesini ele alırken insanın hakikati meselesinde gündeme gelen ezelilik tartışmalarının teorik bir çerçeveye kavuşturulmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta a'yân-ı sâbite ile ilişkili olarak insanın ilâhî ilimdeki bulunuşuna atıfla ezelilik meselesine yer verdiği görülmekte; Tanrı'dan farklı olarak insanda bu yönün gizli olduğu vurgulanmakta, bu sıfatın Tanrı ve kula nispeti arasında bir fark gözetilmektedir.[187]

A'yan-ı sâbitenin İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisi bakımından dikkat çeken diğer iki yönü ise velînin bütün mertebelerdeki sırlara erişmesini mümkün kılan özel

---

[185] *el-Hakâikü'l-üvel* ve *el-ecnâsü'l-âliye* gibi isimlendirmelerde bulunduğu bu varlık durumu hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 146-147.

[186] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 22, 337-338 (Giriş Bâbı ve 6. Bâb).

[187] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 143 (2. Bâb). İbnü'l-Arabî burada "Bazı muhakkikler insanın ezeliliğinden söz etmiş ve insanı ezele nispet etmiştir" şeklinde bir ifade kullanmakta fakat bununla kime işaret ettiğini açıklamamaktadır. Yine bu kısımda *İnşâü'd-devâir* isimli eserine atıf yapması bu eserin a'yan-ı sâbite konusunun çerçevesinin belirginleştirilmesi anlamında taşıdığı öneme dair dikkat çekici bir hususdur. Ezelilik meselesinin İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-ezel*'ini merkeze alarak Tanrı, âlem ve insan hakkında ne anlam ifade ettiğini ele alan çalışma için bkz. Rabia Egici, "İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Ezel'i Üzerine Kavramsal Bir Analiz", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Marmara Üniversitesi SBE, 2021).

yön[188] (vech-i hâs) ve istidat kavramları ile ele alınır. İbnü'l-Arabî, ârifin farklı mertebelerdeki suretlere ve mümkün varlıklara özel yön sayesinde ilâhî mertebeden baktığını ve varlıkların sudûr yoluyla ortaya çıkan hâllerine değil onların hakikatlerinin bilgisine erdiğini ifade eder. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî velînin bilgisinin kaynağının vücûdî bir ayniyet olduğunu ileri sürer ve böylece bilginin tümdengelimsel bir yolla gerçekleştiğini ifade eder. Şu cümleleri bu durumu oldukça yalın bir biçimde dile getirmektedir:

> Âriflere gelirsek, onlar, Allah Teala'nın her bir varlıkta özel bir yönü bulunduğunu bilirler. Bu nedenle onlar, herhangi bir şeye o şeyin sebepleri yönünden bakmazlar. Onlar, her şeye Haktan o şeye ait yönden bakarlar. Bu durumda ârifler, Hakkın gözüyle eşyaya bakar ve yanılmazlar. İlahi emir böyle bir ârifin kalbine indiğinde, daha önce ifade ettiğimiz üzere, uğradığı yerlere göre suretler giyinmiş bir halde iner. İlahi emrin kendisiyle ilk akıl'a gözüktüğü ilk suret, ilâhî ve esmai bir surettir. Bu suret, bütün suretlerin ardındadır. Ârifin himmeti ise her zaman her varlıktaki ilâhî yöne dönüktür. Muhakkik ârif, özel yöne kendisine ait özel yön ile yönelir. Böylece ilk ilâhî sureti bakımından, ilâhî emri inceler, vasıtaları terk ederek bu suretten yukarı veya aşağı bütün suretlere doğru iner. Muhakkik ârif, baktığı her surete bu özel yönden bakar. En sonunda bütün suretlere ulaşır. Ârif, ilk akıl'dan yeryüzüne kadar bütün varlıklarda bulunan ilâhî sırları ilâhî emirden öğrenir. Halbuki kahin, arraf ve benzerleri ise, özellikle unsur âleminde gerçekleşecek hâdiseleri bilirler.[189]

Bu düşünceyi *el-Fütûhât*'ta farklı vesilelerle tekrar eden İbnü'l-Arabî, insanın ilâhî mertebe ile olan doğrudan ilişkisini özel yön kavramlaştırmasıyla ortaya koymuştur. Bazı yerlerde ise bu düşünceyi farklı mertebelerde bulunan "kademimiz", her mertebeye ulaşan "yolumuz" gibi ifadelerle dile getirir.[190] Bu düşünce *Fusûs*'ta ise daha çok istidat ve kabiliyet kavramlarına başvurularak işlenmektedir. Ancak konunun *Fusûs*'ta istidatlara dayalı olarak ele alınması, bilen-bilinen arasındaki ilişkide bilinenin varlık feyzini belirlemesi açısından kimin etken olduğu meselesini (fâil-münfâil ilişkisi) yeni

---

188 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta eşyaya dair bilgisi özel yönden olan hiç kimseyi görmediğini bununla birlikte özel yönü bilenlerin olduğunu da belirtir. "Ben bizden öncekilerden veya bildiğim kadarıyla zamanımızdakilerden hiç kimsenin her mümkündeki bu özel yönü var saydığını görmedim. Bununla birlikte bunu bilmiyor değillerdir. Fakat Allah şu sözünde haklıdır: 'Biz ona sizden daha yakınız.' Kastedilen sebeplerdir. 'Fakat siz görmezsiniz.' Yani siz o şeyin sebebe değil bize dayandığını görmezsiniz. Gözümüzü her mümkündeki bu özel yönü görmek üzere açan Allah'a hamd olsun." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 406-407 (72. Bâb).

189 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 24-25 (307. Bâb).

190 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 263 (466. Bâb).

bir boyuta taşımıştır. Şit Fassı'nda varlıkların bilgisine (kaderlerine) vakıf olmada iki grup olduğunu; bunlardan birincisinin istidatlarının neyi kabul ettiğinden hareketle eşyanın bilgisine ulaştıklarını, ikincisinin ise istidatlarına bakarak neleri kabil olduklarını bildiklerini söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ikinci kısım velâyet bilgisinde en yetkin sınıfı oluşturmaktadır. Bu grup kendi hakikatlerinin Hakk'a vermiş olduğu bilgiye eriştikleri için henüz dışta zuhûr etmemiş hususları da bilmektedirler. Bilginin ilâhî mertebede bulunduğu hale erişen kimseler de kendi içerisinde özet ve tafsili bir biçimde bilenler şeklinde ikiye ayrılırlar. İbnü'l-Arabî, bu türlü bilmeyi de ilâhî takdirle açıklar ve inâyet olarak nitelediği bu durumu sabit hakikatin hâlleri arasında sayar.[191] Dolayısıyla nihai kertede mesele, kişinin a'yân-ı sâbitesinin verdiği bilgiye göre varlıktan pay alması şeklinde ifade edilmektedir. İbnü'l-Arabî bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir: "Bundan dolayı böyle bir müşahede sahibi, -başka bir şeyi değil- bilgisinin meyvesini kendi nefsinin ağacından devşirmiştir."[192]

Konunun özellikle ilâhî isimler teorisi bağlamında varlıkla ilişkili boyutu bu şekilde ele alındıktan sonra bilgi-bilinen ilişkisi çalışmanın bilgi meselesinin tartışıldığı bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir biçimde konu edilecektir. Bu başlık altında velâyet bilgisi, varlık mertebelerinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceği gerçeğinden hareketle ontolojik bir perspektiften ele alınmıştır. Sonuç olarak velînin küllî hakikatlere ulaşmasının kendi ayn-ı sâbitesi ile ilişkili olarak temellendirildiği, bunun da a'yân-ı sâbite mertebesinin İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesindeki konumuyla ilgili olduğu anlaşılmıştır.

II. VELÂYET ÖĞRETİSİNİN KOZMOLOJİK BOYUTU

A). Velâyet Hilafet İlişkisi

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, tecellînin yetkinlik bakımından bir üst mertebeden daha alt mertebeye doğru yayıldığı sudûrcu varlık hiyerarşisine dayalıdır. Ancak Yeni Eflatuncu sudûr nazariyesinden farklı olarak İbnü'l-Arabî'nin öğretisi belirli bir gayeyi gerçekleştirmek üzere farklı varlık mertebelerinde sudûr eden bir ontolojik

[191] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 46-47.
[192] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 53. Konunun Corbin tarafından ele alındığı bölüm için bkz. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 140-144.

sistemi esas alır.[193] Tanrı'nın bilinmeyi istemesi şeklinde ifade edilen bu gaye, insanın hakikatinin küllî bir zuhûr şeklinde ilâhî birlik mertebesindeki tecellîsiyle tahakkuk etmiştir.[194] İnsanın varlık mertebeleri bakımından en alt mertebedeki zuhûru ise varlığın başlangıcı meselesine ek olarak bir de varlığın sonu ya da aslına dönüşü meselesini ortaya çıkarır. Dolayısıyla belirli bir gayeye dayalı olarak ortaya çıkan varlığın tekrar aslına dönüşü, salt dikey bir iniş anlamına gelen nedenselci bir varlık anlayışından dairevi bir varlık tasavvuruna geçişi ifade etmektedir. Ancak böylesi bir varlık anlayışı, metafizik perspektiften bakıldığında türlü soruların doğmasına neden olmaktadır. Bu sorulardan en önemlisi, "mümkün varlık kategorisinde yer alan insanın onu var eden yaratıcısına halife olması ne demektir?" sorusudur. Mutlak basit olmakla nitelenen Tanrı, bileşik bir varlık yapısına sahip insanla ne tür bir ilişki içerisinde olabilir? Bir diğer ifadeyle kendi varlığında mutlak birlik içerisinde olan Tanrı'ya, varlığı dışta taayyün eden, böylece mutlak birliğin dışında bir mertebede ortaya çıkan insanın halife olması nasıl mümkün olabilir? Ontolojik açıdan yaklaşıldığında varlıktaki belirli bir türün -hatta tek bir insanın hakikatinin demek daha doğru olur- bütün yetkinliklerle nitelenerek özelleşmesi metafizik perspektiften bakıldığında sorunlu bir varlık tasavvuru oluşturmaz mı? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür, ancak bu çoğalan soruları vahdet-i vücûd merkezli varlık anlayışının temel ilkeleri çerçevesinde tartışmanın, konuyu ele alırken daha toparlayıcı bir yöntem olacağı kanaatindeyiz.

Konuyla ilgili belirtilmesi gereken bir diğer husus ise insanın ontolojik boyutuna odaklanan bu bahsin velâyet öğretisi ile doğrudan ilişkili olmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin konuyu ele alış tarzının her bir insan tekiyle ilgili hükümler içermesi, velâyetin ise seçkinci bir zümreyi ifade etmesi bu ilişkiyi kurmak görünürde birtakım güçlükler ortaya çıkarır. Ancak burada halifeliğin bütün insanlar hakkında mümkün gözükmesinin nedeni,

---

[193] Yeni Eflatuncu felsefede ve bu düşüncenin etkisinde gelişen İslam felsefesinde varlığın ortaya çıkışında "fevka'l-kemâl" varlığın taşması mevzu bahis edilir ve daha çok bu taşmanın niteliği üzerine açıklama geliştirilmiştir. Sebeplilik kavramının merkezde olduğu bu açıklamada Bir'le çokluk arasındaki ilişkinin temelinde "başkasından kaynaklanmayan bir zorunluluk" fikri yatmaktadır. Her ne kadar sûfîlerin varlık tasavvurları şematik anlamda özellikle Yeni Eflatuncu temalarla örtüşse de insân-ı kâmil fikrinin metafizik tasavvufta merkezde yer alması meseleye daha farklı boyutlar kazandırmıştır. Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları,* s. 101-103, 168-169.

[194] Konevî Tanrı'nın bilinmeyi istemesi ile insanın ortaya çıkışı arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: "İnsân-ı kâmil gaî illet ve son varlıktır. İlklik, onun mertebesinden ortaya çıkar; o, kevnî ve rabbanî iki denizin bileşimi, imkânî ve vücûbî iki makâmın aynasıdır." Konevî, *Tasavvuf Metafiziği-Miftâh,* s. 13. Bir diğer bölümde ise bu durumu tekrar eder: "İnsan var-oluşun maksadı olan gaye illettir; kilidin açılması, insanın elde edilmesidir. İnsanın bu gerçeği, karıştırmadan zâtında tam olarak yansıtması ise, mücmelin açıklanmasıdır." Konevî, *Tasavvuf Metafiziği-Miftâh,* s. 141.

İbnü'l-Arabî'nin konuyu sunuş biçiminin metafizik bir perspektife sahip olmasıyla ilişkilidir.[195] Bununla birlikte onun düşüncesinde her bir insan için potansiyel olarak görülen bu imkanın farklı derecelerde tezahürü yani halifeliğin bilfiilliği sadece risâlet, nübüvvet ve velâyet müesseseleri ile ilgilidir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği potansiyel kuvvenin bilfiil velîlerde tezahür etmesi, halifeliğin velâyetin tahakkuk etmiş boyutu olarak nitelenmesini gerektirir. Halifelik bahsinin velâyet öğretisi ile olan doğrudan ilişkisi bu kapsamda değerlendirilmelidir.[196] Bu ilişkinin detaylarını yine İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinden hareket etmek suretiyle incelemek mümkündür.

Hakikat-i Muhammediyye konusunu ele aldığımız bölümde ilk taayyünün/feyzin farklı birlik mertebelerini doğurduğunu ve her ne kadar dışta bir belirlenimden bahsedilmese de ontolojik anlamda bir farklılaşmanın olduğunu belirtmiştik. Bu farklılaşmanın Hakk'ın bilinmeyi istemesiyle zamansal olarak değil, varlık bakımından bir tür sonralık yahut varlık bakımından kuşatıcılık anlamında bir mübayenet olduğunun altını çizmiştik. Netice itibariyle hakikat-i Muhammediyye, zâtın mutlak gayb halindeki vücudundan taşan feyzin ilâhlık mertebesinde küllî olarak zuhûr etmesi anlamına gelmekteydi. Bu aşamada ise ilâhlık mertebesinde küllî olarak zuhûr eden hakikatin diğer insanlarla ve varlıkların ilâhî ilimdeki suretleriyle ilişkisine odaklanarak hem birlik çokluk ilişkisinin kurulmasındaki kritik bir aşamaya hem de insanın âlemdeki konumu bakımından halifelik vasfının hangi gerekçelere dayandığına temas edilecektir.

İbnü'l-Arabî halifelik meselesine *et-Tedbîrât*'ta ilk ortaya çıkan varlığın basit ve yer kaplamayan (gayr-i mütehayyiz) bir cevher mi yoksa yer kaplayan (mütehayyiz) bir

---

[195] Konevî de bu duruma şu cümlelerle dikkat çeker: "İnsan olması cihetinden her insanın kendisine ait bilkuvve ve bilfiil cem'iyyeti vardır. Bir şahsın cem'iyet hükmü umûmî; fiil, infial, tafsîl ve icmâl olarak bütün eşyayı tam olarak kapsar ise, o 'insân-ı kâmil' diye isimlendirilen kimsedir." Konevî, *Tasavvuf Metafiziği-Miftâh,* s. 126. Benzer tema bir başka bölümde şu şekilde yer alır: "İnsân-ı kâmilin dışında 'insan' diye isimlendirilen herkes, suretin zâhir mertebesi cihetinden vasıflandığında 'küllîlik' ile isimlendirilirler; aksi halde, insân-ı kâmilin dışındakiler mertebe ve mânâ açısından cüzîdir." Konevî, *Tasavvuf Metafiziği-Miftâh,* s. 190.

[196] Nitekim o *Ukletü'l-müstevfiz* isimli risâlesinde "insanın kemali" bölümünde onun hilafeti meselesini ele alırken, "her insan halife değildir; hayvan olan insan bize göre halife değildir" diyerek bu duruma dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerde yalın tabir olarak "insan"dan bahsetmesi onun metafizik perspektifiyle ilgili bir durumdur. Tek bir insandan bahsederken aslında insanlık hakikati olarak en yetkin insan veya teknik kavramlaştırmasıyla insân-ı kâmil düşüncesini ortaya koymakta, bütün insanlık için ilke olabilecek tümel durumdan söz etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz,* s. 75, 108.

mevcut mu olduğunu tartışarak başlamaktadır. O, bu kısımda "halife" olarak tabir ettiği varlığı ruh kavramı altında; ruhun mahiyeti ve hakikati üzerine ileri sürülen görüşleri sayarak ve en sonunda kendi görüşünü ifade ederek ele alır. Ruh kavramı ve mahiyeti, velâyet öğretisinin temellendirilmesi bakımından ana meseleler arasında yer almakla bu çalışmanın ikinci bölümünün başlıca konularından olacaktır. Ancak ruhun mahiyeti hakkındaki bu tartışmanın hemen başında kritik bir konuya dikkat çeken İbnü'l-Arabî, "Birden sadece bir sudûr eder" düşüncesini savunanları kelamcı reflekslerle benzeşir bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre böyle bir düşünceyi savunmak irade ve kudret sıfatlarında eksiklik anlamına geleceği için bu görüş reddedilmelidir.[197] İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına dair erken dönemlerdeki bu kayıt, onun varlıkla ilgili görüşlerindeki dönüşümlerin sonraki eserlerinde ve şârihlerin yorumlarında takip edilebilmesi açısından önemli bir ayrıntı olarak kaydedilmelidir. Sudûr nazariyesinin temel ilkelerinden birisini teşkil eden bu ilkeyi eleştiriye tâbi tuttuktan sonra İbnü'l-Arabî, ilk yaratılan mevcudun Hakk'ın ihtiyarı neticesinde ortaya çıktığını söyler ve bu ilk varlığa verilen imam-ı mübin, arş, mir'at gibi farklı isimleri ve bu isimlerin verilme nedenlerini gerekçeleriyle birlikte ele almaya başlar. İbnü'l-Arabî, Rahman'ın arşa istiva etmesi ayeti[198] ile Âdem'in Hakk'ın sureti üzerine yaratılması rivâyetini halifelik meselesiyle ilişkilendirir. Rahman'ın arşa istiva etmesiyle arşın zâtın hâmili ve sıfatların taşındığı tecellîgâh (mahmûl-ı aleyhi) olduğunu belirtir. Bu şekilde remzedilen arşın istivâ haddini/sınırını ise Âdem'in Allah'ın sureti üzere yaratılması rivâyetiyle birlikte değerlendirerek Âdem'deki insanlık ilkesinin bu tecellîyi kâbil olduğunu söyler. Buradan hareketle de İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta halifelik tanımına ulaşır: "Halife, Allah'ın istivâ mahalline hamlederek arş şeklinde isimlendirdiğimiz kimsedir."[199]

Âdem'in bu tecellîyi kâbil olması meselesini bir başka nasla destekleyen İbnü'l-Arabî, Âdem'e isimlerin tamamının öğretilmesi ile ilgili ayeti[200] bu bağlamda yorumlamaktadır. Ancak burada kritik soru/n tıpkı insanda olduğu gibi âlemin de ilâhî isimlerin müsemmâsı olması bakımından ilâhî isimlerle doğrudan ilişkisinin

---

197 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 90-91.

198 Taha Suresi, 5.

199 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 93. *et-Tedbîrât Şerhi*'nde arş kavramı farklı mertebelere izafetle yorumlanmaktadır. Bu anlamda zâtın arşı, sıfatların/Rahmânın arşı, idlâl arşı gibi kavramlaştırmalar yapılır. "İstivâ haddi" ifadesiyle, farklı arşlar arasındaki bitiş noktasının kast edildiği ifade edilmektedir. Detayları için bkz. el-Beytemânî, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye*, c. 1, s. 213-218.

200 Bakara Suresi, 31.

bulunmasıdır. Şu halde her iki varlık türü de ilâhî isimlerin zuhûrları olmaları bakımından aynı iseler insan, âlemdeki diğer varlıklardan nasıl ayrışacak ve halifelik misyonuna sahip olacaktır? İbnü'l-Arabî konuyla ilgili olarak *et-Tedbîrât*'ta varlığın âlemde dört devir üzere ortaya çıktığını söyler.[201] Bu âlemlerin her birinin âlem-i kebirden ihtivâ ettiği hakikatler bulunmaktadır. Bu hakikatleri ümmühât şeklinde niteler ve onların sayısının kırk dokuz olduğunu söyler.[202] Bu hakikatlerin insanda da aynen bu şekilde bulunduğunu belirttikten sonra âlemin yaratılışının, bu yaratılışı gerektiren doksan sekiz hakikatle sınırlı olduğunu; insanın ise kendisini halifelik mertebesine taşıyan ve onu âlemden bir fazla kılan ilâhî sırla ayrıştığını dile getirir:

> Sonra insan kendisiyle halifeliğin hakkında sahih olduğu ve yer ve göktekilerin boyun eğdiği üzerine yayılmış ilâhî sırla âlemden fazla olmuştur. Böylece işin hepsi, sayanların cennete girdiği doksan dokuz hakikat olmuştur. Bu hakikatleri yüze tamamlayan, her şey üzerinde müheymin olan Hak'tır. Vücudun tamamı yüzdür, onu yüze tamamlayan ism-i azamdır.[203]

İbnü'l-Arabî alıntıladığımız bu ifadelerinde, ümmühât şeklinde nitelediği Allah'ın doksan dokuz isminden bir eksiğine âlemin, ondan bir fazlasına da insanın müsemmâ olduğunu belirtmekte, varlığın tamamını ise ism-i azamla ilişkilendirerek mutlak zât mertebesinde Hakk'a izafe etmektedir. Buna göre insana halifelik payesini kazandıran husus, âleme nispetle ilâhî isimlerden bir fazlasına konu olmasıdır. Bu durumda bir diğer kritik soru daha gündeme gelmektedir. İnsan âlemden ontolojik anlamda bir üstünlüğe sahipse halifeliğin bütün insanlar için geçerli olması gerekmez miydi? Böyle bir varlık anlayışında âlemde kaç tane halife bulunmaktadır; birden çok halife bulunabilir mi?

İbnü'l-Arabî'nin halifelik konusunu bütün insanlar için mümkün bir durum olarak ele aldığına değinmiştik. Ancak bilfiil halifeliğin kendisinde gerçekleşmiş olduğu

---

201 Bu âlemleri, âlem-i a'lâ, âlem-i istihâle, âlem-i emmâratü'l-emkine ve âlem-i nisep şeklinde ifade eder.

202 İbnü'l-Arabî, burada önce kırk dokuz hakikat şeklinde bahsettiği hakikatlerin âlem için hangi bakımdan doksan sekize çıktığına temas etmez. Ancak bu muhteva ile hemen hemen aynı olan ve bu sayılar arasındaki ilişkiyi açıklayan bir içeriğe Konevî'nin *Miftâh*'ında yer verilmiştir: "Cinslerin adedini, his ve misâl yoluyla da bilmek mümkündür. Bunlar, bir açıdan, kırk dokuz gaybî hakikattir; mazhârları da kırk dokuzdur. Böylece hepsi, doksan sekiz tanedir. Bunun ardından hepsini kaplayan hakîkat gelir; bununla 'vücub' ve 'imkan', 'rububiyet' ve 'merbûbiyet'in berzahı olan Amâ'yı kast ediyorum. Bunu, ancak insân-ı kâmil ya da bazı nadir kullar müşâhede edebilir" Konevî, *Tasavvuf Metafiziği-Miftâh*, s. 174.

203 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 205.

velî, İbnü'l-Arabî'nin dairevî varlık anlayışında orta noktayı temsil etmektedir.[204] İbnü'l-Arabî, velînin durduğu bu yeri dairenin merkezindeki nokta ile çevre arasındaki ilişkiden hareketle *adl* kavramına başvurarak açıklar. Öncelikle velînin/halifenin varlığında, tutmuş olduğu yoldaki istikametinde, suretinde ve vermiş olduğu hüküm ve yargılarda adl kavramını tam nispette gerçekleştirdiğini belirtir. Buna bağlı olarak merkezde duran halifenin kevnin de adl noktasını teşkil ettiğini bir metaforla anlatır: Merkez nokta-çevre münasebetinde nokta, çevreden merkeze olan çizgilerin tamamını eşit seviyede kâbildir.[205] Çevre ile dairenin merkezi arasındaki bu ilişki adl kavramının anlamını tam olarak yansıttığı için İbnü'l-Arabî böyle bir metafora başvurmaktadır. Bu metaforun ortaya çıkardığı anlama odaklanıldığında halifenin aslında bütün âlemle eşit seviyede bir ilişkisinin olduğu sonucu çıkmaktadır.[206] Bu ilişki, hakikat-i Muhammediyye meselesinde ele alınırken, Âdem'in "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"[207] ayetinin muhatabı olmasıyla irtibatlandırılmıştı. Buna göre halife, âlemde bütün eseriyle ortaya çıkar ve hakikatte önder olup kendisine tâbi olan kimse için açıklayıcılık (mübin) vasfını üzerinde taşır. Bu durum ise İbnü'l-Arabî'ye göre sadece furkânî benzerliğin/misliyye tam bir surette gerçekleştiği kimse için söz konusu olmaktadır. Bu benzerlik yukarıdaki nokta-çevre mecazında işaret edildiği üzere neşeti itibariyle âlemden olup dışta zuhûr etmiş (furkânî) varlıklarla arasında bir benzerlik ilişkisinin (muzâhât veya misliyye) kurulduğu kimse hakkında geçerli olmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre adl kavramıyla ilişkili olarak merkezde duran ve bütün varlıklarla eşit seviyede benzerlik niteliğine sahip olan halifelik bir zamanda sadece bir kimse için geçerlidir. Dolayısıyla ona göre hilafet bir kişi için ortaya çıktığında diğer insanlar için bu durum batıl olmaktadır.[208] "Eğer yerde

---

[204] Nitekim Abdürrezzâk el-Kaşânî *Letâifü'l-i'lâm*'da ism-i câmî ile merkezi teşkil eden nokta arasında ilişki kurar. Ve bu merkezdeki noktayı (nokta i'tidâliyye) velâyet noktası olarak isimlendirir. Zira bu durum velâyet noktasının mutlak olan ahadiyyetü'l-ayna kurbiyeti sebebiyledir. Abdürrezzâk el-Kaşânî, **Letâifü'l-i'lâm fî İşâreti Ehli'l-ilhâm,** Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfîk Ali Vehbe, Âmir en-Neccâr (hzl.). Kâhire: Mektebetü Sekâfetü'd-dîniyye, t.y., c. II, 682-683.

[205] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 98. Çevre ile merkez arasında kurulan bu sembolik anlatıma dayalı ilişki *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de ele alınan ve daha tafsilatlı açıklamalarla zenginleştirilen bir meseledir. Konunun detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 356 (7. Bâb); c. 2, 295-297 (47. Bâb).

[206] Bu ilkenin pratikteki sonucu hakkında İbnü'l-Arabî Hz. İbrahim'in bir kıssasını anlatır: "Hz. İbrâhîm'e gelen Cebrâil, 'Ey İbrâhîm, görüyorum ki dostlarına da düşmanlarına da ikramda bulunuyorsun' der. Buna karşılık Hz. İbrâhîm de 'Keremi/cömertliği Rabbimden öğrendim. Gördüm ki O, her ikisini de ihmal etmiyor ben de onları ihmal etmedim' diye cevap verir. Bunun üzerine Allah Teâlâ Hz. İbrâhîm'e 'Ey İbrâhîm, sen benim gerçek dostumsun" diye vahyeder." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 183. Velâyet kavramının anlamlarından birisi olan hulletin böyle bir temsilî kıssada, bütün varlıklarla eşit seviyede irtibatlı olmanın ve ayrım yapmamanın bir sonucu olarak işlenmesi; ayrıca ilâhî ahlakla ahlaklanmaya dair vurgu yapılması İbnü'l-Arabî'nin velâyete ilişkin perspektifiyle örtüşen bir resim sunar.

[207] En'am Suresi, 38.

[208] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 96.

ve gökte Allah'tan başka bir ilâh olsaydı ikisi de bozulurdu"[209] ayetini bu bağlamda yorumlayan İbnü'l-Arabî, varlıktaki her türlü ikilik, adl kavramının anlamını ortadan kaldıracağı için bunu mümkün görmemektedir. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre halifeliğin bir zamanda sadece bir kimse için geçerli olduğu açıklık kazanmıştır.

Halifelik konusunun velâyet öğretisiyle ilişkili olan boyutları *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'den hareketle birkaç ana başlık altında değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, İbnü'l-Arabî düşüncesinin varlık boyutunu oluşturan birlik-çokluk meselesinin ilâhî isimler, hakikatler, suretler ve bunların insân-ı kâmil merkezli bir yorumla ele alınışıyla ilgilidir. İkincisi, birinci maddenin bir uzantısı olarak farklı varlık türleri arasındaki derecelenme fikrinden ortaya çıkan melekler ile insanlar arasındaki üstünlük tartışmasında görülür. Üçüncü boyut halifeliğin politik bir güç olarak dünyada otorite tesis etmesi meselesi ile açığa çıkar. Dördüncü ve son olarak *el-Fütûhât*'ta İbnü'l-Arabî, velâyet ile hilafet arasında bir ayrıma gider ve onları kendi özellikleri ile ele alır. Bu dört madde İbnü'l-Arabî'nin geç dönem eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerin genel açıdan tasnifini içermektedir. Şimdi özet bir biçimde bu maddelerde öne sürülen görüşleri irdeleyebiliriz.

Halifelik konusunun ilâhî isimlere atıfla İbnü'l-Arabî'nin ilk eserlerinden birisi olan *et-Tedbîrât*'taki örneklerini aktarmıştık. *el-Fütûhât*'ta ise ilâhî isimler meselesi varlık mertebelerine ve varlığın hariçte zuhûr etmesi düşüncelerine dayalı olarak ele alınır. Zât ile ulûhiyet mertebeleri arasındaki ayrımı vurgulayan İbnü'l-Arabî, ulûhiyetin me'luhu gerektirmesi düşüncesi üzerinden hakikatlerin toplandığı bir küllî varlık ilkesinden bahseder. Böylece Allah diye isimlendirilmesi yönünden Hakk'ın âlemi talep ettiğini, ez-Zâhir isminin tecellîsi olarak âlemin ortaya çıktığını bildirir. Bu tecellînin Âdem'de toplanması meselesinde meleklerin yanıldıklarını ve ilâhî isimleri bilmedikleri için onun bâtınını da bilemediklerini ve bu sebeple onun zâhirine bakarak verdikleri hükümde yanlışa düştüklerini ifade eder. Bu düşüncede Âdem, bütün âlemin tafsilinin toplandığı mertebe şeklinde küllî bir ilke olarak tasavvur edilir.[210] Benzer düşünceyi *el-*

[209] Enbiyâ Suresi, 22.

[210] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 291-292 (73. Bâb). Halifelik meselesinin aslında velâyetin bir yönünü ifade ettiği İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili açıklamalarından hareketle söylenebilir. Halifelik konusu hem ilâhî isimler hem de isimlerin müsemmâları ile ilişkili bir konu olduğu için velâyetin ontolojik boyutlarıyla doğrudan ilişkilidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, mutlak birlik-berzahlık-çokluk şeklinde oldukça yalın bir

Fütûhât'ın farklı bir bölümünde ele alırken bu sefer "insan olmak yönünden" ve "halife olmak yönünden" Âdem'in fıtratından söz eder. Bu düşünceye göre Âdem'in insan olması bakımından fıtratı büyük âlem, halife olmak yönünden fıtratı ise ilâhî isimler şeklinde ifade edilir. İbnü'l-Arabî bu kavramlaştırmalarla aslında varlığın birliğe ve dışta çoğalmaya ilişkin yönlerini konu edinmektedir. Dolayısıyla Âdem'in fıtratı bir yönden âlemdeki her bir varlığın "rabbini biliyor olduğu yönden rabbini bilir" ve "âlemdeki her varlığın istidadı ondandır"; diğer yönden ise Âdem bütün isimlerin toplamı olan Allah'ı bilmektedir. Âdem'in Allah'ı bilmesi, zuhûr eden varlıkları bilmesiyle mümkün olduğu için o aslında isimler yönünden bir bilgiye sahiptir yoksa "Allah'ı ancak Allah bilir."[211] İbnü'l-Arabî, Âdem'in Hakk'ın sureti üzere yaratılması ile ilgili rivâyetleri de çok sık tekrar eder ve alıntıladığımız ifadelerde geçtiği şekliyle Âdem'i tikel hakikatlerin toplandığı ilâhlık mertebesiyle ilişkilendirir.[212] İbnü'l-Arabî'nin burada özetlediğimiz küllî varlık yorumunun bir insan hakikatiyle ifade edilmesi, onun insân-ı kâmil perspektifini yansıtmaktadır. Âdem'le Hz. Peygamber'in hakikati düşüncesi arasındaki ilişkiyi bir önceki başlıkta ele aldığımız için tekrar etmeyeceğiz.[213]

Halifelik tartışmalarında öne çıkan bir diğer mesele meleklerin Âdem'in yaratılışıyla ilgili ifadelerinden kaynaklanan insanın mı yoksa meleklerin mi üstün olduğu tartışmasıdır. Tartışma literatürde genel anlamda insan ve melek şeklinde ifade edilse de konunun detaylarına inildiğinde mesele bütün insanlardan ziyade nebî, salih ve velîlerin meleklerden üstün olup olmadıkları şeklinde yer bulmuştur. Bu konu tarihsel açıdan oldukça erken dönemlerden itibaren tartışılmış, özellikle kelam alanında ciddi sayılabilecek bir literatürün doğmasına sebep olmuştur.[214] İbnü'l-Arabî de mevcut tartışmalara eklemlenerek, Ehl-i sünnetin çoğunluğunun görüşünün aksine meleklerin üstünlüğünü kabul etmiştir. Bu durumda, insan merkezli bir anlayışı düşüncelerinin

temadan ibaret olmadığı için mertebeler arası ilişkilerde zâhir ve bâtın kavramları iç içe geçen bir yapıda sunulabilmektedir.

211 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 297-298 (73. Bâb); *Fusûsu'l-hikem*, s. 30-31.

212 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 305-306 (48. Bâb); c. 10, s. 197-199 (288. Bâb).

213 Konunun *el-Fütûhat*'ta ele alındığı kısımlar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 304 (73. Bâb); c.7, s. 179 (90. Bâb). Konuyla ilgili ayrıca bkz. Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* s. 75-76.

214 Tartışmanın tarihsel seyrinde Mutezile ve Filozoflar bir tarafta Şia karşı tarafta durmaktadır. Mutezile kelamcıları ve filozoflar melekleri üstün sayarken, Şia mutlak anlamda insanı üstün kabul eder. Ehl-i sünnetin çoğunluğu insanın üstünlüğü görüşünü benimserken, Bakıllanî ve Halimî gibi Eş'ari kelamcılar ve İbn Hazm karşı yönde bir tavır benimser. Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri kronolojik açıdan takip edildiğinde, insanı üstün gören anlayıştan meleklerin üstün olduğu görüşüne doğru bir değişim yaşanmıştır. Konunun tarihsel boyutu ve geleneklerin ileri sürdükleri argümanlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, "İnsan mı Melek mi? Türler arası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 56:1 (2015), ss. 1-32.

mihveri haline getiren İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, onun genel tutumuyla çelişki taşımamakta mıdır? Tartışmanın detaylarına girmeden İbnü'l-Arabî'nin perspektifini yansıtacak olursak o, üstünlük ve kuşatıcılık kavramlarının farklılığına atıfla meseleyi yine mertebe fikrine dayalı olarak ele alır. İbnü'l-Arabî'ye göre insan yaratılışta (neş'ette) en üstün iken melekler menzil bakımından en üstündürler. İnsan Allah'ın suret üzere yarattığı bir varlık olduğu için "kuşatıcılığı yönünden bütünüyle Hak'tır" ve bu yönden onun zevki ve müşâhedesi en kuşatıcı yöndendir. İbnü'l-Arabî, insanla meleğin mukayesesini bu açıdan anlamlı bulmaz ve üstünlüğün iki şey arasında gerçekleşebileceğini, kâmil insan için başkalığın söz konusu olmadığını ileri sürer. Bu açıdan İbnü'l-Arabî, mertebe fikri çerçevesinde ontolojik bir ayrıma gitmekte ve konuyu kendi metafizik perspektifinden değerlendirmektedir.[215]

Halifelik konusunun üçüncü bir yönü ise halifelik misyonunun dünyada ne gibi bir pratik işlevi yerine getirdiği ile ilgilidir. Bu yön, varlık mertebelerinin tamamını kuşatması yönünden kâmil insanın en alt mertebede bulunması şeklinde ifade edilen ontolojik perspektiften farklı olarak politik bir güç ve otoriteyi temsil etmesiyle daha çok ilişkilidir. Yaratılışın teolojik perspektiften yorumlanmasında karşılaşılan ve insanın dünyadaki varlığı ile ilk günah arasında kurulan doğrudan ilişkiye İbnü'l-Arabî karşı çıkar. Ona göre yeryüzüne inilmesinin sebebi halifeliktir. Çünkü seçilme ve tövbe, ilâhî kelimeleri algılama ile ilgili olduğu için inmenin yegane sebebi halifelik olmalıdır.[216] Bu bakımdan iniş, "peygamberler, velîler, nebîler ve müminler şeklinde mutlu (said) evlatlardan oluşan bir topluluğun ahirete dönmek üzere, şereflendirme ve ikram inişidir." Meselenin bir boyutu bu yönden ilâhî isimlerle irtibatlandırılırken İbnü'l-Arabî, halifeliğin aynı zamanda yeryüzünde "zâhirde yöneticilik" anlamına geldiğini belirtir. Bu noktadan hareketle de halifeliğin yeryüzünde ifade ettiği politik güç ve otorite meselesini işler. Bu anlamda her peygamberin halife olmadığını; "emreden, yasaklayan, cezalandıran, bağışlayan, Allah'ın kendisine itaat edilmesini emrettiği ve bu nitelikleri topladığı

[215] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 158 (73. Bâb); c. 6, s. 403 (73. Bâb); c. 11, s. 27-28 (308. Bâb).

[216] İbnü'l-Arabî'nin seçilmişlik ve tövbe kavramlarını halifeliğin sebebi olarak zikretmesi, hilafet-velâyet ilişkisi açısından oldukça önemlidir. Tövbe ve seçilmişlik bu bakış açısıyla ilâhî isimlerin gerektirdiği bir ilişkiye dönüşmekte ve aslında tahalluk denilen süreç ilâhî isimlerle nitelenme şeklinde metafizik bir boyut kazanmaktadır. Böylece seyrusülûk diye ifade edilen sâlikin yolculuğu, ilâhî isimlerde yolculuk yaparak aslında dönmek (tövbe) anlamına gelmekte ve vücudî bir devir olarak bireysel bir deneyim olmaktan öte ilâhî bir yön taşımaktadır. Bu düşünceye göre, söz konusu yolculuğu "iradi" olarak tamamlayan kimseler de aslında seçilmiş bir zümreye karşılık gelmekte ve ilâhî cezbenin tahakkuku ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hilafetin bu yorumu, velâyetin seçkinlik boyutunu ve metafiziksel bir süreç olduğunu ifade etmektedir.

kimse halifedir." diyerek tebliğ ile hüküm koyma ve yönetmenin arasını ayırır.[217] *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde ise bu durumu, halifeliğin risâletin özel bir makamı olarak niteler ve yine her resûlün halife olmadığını ifade eder. Nebîlik görevi ile birlikte bir kimseye hükmetme yetkisi verilmişse ancak bu kimselerin halife olabileceklerini belirtir. Bu anlamda halifeliğin en yetkin şekli kendisine kılıç verilen ve onun fiilini de uygulayan kimsede açığa çıkmaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bu kimsede ilâhî isimlerin otoritesi ortaya çıkmıştır.[218] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta nebîlikle mukayese ederek ele aldığı konuyu *Fusûsu'l-hikem*'de nübüvvet sonrasını da içerecek şekilde ele alır. Buradaki ayrım Allah'ın halifesi ve peygamberin halifesi şeklinde yapılan birtakım paradoksları da içeren bir muhtevadadır. İbnü'l-Arabî'ye göre nübüvvet son bulduğu için nübüvvet sonrası dönemde artık Allah'ın halifelerinden bahsedilemez. Ancak aslında peygamberlerin vahyi aldığı kaynağın aynından hükümleri alan kimseler vardır, fakat onlar hükümde peygambere muhalefet söz konusu olmadığı için görünürde yine peygambere uymaktadırlar. Konunun ayrıntıları çalışmamızın son bölümünde nübüvvet-velâyet ilişkileri bağlamında tartışılacağı için detaylarına girmeden halifelik bağlamında velâyetin nübüvvet sonrası dönemde peygamberin halifesi olmakla kayıtlandığını belirtmekle yetiniyoruz.[219]

Velâyet meselesinin halifelik konusuyla olan ilişkisinde bir diğer yön ise *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 345. bölümünde "Allah'ın edebiyle edeplenen velîlerin tanınması" bahsinde ele alınır. Ancak bu bölümde önceki maddelerden farklı olarak velâyet ile hilafet arasındaki ayrımlara da dikkat çekilir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî bölüm sonunda aslında hepsinin evliyâ olduğunu belirtse de aralarındaki farka işaret etmekten geri durmaz. Buna göre halife ile velî arasındaki fark aslında ilâhî isimlerle ilişkili bir meseledir. İbnü'l-Arabî "ilâhî isimlerin velîleri" olmakla "izafetlerin velîleri" olmayı ayrıştırmaktadır.[220] "Görüldüklerinde Allah'ı hatırlatan velîler" ilâhî isimlerin gerektirdiği şekilde, gazaba uğrayana gazap, razı olunana karşı rızâ göstererek ilâhî edeple tam bir örtüşme içerisindedir. Buna mukabil halifenin âdâbı ise rububiyet kokusu

[217] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 305-306 (48. Bâb).
[218] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 37-38 (167. Bâb).
[219] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 176-178.
[220] İbnü'l-Arabî, ilâhî isimlerin kendi arasındaki farklılıkları konusunda birkaç farklı terkip kullanır: "Esmâu'l-kinâyât" ve "Esmâu'z-zâhire". Bunlara bağlı olarak da "Evliyâu esmâi ilâhiyye" ve "Evliyâu'l-izâfe/Evliyâu Enniyye" şeklinde farklı izafetlerde bulunur.

barındırmakta olup, razı olunan işten razı olmak, gazaba uğrayanı ise bazen affetmek bazen de ona öfkelenmek şeklindedir. Bu anlamda velînin birtakım durumlar karşısında müsamaha göstermeyeceğini, onun bütünüyle Allah'a ait olduğunu, halifenin ise bazen âleme bazen de Hakk'ın mertebesine ait olduğunu bildirir. İbnü'l-Arabî bu yönden velîlerin âdâbını meleklerin âdâbıyla özdeşleştirirken halifenin hâl değişikliklerinin olabileceğini ve bu yüzden zaman zaman töhmet altında kalabileceğini de söyler. Bu ayrıma ilişkin çeşitli örneklerle konuyu detaylandıran İbnü'l-Arabî, aslında konuyu yine ilâhî isimler teorisi içerisinde yorumlamış ve halifeliğin bir üst paragrafta değindiğimiz dünya ile olan ilişkisini öne çıkarmıştır. Böylece velâyet ile hilafet arasındaki farklılıklara da temas etmiştir.[221]

Böylece İbnü'l-Arabî'nin halifelik ile velâyet arasındaki ilişkiyi hangi yönlerden kurduğunu görmüş olduk. Hilafetin onun düşüncesinde neye karşılık geldiğini, bu anlamda âlemle insan arasındaki varlık yönünden kuşatıcılık farkını, ilâhî isimler çerçevesinde insanlık ilkesinin Âdem üzerinden ele alınışını, dairevî varlık tasavvurunda adl kavramıyla halifenin varlıkla ilişkisini *et-Tedbîrat*'ta konu edişini inceledik. Halifelik meselesinin *el-Fütûhat*'ta ele alınışına gelince dört meselenin öne çıktığı görülmektedir. Bunların ilkinde ilâhî isimler meselesinin insân-ı kâmil düşüncesiyle birlikte yorumlandığı, Âdem'in zâhirdeki fıtratı yönünden büyük âlem diye isimlendirildiği, halifelik yönünün ise ilâhî isimlerle ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Hilafet merkezli bir diğer mesele ise resûl, nebî ve velîlerin melekler karşısındaki durumu üzerinedir. İbnü'l-Arabî, bu hususu da yine kendi varlık düşüncesi yönünden ele almakta, insanın kuşatıcılığı ile üstünlük tartışmalarını birbirinden ayırmaktadır. Halifeliğin bir diğer yönü ise dünyevî bağlamda kazandığı yöneticilik ve otorite kavramları etrafında gelişen politik anlamı üzerinedir. İbnü'l-Arabî halifeliğin bu yönünü risâletin özel bir makamı olarak niteler ve nübüvvetin kendi içerisindeki derecelenmesinde bir üstünlük sebebi sayar. İbnü'l-Arabî bu hususta son olarak -her ne kadar hepsi evliyâ olsalar da- velî ile hilafet arasında bir ayrım olup olmadığını tartışır. Burada da ilâhî isimler perspektifi öne çıkmış, "ilâhî isimlerin velîleri" ile "izâfetlerin velîlerini" ayrıştırmıştır. Bu ayrımla o, velîlerin ilâhî isimlerle tam bir örtüşme içerisinde bulunduklarını, buna karşın halifeliğin dünyevî

[221] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 152-153 (345. Bâb).

bağlamından kaynaklanan bazen Hakk'ın mertebesine bazen de âleme bakan yönü olduğunu vurgular.

B). Büyük Âlem-Küçük Âlem Tasviri ve Velî Âlem İlişkisi

Velînin âlemle olan ilişkisi, velâyet-hilafet meselesinde atıf yapılan "furkânî misliyye" tabirinin tartışıldığı bir zemine dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde, velînin ilâhi isimler bağlamında diğer varlık türlerine göre küllîlikle nitelenmesi, halifeliğin kur'anî boyutunu ifade ederken, "âlemin halifenin açılmış bir nüshası olması" ise furkânî boyutunu ifade etmektedir. Bu konunun velâyet öğretisi bakımından daha özelleşen yönü ise velînin âlemdeki tasarrufları bağlamındadır. Ancak bu konu çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacağı için burada konunun daha çok ontolojik tarafına ağırlık verilecek ve halife ile âlemin karşılıklı nüsha olmalarının anlamı üzerine yoğunlaşılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin sorularıyla konunun çerçevesini belirlemek gerekirse o *Ankâ*'da şöyle der:

> Geçtiğimiz bölümlerde ruhânî insanın varlığının anlamı açıklık kazanmıştı. Burada ise onun nihâyeti/gayesi ele alınacaktır. İnsan büyük âlemde ma'dûm mudur; yüce makamıyla ondan ayrık mıdır? ... Şayet insan büyük âleme dahil bir varlıksa âlemin onun bir nüshası olması nerede kalır? Yok eğer âlem cümlesinden değilse, o halde hangi yönden/nispetten insan âlemle ilişkilendirilir?[222]

İbnü'l-Arabî'nin velînin âlemle olan ilişkisini ele alırken öne sürdüğü ana kavram berzah kavramıdır.[223] Berzah kavramı aslında velâyet öğretisinin erken dönemlerden itibaren anlamını kazandığı hâl kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü insanın yükselme ve iniş süreçlerine konu olması hâl kavramı altında ele alınırken insana bu dönüşebilme niteliğini kazandıran husus onun ilâhî âlemle unsurlar âlemi arasındaki berzahlık vasfından ileri gelir. Bu aşamada şu soru sorulabilir: "Velînin bir yönünün ilâhî âlemle irtibatlı olması hasebiyle o, unsurlar âlemi için zâid bir varlık mıdır?" Yani velî neşeti itibariyle *Ankâu Muğrib*'deki kavramlaştırmaya göre ayn âlemine mensup olduğu

---

[222] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 203; [*Fabulous Gryphone*, s. 383].

[223] *İnşâü'd-devâir*'de berzah kavramını güneşle gölgenin ayrıldığı hat şeklinde mecaza başvurarak ele alır: "Böylece insan, âlem ve Tanrı arasında sanki bir berzah gibidir ve âlemi ve Hakkı birleştirir. İnsan, gölge ve güneşi ayıran bir çizgi gibi, ilâhî ve kevni mertebeyi ayıran bir çizgidir. İşte insanın hakikati budur." İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 149.

için unsurlar âlemindeki (eyn âlemindeki) bulunuşu bu mertebedeki mevcutlar üzerine zâid midir?

İbnü'l-Arabî, velînin âlemdeki bütün varlık türlerinden ayrılığı esnasında (inde iftirâkıhâ) onlar üzerine zâid bir varlık olmadığını söyler.[224] İnsanın âlemde zâid bir varlık olmayışı İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışında iki sonucu doğurur: I. Velî âlemden soyutlandığı sırada âlem ve Tanrı hakkında yargıda bulunurken bunları konumlandırıp kendisini bunların dışında görmez. Buradan hareketle bu yaklaşımın, idealara dayalı bilginin epistemolojisine yöneltilen eleştirilerdeki "üçüncü adam sorunu"na karşı İbnü'l-Arabî'nin perspektifini yansıttığı söylenebilir.[225] II. Velînin âlemle olan ilişkisinde bu düşünce her ne kadar düalist bir yapı ortaya çıkarsa da küllîlik iddiasının temellendirilmesinde önemli bir gerekçe oluşturur.[226] Çünkü velînin, varlık mertebelerinin tamamını kuşatması bakımından unsurlar âleminin dışına çıkması kabulüne ulaşmak teorik açıdan problem doğuracaktır. Bu durum diğer taraftan en alt âlemde ortaya çıkan insanla örneğin mutlak itaat altında bulunan melekler arasındaki üstünlük ilişkisinin açıklanmasını da mümkün kılmaktadır. Velînin âlemle olan ilişkisinde ondan ayrı ve ona zâid bir varlık olmadığı açıklık kazandığına göre şu soru gündeme gelmektedir: Velînin kendisinin de içerisinde bulunduğu âlemle olan karşılıklılığı (misliyye) ne anlama gelmektedir?

İbnü'l-Arabî küçük âlem ve büyük âlem şeklinde bir metaforla ifade edilen varlığın açılmış ve dürülmüş hâllerini hem kevnî benzerlik dediği duyusal bir mesele olarak hem de ilâhî benzerlik dediği daha çok idrakle ilişkili bir mesele olarak ele alır.[227] İlâhî benzerliği zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki kısma ayırır: Zâhirî benzerliği insanın yalnızca insan olması bakımından bir benzerlik şeklinde; bâtınî benzerliği ise sadece insan olması bakımından değil onun nebî ve velî olması cihetinden ele alır.[228] Kevnî benzerliğe gelince İbnü'l-Arabî, küçük âlem-büyük âlem tasvirleriyle ilgili en çok sorulan

---

224 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 203; [*Fabulous Gryphone,* s. 385].

225 "Üçüncü adam itirazı" hakkında bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2-Sofistlerden Platon'a,** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 271. Ahmet Cevizci, "Üçüncü Adam Paradoksu", **Felsefe Sözlüğü,** İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 878.

226 İbnü'l-Arabî bununla ilgili olarak *Mevâkı'u'n-nücûm*'da şöyle söyler: "İnsan, âlem-i kebirde bölündüğü için cem'iyyetin mahallidir." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 149.

227 Câbirî, büyük-küçük âlem telakkisinin hermetik analojiye dayandığını ileri sürmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 401.

228 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 252.

"insanın nasıl bütün bir âlemi içerdiği" meselesine netlik kazandırır. O, kevnî benzerliğin mutlak surette gerçekleşeceği görüşüne karşı çıkar. İlâhî ve kevnî âlemler arasında zıtlık bulunması sebebiyle bu durumu mutlak bir benzerliğin önünde engel olarak görür. Ayrıca o bu konuda şeyhlerinin daima susmuş olduklarını; Gazzâlî'nin bazı cüzî bilgiler verdiğini fakat bu bilgilerin temel alınabilecek türden küllî bilgiler olmadığını söyler. Kendisi bu hususla ilgili şunları dile getirir:

> Sen şayet sûfînin 'Ben âlemden bir nüshayım' dediğini işittiysen, onun anlamı âlemde olan her şey bir anda onda var demek değildir. Bilakis o, diğer mevcutların aksine âlemde olan her şeyi kabul etmek için hazır olmasıdır. Bununla birlikte sûfîde âlemdeki mevcutların çoğu bulunmaktadır. İşte bu noktada, bitkiler, hayvanlar ve cansızlar gibi âlemde olan varlıklar, insan olması bakımından insanda mevcuttur. Âlemde bulunan diğer bazı şeyler ise -melekler ve benzerleri gibi- onun Allah Teâlâ'ya sırf kul olmasından dolayı onda bulunur. İşte bunlar insanda bulunan kevnî benzerliklerdir.[229]

İbnü'l-Arabî'nin kevnî benzerlikle ilgili bu ifadeleri, velînin âlemin zâhiriyle olan ilişkisine dair tam bir benzerliğin olmadığını ve insanın âlemdeki varlıkların çoğunun terkibini içerdiğini dile getirir.[230] İnsanın âlemin küçük bir nüshası olması meselesinin zâhir açısından tam bir surette gerçekleşmediği; söz konusu benzerliğin yalnızca bunun mümkün oluşuna ilişkin bir tasavvura dayandığı anlaşılmaktadır.

İnsanın âlemle olan kevnî benzerliği arasında tam bir benzerlik ilişkisi olmadığı, burada sadece bir imkandan bahsedildiği belirtildikten sonra velâyet öğretisi açısından daha önemli yönü teşkil eden ilâhî benzerliğin nasıl ele alındığına ve velînin bu durumu ne şekilde idrak ettiğine geçebiliriz. İbnü'l-Arabî *Mevâkı'u'n-nücûm* isimli eserinde

---

229 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 252-253.

230 İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta on iki âlemden bahseder ve insânî âlemin bu on iki âlemin terkibinin nihayeti olduğunu söyler ve onları şöyle sıralar: dört ana (ümmehât), dört müvelledât, nefs ve akıl, insan ve mertebe. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 190. Ahmed Avni Konuk, insânî terkibi oluşturan bu unsurları şu şekilde açıklar: "Ve biz emr-i halkta merâtib-i a'dâdın nihâyeti ancak "on iki"dir dedik. Çünkü âlem-i insânî terkîbinin nihâyeti "on iki"dendir. Çünkü insân ümmehât-ı erbaadan, ya'nî "sulb", "mâyî" ve "gaz" ve "harâret-i garîziyye"den ibâret olan erkân-ı erbaadan; ve müvelledât-ı erbaadan ya'nî "safra" ve "dem" ve "sevdâ" ve "balğam"dan ibâret bulunan ahlât-ı erbaadan; ve "nefis" ve "akıl" ve "insan" ve "mertebe"den mürekkebdir. "Nefis"ten murâd "nefs-i hayvâniyye"; ve "akıl"dan murâd "nefs-i nâtıka" ve "ruh"; ve "insan"dan murâd "nefs-i hayvânî" ile "nefs-i nâtıka"nın hey'et-i mecmûası; ve "mertebe"den murâd dahi nefsin "nefs-i kâmile ve bâkıye"ye kadar olan merâtibi; ve kezâ "akl"ın "maaş" ve "maâd" ve "akl-ı külle" kadar olan mertebeleri; ve "insân-ı hayvân" mertebesinden "insân-ı kâmil" mertebesine kadar olan merâtibidir. Ahmed Avni Konuk, **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi,** Mustafa Tahralı (hzl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 327. *İnşâü'd-devâir*'de daha çok bilgi bağlamında insanın âlemi bilmesi meselesinde onun küllî hakikatine vurgu yapılmaktadır. Kevnî ve ilâhî benzerliğe (muzâhât) atıf yapılmakta, ancak nihai anlamda bilgi ezelî suretle ilişkilendirilmektedir. Konunun ilgili eserdeki ayrıntıları için bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 140, 142, 144, 148.

velînin âlemle olan bâtınî ilişkisini ve onu idrak edişini semâ, lisân ve kalp menzillerinde ele alır. İbnü'l-Arabî söz konusu menzillerden semâ menzilini, kulak organının kerametlerinden birisi olarak değerlendirir. Dış dünyayı kitab-ı kebir olarak niteleyerek Hakk'ın bazen âlemden bazen de kendi nefsinden velîye tilâvette bulunduğunu belirtir. Dış dünyayı "furkân" diye anılan kitap, nefsi ise "kur'an" diye anılan toplanmış bir kitap olarak niteler. Burada bir diğer önemli husus kul ile Hakk'ın tilâvetlerde karşılıklı olmaları meselesidir ve bu konuda semâ menzili ile lisân menzili iç içe geçmektedir.[231] Kulun Allah'a yönelişiyle Allah'ın kula yönelişi arasında bir münasebet kuran İbnü'l-Arabî'ye göre küllîlik, kulun tilâvetindeki tamlığıyla alakalıdır. Eğer kulun tilâvetine gaflet ilişmişse bu kişinin kulluğu tam yerine getiremediğini ve gafleti nispetinde hevâ sahibi olduğunu söyler.[232] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, âlemi tecellînin açılmış bir nüshası olarak velîyi de tecellînin nefsinde dürülmüş bir nüshası olarak görür. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın her iki nüshadan velîye tilâvet etmesi velînin de bu tilâveti semâ'ı/idraki, velînin ilâhî benzerlikteki bâtınî yönüyle ilgilidir.

İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili kalbin kerametlerine dair anlatımlarına gelince, Hakk'ın âlem-i kebire koyduğu sırları ve bunların insan nefsinde nerede olduğunu ona bildirmesi, kulun âlemle olan ilişkisini bâtın yönünden açıklamaktadır. Adeta âlemle kulun kalbi arasında bir tür ayna ilişkisi kuran İbnü'l-Arabî, velînin bu aynada "denizlerin, karaların, ormanların, gökyüzünün, yıldızların, iklimlerin, Mekke'nin, Kudüs'ün, Medine'nin, Âdem'in, Musâ'nın, Harun'un" nerede olduklarını bildiğini; aynı şekilde deccâlin, ye'cüc ve me'cücün, varlıklara konuşan dâbbenin de kendi zâtında nerede olduklarını bildiğini söylemektedir. Bu şekilde mevcutlardan hiçbir şeyin kalbin müşâhedesi dışında kalmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî, velînin âlemde bildiği her şeyin nefsindeki ve zâtındaki yerinin neresi olduğunu bilmek istediğini belirtir. Burada İbnü'l-Arabî bir hususa vurgu yapar ki sanki "kıyasü'ş-şâhid âle'l-gâib" ilkesini kalbin bütün her şeyi kendinde idrak etmesine uygulamaktadır: "Velî, bu keramette kendi özel kitabını düzeltmek için kendi zâtının kitabıyla âlem-i kebîrin kitabını karşılaştırır." Kalbin âleme bakarak kendisini düzeltmesini birinci mertebe olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî'ye göre

[231] İbnü'l-Arabî, karşılıklı tilâvet konusunu bir kudsî hadise dayandırır. "Her kim bana bir arşın gelirse ben ona bir kulaç gelirim..." şeklinde devam eden hadisi kulun âlemle olan ilişkisinde karşılıklı olarak âlemi ve nefsini tilâvet etmesiyle ilişkilendirir. Hadis için bkz. Buhârî, Tevhîd, 7536.

[232] Bu durumu bir hadiste geçen namazın kula onda biri, dokuzda biri, sekizde biri... vs şeklinde sevap olarak yazılmasıyla yorumlar. Hadis için bkz. Ebu Dâvûd, Namaz, 796.

ikinci mertebede velî, âlemi yine zâtıyla karşılaştırmaktadır. Fakat bu sefer bir şeyi önce kendi nefsinde bilmekte, sonra dış dünyada ona neyin karşılık geldiğine bakmaktadır. İbnü'l-Arabî bu iki mertebeyi şöyle özetler "Bu mertebelerden ilki, kendi dışında bulduğu şeye nefsinde taliptir, ikincisi ise kendi zâtında bulduğu şeye hâriçte taliptir." Kalbin âleme ilişkin kerametlerinden bir üçüncüsü ise Allah'ın velîye bu şeyleri herhangi bir öncelik veya sonralık olmaksızın her iki kitapta birlikte bildirmesidir. Bu durumu kişinin kendisi ile aynada görülen sureti arasındaki benzerlik ilişkisinden hareketle açıklayan İbnü'l-Arabî, burada iki makamın olduğunu söyler: Bunların ilkinde âlem ayna; ikincisinde ise kalp âleme ayna olmaktadır. Kalbin âleme ayna olmasını daha üst bir makam olarak niteler ve kalbin âlemi keşfettiğinden fakat âlemin kalbi keşfedemediğinden bahseder.

İbnü'l-Arabî'nin insanın âlemle olan ilişkisinde ilâhî benzerlik olarak kavramlaştırdığı bu durumu toparlayacak olursak, zâhirî benzerliğin tam surette gerçekleşmeyeceğini bunun bir imkandan ibaret olduğunu ve insanın âlemdeki farklı varlık türlerinin terkibi olması açısından âlemdeki bu türleri kendi içerisinde barındırdığını belirtmiştik. İnsanın âlemle olan bâtınî yönden ilişkisine gelince İbnü'l-Arabî'nin bu durumu sadece velî ve nebîler için geçerli olan bir idrak olarak kabul ettiğini; insanın farklı organlarına ait menzillerinin bulunduğunu ve bunlara ait kerametlerin âlemle olan ilişkisinin ilâhî benzerliğin pratikteki sonuçları olduğunu gördük.

Ankâu Muğrib'de, *Mevâkı*'da bahsedilen bâtınî benzerlikle nitelediği kimselerin sahip oldukları özelliklerle ilgili daha ayrıntılı bilgiler mevcuttur. *Mevâkı*'da nebîlerle velîlerin ilâhî benzerliğin bâtınî boyutunu temsil ettiklerine değinilmişti. *Ankâ*'da ise nebîlerle velîlerin ilâhî benzerlik meselesinde birlikte ele alınmalarına ek olarak velî, nebî ve resûllerin âlemle olan ilişkisine dair daha detaylı noktalara temas edilmiştir. Buna göre ilâhî benzerliğin bâtınını temsil eden bir velî on bir hakikatle nitelenir: "İnsan hakikatinde, manası bakımından bir, hâli bakımından iki, âlemi bakımından üç, kaideleri bakımından dört, memleketi bakımından beş, yönleri bakımından altı, sıfatları bakımından yedi, nüshası bakımından sekiz, mertebeleri bakımından dokuz, kuşatıcılığı

bakımından on, velâyeti bakımından ise on birdir; o ruhu'l-kudüstür."[233] Bu anlatımda velâyetin ruhu'l-kuds ile ilişkilendirilmesi henüz net bir resim vermese de tanrısal olanla bağlantı anlamında dikkat çekicidir. Bu tabirle din dilinde Cebrâil'in kastedilmesi ve onun hem İslam'da hem önceki semâvî dinlerde hem de İslam felsefe geleneğinde Tanrı ile olan bağın vasıtası olarak görülmesi, tanrısal bir desteğe karşılık gelmesi, Tanrı'yla iletişimi sağlayan elçi vazifesi görmesi, mevcut âlemlerin ötesine geçişin bir aracı olması vb. konular[234] İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisini şekillendirmede öne çıkan temalardır. Bu durumda velî diğer insanlardan farklı olarak on birinci mertebede ruhu'l-kudüs tarafından destekleniyorsa nebî ve resûllerin velîden farkı nedir? İbnü'l-Arabî bu konuyu *Ankâ*'da melekî keşf tarafından desteklenmeye bağlı olarak birisine "tâbî olan" yahut "tâbî olunan" ayrımı üzerine inşa etmektedir. On birinci menzileyi tahsis ettiği velîler için "şayet bu kişi melekî keşf olmaksızın ruhu'l-kudüs tarafından destekleniyorsa bu kişi bir başkasına tâbîdir" der ve onu sıddîk diye isimlendirir. Bu hususta velîlerden farklı olarak nebîler hakkında şöyle söyler: "Melekî keşfle desteklenen kişi tâbî ise veya ne tâbî olan[235] ne de tâbî olunansa o nebîdir ve bu insandaki on ikinci menziledir." Son olarak resûllerle ilgili, "Eğer melekî keşfle desteklenen bu kişi tâbî değil de tâbî olunansa resûldür ve bu insandaki on üçüncü menziledir." der. Resûllerle birlikte insanın varlığının tamama erdiğini, aynı zamanda insanın tamama ermesiyle varlığın da on mertebede tamamlandığını söyleyerek bu bahsi kapatır.[236] Dolayısıyla buradaki anlatımda insanın âlemle olan ilişkisinde herkesin ortak olduğu yönlere ilave olarak velîlerin ruhu'l-kudüs tarafından desteklendiği; nebîlerin ve resûllerin ise bu ruha ek olarak melekî keşfe sahip oldukları ve bunların tamamının farklı bir menzileye karşılık geldiği ifade edilmektedir.

---

[233] Elmore burada ifade edilen menzilleri *Ankâu Muğrib* üzerine yazılan şerhlerden hareketle açıklamıştır: "İnsanın bir manası, her şeyden önce zuhûru bakımından hakikatini; iki hâli, yaratıldıktan ve hakikati ortaya çıktıktan sonrasını (Elmore, Seyyid Hüseyin Nasr'dan hareketle benzer kozmolojinin İhvân-ı Safâ risâlelerinde de bulunduğu bilgisini aktarır); üç âlemi, şayet bunlar his, ruh ve hayal (veya mülk, melekut, ceberut) cinsinden değilse muhtemelen nefsin bitkisel, hayvansal ve aklî bölümlerini; dört kaidesi, ateş, toprak, su ve havayı; beş memleketi, gök, ateş, hava, su, toprakla veya insanın beş duyusuyla ilgili unsurları; altı yön, üst, alt, ön, arka, sağ ve sol olmak üzere cihetleri; yedi sıfatı, hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelam gibi yedi ilâhî sıfatı; sekiz nüshası, hakikat-i Muhammediyye hiyerarşisindeki arş, kürsi, levh, kalem, felekler, melekler, insan ve cinleri; dokuz mertebe, velâyetin mertebeleri olan resûl, nebî, âlim, kutup, evtad, hâss, bedel, nakîb ve mümini (Elmore müminin melami şeklinde de okunabileceğini belirtir); kuşatıcılığının sayılan on mertebeyi kapsamasını; velâyetin ise on mertebeye ek olarak ruhu'l-kuds tarafından desteklenmesini ifade ettiğini söyler. Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 396-397.

[234] Ruhu'l-kudsün özellikle dinler tarihi bağlamında ne türden konularla ilişkilendirildiğine dair bkz. Ömer Faruk Harman, "Ruhulkudüs", **DİA**, c. 35, s. 216-217.

[235] Elmore, nebînin tâbî olmamasını, onun ya bizzât kendisinin ilhama mazhar oluşuyla ya da sonradan ifade edildiği şekliyle bir tür hanif olmasıyla açıklar. Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 398.

[236] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 205-206.

Ancak bunlar arasındaki farklılığın sebebi zâhirdeki bir tebeiyyet ilişkisi üzerinden anlatılmaktadır. Fakat neden birisinin tâbî, diğerinin tâbî olunan olduğu hususu açıklık kazanmamaktadır. Bu konunun detaylarına çalışmanın üçüncü bölümünde velâyet nübüvvet ilişkisi ele alınırken daha kapsamlı bir biçimde yer verilecektir.

Velînin âlemle ilişkisinde İbnü'l-Arabî'nin erken dönem metinlerinden hareketle velînin âlemdeki halifelik misyonundan farklı olarak orada bulunuşunun pratik sonuçları üzerinde durulacaktır. Velînin âlemde bulunmasının âlemdeki düzen ve işleyiş üzerinde ne türden bir etkisi vardır; aksi durum varsayıldığında, yani velî âlemden ayrıldığında âlemin işleyişi bundan olumsuz mu etkilenecektir? İbnü'l-Arabî bu konuyu hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin bir uzantısı olarak yorumlar. Bu düşünceye göre insân-ı kâmil, âlemin ruhudur; âlem ise cisim mesabesindedir. İbnü'l-Arabî burada bir hususa dikkat çeker ve dünyevî âlemle uhrevî âlemin bu kâmil insanla olan ilişkisini ele alır. Dünyanın şuandaki varlığını sürdürmesini hakikat-i Muhammediyyenin bilfiil dünyevî âlemin ruhu olmasıyla açıklar. Ona göre dünyanın arzının ve semâsının açılması insanî ruhun âlemin cismine üflenmesiyle tahakkuk etmiştir. Uhrevî âlemi ruh üflenmeden önceki Âdemin sureti ile üzerine güneş doğmadan önceki yeryüzüne benzetir.[237] İbnü'l-Arabî'ye göre bu ruh dünyevî neşetten ayrılınca "bu âlemin yapısı yıkılacak, avlusu harap olacaktır." Sonra uhrevî âlem üflenecek ve cennet bu ruhla canlanacaktır. Dünyanın bu ruha örtü ve perde olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, cennetin de bu hakikate örtü ve perde olacağını ileri sürmektedir. İbnü'l-Arabî'nin âlem tasavvurunda âlemi karanlıkla nitelemesi bir tür Sokrates öncesi kozmoloji anlayışındaki ve mitolojilerdeki "âlemde kozmostan önce kaos vardı" düşüncesiyle paralellik taşımaktadır.[238] Kaosun gündelik dilin ötesinde "biçime kavuşmamış bir salt olma

[237] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 203.

[238] "Her şeyden önce karanlıklarla kaplı bir Khaos vardı" düşüncesi Hesiodos'un Theogonia'sına kadar gitmektedir. Şair Hesiodos, Zeus'un kızlarından şeylerin hakikatlerinin bilgisini kendisine bildirmelerini istemiş onlar da her şeyin yasalarını ona anlatmışlar; her şeyin öncesinde Khaos olduğu düşüncesi böylece literatüre girmiştir. Bu ilk kozmogoni hakkında bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi,** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 78-79. Âlemde düzen fikrini ilk benimseyen ve kaostan kozmosa geçişi savunan Pythagorasçılar olmuştur. Empedokles'in birçok konuda Pythagorasçılarla tıpatıp aynı görüşleri benimsemesi, İbnü'l-Arabî öncesi Endülüslü sûfîlerin ilki sayılan İbn Meserre'nin pseude-Empedoklesçi bir çizgiyle ilişkilendirilmesi literatür açısından dikkate değer bir durumdur. Erken dönemdeki bu görüşler Platon'un eserlerinde de kendisine yer bulmuştur. Eski Yunan'daki düzen tartışmalarının serencamı için bkz. W.K.C. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi I-İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar,** Ergün Akça (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 217-222. Âlemin kendinde bilinci olmayan bir ruh olduğu şeklindeki görüş ise Plotinos tarafından ileri sürülmüş, âlemin meydana gelmesinde Akıl'dan çok Âlem Ruhu kavramı öne çıkarılmıştır. Akıl, Ruh ve temaşa kavramları çerçevesinde Plotinos'un âlem tasavvuru hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi-

durumu" tanımı varlığını 19. yüzyıla kadar sürdürmüştür. Bu tanım, İbnü'l-Arabî'nin kendisine ruh üflenmemiş âlem tanımını çağrıştırır niteliktedir. Bu durumda insân-ı kâmile biçilen rol âlemde düzenleyici bir ilke ve âlemdeki bu düzenin devamlılığını sağlayan bir hakikat şeklindedir. Ancak "İbnü'l-Arabî, âlemle ilgili kadîm öğretilerden etkilenerek bu öğretileri insân-ı kâmil düşüncesi etrafında mı yorumlamaya çalışmıştır?" sorusunu peşinen cevaplamak zordur. Çünkü hem hakikat-i Muhammediyye düşüncesi hem de diğer varlık mertebeleri ile ilgili yorumları bu türlü bir âlem anlayışıyla tam uyuşmaz. Varlıkların tamamının varlık ilkesi olan hakikat-i Muhammediyye, böylesi bir düşüncede âleme canlılık kazandıran bir araz gibi tasavvur edilmektedir. İbnü'l-Arabî bu hususta görüşlerini açıklarken bunu hem ilme hem de keşfe dayandırır ancak konu bu kadarıyla tam bir berraklığa kavuşmaz.[239]

Velînin âlemdeki rolünü ele alan erken dönem metinlerindeki bu temalar, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'de takip edildiğinde bir perspektif sürekliliğinden bahsetmek mümkündür. *Mevâkı* ve *Ankâ*'da yer verilen furkân-kur'an ayrımı, insanın nüsha olma vasfı, âlemin devamlılığının küllî bir hakikete dayalı olması gibi konular bu eserlerde de konu edilmektedir. İlahi isimler merkezli bir metafizik düşüncenin söz konusu eserlerde belirginleşmesiyle konular da bu istikamette yorumlanmaya başlamıştır. İnsan-ı kâmilin eşyanın hakikatlerini câmi olması ilâhî isimlerin zuhûru bağlamında ele alınmaya başlamış, kâmil insanın büyük âlemin toplamı olduğu düşüncesi bu yönden işlenmiştir. Örneğin *Mevâkı*'da yer alan furkân-kur'an ayrımları *el-Fütûhât*'ta Rahmân ismi ile ilişkili olarak ele alınır. "Yerlerin ve göklerin Hakk'ı sığdıramaması fakat müminin kalbinin sığdırması" ile "Rabbin gecenin son üçte birlik kısımda nüzulü" ve "Rahmân'ın arşa istiva etmesi" gibi ayet ve hadisler, Rahmân isminin tecellîsi ile diğer isimlerin tecellîsinin farklı olduğuna referansla konu edilir. İnsan-ı kâmil kavramının daha yerleşik örnekleriyle karşılaşıldığı bu metinde o hakikati yönünden kur'an olmakla nitelenir.[240] Kâmil insanın âlemle olan kevnî benzerliğine

Plotinos, **Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi 5,** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 115-121.

239 *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de benzeri düşüncelere yer veren İbnü'l-Arabî, meseleyi yine ilâhî surete referansla ele almaktadır. Burada nefs-i nâtıka ile beden arasındaki analojiye benzer şekilde hakikat-i Muhammediyye ile âlem arasında bir ilişki kurar. Kendisine ruh üflenmeden önce bedenin hazırlanması gibi Hz. Muhammed zâhirde ortaya çıkana kadar âlem ruhsuz bir devrede idi. Onun irtihali ile âlem ölü değilse bile uykudadır demektedir. Kıyamet ve yeniden dirilişle âlemin durumu uykudan uyanmaya benzeyecektir. Konunun detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 20 (Giriş Bâbı); c. 9, 162-163 (198. Bâb).; c. 12, s. 70-71 (346. Bâb).

240 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 167-171 (34. Bâb).

gelindiğinde, İbnü'l-Arabî bu benzerliği yine bir imkan kavramı bağlamında ele alır. Bu toplayıcı insan için "göktür, yerdir, Arş'tır" gibi ifadelerin doğru olmadığını, insanın farklı yönlerinin bulunduğunu ve bu bakımdan bir yönden göğe, başka yönden ateş unsuruna, bir başka yönden toprak unsuruna vs. benzediğini dile getirir. Bu durumu "İmkânda bulunan her anlam, âlemde ortaya çıktığı gibi âlemin özetinde de ortaya çıkmıştır." şeklinde ifade eden İbnü'l-Arabî, âlemin bütünüyle insanda mündemiç olduğu şeklinde bir düşünceye kail değildir.[241] Bu hususta düşüncelerini, insân-ı kâmilde tümün bilgisi değil tümelin bilgisi vardır şeklinde izah eder. Âlemdeki her varlığın Allah'la olan ilişkisi tikel bir ilişki iken insân-ı kâmilin bilgisi bütün âlemin Allah hakkındaki bilgisine karşılık gelmektedir. Bu bakımdan âlemdeki her şeyin küllî insanın bir parçası olduğunu belirtirken, kâmil insan ile hayvan insan arasındaki farkı vurgular ve diğer insanların da onun bir parçası olduğunu söyler. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre mertebe bakımından küllî mazhar olan insân-ı kâmil, âlemle ilişkisini dışta zuhûrları açısından değil onların ilâhî isimlerin mazharları olmaları açısından tümel yönden bilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, eğer bu insanda tümün bilgisi olsaydı, "De ki bilgimi artır"[242] emrine muhatap olmayacaktı. Dolayısıyla Hakk'ın kendi suretine göre yarattığı insân-ı kâmile ilâhî isimler parça parça verilmiştir, çünkü "Rab ile kul arasındaki farkın ortaya çıkması için de tek cümlede bütün ilâhî isimler insana verilmez."[243] Buradan hareketle belirtmek gerekirse, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinde insan ile âlem arasındaki ilişki metafizik bir çerçevede ele alınmış, varlık ve bilginin tümel ilkesi olarak ortaya konulan insân-ı kâmil fikri üzerinden bir perspektif geliştirilmiştir. Kendisinin de yine *el-Fütûhât*'ta vurguladığı şekliyle büyük âlem-küçük âlem münasebeti bütün insanlar için geçerli bir karşılaştırma değildir. Zira âlemdeki bazı şeyler, bazı insanlardan "büyük" olabilir. Ancak insân-ı kâmilde âlemdeki tikellerde bulunmayan toplayıcılık özelliği mevcut olduğu için insan-âlem kıyaslamasında söz konusu tümel hakikattir.[244]

[241] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 45-46 (73. Bâb).
[242] Taha Suresi, 114.
[243] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 291 (370. Bâb).
[244] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 108-109 (434. Bâb).

III. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN VELÂYET-İ HÂSSA TEORİSİ

Velâyet doktrini, seçkinlik ve dindarlıkta derecelenme düşüncesine dayalı olarak belirli bir kavramsal ve teorik çerçeveye; peygamberlik sonrası dönem için geliştirilen ricâl fikrine dayalı olarak da tarihsel boyutlara sahiptir. Bu bölümde seçkinlik konusu tartışılırken meselenin tarihsel boyutlarından çok kavramsal ve teorik açıdan nasıl temellendirildiği üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken öncelikle erken dönemde muhtelif bölgelerde ortaya çıkan sûfîlerin velâyetteki seçkinlik meselesini nasıl ele alıp yorumladıkları konu edilecektir. Erken dönemde ortaya çıkan kavramsal yapıyı ortaya koymak, İbnü'l-Arabî'yi belirli bir bağlam içerisinde okumanın gerekliliklerindendir. Bu sebeple seçkinlik ve farklı dindarlık tipleri arasındaki derecelenmeyi ifade eden kavramlara temas edilecek, İbnü'l-Arabî'nin bu mirası yorumlaması ve taşıdığı yeni boyutlar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A). Dindarlıkta Derecelenmenin Tarihsel ve Kavramsal Çerçevesi

Velâyet kavramının sûfî çevrelerle ilişkilendirilen dindarlar içerisinde derecelenme ve hususiyet bildiren anlamını hangi dönemde ve kimlere referansla kazandığı literatür bakımından peşinen cevaplanması mümkün olmayan konular arasındadır. Velâyetin ihtisas anlamını kazanmasından önce muhtevasının bulunması meselesi tartışma konusuyken, kavramın teknik anlamıyla kim için kullanıldığı hususunda da literatürde genel bir kabul yoktur. Bu konuda görüş serdedenlerden Kâmil Mustafa Şeybi, "Allah'ın velîsi" ifadesinin hiçbir Müslüman hakkında söylenmeden önce bu türlü kullanımların Hz. Ali'nin etrafında döndüğünü aktarır ve buna dair erken dönem şiirlerinden örnekler verir.[245] Massignon ise *Essay* isimli eserindeki Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile ilgili bölümde Rûzbihân Baklî'ye (ö. 606/1209) referansla Fussilet Suresi 31. ayetine yapılan bir yorumu Hasan-ı Basrî'ye izafe etmektedir. Bu yorumda Hasan-ı Basrî'nin açık bir biçimde velî kelimesine terim anlamı kazandırma teşebbüsünde olduğu görülmektedir. Ayrıca Massignon, Hasan-ı Basrî'nin velâyet meselelerine dair yaptığı konuşmaların Ehl-i beyt mensuplarınca tepkiyle karşılandığını ve kendi imtiyazlarında

[245] Kâmil Mustafa eş-Şeybî, **es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu',** Beyrut: Menşûrâtü'l-cemel, 2011, c. 1, s. 381.

olan bir alan hakkında konuştuğu gerekçesiyle ona karşı çıktıklarını ifade eder.[246] Nureddîn Mikşer ise yine Muhâsîbî'nin (ö. 243/857) *Kitâbü'l-mahabbesi*'nde geçen bir pasaja istinaden velî kelimesinin ilk defa ıstılahi anlamda kullanımını İbrâhim b. Edhem'e izafe etmektedir.[247] Kavramın tarihsel açıdan kullanım biçimleriyle ilgili açıklamaları Aiyub Palmer *Sainthood and Authority in Early Islam* isimli eserinde oldukça kapsamlı olarak ele alır. O sadece kavramın tarihsel süreçte farklı yapılarla ilişkilendirildiği aktarımlarla sınırlı kalmaz aynı zamanda kelimenin mastarları olan velâyet ile vilayet arasındaki anlam farklılıklarından hareketle kavramın sosyal ve siyasal zemindeki karşılıklarına odaklanarak kavramı farklı tarihsel süreçlerin tecrübesinin sonucu olarak görür. Onun belirttiğine göre velî ve evliyâ kullanımları erken dönem Emevîlerden itibaren tedavüldedir. Kavramın otorite, güç, idare ve hükmetme gibi anlamları daha çok Haricî ve Şii zümreler tarafından kullanılırken, "Allah dostları" şeklindeki ilk kullanımını Basra'daki Kaderiyye fırkasıyla ilişkilendirir. O ayrıca, Mutezile'den Ebû Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) takipçilerinin "dünyada her zaman günahtan korunan ve yalan söylemeyen" evliyânın bulunduğuna inandıklarını belirtmektedir. Allâf'ın takipçilerine göre bu velîler fesat işlemezler ve onlar bulundukları zamanda Allah'ın diğer insanlara karşı hücceti konumundadırlar.[248] Ehl-i hadis tarafından ise bu konuda bir

---

[246] Massignon, *Essay,* s. 127, 134. Massignon'un Hasan-ı Basrî'ye referansta bulunduğu ayetle ilgili yorumun aynısı Muhâsibî'nin *el-Vesâyâ*'sında da bulunmaktadır. Bu nedenle yorumun Hasan-ı Basrî'ye ait olup Muhâsibî'nin ondan intikal eden yorumu paylaşması mümkün olabileceği gibi yorum doğrudan Muhâsibî'ye de ait olabilir. Muhâsibî'nin "İlim ehlinden birisinin bu ayeti şöyle okuduğu ulaştı" ve "o şöyle dedi" ifadesi bu yorumun Hasan-ı Basrî'ye ait olması ihtimalini güçlendirmektedir. Muhâsibî, **el-Vesâyâ,** Abdülkâdir Ahmed Ata (thk.), Beyrut: Dârü'l-Mektebi'l-ilmiyye, 1986, s. 72.

[247] Nureddin Mikşer, *el-Velâye fî Türâsi's-sûfî,* s. 73.

[248] Joseph van Ess'e referansla Mu'tezililer hakkında bu görüşleri ileri süren Palmer'in bu aktarımları çalışmanın farklı bölümleriyle ve genel Mutezili tutumla uyumsuz gözükmektedir. Zira onun düşüncesine göre Hakîm et-Tirmizî'den önce vilayet ve evliyâ tartışması, peygamberlerin mucizeleri ile velîlerin kerametleri arasında bir ayrım yapmak etrafında dönüyordu. Mutezililer, evliyânın kerametlerini reddettikleri için bu durum birçok sünni âlim tarafından kelamî bir ilke olarak kabul edilmişti. Aslında Mutezile mezhebine mensup kelamcılar ile sûfîler arasındaki ilişkiyi tek düze görmek tarihsel açıdan doğru bir tespit olmayacaktır. Zira tasavvufun gelişim süreçleri aynı zamanda Mutezile mezhebinin de teşekkül ettiği dönemlere denk düşmektedir. Gerek zühd ve takvâ odaklı dindarlık anlayışındaki ortaklıklar gerekse bazı politik olaylar karşısında gösterilen benzer refleksler sûfîler ile mutezilîlerin birbirlerine karşı -özellikle sünnîliğin güçlenmesiyle ortaya çıkan uzlaşıdan sonra- tarihsel süreç boyunca hasmane bir tutum içerisinde oldukları şeklindeki yaklaşımı anakronik kılmaktadır. Bir diğer husus ise Mutezile mezhebinin farklı kollara ayrılmasıyla birlikte bunların sûfîler karşısındaki tutumlarının aynı olmamasıdır. Örnek olarak belirtmek gerekirse Behşemiyye ekolü ile İhşîdiyye'nin kerametler meselesindeki tavırları birbirine zıttır. Kadı Abdülcebbâr'ın telifleri arasında da özellikle tahsis ve seçilme bağlamlarında belirgin farklılıkların olduğunu söylemek gerekmektedir. *el-Muğnî*'nin onbeşinci cildini nübüvvet konusuna ayıran Kadı, bu bölümde mucize bahsini ele alırken kerametler meselesini de konu edinmektedir. O salihlerin elinden kerametlerin sadır olması şeklinde müstakil bir başlıkta meşhur birkaç sûfîye referansla meseleyi ele almakta, karşılıklı iddia ve deliller ileri sürerek cedel yöntemiyle kerametlerin mümkün olmadığı kanaatini paylaşmaktadır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin adalet bölümünde yine nübüvvet bahsine yer veren Kadı, burada *el-Muğnî*'deki görüşleriyle paralel düşünceler serdeder. Fakat eserin beşinci esası olan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker bölümünde yer verdiği imamet bahsi Şia'nın görüşlerini daha ön plana çıkarmaktadır. Bu bölümde yapılan ehl-i beyt vurgusu dikkat çekicidir. Eserin bu son bölümüne Kadı'nın Zeydîliğe mensup öğrencilerinin birtakım ilaveler

derleme ile İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) ismi literatürde yer edinmiştir. Palmer'e göre evliyâullah tabirinin m. IX. asırdaki kullanımları sûfî kelimesinin anlamından birçok önemli yönden ayrışır. Zira velî terimi, sûfî kelimesinin sahip olmadığı güçlü dini otorite ve imtiyaz çağrışımlarına sahiptir.[249] O, velî kelimesinin özel bir dini figür olarak teolojik anlamını ilk defa Ebû Saîd Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) eserlerinin içerdiğini öne sürmektedir. Bu anlamda Cüneyd-i Bağdâdî halkasına dikkatleri çekmekte ve Harrâz'ın özellikle velâyet nübüvvet tartışmalarına dahil olmasının literatür bakımından önemini vurgulamaktadır.[250]

Palmer, velâyetin "seçkinlik, yakınlık, ilâhî yardım" gibi anlamlarıyla özel bir bağlam kazanmasında Harrâz'ın eserlerine işaret etmektedir. Ancak Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakât*'ında yer alan ilk halkadaki sûfîlere bakıldığında, onlara nispetle velî ve evliyâ kelimelerinin ihtisas anlamıyla kullanıldığına dair çokça örnekle karşılaşılır.[251] İlk halkada biyografilerine yer verilen Zünnûn el-Mısrî, İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Ebû Yezîd el-Bistâmî, Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?]), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd en-Nisâbûrî (ö. 260/874) gibi isimlerden velâyetin ne olduğuna ve velîlerin özelliklerine dair rivâyetler aktarılmaktadır.[252] Mesele sadece teknik anlamıyla velî ve velâyet kavramlarıyla da sınırlı kalmaz. Zira Sülemî'nin aktarımlarında kavramsal açıdan bir çeşitlenme göze çarparken muhteva itibariyle dindarları belirli tasnifler içerisinde derecelendiren, belirli amellere

yaptıkları literatürde dile getirilen bir hususdur. İlyas Çelebi, "Giriş", **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,** mlf. Kadı Abdülcebbâr, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), c. 1, s. 50. Tüm bu meselelerle ve Mutezile-tasavvuf ilişkisine dair bkz. Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl,** Mahmûd Muhammed Kâsım (thk.), y.y., t.y., c. 15, s. 241-243; Kadı Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. 2, s. 430-436, 690-714. Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", **Kelam Araştırmaları,** Cilt. 3, Sayı. 1 (2005), 91-116. Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", Salih Çift (çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt. 10, Sayı. 1 (2001), s. 273-296. Osman Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,** Cilt. 4, Sayı. 10 (2003), s. 99-122.

249 Ebu'l-Alâ Afîfî de sûfî ile velî arasındaki farka dair "sûfîler, Müslümanların; velîler, sûfîlerin seçkinleridir" şeklinde bir ayrımdan bahsetmektedir. Detayları için bkz. Afîfî, *Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat,* s. 257-258.

250 Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam,* s. 9, 53-55.

251 Sülemî'nin ilk tabakada ele aldığı isimleri zahidliğe nispet ederek sonraki halkalarda geçen isimlerle onlar arasındaki farklılık bulunduğu iddia eden ve böylece h. III asırda zühdden tasavvufa bir geçiş yaşandığını ileri süren Christopher Melchert'in yaklaşımları, Sülemî'nin velâyet özelinde eserdeki aktarımlarıyla uyuşmaz. Zira Sülemî'ye göre ilk halkayı teşkil edenlerle sonrakilerin tamamı velâyet dairesi içerisinde yer almaktadırlar. İlgili çalışma için bkz. Christopher Melchert, "III. (IX) Yüzyıl Ortalarında Zühdden Mistisizme Geçiş", s. 231-258. Ayrıca Melchert, sûfîlerin müstakil bir grup olarak ortaya çıkışından önceki genel dindarlık tavrını daha geniş boyutlarıyla ele alan bir çalışma daha yayınlamıştır. Bkz. Melchert, *Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety*. Melchert'in zühdle ilgili değerlendirmelerinin kritiğini yapan ve kendi perspektifini sunan çalışmalar için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat,* s. 31-51; M. Nedim Tan, **Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri,** İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 23-51.

252 es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 8, 15, 37, 47, 59, 65.

vurgu yaparak bazı zümreleri onlara nispet eden bir içerikle de karşılaşılır. Bu kapsamda ahyâr, ebrâr, fukarâ, ruhânîler, abdâl, âbid, vâsıl ârif, sâdık sâlihler, asfiyâ, ehibbâ, muhakkikler, ricâl gibi özel bağlamlara atıfla kullanılan bir kelime kadrosu ortaya çıkmıştır.[253]

Bu aşamada Sülemî'nin eseri telif ettiği tarihe bakılarak onun aktarımları anakronik olarak değerlendirilebilir. Erken dönem sûfî müelliflerin kendi mensubiyetleriyle ilgili sonradanlık fikrine kapalı oldukları, dolayısıyla da velâyet düşüncesini tarih üstü bir konuma yerleştirdikleri ileri sürülebilir. Bu sebeple sûfîlerden aktarılan en erken kayıtlara, çoğu küçük hacimli ve belirli bir kavrama odaklanan risâlelere bakıldığında velâyet-i hâssanın nasıl ortaya konulduğuna dair bir perspektife ulaşılabilir. Bu bağlamda Şakîk Belhî'ye (ö. 194/810) ait *Âdâbü'l-ibâdât* bu türün ilk örneği olarak sayılmaktadır. Küçük hacimli bu risâlenin mukaddimesinde yer alan "ehl-i sıdkın amel ve ibadet ettikleri dört menzil" ifadesi muğlak da olsa belirli bir zümreye ve onlara has amellere işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Sıdk ehlinin menzillerine odaklanan bu eserde zühd, havf, şevk ve muhabbet menzilinin konu edilmesi, kendi içerisinde derecelenen ve özelleşen bir yapı sunmaktadır.[254] Burada vurgulanması gerekli olan husus, ilk menzili ifade eden zühd kavramının tahallukla ilgili bir içeriğe sahip olması, sonraki menzillerin ise tahallukla ilişkili olarak ortaya çıkan ve sûfîlerin kalbe irca ettikleri soyut hâller olmalarıdır. Böylelikle eyleme bağlı olarak birtakım manaların -kendine özgü bir bilgi[255] de denilebilir- kişide ortaya çıkacağı düşüncesinin ilk izlerini burada bulmaktayız. Bu açıdan Haris el-Muhâsibî'ye bakıldığında o, takvâ kavramını merkeze alarak takvâ ehline cennetin hazırlandığını, onların ahirette emin kılınacaklarını, amellerinin kabulünün vaad edildiğini ve onların velâyetle isimlendirildiğini söylemektedir. Velâyet-i hâssaya delil olarak sunulan "Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler."[256] ayetini bu bağlamda yorumlayan

---

253 es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 22, 24, 36, 45, 47, 74, 80.

254 Risâlenin metniyle birlikte tahlilinin yapıldığı bir çalışma için bkz. M. Nedim Tan, "Tasavvuf Istılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-ibâdât'ı", **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı. 45 (Eylül 2013), s. 174-190.

255 Rosenthal, sûfîlerin erken dönemlerden itibaren çabalarını ilm olarak ifade ettiklerinden, her ne kadar bu konuda zengin bir kavramsal yapı ortaya çıksa da bu kavramın geniş bir kullanım alanını koruduğundan söz eder. Farklı kavramlarla birlikte sûfîlerin bilgi meselesindeki tutumları hakkında detaylı bilgi için bkz. Franz Rosenthal, **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, Leiden-Boston: Brill, 2007, s. 177-193.

256 Yûnus Suresi, 10/62.

Muhâsibî, eylemlerden çok onlara geçerlilik kazandıracak kalp amellerine odaklanmış gözükmektedir.[257] Bu anlamda takvâ âbidlerin menzilinin ilki olarak nitelenirken, havf, takvâ ve vera' gibi kavramların birbirleriyle olan ilişkisinin ilk örneklerine de rastlanır.[258] Muhasibî amellerin tezkiye edilmesinde açıkça kalbe gelen hâtırları ve niyeti tashih etmeyi ana gayesi haline getirirken bu hususun detaylarında derecelenme fikrini yedili bir katman içerisinde ifade eder. Hak kavramına kritik bir önem atfedilen eserde "Allah hakkına riayet edenler" farklı özelliklerine işaretle söz konusu yedili tasnif içerisinde ele alınır. Benzeri bir temayla *el-Vesâyâ*'da karşılaşılmakta, Muhâsibî kendisine soru yönelten muhatabına tümü aynı amelleri yaptıkları halde Allah katındaki dereceleri farklı olan kimselerin durumunu bildirmektedir. Buradaki vurgular *er-Riâye* ile uyumlu olarak, aynı amelleri işleyenler arasında birisinin diğerine olan üstünlüğü iyi niyet, doğru sözlülük ve verâ' gibi konularla ilişkilendirilerek ortaya konulur.[259] Dolayısıyla Muhâsibî, amellerin yerine getirilmesinden öte o esnada kişinin kalbinde ortaya çıkan hâlleri önemsemekte ve bunlar arasında belirli bir menzil gözeterek derecelenme fikrinin temel taşlarını döşemektedir.

Palmer'e göre Muhâsibî'nin içsel birtakım duygu ve hâlleri belirli kavramlar üzerinden tasnif etmesi ve nefsin tezkiye aşamalarını göstererek velâyetin yöntemini ortaya koyma çabası Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) tarafından miras olarak alındı. Olgunlaştığında tasavvuf olarak anılacak yapının teorik yönden kurucuları olacak bu iki isim, sistemlerini yukarıda bir kısmına değinilen Muhâsibî'nin kullandığı kavramlar üzerine inşa etmişlerdir.[260] Erken dönem sûfîlerle diğer dindarlık modellerini benimseyenler arasındaki ihtilaf konularını ele aldığı bölümde, bu hususlardan birisi olarak sûfîlerin seçkinlik iddialarının bulunduğunu kaydeden Bedirhan'a göre Cüneyd-i Bağdâdî, manevî elitizmin ilk şematik kurgusunu yapmış olabilir. Söz konusu şemada dindar grupların ilki, çok fazla amelle meşgul olan, kalpleri huşulu ve zikreden ashâb-ı ibâdât, ikincisi dünyaya karşı zâhid bir tutum içerisinde olan zâhidler, üçüncüsü ise dini vecd ve sevginin ağır bastığı gayb bilgilerine

[257] el-Muhâsibî, **er-Riâye li Hukûkillah-Kalp Hayatı,** Abdülhakim Yüce (hzl.), İstanbul: Işık Yayınları, 2013, s. 43-46.
[258] el-Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 55.
[259] Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 124**.**
[260] Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam*, s. 176-179.

sahip olan sûfîlerdir.[261] Cüneyd-i Bağdâdî'nin düşüncelerinde seçkinlik fikrinin bâriz bir biçimde etkin olduğu Karamustafa tarafından da dile getirilir. O, Cüneyd'in velâyet meselesini ele aldığı makalede onun Bağdat'taki konumuyla bağlantılı bir biçimde konuyu açıklamaya çalışır. Bu konudaki düşüncelerinin özeti şu şekildedir: Cüneyd'in doktrini genelde ezeli mîsâk ve fenâ kavramlarıyla açıklansa da onun doktrininin anahtar kavramları uygulama aşamasında sınırlandırılmaktadır. Cüneyd'in ahit ve fenâ ile ilgili öğretisi kesinlikle bütün insanlara teşmil edilebilir olmayıp açıkça seçkinlik fikrine dayanmaktadır. Cüneyd'in seçkinlikle ilgili düşüncelerinin tespitini kısa risâleleri üzerinden değil de mektuplarından yapmak daha olasıdır. Onun mektuplardaki tavrı seçkinliği kendisiyle ilişkilendiren ben diliyle değil belirli bir grubu ifade eden üçüncü tekil şahıs kipiyle ele alınır. Cüneyd'in yazım türü olarak mektup yöntemini seçmesi ve içeriğindeki muhtevayı belirli bir çevre ile sınırlaması seçkin bir zümre ile ilişki kurma yöneliminin en bâriz tarafını ifade eder. Ancak Cüneyd'in seçkinlik vurgusu bir zümreyi kapsarken örneğin Hakîm'de göreceğimiz bir hâtem düşüncesi yoktur. Yine o kendisinin zamanının kutbu olduğunu da ileri sürmez. Onun seçilmişlikle ilgili kullandığı terminoloji tek düze olmaktan çok farklı ifadelere dayanır. Cüneyd, mektuplarındaki ifadelerinde tercihte bulunduğu yazım tarzıyla velâyet meselesinin anonimliğini ve gizliliğini korumaya özen göstermiştir. Bu aşamada ortaya şu soru çıkmaktadır: 'Tanrı'nın seçkin bir grubu ortaya çıkarmasının belirli bir amacı var mıdır yoksa bilâ-keyf bir durum mudur?' Cüneyd'in yazılarından anlaşıldığına göre bu seçim belirli bir amaca dönüktür ve o amaç da hemcinslerine karşı bir sorumluluk yüklenmesidir. Bekâ kavramıyla ifade edilen bu durum, fenâda velâyeti tahakkuk eden kimselerin tekrar topluma dönerek dindarlık yönünden rol model şeklinde görevlendirilmeleridir. Bu durum, onların bulundukları toplumda kurtarıcı rolünü yerine getirmeleri için tanınmalarını gerektirmiştir.[262]

Velâyet meselesini ortaya çıkardığı problemli alanlarıyla birlikte en açık şekilde konu edinen müellif Ebû Saîd el-Harrâz olmuştur. O bir taraftan ilk bilinen örneği Şakîk'e nispet edilen manevî menzilleri kendi içerisinde tasnifine yönelirken, fenâ anlayışını

[261] Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, s. 66. Bedirhan, bu tasnifi Cüneyd'e izafe edilen Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, no: 1218'da kayıtlı *el-Vesâyâ* isimli risâleye referansla yapar. O, ayrıca Necmeddîn Kübrâ tarafından yapılacak olan tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şuttâr şeklindeki üçlü tasnifin Cüneyd'in bir etkisi olarak yorumlanabileceğini söylemektedir.

[262] Ahmet Karamustafa, "Walâya According to al-Junayd", s. 64-69.

görüşlerinin mihveri haline getirmiştir. Nefsin tezkiyesindeki bütün süreçler sıdk üzere gerçekleştiğinde velâyetin tahakkuku söz konusu olmakta, fenâ düşüncesi hâllerin nihayetini ifade etmektedir. Fenâ düşüncesinin onun düşünceleri üzerindeki bâriz etkinliği beraberinde velîler için edilgen bir dilin ortaya çıkmasına da sebep olmuş gözükmektedir. *Kitâbü's-sıdk*'ın özellikle üçüncü bölümünü teşkil eden "doğruluk ehlinin makamları" kısmı, velâyet doktrininin temel problematik alanlarını ilk defa kapsamlı bir şekilde tartışmaktadır. Harrâz, önceki bölümlerde sabır ve ihlâsın zâhir yönlerini açıkladığını belirttikten sonra önce her dindar topluluğun bir mertebesi olduğunu işlemektedir. Ona göre bazı kimseler Allah'tan gelen özel ikramlara kavuşmuş, diğer ihsanlarına ek olarak bazıları Hakk'ın cemalini seyretmişlerdir. Peygamberlerin birbirlerine karşı üstün kılınmasını bildiren ayete referansla bu kulların da kendi içerisinde derecelendiklerini, onlar arasındaki üstünlüğün Allah hakkındaki bilgi ve mârifetle gerçekleştiğini ifade eder. Akabinde müminlerin imtihanlarını konu edinen Harrâz, velâyetin gerçekleşmesinde zorluk ve çabanın yerini, bundan kurtuluşun mümkün olup olmadığını tartışır. Nefsin güçler karşısındaki durumu, zamanla nefse ağır gelen şeylerin kolaylaştırılması, nebî ve sıddıkların imtihanları ve velîlerin "esirgenenler" arasına dahil edilmeleri gibi konular sonraki sûfîler için de belirli temaların yerleşmesinde etkili olmuştur. Bu konuda müminlerin iki kısma ayrıldığını, bazılarına Allah'ın en başta nimet, lütuf ve ihsanlar bahşettiğini, diğerlerinin ise doğruluk, iyi ameller ve sıdk ahlakı ile işe başlayıp Allah'ın takdir ettiği kadar amel işlemeye devam ettiğini ve bunların ardından çeşitli ikramlara uğradıklarını bildirmesi kesb ile ilâhî inâyet meselelerinin erken dönem kayıtları arasında görülebilir.[263] Harrâz'ın diğer kısa risâleleri de *Kitâbü's-sıdk*'ın paralelinde benzer temaları içermektedir. Velînin edilgenliğinin daha açık bir anlatımla sunulduğu bu metinler, velâyetin sürekliliğine ve ona has kılınanların (ehl-i hâlisa) özelliklerine dair farklı ayrıntılar da içerir. Örneğin *Kitâbü'z-ziyâ*, kendilerine ruhu'l-yakîn bahşedilen kimseleri yedi tabaka olarak ele almaktadır. Ehl-i işârât, ehl-i vülûc ve dülûc, ehl-i mücâhede ve mübâdele, ehl-i husûsiyye, ehl-i tecrîd, ehl-i istilâ ve temkîn ve son olarak ehl-i mahâbât olarak zikredilen bu gruplar Harrâz'ın derecelenme fikrini en kapsamlı biçimde ortaya koyar. Burada ehl-i mahâbâtın Allah'a bi'l-külliyye yükseldiklerinden ve orada mahvolduklarından bahsederek onların sebeplere bağlı kalma

[263] Harrâz, *Doğruluk Kitabı,* s. 91-117.

zorunluluğunun dışına çıktıklarını belirtmesi velâyet doktrini açısından kayda değer boyutlar içerir.[264] Onun *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân* isimli risâlesi ise nübüvvet-velâyet arasındaki ilişkilerin ve üstünlük tartışmalarının erken dönemdeki tartışma zeminini göstermesi bakımından literatürde ayrıcalıklı bir konumdadır.[265]

Yine bu dönemin önemli sûfîlerinden Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîr*'inin mukaddimesinde "Allah'ın fehm ve fitnat ihsan ettiği kimseler"in üstünlüklerinden bahsederken kendilerine Kur'an anlayışı bahşettiği kimseleri velîler olarak takdim etmesi dikkate değerdir. Dünya kendilerine sunulduğu halde onu geri çevirmiş, nefislerini terk ederek hâllerine razı olmuş bu kimseler, Allah'tan "senden ancak seni isteriz" diyen "müteferridûne billâh" şeklinde isimlendirilenlerdir. Bunlar hakkında bir hadis rivâyetine yer veren Sehl, Hz. Peygamber'in onları "Allah'ın zikrinden deliye dönen" kimseler olarak açıkladığını aktarır. Zikir onların yüklerini ve ağırlıklarını sırtlarından attığı için kıyamet gününde onlar huzura hafif olarak geleceklerdir. Sehl, bu hadisi yorumlarken bir başka rivâyete referansla onların "Hak'la beraber oturan şeyhler" olduklarını söyler. O ayrıca Fatiha'nın ilk ayetindeki hamd kelimesini açıklarken Allah'a şükrün ona kulluk etmek olduğunu, kulluğun ise O'nu dost edinmek anlamına geldiğini bildirerek meseleyi velâyet çerçevesinde yorumlar.[266]

Yine bu dönemde yaşamış Bağdatlı sûfîlerden Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) tasavvufu tarif ederken "Sûfîler, ruhları safâ hâlinde olan, onun için de Hakk'ın huzurunda ilk safta yer alan kimselerdir" demiştir.[267] Erken dönemlere ait bu tanım, tasavvufun nefsin kötülüklerden arındırılmasına bağlı olarak ruhtaki saflaşmayla birlikte sûfîlerin Hakk'ın katında ilk safta ve en yüksek makamda olacaklarını dile getirmektedir. Bu tanımda ortaya çıkan ruhun saflaşması ve saff-ı evvelde bulunmaları sûfî kelimesinin etimolojisine ilişkin argümanlarda da öne çıkmaktadır. Bu tanımdaki saff-ı evvel vurgusu, sûfîlerin özel ve seçkin topluluk olduklarına dair dönemindeki diğer sûfîlerin

---

264 Ebû Saîd Harrâz, "Hak Taliplerinin Dereceleri-Kitâbü'z-ziyâ", **Kalplerin Makamları,** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 66-70.

265 Burada konu edindiği meselelerin detayları için bkz. Ebû Saîd Harrâz, "Velâyetin İspatı-Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân", **Kalplerin Makamları,** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 71-84.

266 Sehl b. Abdullah Tüsterî, "Mukaddime ve Fatiha Suresi Tefsiri-Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm", **Kalplerin Makamları,** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2015, s. 35, 44-45. Sehl'in velâyet yorumları ve velîler arasındaki hiyerarşi hakkında daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysiticismi,* s. 218-220.

267 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi,* s. 100.

tutumlarıyla örtüşmektedir. Tasavvufun erken dönemlerindeki bu temanın sadece Ebû Hüseyin en-Nûrî ile sınırlı olmadığı da belirtilmelidir.[268]

Erken dönem sûfîler arasında seçkinlik düşüncesini ve özelleşen zümreleri işleyen belirli bir dilin oluştuğu gözlenmekle birlikte buradaki seçkinliğin belirli şartlara bağlı olup olmadığı meselesi literatür bakımından açıklık kazanmamıştır. Hakîm et-Tirmizî öncesi dönemde isimleri sûfî tabakatına konu olmuş kimselerden yapılan aktarımlarda amel ve mücâhedeyi önceleyen bir dille birlikte tedbir ve ihtiyarın terkini öğütleyen aktarımlarla da karşılaşılır. Hakîm öncesi döneme dair bu türlü temaları konu edinen Abdülfettâh Bereke, tevekkül ve kesb ikilemini bu bağlamda yorumlamaktadır. Bu hususta her iki yönle ilişkili isimleri ve nisbeleri tam olarak belli olmayan ancak Muhâsibî ve Cüneyd gibi öncülerin eleştirileri ve uyarılarından bu türden grupların varlığına dair bir izlenim oluşmuştur.[269] Her halükarda Bereke, velâyetin Hakîm öncesi dönemde sûfîlerin tamamı için ortak bir konu olduğunu belirtir ve onların nihai gayesini teşkil ettiği için velâyetin derecelerini gerçekleştirmeyi ve en yüksek mertebesine ulaşmayı hedeflediklerini söyler. Bu sebeple onlar, hâlleri ve vakitleriyle ilişkili olarak kendilerinde baskın olan duruma göre velâyetin bir ya da birden çok yönünü ele almışlardır. Ancak bunların hiçbiri bütüncül bir perspektifle meseleyi kuşatan ve ona genel bir çerçeve kazandıran boyuta ulaşmamıştır.[270]

Bütün bu düşüncelerin bir araya gelerek parçalarından daha büyük bir anlama evrildiği nokta Hakîm et-Tirmizî ile gerçekleşmiştir. Onu doğrudan Irak havzasında gelişen tasavvufi yapıyla özdeşleştirmek mümkün olmasa da Ahmed b. Asım el-Antâkî tarikiyle Muhâsibî'nin eserlerine ulaşması aradaki ilişki için önemli bir bağlantı noktası olarak görülür.[271] Nitekim Hakîm'in müminleri derecelendirme teşebbüsünde birinci

---

[268] Benzer temayla Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde de karşılaşılır. Hakîm, insanların idrak ölçüsü ve kendileri içinde derecelenmesini Hz. Mûsâ ile Allah arasındaki geçen bir kudsî hadise atıfla ele alır. Söz konusu rivâyette ilk saf vurgusu öne çıkmakta, ilk safta bulunanların derecelerinin daha yüksek olduğu ifade edilmekte ve Hz. Peygamber'den yaptığı bir nakille bu düşüncesini desteklemektedir: "Allah ve melekleri ilk safta namaz kılarlar!" Hakîm, *Metafizik Mutluluk*, s. 81.

[269] Abdülfettah Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, c. 2, s. 36-37, 40-43.

[270] Abdülfettah Bereke, *el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-velâye*, c. 2, s. 57. Bereke, İbrâhîm b. Edhem'den başlayarak Cüneyd'e kadar on yedi sûfînin amel, inâyet, ismet, masiyete bakış, kesb, mârifet, keramet, makamlar ve üstünlük başlıkları altında onlardan yapılan aktarımları bir tabloya dönüştürmüştür. Hakîm öncesi dönem sûfîlerinin velâyet meselelerine bakışını bu tablodaki başlıklar çervesinde değerlendirir.

[271] Hakîm, *Büdüvvü'ş-şen*'de tasavvufa yönelişi hakkında kendisini irşad edecek birisini bulamamışken mârifet ehlinin sözlerini işittiğini ve Antakî'ye ait nefs riyâzetini konu alan bir eserin ona rehberlik ettiğini belirtir. Hakîm et-Tirmizî, **Büdüvvü'ş-şe'n** (*Hatmü'l-evliyâ* içerisinde), Osman Yahya (thk.), Beyrut: Ma'hedu'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye,

halkayı teşkil eden "veliyyu hakkillâh" ifadesindeki "hak" kavramı, Muhâsibî'den izler taşımaktadır. Veliyyu hakkillâhın üzerinde veliyyullâh diye tabir ettiği sınıfın olduğunu söylemesi, seçkinlik fikrinin doğrudan velâyet kavramı bağlamında şekillenmesi bakımından önemlidir.[272] O, bu hususta ki fikirlerini daha da öteye taşıyarak hatmu'l-velâye düşüncesini ileri sürmüş, böylece mevcut seçkinlik düşüncelerine yeni boyut kazandırmıştır. Ayrıca seçkinlik düşüncesini eserin geneline yayılan yönleri dışında, eserin 22, 23 ve 24. bölümlerinde kavramsal bir zemine taşımıştır. 22. bölümde ictibâ/müctebâ kavramını, 23. bölümde cezbeyi ve öncesindeki beklemeyi, 24. bölümde ise meczûb kavramını işlemiştir.[273] Chodkiewicz ve Sara Sviri, Hakîm'in velîlerin derecelenmesi meselesinde ibâde ile ubûde arasındaki farka dayalı olarak bir ayrıma gittiğini söylemektedirler. Bu ayrım amel ve çaba ile ilâhî inâyet arasındaki farkı ortaya koymaya dönük bir kavramlaştırma olup, veliyyu hakkillah ile veliyyullâh şeklindeki sınıflandırmanın dayanaklarını oluşturur.[274] Hakîm'in hatmiyeti sıdku'l-ubûdiyye kavramına referansla temellendirmeye çalışması da bu açıdan dikkat çekicidir.[275] Bu çerçevede Hakîm et-Tirmizî'nin, Irak bölgesinde ortaya konulan seçkinlik ve derecelenme fikrini yaptığı tasniflerle ve yeni kavramlaştırmalarla teorik bir çerçeveye kavuşturduğu söylenebilir. O, bütün bunlara ek olarak kavramsal ve teorik açıdan ortaya koyduğu meseleleri, ricâl fikrine dayalı olarak peygamberlik sonrası tarihsel döneme taşımıştır. Böylece velâyet doktrini temel iddiaları ve yöntemi açısından Hakîm'in eserleriyle birlikte bir bütün halini almıştır.[276]

1965, s. 15. Bernd Radtke ve John O'Kane, Hakîm'in Antakî'ye nispet ettiği eserin muhtemelen Muhâsibî'nin *er-Riâye*si olduğunu; çünkü gerçekte Antâkî'nin Muhâsibî'nin ravîsi olduğunu öne sürerler. Bernd Radtke ve John O'Kane, *The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism,* s. 2. Massignon ise Sprenger tarafından tedkik edilen *Devâu Dâi'l-kulûb ve Ma'rifetü Himemi'n-nefs* ve *Kitabü'ş-şübühât*'ı Antakî'ye nisbet etmenin daha doğru olacağını söylemektedir. O, Sprenger'in eserin müellifi olarak kaydedilen "Ebu Abdullah" nisbesinin Muhâsibî ile aynı şahıs olarak düşündüğünü ancak *er-Riâye* ile *Devâ* kıyaslandığında bunların farklı eserler olduklarının görüldüğünü belirtir. Ona göre *Devâ, er-Riâye*'deki doktriner seviye karşısında son derece ibtidai kalmaktadır. Massignon, *Essay*, s. 156-157. Ahmet Karamustafa ise Tirmizî'nin özellikle velâyetteki derecelenme ve hiyerarşiden bahsetmesi ile kainat hakkındaki konularda ışık/nûr kavramına başvurmasını Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin onun üzerindeki etkisi olarak değerlendirir. Bu etkilenmeyi onun Hac yolculuğu esnasında Basra'daki sûfî muhitlerin tesiri altında kalmakla açıklarken, Bağdat ve Basra ile ilişkisi kurulamayan görüşlerinin kaynağını ise Horasan ve Maveraünnehir gibi farklı kültürlere dayandırmaktadır. Ahmet Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* s. 60.

272 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 55-62, 71-73, 105-107.

273 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 185-188, 189-195, 197-202.

274 Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* s. 29; Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysiticism,* s. 199-200.

275 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 114-115.

276 Hakîm'in velâyet teorisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,* s. 322-355.

Hakîm'den sonra gelişen literatür bu temel üzere şekillenmektedir. Bunlar arasında velâyeti genel ve özel olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutan ilk müellif Kelâbâzi'dir (ö. 380/990). Bu tasnife göre genel velîlik imanla özdeşleştirilmiş, iman eden herkes, Allah'a karşı düşmanlıktan dostluğa dönenler şeklinde yorumlanmıştır. İkinci tür velîlik ise ihtisâs, ıstıfâ ve istinâ gibi kavramlara başvurularak seçme, ayırma ve süzme gibi anlamlarla açıklanmıştır. Bu velîliğin genel velîlikten ayrışması, özel olanın bilinmeyi gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Kelâbâzî, velînin kendisini bilip bilemeyeceği tartışmasında sûfîlerin önde gelenlerinin velînin, velâyetini bileceğini kabul ettiklerini söylemektedir. Beşeri doğa gereği insanın haz aldığı ve hoşlanmadığı birtakım durumlar velî için söz konusu olsa da, dini meselelerde Kelâbâzî velîlerin korunduğunu söyler.[277] Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ise *el-Luma*'da Kur'an'daki sâbık, ebrar ve mukarreb kavramları arasında bir derecelenme olduğu düşüncesine işaret eder.[278] Onun peygamberlik sonrası derecelenme düşüncesi sünnî paradigmayla uyumlu bir çerçeve çizmeye çalışır. Sünnîliğin ilk dört halife sıralamasına yer verir fakat bu bölümde sunduğu halife portreleri sûfîlerin öncüleri görüntüsüne sahiptir.[279] Eserde müstakil bir tabakat bölümü bulunmasa da farklı bölümlerine yayılmış bir menakıpla karşılaşılır. Özellikle sûfîlerin kendileri arasındaki yazışmalardan, dua örneklerinden ve birbirlerine nasihatlerinden bahseden eserin sekizinci bölümü, birbirleriyle ilişkili bir grup görüntüsüne sahip ricâl düşüncesini işler.[280] Ebû Talip el-Mekkî (ö. 386/996), mukarrebinden olan ehl-i makâmâtı üç kısma ayırmakta, velîler arasındaki hiyerarşiyi sırasıyla bu tasnif üzere yapmaktadır. Onlardan ilki Allah'ı bilen ârifler, ikincisi Allah'a muhabbet duyan ehl-i hub, üçüncüsü ise Allah'tan korkan ehl-i havftır.[281] Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise mevcut seçkinlik anlayışını literatürde "ricâl-i Kuşeyrî" olarak anılan sûfî biyografileri üzerine inşa eder. Böylece o, Sülemî gibi seçkin zümre düşüncesinin somutlaşmasına katkı sunar. *er-Risâle*'de daha çok velî ile nebî arasındaki ilişkiye odaklanan Kuşeyrî, "evliyânın kerametleri bahsi" şeklinde müstakil bir bölüme de yer verir. Burada velâyetle ilgili ortaya çıkan meseleleri konu edinmekte ve kendi

[277] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf,* s. 124-25.
[278] Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 87-89.
[279] Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 141-151.
[280] Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 279-284, 296-306.
[281] Ebû Talib el-Mekkî, **Kalplerin Azığı-Kûtu'l-Kulûb,** Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (çev.), İstanbul: Semerkand, 2003, c. 1, s. 448-449.

perspektifinden bu hususları değerlendirmektedir.[282] Hücvirî (ö. 465/1072 [?]) ise sûfîleri belirli öncü isimler ve onlara nispet ettiği kavramlarla ilişkilendirerek tasavvuf tarihindeki ilk fırkalaşma hâdisesine dikkat çeker. Bu isimlere bağlanan ve kendilerine o isimleri öncü olarak kabul edenleri müstakil fırkalar olarak değerlendirir. Bu kapsamda o, Hakimiyye diye bir fırkadan söz eder ve bu grubun velâyeti ispat konusunda Hakîm et-Tirmizî'ye bağlandıklarını söyler. Onun burada dikkat çektiği hususların başında, velâyet kabul edildiğinde velâyetin kimler hakkında geçerli olacağının tespit edilmesi meselesi gelir. Hücvirî'ye göre velâyet, Müslüman toplum içerisinde ortaya çıkan özel bir gruba tahsis edilmiştir. Bu iddiaları dolayısıyla sûfîler, gerek Şiilerdeki manevî otoriteyi bir nesep bağıyla sınırlama tutumundan gerekse Mutezile mezhebindeki velâyeti bütün müminlere teşmil eden yaklaşımdan ayrışmaktadırlar. Dolayısıyla erken dönemlerdeki bu tavır velâyeti tahsis edilmiş bir durum olarak kabul etmektedir. Ancak bu noktada Hücvirî, özellikle Mutezile ve Haşeviyye mezhepleriyle sûfîler arasında ihtilaf bulunduğuna dikkat çeker. Mutezile mezhebi müminler arasında bir gruba tahsis edilen bir özelliğin diğeri için geçerli olmamasına karşı çıkarak özel velâyete yönelik olumsuz bir tutum sergilerken[283] Haşeviyye, esasta velâyeti mümkün görmekle birlikte velîlerin eskiden bulunduklarını artık bulunmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Hücvirî özellikle Mutezile tarafından ileri sürülen görüş, nübüvvetin seçkinliğini de iptal eden bir yaklaşım olduğu için bu tavrı küfür olarak niteler. Haşeviyyenin argümanına karşılık olarak ise velâyetin devamlılığı düşüncesini vurgular ve mazi ile istikbalin inkâr edilmesini müsavi

[282] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* s. 437-439. Kuşeyrî burada velî kelimesinin etimolojisi, velîlerin korunması, akıbetlerinden emin olup olmadıkları, rüyetin dünyada baş gözüyle mümkün olup olmadığı ve mekr gibi konuları tartışır.

[283] Mutezililerin bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: I. Mutezile mezhebi teşekkül edip ana meseleler üzerindeki tutumları netlik kazandığında onların ulûhiyet, nübüvvet ve teklif konularında durdukları yerle sûfîler arasında önemli derecede farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Mutezililerin akıl yürütme yöntemleri ve sem'iyyat bahislerindeki yorum metodları, sûfîlerden bütünüyle farklı olan epistemolojik ilkelere dayanmaktadır. II. Onlara göre velâyeti belirli bir gruba özgü ayrıcalık olarak kabul etmek -kendi düşüncelerinin ana prensiplerinden birisini de teşkil eden- adalet ilkesiyle bağdaşmayan bir duruma yol açmaktadır. Adalet bahsinde ele alınan ilâhî sıfatlar, hasen-kabih, kulların fiilleri gibi konularda benimsedikleri yöntem tahsis fikrine kapalı olup, ilâhî lutfun herkese eşit derecede geldiği ve bireylerin kendi fiillerini kendilerinin işledikleri üzerine kuruludur. III. Yine adalet bahsi altında ele alınan nübüvvet meselesi vehbî olduğu için onlara verilen mucizeler görevle ilişkili bir husus olup yaygınlığı ve genelleşmesi söz konusu olamaz. Velâyetin kabul edilmesinin zımnında kerametler de mevzubahis olduğu için bu durum peygamberliğin otoritesinde bir problem doğmasına sebep olmaktadır. Mutezile mezhebi açısından sorunlu bulunan bu üç konu Hücvirî tarafından tartışma konusu edilerek hem bunlara cevaplar verilmiş hem de Mutezile mezhebinin bu yaklaşımına tenkitler yöneltilmiştir.

iki durum olarak görür. Bunlardan birisini inkâr etmek öbürü için daha haklı ya da daha doğru değildir.[284]

B). Kesb İle Vehb İkileminde Seçkinliğin Temellendirilmesi

Geldiğimiz aşamada konunun erken dönemlerden itibaren sûfîler ve diğer ilimlere mensup âlimler tarafından belirli yönleriyle tartışıldığı ve bu konu üzerine bir literatürün teşekkül ettiği görülmektedir. Çalışmanın sınırları dahilinde bu başlıkta, konunun tarihsel boyutlarına temas ettikten sonra İbnü'l-Arabî'nin kendisine ulaşan bu tartışmalar karşısındaki tavrını belirlemeye başlayabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin velâyet meselelerine ilişkin ilk kapsamlı değerlendirmeleriyle *Meşâhidü'l-esrâr*'a mukaddime olarak telif ettiği *er-Risâle fi'l-velâye*'de karşılaşılır. Velâyet mertebelerine dair bir nevi ilk gruplandırmayı bu risâlede yapar; risâlenin manasına yalnızca vârisler, ârifler ve vâkıflar ulaşabileceklerdir.[285] Risâlenin ilerleyen bölümlerinde bu üç farklı sınıfı kendi arasında ayrıştırmaktadır. Buna göre genel niteleme olan âlimler, vuslattan sonra dönenler ve dönmeyenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî, dönmeyenlere "vâkıf" terimini tercih ettiğini bildirir ve dönenlerin de iki kısma ayrıldığını söyler: Özel dönüş ve genel dönüş sahipleri. Özel dönüş sahiplerini "ârif"ler, genel dönüş sahiplerini ise "vâris âlim" olarak isimlendirdiğini belirtir.[286]

İbnü'l-Arabî'nin yine erken dönem telifleri arasında bulunan *Mevâkı'u'n-nücûm*'un semâ bahsindeki yaklaşımları, Ebû Hüseyin en-Nûrî'nin tasavvuf tanımına benzer bir içeriğe sahiptir. O, burada saff-ı evvelde duranlarla diğerleri arasındaki farkı belirginleştirmeye çalışır. Nitekim Ebû Hüseyin en-Nûrî söz konusu tanımda Allah'ın huzurunda bulunma haline atıf yapmakta idi. İbnü'l-Arabî de benzer şekilde ahirette yani Allah'ın huzurunda iken onun kelâm-ı kadîmi işitildiğinde oradaki herkesin bu kelamı işiteceğini; bu durumda gafletten kurtulmuş velî ile diğerlerini ayıran (ihtisas) hususun

---

[284] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 274-276. Hücvirî'nin Mutezile mezhebine yönelttiği tenkitler özel velâyetin mümkün olup olmaması meselesinde temerküz ederken Mutezilî metinlerde meselenin ele alınış şekli yukarıda da geçtiği üzere daha çok mucize-keramet tartışmaları içerisinde yapılmaktadır. Bu kısımlardaki tartışmalar ise velâyetin doğrudan kabul edilip edilmemesi şeklinde değildir, ancak kerametler üzerinden geliştirilen argümanlara bakıldığında Mutezile mezhebinin bu konulara ilişkin durduğu yere dair genel bir görüntü ortaya çıkmaktadır.

[285] İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, 19.

[286] İbnü'l-Arabî, *er-Risâle fi'l-velâye*, 25. Benzeri bir ayrımla *Risâletü'l-envâr*'da karşılaşılmaktadır. Ancak buradaki tasnifte kavramlar kısmen farklılaşmıştır. Dönmeyenler müstehlek, dönenler merdûd diye isimlendirilmiş, merdûdlar kendi içinde yine ârif ve vâris âlimler olarak bölümlenmiştir. İbnü'l-Arabî, **Nurlar Risâlesi,** Mahmut Kanık (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 42.

ne olacağını muhtemel bir soru olarak gündeme getirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre huzurda iken gafletten kendisini kurtarmış olan velînin ayrıcalığı -Ebu Hüseyin en-Nûrî bu kimse için kalbini arındıran demişti-, Hakk'ın onunla konuşmasında değildir. İbnü'l-Arabî buradaki ihtisası Hakk'ın velîlerle konuştuğu konu ve ondan velînin anladığı şeyle ilişkilendirmektedir. Bu konuşmadan duyulan hazzın da ondan anlaşıldığı kadar olacağını söyler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî bu konuda hitabın kendisinden ya da huzurda bulunmaktan çok kişisel kabiliyetlere atıf yaparak herkesin bu hitaptan tahakkukuna göre kavrayışa sahip olacağını söylemektedir. Ona göre bu noktada derecelenme (tefadül) ortaya çıkmakta, seçkin kılınanlar (muhtass) diğerlerinden ayrışmaktadır.[287] İbnü'l-Arabî benzer yaklaşımlarını *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de sürdürmektedir. O, tıpkı kelamda olduğu gibi müşâhede meselesinde de tek müşâhededeki tecellînin türden türe girmesini ilham sahiplerinin idrak ettiklerini, diğerleri için böyle bir durumun söz konusu olmadığını bildirir.[288] Yine *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde müşâhededeki bu derecelenmenin herkesin bilgi derecesiyle farklılaşacağını aktarır. Hakk'ı görmede herkes kendi bilgi derecesine göre derecelenmektedir.[289]

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhat*'ta ilâhî isimleri düşüncelerinin ana unsuru haline getirmesi ile ortaya çıkan metafiziksel perspektif karşısında tahsis fikrinin nasıl telif edileceği sorusu gündeme gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre velîlik, ilâhî bir nitelik olduğu için "kul adına ahlaklanma tarzında değil, ahlak olarak vardır." Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, velîliğin aslında ilâhî yardım anlamına odaklanır ve onun ilgisinin genelliğinden söz eder. Bununla birlikte aynı niteliğin belirli bir grup insanla özelleştiğini de belirtir:

> Bu nitelik Allah'a ait olduğunda, ilgisi geneldir. Bütün ilâhî niteliklerin ilgi bakımından genel olması zorunludur [herkese yönelik olmalıdır]. Böyle olmayan bir şey, ilâhî nitelik değildir. Fakat velîlik niteliği gibi bazı nitelikleri Allah özel bir ilgiyle kendisiyle ilişkilendirir. Bu ise, özel anlamda, müminlere ve salih kullara dönüktür. Allah yardım edilen herkeste genel anlamda yardım edendir. Velîlik diye ifade edilen bu yardım, Hakk'a ait bir niteliktir ve Allah kendisini onunla isimlendirmiştir. Buradaki isim, el-Velî

[287] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 157.
[288] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 346 (73. Bâb).
[289] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 3, s. 23 (65. Bâb)

ismidir. Bu isim, genellikle sınırlı olarak gelir. Örnek olarak 'Allah iman edenlerin velîsidir' ayetini verebiliriz.[290]

İbnü'l-Arabî, ilâhî isimler bağlamında bu ismin öncelikle genel anlamına odaklanmakta ve yardım anlamı üzerinden bütün varlıkları bu isimle ilişkilendirmekte, diğer yönden ise bu ismin daha çok müminlerle sınırlanmasından söz etmektedir. Ancak onun açıklamaları bu kadarıyla velâyet-i hâssa düşüncesinin yol açtığı temel probleme bir çözüm sunmamaktadır. Velâyet-i hâssa kabul edildiğinde velâyetin belirli bir zümre için geçerli olacağı ilkesel olarak kabul edilmiş olmaktadır fakat bu zümrenin hangi kriterlere göre belirlendiği hususu açıklığa kavuşmamaktadır. Bu aşamada seçkinci bir anlayışa dayanan velâyet öğretisinin kişilerin kendi çabaları/kesbleri neticesinde mi bu zümreye dahil oldukları yoksa bu konuda cebrî bir tavrın mı kabul edildiği tartışılması gereken bir meseledir.

Fusûsu'l-hikem'de ise insanlar arasındaki üstünlük meselesi, İdris Fassı'nda konu edilmekte, Muhammed ümmetinin genel üstünlüğü vurgulanmaktadır. Ümmetin kendi içerisindeki derecesinden bahsederken amel sahipleri ile bilgi sahipleri arasında bir ayrıma gitmekte ve amellerin mekanı, bilginin ise mertebeyi talep ettiğini bildirmektedir. Bu açıdan amelle bilgi arasında ne türden bir ilişki olduğu, bilginin amele bağlı olup olmadığı gibi hususlar daha da önem kazanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinde amelin yeri ile bilginin yeri netleştirilmeden onun bu meseledeki düşünceleri tam anlamıyla ortaya çıkmayacaktır.[291]

1. Velâyetin Tahakkukunda Amel Olgusu

Tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde telif edilen eserlerde öne çıkan temalara odaklanıldığında amellere olan vurgunun bunlar arasında en güçlü temayı temsil ettiği görülmektedir. Tarihsel açıdan tasavvufun farklı evrelerine ilişkin dönemlendirme faaliyetlerinde salt amel teması o denli kuvvetli olmuştur ki, bu sebeple tasavvuf köken itibariyle zâhidlikle ilişkilendirilmiştir. Zâhidlikteki katı çilecilik ve ibadetler hususunda gösterilen aşırı tutumlar her ne kadar Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi tasavvuf

[290] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 400-402 (152. Bâb). İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ*'da el-Velî isminin yorumlarında yine ilâhî yardım (nasr) anlamına odaklanmıştır. İbnü'l-Arabî, **Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ (Düreri Resâil içinde),** Beyrut: Meessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2019, s. 52.

[291] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 73-74.

tarihinin güçlü temsilcileri tarafından eleştirilerek daha sünnî karakterli bir çerçeve içerisine alınsa da tasavvuf tarihi üzerine yazılan eserlerde bu zühd teması, hâtırlardaki yerini sürekli korumuş hatta bunlar müridlere örneklik teşkil etmesi açısından tebcil edilmişlerdir. Erken dönemlerde kulun fiillerinin kesbi konusu hem kelamcılar ve fakihler hem de sûfîler tarafından tartışılan bir husus olsa da bu tartışmanın bağlamının daha çok günah işlemede ve rızık meselesinde kulun etkinliği üzerinden gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda mutlak tevekküle yönelen sûfîlerde dahi amellerin yerine getirilmesi hususunda aykırı bir tutum göze çarpmamaktadır. Zaten bu konuda amelleri göz ardı eden yaklaşımlar ibahilik olarak değerlendirilmiş ve bu türlü gruplar sapkınlıkla nitelenmiştir.[292] Ancak erken dönemlerdeki amellere olan güçlü vurgunun ilâhî inâyetle olan ilişkisi netlik kazanmış değildir. Şöyle ki söz konusu ameller ilâhî inâyetin bir sonucu olabileceği gibi amellerin neticesinde ilâhî inâyet sâlikte ortaya çıkmış da olabilir. Bu konuyu şeriat hakikat arasındaki ilişki üzerine kurduğu çalışmasında ele alan Başer, hâl ile makam kavramları üzerine sûfî müelliflerin izahlarını esas alarak kulun edilgenliği düşüncesinin güçlü bir tema olarak bulunduğunu ancak bunun mutlak bir cebr fikrine ulaşmadığını belirtir. Başer'e göre sûfîler bilgi ile eylem arasında birbirini gerektiren karşılıklılığı esas almışlar, böylece hem bilginin imkanını savunmuşlar hem de salt bilgiyi amaçlayan yaklaşımları eleştirmişlerdir.[293]

İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinde amellere olan vurgunun seleflerinde olduğu gibi güçlü bir şekilde yapıldığına ve velâyetin tahakkukunda amellerin lazım şartlar arasında olduğuna herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'de amel konusu, ruhun yetkinleşmesi ve bilgiye erişebilir hale gelmesi bağlamında -ruhun yetkinleşmesine velâyetin tahakkuku da denilebilir- birtakım metaforlara başvurularak ele alınır. Bu metaforlardan ilkinde sebep-müsebbip ilişkisi öncelikle zâhir yönünden gıda ile bedenin canlılığı/hayatiyeti arasındaki ilişkiye referansla anlatılır. Bu konuda İbnü'l-Arabî tabiatçılarla sûfîlerin ihtilaf ettiklerini, tabiatçıların hayatın devamına sebep

[292] Zâhidliğin genel dindarlık tipini temsil ettiği dönemlerde bu zâhidlerden bazı grupların zühdü eylemsizlik olarak anlamaları sonucu insanı eylemlerinden sorumlu tutmayan bir tür cebriye düşüncesi ve tevekkül anlayışının aşırı yorumu olarak kuldan bir müddet sonra ibadetlerin düştüğü sonucuna ulaşan ibahilik ortaya çıkmıştır. Bu konu sadece kelam ve fıkıh âlimlerinin gündemini meşgul etmemiş aynı zamanda sûfîler de zâhidliğin aşırı yorumlarını tenkit etmişlerdir. Bu meyanda Muhâsibî *Kitâbü'l-Mekâsib* isimli bir eser kaleme almış; yine Hakîm et-Tirmizî, Kelâbâzî ve Serrâc gibi müellifler eserlerinde bu konuyu işlemişlerdir. Tasavvufun kesb ile miskinlik arasındaki sorunu aşmaya dönük ne türden argümanlar geliştirdiği üzerine daha detaylı bilgi için bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat,* s. 65-89.

[293] Başer, *Şeriat ve Hakikat,* s. 151-163.

olarak gıdayı gördüklerini oysa sûfîlere göre hayatın devamının gıdaya bağlı olmadığını; nitekim gıdasız aylarca ve yıllarca hayat sürmeyi caiz kabul ettiklerini belirtir. Konunun detaylarına girmeyen İbnü'l-Arabî zâhirdeki gıdalanma ile ruhun gıdalanması arasında temsili bir ilişki kurar. Ona göre ruhun hayat bulması ameller yönünden değil ilm-i ilâhî ile gerçekleşir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ruhun hayat bulması ile ameller arasında doğrudan bir nedensel ilişkiyi öngörmemektedir. Fakat tam da bu noktada ilm-i ilâhî ile ameller arasındaki ilişkiyi gündeme getirerek[294] ilm-i ilâhînin amelle ortaya çıkacağını belirtir.[295] Bu aşamada ikinci bir metafora başvurarak doktorun bir ilaç tavsiyesinde bulunmasının hastalığa etki etmeyeceğini söyleyerek salt bilginin tek başına yeterli olmayacağını vurgulamak istemektedir. Bu anlamda tavsiye edilen ilacın bünyeye alındığı vakitte ilacın kendisinin değil, ondaki ruhânîyyetin hastayı ihya ettiğini söyler. Ona göre ameller de amel olmaları bakımından değil, ilim ve derece kesbetmede ruhânîyetleri bakımından etki ederler. Bu aşamada İbnü'l-Arabî amellere bağlı ilimleri de iki yönden ele alır. Onun muamele ilimleri dediği ilimler, her ne kadar yüce ve latîf olsalar da, aklın ve kirlenmiş olan fikir gücünün hükmü ile tahsil edilmektedir. Ledünnî ilimler dediği velâyetin konusu olan ilimler ise akıl tavrının ötesindedir ve muamele ilimlerinden nûru daha parlak, delaleti daha açıktır. Ledünnî ilimlerin amellerle olan ilişkisine dair söyledikleri ise velâyetin tahakkuku ile amel ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir: "Fakat tahsil edilmesine amellerin bitişmediği (mukarenet) ledünnî ilim, amellerin ona eşlik etmesiyle (ıstıshâb) olur." Bu açıdan muamele ilimleri kulun himmetine bağlı ve himmeti ölçüsünde derecelenirken, ledünnî ilim "mutlak imtisal"e bağlı olarak gerçekleşmektedir. Söz konusu mutlaklık, hiçbir yaratılmışın çaba ve mücadelesiyle kirletmeyip Hakk'ın onu sevk ettiği amellerle ilgilidir. Böylece İbnü'l-

---

294 Ahmed Avni Konuk, İbnü'l-Arabî'nin ilm-i ilâhînin amellerle zuhûr edeceğine dair sözlerini yorumlarken ilimsiz ameli taklîdin illetleri ile amelsiz ilmi de sahibine aidiyet sorunu ile çerçevelî görür: "Ve biz bu rûhânî gıdalar bahsinde ulûmu zikr ettik, a'mâle dâir bir şey söylemedik; ameli rûhun gıdası ittihâz etmedik. Çünkü rûh amel sebebiyle değil, ilm-i ilâhî sebebiyle hayât bulur. Ve ilm-i ilâhî de ancak amel ile zâhir olur. Ve ilimsiz amel taklîd olup taklîdin âfâtı çoktur. Ve amelsiz ilim ise sâhibine mâl olmamış olan bir ilim olduğu için âriyettir. Ve âriyet olan libâs hâl-i mevtte nasıl ki vücûddan nez' olunursa, bu ilim dahi öylece vücûddan müntezî olur." Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi,* s. 347.

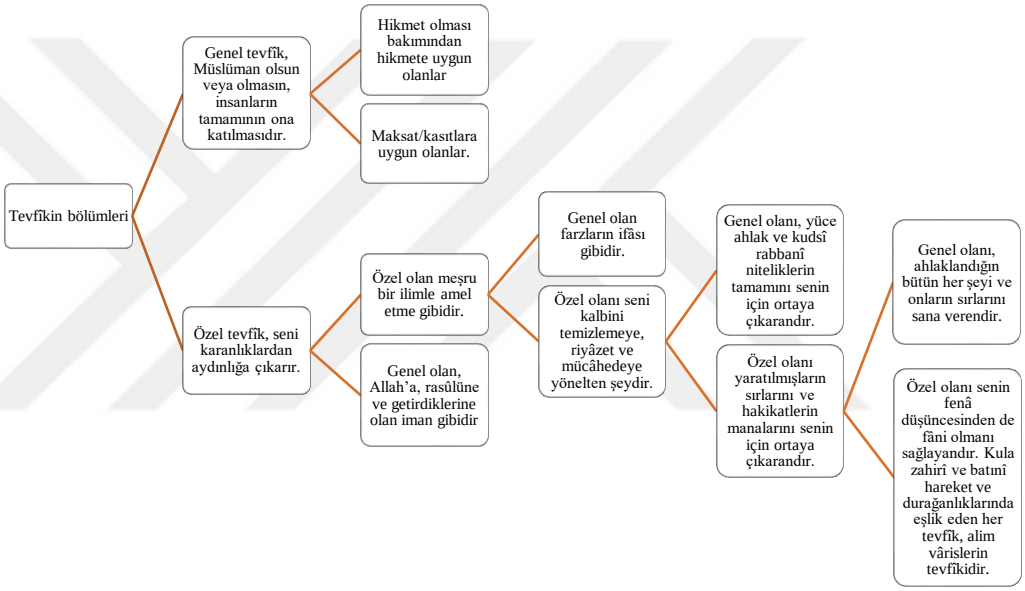
295 Bu konuyla ilgili olarak ilimlerin kendisi de ameller cümlesinden değil midir sorusu akla gelebilir. İbnü'l-Arabî ilimlerin amellerden sayılamayacağını *et-Tedbîrât*'ın onbirinci bölümünde, amellerin insanın idrak güçleri olan hayâle -burası kötü amellerin salihlerden ayrıldığı bölümdür-, zâkireye, fikre ve akla intikal edip rûh-ı külle teslim edildiğini oradan da kuds hazretine/mertebesine yükseltildiğini ele aldıktan sonra şöyle açıklar: "Ey efendi, senin yüce semâvâtı yarıp yükselen sâlih ameller yapman gerekir. İlimlere gelince onlar bu saydığım amellerden değildir. Çünkü ilimler, malûmlarına tâbidir. Şöyle ki bilgiler arttıkça, aslında bilgi bilineni ile sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple ilmini mârifetullahı elde etmek üzerine kıl ki eksiklikten münezzeh ve mukaddes olsun." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye,* s. 176.

Arabî, *et-Tedbîrât*'ta gıda ve ilaç metaforları üzerinden önce amellerin ruhun yetkinleşmesine etkisini ve akabinde amellerin ilimlerle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Onun vurguladığı üzere, amellerin bizzat kendisi ruhun yetkinleşmesinin sebebi değildir, amellerin ruhun yetkinleşmesine etkisi dolaylıdır. İkinci olarak da ruhun yetkinleşmesine sebep olarak zikrettiği ilimlerden ledünni ilimle amellerin ilişkisi, kulun çabasına bağlı olmaksızın ve aralarında bir mülazemet ilişkisine dayanmaksızın amellerin ledünni ilme eşlik etmesidir (ıstıshâb).

İbnü'l-Arabî, bir diğer eseri *Mevakı'u'n-nücûm*'da velâyet mertebesini insanın azalarına ilişkin amellerle ve bunların sonuçları olan keşif ve kerametlerle ilişkilendirerek, amellerin velâyete ulaşmadaki rolünü oldukça kapsamlı bir biçimde işlemektedir. Cibril hadisindeki kategorik boyutların sistematik kazandırdığı eserde inâyet, hidayet ve velâyet mertebeleri arasındaki sıralı ilişki, insanın uzuvları ve onların sorumlulukları üzerine kurgulanmıştır. Bu anlamda göz, kulak, dil, el, karın, cinsel uzuv, ayak ve kalp organlarının yapması gereken ve sakınması gereken hususlar tafsilatıyla işlenir. İbnü'l-Arabî, amellere bağlı olarak ortaya çıkan müşâhedeleri ilgili uzvun kerametleri arasında sayar ve böylece sâlikin manevî yolculuğu farklı mertebelerde devam eder. Eserin fihristinden sonraki bölümde incelediği tevfîk kavramı, müridin velâyet mertebelerinde yükselirken uygulamış olduğu pratikler ile nefsin yetkinleşmesine bağlı olarak ortaya çıkan bilgi arasındaki ilişkiye açıklık kazandırır. Şöyle ki tevfîk kavramı, hem bilgi-eylem tartışmasındaki cebrilikle özgürlük arasındaki telif edilemez karşıtlığı aşmada hem de amel ile inâyet arasındaki ilişkiyi açıklamada anahtar bir kavram olarak sunulur. Bu açıdan *et-Tedbîrât*'da amellerin ilâhî bilginin ortaya çıkışında ona eşlik etmesi anlamına gelen "ıstıshâb" kelimesinin *Mevâkı'*da kavramsallaşarak daha detaylı ve geniş bir perspektiften ele alındığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî tevfîk kavramını genelden özele doğru kapsamı daralan bir çerçevede dikey bir biçimde konu edinmektedir. Ona göre tevfîk, ebedi mutluluğun anahtarı, kulu nübüvvet yoluna ulaştıran ve onu ilâhî ahlakla ahlaklanmaya sevk eden bir inâyettir. Bu anlamda tevfîk kavramını kulun kazancının dışında görür ve sâlikin tevfîke ulaşmada ilâhî cömertliğe muhtaç olduğunu belirtir. Bazen sâlikte bir irade meydana geldiğinde bu halin kendi dilemesiyle ortaya çıktığını ve kesbî olduğu zannının onda

hakim olduğunu söyler.[296] Bu anlamda kişide ortaya çıkan tevfîk talebinin de yine ona tevfîkin ilişmesi ile mümkün olduğuna dikkat çekerek kişinin fiilleri kendi irade ve kudretine izafe etmesine karşı çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre tevfîk "her ne kadar farklı olsalar da kuldan herhangi bir fiilin ortaya çıkması esnasında nefiste var olan bir manadır." Bu bakımdan tevfîk, seçkin kimselere ait muameleler ile nefis ve kalp amellerinden Allah'a yaklaştıran bütün işlere, eşlik ettiği kimseyi sevk etmektedir. İbnü'l-Arabî tevfîki kendi içerisinde belirli bir hiyerarşik düzlemde ele alırken genel ve özel diye ifade ettiği düzeyleri derece derece yükseltmektedir:



Tablo: Tevfîk kavramının İbnü'l-Arabî'nin sistemindeki hiyerarşisi

Tabloda ayrıntılı bir biçimde görüldüğü üzere tevfîkin bütün amellere ve hâllere ilişmesi, bütün insanların sağduyulu/hikmetli davranışta bulunmalarından başlayıp -ki bu tevfîkin

[296] İbnü'l-Arabî *Mevakı'*ın daha ilerdeki bölümlerinden olan "velâyetin ameli" bahsinde kulun fiillerini kendi kesbi olarak görmesini şu sözlerle eleştirmektedir: "Her kim Hakk'ın fiillerinde kendisine eşlik ettiğini hissetmiyorsa o kişi, Hakk'ın kendileri hakkında 'Onlar namazlarından gafildirler' [Mâûn, 5] buyurduğu kimselerdendir. (Bu durumun farkında olmayan) kul, namaz kıldım, oruç tuttum, infakta bulundum, cihat ettim, ilim öğrendim, hayırlı işlerde yarıştım ve (namazlarda) cemaati gözettim der. O, sahilsiz ilâhi nimet deryasında yüzerken Allah'ın lütufları onu boğmaktadır. Allah, şayet onun amellerinde sana eşlik ettiğini ve perçeminden tutup seni o fiile sevk ettiğini gösteren bir kapı açsa, bu makâm seni boğar. Ve halin sana verdiği, 'namaz kıldım' ve 'oruç tuttum' demekten seni dilsiz kılar. Kendini bu fiillerden herhangi birisiyle nitelemezsin. (İbrahim) Halil'i ve onun bu makamda söylediğini bilmez misin: 'O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da O bana şifâ verir.' [Şuarâ, 77-80] "Hastalandım" sözündeki onun edebine bak. Yine onun 'O, hesap gününde, hatalarımı bağışlayacağını umduğumdur.' [Şuarâ, 82] dediğinde fetânetindeki nebevi hikmete bir bak ve bu hususu iyice araştır. Allah, salih kullarına dostluk ettiği hususlarda bize de dost olsun." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 122-123.

en genelidir- sûfîlerin "terki terk" dedikleri fenâdan da fâni olma mertebesine kadar yükselmektedir. Bu bakımdan tevfîk kavramı, hususiyet kazanarak gittikçe özelleşen bir muhtevaya sahiptir. Muhtevadaki özelleşmenin aynı zamanda velâyetteki özelleşmeye de işaret ettiğini belirtmek gerekir. Zira sürekli biçimde tevfîk-i hâs üzerinden hiyerarşisini oluşturduğu ameller ve müşâhedelerdeki özelleşme, tevfîkin genelden özele doğru seyrini ifade etmektedir. Dolayısıyla daralan bir çerçevede tevfîkin en özel durumunun iliştiği kimseler aynı zamanda velâyet-i hâssanın kendilerinde tahakkuk ettiği seçkin grubu ortaya çıkarmaktadır. Netice itibariyle belirtmek gerekirse İbnü'l-Arabî düşüncesinde amellerin velâyetle olan ilişkisi aslında ilâhî inâyetin bir tezahürü olarak kulda ortaya çıkan tevfîk kavramı üzerinden temellendirilmektedir. Ancak tevfîk kavramını ele alış şekline bakıldığında velâyetin ilâhî inâyetin bir sonucu olarak kulun hiçbir çabası olmadan ortaya çıkan vehbî bir şey olmadığına dikkat edilmelidir. Zira tevfîkin bir kula ilişmesi onu velâyet basamaklarında yükseltecek amellere sevk etmektedir. Bu açıdan bakıldığında hem ilâhî inâyet hem de kulun fiilleri olmadan velâyetin tahakkuku söz konusu değildir. Geldiğimiz aşamada sorumlu kulla özgür kul arasında üçüncü bir açıklama biçiminin tevfîk kavramı üzerinden geliştirildiği netlik kazanmıştır.[297]

Amellerin velâyetin tahakkukuna etkisi bağlamında *Mevâkı'*da ele alınan bir diğer mesele belâ ve musibetlerle karşılaşan kişiye bunların bir makam ve derece kazandırıp kazandırmadığıyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî, mihnetlerin kişiyi amellerin ulaştıramadığı bazı makamlara yükseltirken söz konusu mihnetlerin amel kapsamında değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki görüşe karşı çıkar. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bela ve mihnetler gerçekte kişiye makam vermezler ve onu derece bakımından yükseltmezler. Çünkü ona göre "mihnet olmaları bakımından mihnetler" kişiye bir üstünlük kazandırıp ebedî mutluluğa eriştirseydi bu durumda müşrik ve kâfirlerin de bu makamları elde etmesi gerekirdi. Oysa onların yaşadıkları bu türden sıkıntılı hâdiseler, "Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır"[298] ayetinde belirtildiği gibi azaplarının öne alınmasından ibarettir. Müminlerden olup bela ve mihnetlere uğrayanların elde ettikleri makamlar ise sabır ve rızâları dolayısıyla kendilerine verilmiştir. İbnü'l-Arabî bu bağlamda sabır ve rızâyı meşru hâllere dair ameller

[297] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 71-81.
[298] Maide Suresi, 33.

kapsamında değerlendirmekte ve onları şerî bir emir olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla belâ ve mihnetler tıpkı ilimlerin ameller kapsamında değerlendirilmemesinde olduğu gibi amellere dahil edilmemekte ve yine bunlar aracılığıyla kul herhangi bir makam elde edememektedir. Ancak bunlar karşısında gösterilen sabır ve rızâ gibi hâller, şerî hükümler arasında bulunduğu için amellere dahil olmaktadır.[299] Nihai kertede, şerî açıdan emredilen ve yasaklanan hususlar Hakk'a muvafakat cümlesinden olduğu için kul bunları yerine getirmede daima ilâhî inâyete muhtaç durumdadır.[300] Konunun ameller yönünden tevfîke olan muhtaçlığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra tevfîkin kullarda tahakkukunun farklı mı yoksa eşit düzeyde mi olduğuna ve buna etki eden unsurların hangi kriterlere bağlı olduğuna bir sonraki başlıkta cevap arayacağız.

Bu aşamada İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrât* ve *Mevâkı*'da işlediği velâyetin gerçekleşmesinde kişinin çabası meselesini sonraki eserlerine nasıl taşıdığına bakılmalıdır. İbnü'l-Arabî'nin hem *el-Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'ta konuyu tartıştığı zemin kelamın nübüvvet bahislerinde yer alan nübüvvetin kesbiliği tartışmalarının uzantısı görünümündedir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-velâyet ilişkisine getirdiği yorumlar -bu konu geniş kapsamlı olarak çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınacaktır- meseleye yeni bir perspektif kazandırırken aynı zamanda birtakım tartışmaların doğmasına da yol açmıştır. Bu tartışmalarda özellikle kelamcıların nübüvvet bahsindeki yaklaşımlarını esas kabul edenlerin İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerini o bakış açısıyla değerlendirdikleri ve buradan hareketle tenkit ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet konusuna tarihselci yaklaşımdan farklı bir yönden bakması ve kavramların anlam alanlarını buna göre yeniden belirlemeye çalışması göz ardı edilerek onun yaklaşımlarının doğru bir zeminde tartışılması mümkün değildir.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet meselesinde ortaya koyduğu en temel düşünce nebîlikle yeni bir şeriat getirme arasında kurulan zorunlu bağın reddedilmesidir. O, nebîliği şeriattan ve hüküm koymaktan başka bir şey olarak görmeyenlerin kazanımı reddettiklerini ve seçilmeyi kabul ettiklerini belirtir. İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki

[299] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 124.

[300] İbnü'l-Arabî amellerin doğrudan zorunlu sonuçları olarak ebedi saadetin elde edilemeyeceğini Hz. Peygamber'in "Hiç kimse cennete ameliyle giremez." hadisiyle açıklamaktadır. Bu anlamda kula gerekli olan, ilâhî rahmet ve tevfîktir. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 124.

yaklaşımına gelince o, nübüvvetin genel ve özel olarak ikiye ayrılması gerektiğini ve nihayetinde nübüvvet makamının insanların Allah katından ulaşabildikleri bir makam olduğunu ifade eder. Bu makama yasa koyan nebîler ulaştığı gibi "nebîye uyan ve onun sünnetine göre yaşayan" kimselere de nübüvvet makamı verilebilir. İbnü'l-Arabî teşri yönü olmayan ancak bir nebînin şeriatına göre amel eden kimselerin bu makama erişmelerinin bazı keşf ehli ve Gazzali tarafından kazanç olarak nitelendiğini ifade eder.[301] İbnü'l-Arabî yine de ihtiyatı elden bırakmaz ve her ne kadar bu makam bazı kimseler için gerçekleşmiş olsa bile nebîlik ifadesinin teşri anlamına gelmesi ihtimalinden ötürü bu kapıyı kapattıklarını vurgular.[302] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetin anlam alanını genişleterek yasa koyucu nebîlere tabi olan kimselerin onların sünnetlerini yerine getirmekle bu makama ulaşabileceklerini; amelleri vasıtasıyla bu makama eriştikleri için bundan kazanç diye bahsedebileceklerini söyler.

Velâyetin gerçekleşmesinde amel ve kazanım meselesinin bir diğer ele alındığı bölüm Hakîm et-Tirmizî'nin suallerinden yirmi birincisine cevap verdiği kısımdır. Velîlerin Allah'ın isimlerinden olan paylarının sorulduğu bu bölümde İbnü'l-Arabî, bu paylardan bir kısmının kazanım dışı bir kısmının ise kazanımla (müktesep) olduğunu söyler. Bu hususta ilâhî isimlerin isimlendirilenleri ile olan ilişkisinden hareketle bir yorumda bulunan İbnü'l-Arabî, kazanımla ilgili olanların o ilâhî isimden pay almayı gerektiren amelin işlenmesiyle gerçekleşeceğini bildirmektedir.[303] O, *el-Fütûhât*'tan aktaracağımız aşağıdaki ifadeleri ile hem bu ilâhî isimlerden pay alma meselesine hem de nübüvvet-velâyet ilişkilerindeki tahsis-kazanım tartışmasına biraz daha açıklık getirir:

> Aynı şekilde bütün ruhların da bulundukları makamda (kendilerine yardım ettikleri) bir adamı veya kadını vardır. Bu durum sûfilerin 'falan kişi Âdem'in kalbi üzerindedir' veya 'bir grup Âdem'in kalbi üzerindedir', 'bir grup İbrahim'in kalbi üzerindedir' gibi ifadelerinde zikredilir. Başka bir ifadeyle onlar İbrahim'e ve Âdem'e ait olan velîlik -yoksa nebîlik değil- menzillerine sahiptir. Nebîlikten de bir tecrübeleri olsa bile, onun bazı makamlarındandır, yoksa bütününden değildir. Söz gelişi rüya, nebîliğin kırk altıda biridir vb.

[301] İbnü'l-Arabî bazı insanların Gazzalî'nin *Kimya-ı Saadet* ve diğer eserlerinde nebîliğin kazanımla elde edildiği yönünde görüşleri olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Ancak onun kastının kendi izah ettiği yönden başka bir anlama gelmeyeceğini de belirtir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 105 (73. Bâb).

[302] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 104-105 (73. Bâb). İbnü'l-Arabî, nübüvvetin oluşturduğu mahzurlu durumdan dolayı bu ilişkinin geneline velâyet diyecektir. Bazen de nübüvvet-i âm ve hâs ayrımına gidecektir.

[303] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6 s. 253 (73. Bâb).

> Genel anlamıyla nebîlik ise, ancak bir nebî adına gerçekleşebilir. Velî adına asla gerçekleşmez. Nebîliğin kendisi adına gerçekleştiği kimse ise, velîye yardım edebilir, onu destekleyebilir. Nebîliği kendim müşâhede yoluyla böyle aldım ve bana her velînin velîlikte kemale ermiş kimselerden onu böyle aldığı ve aktardığı bildirildi... Velînin nebîlikteki durumu, Kuran'ı ezberlemiş insana benzer. Çünkü kim Kuran'ı ezberlerse, nebîlik onun iki yanı arasına girmiş demektir. Hâlbuki Hz. Peygamber göğsüne veya gözlerinin arasına veya kalbine dememiştir. Çünkü bu diğerleri, velînin değil nebînin derecesidir. **Tahsis** karşısında **kazanmanın** yeri nedir? Nebîlik Allah'ın bir tahsisidir ve onu dilediği kullarına tahsis eder. Kuşkusuz onun kapısı, Hz. Peygamber'in varlığıyla kapanmış ve mühürlenmiştir. Velîlik ise kıyamet gününe kadar kazanılmıştır. Buna göre her kim onu elde etmek için çalışırsa, onun adına gerçekleşir. Fakat onu elde etmeye çalışmak ise, Allah'ın bir **tahsisidir** ve onu rahmetiyle dilediği kullarına tahsis eder.[304]

İbnü'l-Arabî'nin hem ilâhî isimlerden pay almakla amelleri ilişkilendirmesi hem de bu alıntıladığımız pasajda kulun çabasının bir tahsis olduğunun belirtilmesi *et-Tedbîrât*'taki ıstıshâb kavramı ile daha çok da *Mevâkı*'daki tevfîk kavramıyla anlam bakımından paralellik taşır. İbnü'l-Arabî bu durumu *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde de tekrar etmektedir. "Kesbin kendisi de bir tahsistir" ifadesiyle bu meseledeki tavrını ortaya koyan İbnü'l-Arabî, *Mevâkı*'daki şekliyle Hakk'ın kişiye olan tevfîkinin (inâyetinin) onu amele sevk etmesi olduğu düşüncesini bu sefer amelle elde edilen şeylerin aslında tahsis bildirmesiyle izah etmektedir.[305] Bu durumu şu sözlerle gerekçelendirir: "Çünkü Allah'ın kuluna kazanmasını takdir ettiği şeyleri kazanma imkânı vermesi, bir ihsan ve tahsistir. Nice velî bunlardan birisine ulaşmak istemiş, Allah'ın iradesi onu elde etmesine imkân vermemiş, gayret göstermiş olsa bile, takdir ona ulaşmasına engel olmuştur."[306] Kazanım ifadesiyle neyi kastettiği bu cümlelerle daha da belirginleşen İbnü'l-Arabî'nin "amellerin bir tahsis olduğu" şeklindeki ana önermesi meseleyi ilâhî inâyet bağlamında değerlendirmenin daha uygun olacağına yönlendirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin şu sözleri de meselenin şekilsel açıdan değerlendirildiğinde kesb sonucuna ulaşıldığını ancak bunun doğru olmadığını beyan etmektedir:

---

304 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 362-364 (303. Bâb).

305 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 81-82 (314. Bâb). *el-İsfâr*'da kesb ile vehbin cem'ini İshâk'ın kurban edilmesi meselesi dahilinde ele alır. İbrâhîm'in talebini kesb, kurbanlığın kendisine indirilişini ise vehb olarak niteler. İbnü'l-Arabî, **Mânevî Seferler-el-İsfâr an Netâici'l-esfâr,** İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, s. 46.

306 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 152-153 (73. Bâb).

> Bazı insanlar, ona ulaştıran yolun açık olduğunu, Allah'ın dilediğini ona ulaştırabileceğini görmüşlerdir. Bu kişiler, nebîliğin kazanılmış olduğunu zannetmiştir ki, bu bir hatadır. Hiç kuşkusuz ki, yol kazanılır. İnsan kapıya vardığında ise, kendisi için ne takdir edilmiş ise, ona göre orada bulunur. Bu kapıda ilâhî tahsis vardır. İnsanların bir kısmı için velîlik takdir edilmiş iken, bir kısmı için takdir nebîlik ve risâlet, bir kısmı için risâlet ve halifelik şeklinde gerçekleşir. Bir kısmı adına takdir, sadece hilafet şeklinde tezahür eder. Bunu gören insanlar ise, söz konusu takdirin kendileri adına fiil, söz ve hâllerle kapıya sülûk ettikten sonra gerçekleştiğine dikkat etmiş, bu durumda ise, bütün bunların kul adına bir 'kazanım' olduğunu zannederek yanılmışlardır.[307]

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri kesbin kendisinin tahsis olması düşüncesinden meseleyi bir adım daha öteye taşımakta ve şu iki sonucu ortaya çıkarmaktadır: I. Kişinin çabaları ile geldiği menzilde çabasıyla kapının açılması arasında zorunlu bir ilişki olmadığı; II. Kapı açılsa bile kendisine verilecek ledünnî bilgi konusunda da bir sebep-müsebbep ilişkisi kurulamayacağı. Benzeri düşünceleri yine *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde[308] tekrar eden İbnü'l-Arabî, tahsis ve vehbilik vurgusunu artırmaktadır. Bütün bu yaklaşımlarına rağmen İbnü'l-Arabî amel konusundaki tavizsiz tutumunu perçinleyecek ve zâhirde hiçbir şekilde gevşemeye imkan verilmemesi gerektiğine dair bir anekdot paylaşır. Söz konusu anekdot bir gece vakıasında kendisinden rehberlik edilmesinin istendiği Ebu'l-Abbas b. Cudî isimli kişinin şu ifadeleri üzerine gerçekleşir: "... Ebu'l-Abbas durum nedir? Şöyle dedi: 'Ben talep için çalışıyordum ve bütün gayretimi bunun için ortaya koyuyordum. Bana keşf gelince, anladım ki ben –talep eden değil- talep edilenmişim! Bunun üzerine yorulmayı bıraktım ve rahatladım." Bu sözler üzerine İbnü'l-Arabî'nin yaptığı şu açıklamalar konunun hiçbir surette ameli terk etmeye ve ibâhilik gibi sapmalara yol açmaması gerektiğinin açık bir ifadesidir:

> Bunun üzerine kendisine şöyle dedim: 'Senden daha hayırlı olan ve Hakk'a daha ermiş, müşâhedesi daha tam ve hakikati senden daha çok keşfetmiş olan kimseye şöyle denilmiştir: 'De ki Rabbim! Benim ilmimi artır.' (Taha, 114).

---

307 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 38 (167. Bâb).

308 Bu makamda insan yüce topluluğa (Mele-i A'lâ) katılır ve Haktan meydana gelen işlerde bu yakın kimseler adına tahsis (Hakkın seçimi) gerçekleşir. Makamın kendisi de, kesbe dâhildir. Bazen ise (kulun gayreti olmaksızın Haktan bir) ihtisas yoluyla gerçekleşebilir. Bu nedenle Risâlet hakkında 'bu makam bir ihtisastır' denilmiştir ki, doğrudur. Kul Haktan olan şeyi çabasıyla elde edemez. Binaenaleyh vuslatta kulun çabası vardır. Kavuşma esnasında Haktan o kimse adına meydana gelen şeyde ise çaba yoktur. Ledünnî bilginin kaynağı burasıdır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 211-212 (73. Bâb).

> Hal böyleyken teklif diyarında rahatlık nerede? Sana söylenen şeyi sen anlamamışsın: Sana 'sen talep edildin' deniliyor, fakat sen bunun ne anlama geldiğini bilmiyorsun. Evet! Sen talep edilensin, fakat üzerinde bulunduğun çalışma, gayrete göre talep edilensin. Bu hayatta rahat yok! İçinde bulunduğun bir işi bitirince, her nefes sana gelecek başka bir işe yönelmen gerekir. Öyleyse boşa çıkmak nerede!' Söylediklerim nedeniyle bana teşekkür etti.[309]

Böylece İbnü'l-Arabî'nin tahsis ve kazanım kavramlarını nasıl yorumladığını, nübüvvet ile velâyet meselesini hangi bağlam üzerine inşa ettiğini görmüş olduk. Onun bilhassa geç dönem eserlerinde, velâyetin kazanımı ve amelle ilişkisini nübüvvetin kazanımı tartışmaları ile birlikte değerlendirmesi meseleyi klasik ilahiyat/kelam tartışmalarının bir devamı olarak gördüğünün işareti olarak okunabilir. Erken dönem eserlerinde belirli metaforlarla ve tevfîk kavramı üzerine yaptığı yorumlarla temellendirdiği amel olgusunu *el-Fütûhât*'ta tahsis ve kesb kavramlarıyla ele almış ve meselenin amel boyutunu da içeren bir vehb/inâyet sonucuna ulaşmıştır.[310] Bu aşamada artık meselenin ilâhî inâyetle ilişkili olan yönünü incelemeye başlayabiliriz.

2. Velâyetin Tahakkukunda İlâhî İnâyet

İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinde tevfîkin ilâhî inâyetin bir sonucu olması velâyetteki seçkinlik meselesini daha ön plana çıkartır. İlâhî inâyetin kulda ortaya çıkardığı himmet konusunda İbnü'l-Arabî'nin kişinin mizacına dair atıflar yapar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisi ilâhî inâyete bağlı olması açısından edilgen bir durum olarak gözükse de kişinin doğasına referansla konunun ele alınması temelde velâyet öğretisinin nefs teorisi üzerine kurulu olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bu nedenle burada, ilâhî inâyetin mevzuu olması bakımından nefsin bilgi eylem süreçlerinde velâyetin tahakkukuna etkisini inceleyeceğiz.

Yukarıda sorduğumuz soru perspektifinden tartışmayı sürdürdüğümüzde İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*'ta ontolojik durumuna atıf yapmak suretiyle kişide ilâhî inâyetin farklı şekillerde dereceli olarak zuhûr ettiğini ifade eder. İbnü'l-Arabî bu eserde konuyu yine

---

309 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 338-339 (372. Bâb).

310 Câbirî'nin nübüvvetin vehbî, velâyetin kesbî olduğu şeklindeki yaklaşımı, metinlerin içerikleri incelendiğinde anlamını yitirmektedir. Bu türlü genellemeci yargıların konunun eserlerde ele alınışının detaylarına inildikçe ne denli problemli olduğu daha açık bir hâl almaktadır. Câbirî'nin yaklaşımları için bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 445-446.

bir temsil üzerinden anlatır. Güneşin ışıkların kaynağı olması ile yeryüzünün bu ışıkla olan ilişkisi İbnü'l-Arabî'de bedenlerin nefisleri kabul edişlerindeki ilişkiye benzetilmiştir. Bu anlamda şeyhe göre yeryüzünde güneşe mukabil her yerde ortaya çıkan nûra güneş denilse de Bağdat'taki nûrla Mekke'deki nûr aynı değildir. Zira mekanların farklılıkları güneş ışıklarının kabullerini farklılaştırdığı gibi pürüzsüz/cilalı cisimlerin nûru kabulleri de kirli cisimler gibi olmayacaktır. Bu örnekte İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye ile âlem arasındaki ilişkiye benzer şekilde nefsle bedeni ayırdığını görmekteyiz. Bu anlamda ruh beden ilişkisi fâillik-münfâillik meselesini çağrıştırsa da henüz bu türlü tartışmaların erken dönem eserlerinde yer bulmadığını belirtmek gerekir. Her halükarda İbnü'l-Arabî, gelen tecellîde herhangi bir farklılık bulunmadığını söylese de tecellînin zuhûrunun, kâbilin nispetine göre olduğu düşüncesini savunmaktadır.[311]

Konunun daha derinleştirilmiş boyutlarını *Mevâkı'u'n-nücûm*'da görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu eserde kişinin doğasına olan vurgusu daha bârizdir. Ancak burada dile getirdiği bazı hususlar onun kemal ve üstünlük anlayışının sonraki eserlerinde evrileceği boyutlara dair fikrî tekamüle yön vermesi bakımından ilgi çekicidir. İbnü'l-Arabî, daha sonra telif edeceği *Fusûsu'l-hikem*'de peygamberlere ait anlatılar üzerine bütün doktrinini inşa etmesine benzer tarzda bu eserinde pek çok konuyu azalar üzerinden ele almaktadır. Örneğin aşağıda alıntılanan bölüm, eserin "karın feleği" başlığında, "Mikâil menzili"nde tartışılmakta ve burada yine adl kavramına referansla - yani herkese hakkının kendi mertebesine göre verilmesi şeklinde- bir tür edilgenlik ve belirlenim düşüncesi öne çıkmaktadır:

> Velîler, velâyet mertebelerinde velâyetlerini kendi derecelerine göre alırlar. Düşman da düşmanlığını bilinen bir hisse ve belirlenen bir sınıra göre alır. Âlim ilmini, câhil cehaletini, şüphe duyan şekkini, gafil gafletini, mümin imanını, münafık nifakını, göz bakışını, dil nutkunu, el tutuşunu bu mertebede alır. Her ağzını açmış mevcut, bekâsı ve hayatıyla ilgili şeyleri kabule hazırlanmıştır. Hatta cisim bileşenlerini, cevher arazını, mevsuf sıfatını, nebî nübüvvetini, resûl risâletini kabul eder. Bu kabul ettikleri şeylerden

[311] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 97. *et-Tedbîrât* şârihlerinden ed-Dâmûnî, "mufîz" kavramını mevcutlar âlemindeki varlıklara karşı feyz ve yardım eden anlamında yorumlar. Diğer varlıkların halife konumundaki ruhtan gelen feyzi kabullerine ilişkin mecazlı anlatımları istidat kavramına atıfla ele almaktadır. Muhammed b. Mahmûd ed-Dâmûnî el-Bekrî, **en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî Şerhi Meâni't-Tedbîrâti'l-ilâhiyye,** Ahmed Ferîd Mezîdî (thk.), Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2013, s. 181-185.

> bazılarında tabii/doğal muhtaçlık diğerlerinde ise Vücûdun hikmetinin ikramı söz konusudur.
>
> Her tür kendi makamında bir diğerine –şayet her bir cins veya türün onu özel kılan bir hakikati varsa- hakikatinin verdiğine göre üstündür. Bu cins ve türün altındaki her bir şahsın mertebesinin gerektirdiği zâti değil de arazî bir hakikati vardır. Şahısla birlikte olan tür, türle birlikte olan cins gibidir. Bunu anla ve hakikatini kavra, Allah doğru yolu gösterendir.[312]

İbnü'l-Arabî adl ve takdir kavramları çerçevesinde ele aldığı münfâillik konusunu velâyet ve benzeri makamlara da teşmil etmiştir. Bu kapsamda çeşitli mahiyetlerle onları var eden nitelikler arasında bir tür ayrıma giderek niteliklerin söz konusu mertebede onlara iliştiğini ve hüviyet kazandırdığını söylemektedir. Ancak burada atıf yaptığı "doğal muhtaçlık" ve "Vücudun hikmeti" ayrımı mahiyetlerin hüviyet kazanmalarındaki iki farklı veche işaret etmeleri bakımından dikkat çekicidir. Nitekim *Mevâkı'*ı şerh eden geç dönem şârihlerinden Abdullâh Salâhî Efendi, buradaki doğal muhtaçlığı cisimlik, cevherlik ve arazlıkla açıklarken Vücûdun hikmetini sıfat-mevsuf, nebî-nübüvvet ve resûl-risâlet tarzındaki ilişkilere hamleder.[313] Bu yorum çerçevesinde niteliklerin nitelenenle olan münasebeti varlıktaki doğal vücûdî belirlenim ile, bu doğal ilişkinin dışındaki velâyet, nübüvvet ve risâlet gibi nitelikler ise hikmete mebni durumlar olarak anlaşılmaktadır.

*Mevâkı'*dan yapmış olduğumuz iktibasın ikinci paragrafında ise İbnü'l-Arabî'nin sonraki teliflerinde daha açık bir boyut kazanan hakikatler ve üstünlük ilişkisinin ilk nüvelerini görmek mümkündür. O, bu konuda kategorik bir üstünlük anlayışını benimsemeden her bir varlık tikelinin kendine has yönünün onu diğer varlıklar karşısında üstün kıldığını savunmaktadır. Ancak burada üstünlük meselesi mahiyete ilişkin olmayıp mahiyetin niteliğini kazandığı mertebeye atıfla arazî olarak nitelenmiştir. Konunun daha geniş ve derinleştirilmiş boyutları için geç dönem eserlerine başvurulması gerekmektedir.

---

312 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 208-209.

313 Abdullah Salâhî Uşşâkî, **Tavâli'u menâfi'i'l-ulûm fî metâlibi Mevâkı'i'n-nücûm,** Muhammed Edib el-Câdir, Mahmud Erol Kılıç (thk.), Dımeşk: Dâru Ninova, 2015, c. III, s. 132.

İbnü'l-Arabî *Mevâkı'*da bir başka uzuv olan lisan feleğinin kerametleri bahsinde kerametler konusunu farklı yönleriyle tartışır. Bu anlamda sûfîlerin kerametler konusunda kullandıkları kavramlara, kerametleri velîler hakkında câiz gören ve görmeyen yaklaşımlara yer verir. Bu tartışmada ele aldığı tabiat ve cibillet gibi kavramlar velâyetin kesbî mi olduğu yahut ilâhî inâyete mi dayandığı hususuna da ışık tutmaktadır. Sûfîlerin kerametleri kavramsal anlamda "himmet" ve "sıdk" kelimeleri ile ifade ettiklerine değinen İbnü'l-Arabî himmetlerin nefiste doğrudan bulunması hakkında şöyle söylemektedir:

> Bil ki, bu himmetin kulda ortaya çıkışı iki türde olur, onun da iki mertebesi vardır: onların biri, kulun yaratılışının ve tabiatının aslında olan himmettir. Diğeri ise yokken sonra kulda ortaya çıkan himmettir. Bizim ashabımızdan himmetin kulun tabiatında re'sen bulunduğunu görenler bulunmaktadır. Şayet birisi "Himmet kulun tabiatında nasıl olur? Zira, biz himmetin sadece temyiz/ayrıştırma ve tahalluk/ahlaklanmadan sonra olduğunu görürüz ve bu ikisi ise makamdır" derse, -bilesin ki- ona "bu mesele söylediğin şekilde değildir" deriz. Bilakis o himmet, Allah'ın yaratmak istediği tabiatta ortaya çıkar. Fakat bazı kimseler, kendilerinin bu tabiata sahip olduklarını hissetmezler ve onu, zikrettiğimiz harikulade olaylar dışında kullanırlar. Şayet kendi nefsinde onun olduğunu bilirse varlıklardan istediğine onu sarf eder. Hz. Îsâ'nın Allah'ın emri ve Meryem'in himmetiyle beşikte konuşması ve Hz. Yusuf'a (gömlek hâdisesinde) şahitlik edenin durumu bu şekildedir.
>
> Gözü değen kimsenin sahip olduğu hayal gücü güçlendiğinde deveyi kazana, çocuğu ise mezara nasıl soktuğunu görmez misin? Bu durum hakikaten olur. Bu şeriatin de kabul ettiği bir husustur. Ondan Allah'a sığınırız.
>
> Fakat bizimle diğer fırkaların farkı, bize göre himmetler bütünüyle sebeplerdir. Allah, eşyayı sebepler yardımıyla değil de sebeplerde (inde'l-esbâb) ortaya çıkarır. Bizim dışımızdakiler bunun tersine inanırlar. Onlara göre sebepler, kendileri fâil durumdadırlar.[314]

Alıntıladığımız bu bölümde velâyetin tahakkukuna dair üç meselenin ele alındığını görmekteyiz. Bunlardan **ilkinde** İbnü'l-Arabî velîden kerametlerin sadır olmasının, kulun nefsine baştan verilmiş bir özellik (tahsis) mi yoksa sonradan elde edilen (tahsil) bir kuvve mi olduğunu tartışmaktadır. Burada yine bu durumun, kulun tabiatına ve yaratılışına baştan verildiği görüşünü sûfîlerden paylaşanların bulunduğuna temas

[314] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 163.

ederek kendisinin de bu görüşe eğilimli olduğunu hissettirir. Bu kısımda **ikinci** önemli husus ise İbnü'l-Arabî'nin velâyetin tahakkukunun amelle olan ilişkisine dair muhayyel bir soruya yer vererek, kerametlerin nefisteki ayrışma ve tahalluk makamları ile doğrudan irtibatını kabul etmemesidir. Alıntılanan bölümde dikkat çeken **üçüncü** konu ise tahalluk ve amellerin velâyetle olan ilişkisinde daha önce ıstıshâb meselesinde gördüğümüz üzere sebep müsebbip ilişkisinin kural koyucu ve şekli ön plana çıkaran geleneklerden farklı bir bağlamda ele alındığının dile getirilmesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki tavrı, Arapçadaki harf-i cerler arasındaki nüanslar üzerinden dakik ayrıştırmalar yapmak şeklindedir. Bu anlamda sebeplerin fâilliklerini eleyerek onları vesileci bir konuma indirgemekte bu sayede katı nedensellik sorununu aşmaya çalışmaktadır.

İbnü'l-Arabî çaba ile ilâhî lütuf arasındaki bu açmaza *Mevakı'u'n-nücûm*'un hatime kısmında ele aldığı kavramlarda tekrar değinir. Bu bölümde yer verdiği kavramlardan meşiet ve onunla ilişkili olarak ele aldığı mürîd ve murâd kavramları meselenin tarihsel tartışma alanını da tekrar hatırlatmaktadır. Zira tasavvufun mahiyetine ilişkin eser telif eden erken dönem müelliflerinin hemen tamamında bu tema ile karşılaşılır ve velâyetin aslında dileyen için mi yoksa dilenen için mi olduğu problemine temas edilir. Meşieti Hakk'ın ezeldeki irade sıfatı olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bu sıfatın müteallakı murâd diye isimlendirilir. Bu anlamda Hakk'ın iradesi ezeli olarak kimin hidayetine taalluk ederse o kişiye sebeplerin kolaylaştırılacağını, yolunun kısaltılacağını, aydınlık yola sevk edileceğini ve ona nefsini yönetme sırrının bahşedileceğini söyler. Bu sayede o kişi şer'î edebe riayet eder ve Allah'ın yasakladığı hususlardan kaçınır. Böylece o kişinin murâdın hâliyle nitelendiğini belirleterek bu hâlin "inâyet" olarak tabir edildiğini ifade eder.

Mürid ile murâd arasındaki farka gelince ona göre aslında bu ikisi Hakk'ın hidayetine taalluk etme anlamında hakikatte eşitlerdir. Ancak bunların maksatlarına ulaşmaları sürecinde büyük bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Murad, fiilleri yaparken lezzet duyar, nimet ve müşâhedelerle sülûkunu devam ettirir ve nefsi şer'î sınırlara riayet ederken dinç bir haldedir. Mürid ise tam tersine meşakkatli bir mücadele, tahammül ve rahatsızlık içerisinde sülûk etmektedir. Bu konuda etkenlik ve edilgenlik arasındaki fark İbnü'l-Arabî'nin deyimiyle "Hakk'ın gayb hâlinde bir kişiyi cezb

etmesi"yle ilgili bir durum olarak takdim edilir. Bu bakımdan aslında mürid de ezelî inâyete mazhar olurken yolun kolaylaştırılması seçkinler arasındaki mertebe farkına işaret etmektedir.

İbnü'l-Arabî, velâyetin tahsisini ilk teliflerinde belirli temsili anlatımlarla mizaca ve doğaya vurgu yaparak ele almaktadır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'de ise velâyetin tahsisi meselesi istidat kavramı çerçevesinde konu edilmektedir.[315] İstidat kavramıyla konu teorik bir zemine taşınmış; a'yân-ı sâbite ile vech-i hâs kavramları üzerine inşa edilen mevcutların ilâhî mertebeden payları ve bu ezeli istidada göre dış dünyada ortaya çıkma durumları meselenin kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın 268. bâbında istidat kavramı ile tahsis arasındaki ilişkiyi ele alırken bir önceki başlıkta değinilen "velîye ulaştığı kapıdan verilecek ilhamın nasıl gerçekleştiğini" şu şekilde değerlendirir:

> İlhamın tarzına gelirsek, bu, zevke bağlıdır -ki o da haldir. Fakat kalp ile ilham arasında uyum olması gerektiğini belirtmeliyiz. Yoksa kabul gerçekleşmezdi. İstidat, kabulde değildir, o, ilâhî bir tahsistir. Evet! Nefisler, fetih gerçekleştiğinde, bu özel ilhamın ve başkalarının gerçekleşeceği kapıya ulaştıran yolda yürüyebilir. Bu kapıya vardıklarında ise dururlar ve kendilerine neyin açılmış olduğunu görürler. Fetih gerçekleştiğinde, emir bir hakikat olarak ortaya çıkar ve kalp onu kapının ardından kendi katkılarının bulunmadığı -aksine Allah her birini bir istidada tahsis etmiştir- istidadı ölçüsünde kabul eder. Burada gruplar ve uyanlar uymayanlardan, nebîler resûllerden, resûller örfte 'velîler' diye isimlendirilen kimselerden ayrışır. Bilgisizler ise, kapıya yürümelerinin fetihle birlikte onlar adına gerçekleşen bilgileri elde etmenin sebebi olduğunu zanneder. Böyle olsaydı, hepsi eşit olurdu, hâlbuki eşit değillerdir. Farklılık kazanılmamış istidadla mümkündür. Akılcılar arasında nebîliğin kazanılmış olduğunu iddia edenlerin yanılgısı buradadır. Nebîliğin kazanılmış olduğunu ise, onun Allah'tan olmadığını ileri süren söyleyebilir. Ona göre nebîlik, duruluk ve doğal sebeplerden kurtulmakla nitelenmiş bazı nefislere aklın ve ulvi ruhların feyzinden ibarettir. Ona göre, durulukları nedeniyle nefislere âlemdeki şeyler nakşedilir. Nefislerin duruluğu kazanılmış olduğuna göre, duruluğun meydana getirdiği şey de kazanılmıştır. Bu bir hatadır. Duruluk doğru, böyle bir duruluk

[315] İbnü'l-Arabî'nin 602 (h.) yılında kaleme aldığı *Risâletü'l-envâr*'da seyrusülûkun aşamaları özlü bir biçimde ele alınmıştır. Burada İbnü'l-Arabî, Hakk'ın yolu bir olsa da sâliklerin hâllerine dikkat çekmiş ve bu bağlamda mizaçlara, kendilerine yola çeken sebeplere, ruhânîyetlerinin kuvvetine, himmet ve teveccühlerine atıfta bulunmuştur. Ancak bir kısmı verili bir kısmı ise kişinin çabasına bağlı bu özellikler en nihayetinde yine istidatlara dayalı olarak açıklanmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi*, s. 12, 50.

> derecesine ulaşmış nefse âlemdeki şeylerin nakşedilmesi de doğru! Fakat kendisi gibi nefsi duru birinin değil de, belli bir şahsın resûl ve şeriat sahibi olması, ilâhî tahsistir. Allah âlemin suretlerini onun nefsine nakşeder, çünkü Levh-i mahfûz, bütün bu zikrettiklerimizi içerir. Peygamberin ve risâletin sureti, nebînin ve nebîliğinin sureti, velînin ve velîliğinin sureti de ona nakşedilmiştir. Nefis durulunca, Levha'daki her şey kendisine yansır, fakat böyle birinin resûl olması gerekmez. Aksine resûlün kim olacağı da o Levha'da belirlenmiştir ve eşya onda birbirinden ayrışmıştır. Bu, akılcıların nefsin duruluğunun sağladığı şey hakkındaki zannından farklıdır. Böylelikle duru nefse mertebeler ve onların ulvi ve süfli sahipleri nakşedilir.[316]

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ile velâyet arasındaki ayrımı ve nefsin tezkiyesi meselesini levh-i mahfûzla ilişkilendirerek istidadın ilâhî bir tahsis olduğunu belirtmesi konunun ilâhî isimlerle ilgili olduğunu göstermektedir. Meselenin ilâhî isimler boyutuna geçmeden İbnü'l-Arabî'nin "kapıya yürüme" ifadesiyle belirttiği yetkinleşme (seyrusülûk) sürecinde nebîlelerle velîlerin ayrışmasının ve bu iki sınıfın kendi arasında derecelenmesinin onların çabaları ile ilgisinin bulunmadığını söylemesi önemli bir husustur. Ayrışmanın kazanılmamış istidatla açıklanması a'yân-ı sâbitenin her varlığın ilâhî isimlerdeki sureti olmasıyla anlam kazanmaktadır. Bu aşamada a'yân-ı sâbitenin fâillik-münfâillik özelliklerini bir araya getirmesi de üzerinde durulması gereken bir konudur. İlahi isimlerin zuhûrlarının a'yân-ı sâbitenin verdiği bilgiye bağlı olması meselesi (ilmin ma'lûma tabi olması) her varlığın ortaya çıktığı sureti aslında kendi hakikatinden alması şeklinde paradoksal bir görüntüye yol açmaktadır.[317] İlahi isimler varlıkların dışta ortaya çıkmasını talep ederken, istidatlar da varlık feyzinin dışta

---

316 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 9, s. 440-441 (268. Bâb). Nefsin velâyet mertebesini elde etmesinde istidatla olan ilişkisini ele alan bir diğer bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 8, s. 38-39 (167. Bâb). İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ*'da el-Mukaddim ve el-Muahhir isimlerini zamanla ilgili olarak değil ontolojik bir bağlamda yorumlar ve her ne kadar mümkünlerin hakikatlerine varlık verme nispeti (nispetü'l-icâd) eşit olsa da birinin diğerlerinin önüne geçişini (bürûz) bunların özellikleriyle (kemali isti'dâti'l-a'yâni's-sâbiteti ve noksânihâ) açıklar. Nübüvvet, velâyet ve imâreti bu özellikler kapsamında zikretmektedir. O Ayrıca el-Mâni' ismini de mümkünlerin istidatlarının feyzi kabulden engellenmesi olarak yorumlar. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ,* s. 59, 67.

317 "Sahip olmadığı ve kendisinde bulunmayan ilâhî bilgileri ona aktaran ve bahşeden sureti gören kişiyi düşünelim! Söz konusu suret, o kişinin kendisinden başkası değil, onun ta kendisidir. Bundan dolayı bir müşâhede sahibi, -başka bir şeyi değil- bilgisinin meyvesini kendi nefisinin ağacından devşirmiştir. Bu durum, karşısına konulmuş cilalı cisimde insandan yansıyan surete benzer." İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 46-48, 131, 133. *Risâletü'l-envâr*'da sâlikin Serîre'r-Rahmâniyye diye isimlendirdiği mertebede bütün varlıkları müşâhede etmesinden bahsederken her şeyde "kendi illetini" bulması gerektiğini belirtir. Zira kendi illetini bulan, nerede bulunduğunu, rütbesini ve son sınırını, hangi ismin Rabbı olduğunu, mârifet ve velâyet konusunda payının ne olduğunu tanıyacaktır. İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi*, s. 36.

zuhûrunda belirleyici (fâillik) konumundadırlar.[318] "İlâhî isimler, eşya üzerinde eşyanın kabul istidatlarıyla hüküm verebilir." şeklinde ifade edilen bu düşünce ilâh-me'lûh ilişkisini karşılıklılığa çevirmiştir.[319] Bu hususta İbnü'l-Arabî'nin izahlarının bir özeti şu şekildedir:

> "Sonra bilmelisin ki, velîler himmet miraçlarında yükselirken ulaşabilecekleri nihai yer, ilâhî isimlerdir, çünkü onları (varlıkta) talep eden, ilâhî isimlerdir. Miraç ederken ilâhî isimlere ulaştıklarında, üzerlerine getirdikleri istidatları ölçüsünce nurlar yayılır. Bu nurlardan ise istidatlarına göre alabilirler ve bu konuda bir meleğe veya peygambere muhtaç, değildirler."[320]

Böylece derecelenme ve üstünlük ilişkisinin istidatlardan kaynaklandığı açıklık kazanır. İbnü'l-Arabî, istidat kavramını kullanırken bu kavramın türetilmesinde dil kuralları açısından talep bildiren istif'âl kalıbından türediğinin de farkındadır. Bu sebepten ötürü bazı kimselerin hazırlanma ve istidatı, talep ve çaba ile irtibatlandırdıklarını belirtmektedir.[321] Ancak İbnü'l-Arabî, istidat kavramındaki tahsis ve ilâhî inâyet yönünü vurgulamak için *el-Fütûhât*'ta yer yer zâtî-ârızî istidat, genel-özel istidat gibi ayrımlara gitmiştir.[322] Bu iki istidat arasındaki farkı bazen de kazanılmış (müktesep) ve kazanılmamış (gayr-ı müktesep) ayrımına başvurarak ele alır. Böylece o,

---

[318] "İlâhî isimler, eşya üzerinde eşyanın kabul istidatlarıyla hüküm verebilir. Bütün bunların ilahiyat bahsindeki yorumu, her vakitte etki etsinler diye bedenin istidadının talep ettiği İlâhî isimlerin hükümleridir. Çünkü beden, herhangi bir İlâhî ismin kendisinde etkin olmasından yoksun kalamaz. Beden kendisinde o esnada hüküm sahibi olan isimden başka İlâhî bir ismin kendisinde hüküm sahibi olmasına istidat kazançlıysa, o ismin hükmü kaybolur ve istidadın talep ettiği ismin hükmü onun yerini alır. Bunun örneği, bir şehir halkının hükümdarlarına karşı çıkarak önceki hükümdarın izni olmaksızın başka bir hükümdar getirmeleridir. Birinci isim (örnekte ise hükümdar), hükmünü yitirir ve hüküm istidadın talep ettiği (İlâhî isme) döner. Öyleyse hüküm sahibi, her zaman istidattır. İstidadı meydana getiren İlâhî ismin hükmü ise, ebedi olarak kalıcıdır ve (hüküm sahibi olmaktan) azledilemez." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 5, s. 62 (71. Bâb).

[319] Nitekim *Fusûs*'taki şu ifadeler bu düşüncenin bir özetidir: "O halde Hak, kendini görmen için senin aynandır. Sen de isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin -ki isimler O'nun aynısıdır- ortaya çıkışında Hakk'ın aynasısın" İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 48.

[320] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 11, s. 86 (314. Bâb).

[321] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 10, s. 87-88 (277. Bâb).

[322] "Böylece müktesep istidat, istidadın verişine göre ulvi ve süfli bazı durumlar kazanır ve böylece âlemde o surette zuhûr eder... Çünkü müessir istidat ancak yaratmada ortaya çıkar ve o zâtî bir istidattır. Arızî, yani dolaylı istidadın ise herhangi bir etkisi ve hükmü yoktur. Aksine arızî istidat, zâtî istidadın ortaya çıkarttığı bir rütbedir. Yaratılmışların çoğu bu kadar bir bilgiden bile habersizdir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 15, s. 237 (463. Bâb). "Allah suretlerde tecellî edişi itibarıyla müşâhede edilir, görülür. O ancak görenin mertebesinde görülebilir. Bu görme görenin istidadının verdiği şeydir. Hakkı görenin istidadı iki türdür: Birincisi zâtî istidattır; bu istidat ile genel görme gerçekleşir. İkincisi ise arızî istidattır. O da insanın Allah hakkındaki bilgiden kazandığı kısımdır. Allah hakkındaki bilgi nazari düşüncesinden onun nefsine yerleşirken tecellî de o özel istidada tâbi olarak meydana gelir; bu tecellîde derecelenme gerçekleşir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 18, s. 173 (559. Bâb). "Çünkü yaratılış, genel istidada sahiptir ki, öğrenme istidadır o. Öğrenmenin derecelenmesi ise, genel istidattan başka özel istidattan kaynaklanır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 11, s. 368 (341. Bâb).

kişinin a'yân-ı sâbitesindeki değişmez ezeli istidatlar ile yine bu istidatın gereği olarak çaba ve hazırlanma anlamındaki kazanılan istidatı birbirinden ayırmıştır.

Velâyet düşüncesinin erken dönemlerden itibaren dindarlıkta derecelenme ve belirli özel bir zümrenin varlığı anlamında ilk sûfîlerden yapılan nakillerde ve onların telif ettikleri eserlerde yer edindiği anlaşılmaktadır. Tabakâtlarda zâhidlikleriyle meşhur sûfîlerin tahallukla ilgili vurguların ötesinde kalp amellerine yönelik kavramları ortaya koyma ve bunlar arasında ilişki kurma çabasına girdikleri görülmüştür. Böylece özel velâyetin yöntemine dair eylemlerle ilişkili fakat onları aşan boyut gündeme gelmiştir. Bunlar arasındaki ilişkinin kurulması yönündeki çabalarla derecelenmenin yöntemi yani velâyet menzillerine ilişkin bir dil gelişmiştir. Muhâsibî'nin bu konuda kritik bir yerde durduğu görülmekle birlikte Cüneyd-i Bağdâdî ve özellikle de Ebu Saîd el-Harrrâz velâyet doktrininin şekillenmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Harrâz'ın telifleri, Hakîm et-Tirmizî öncesinde velâyetin kavramsal ve mesele bazlı tartışmalarının en eski ve en kapsamlı içeriklerini sunar. Hakîm et-Tirmizî ise Irak merkezli tasavvuf anlayışının ortaya koyduğu kavramsal yapıyı teorik bir çerçeveye taşıyarak velâyet-i hâssa düşüncesini sistemleştiren ilk isim olmuştur. Sonrasında gelişen literatür bu düşünceyi ricâl fikrine taşıyarak kavramsal velâyet teorisinin tarihsel yönüne ilişkin bir perspektif geliştirmiştir. Keramet tartışmalarının merkezde olduğu bu eserlerde artık velâyet düşüncesinin kendi içerisinde hiyerarşisi oluşmaya başlamıştır. İbnü'l-Arabî'ye gelince o, tevarüs ettiği bu düşünceyi kendi varlık ve bilgi anlayışı müvacehesinde yeniden yorumlamıştır. İlâhî inâyetin öne çıktığı bu anlayışta kulun çabasıyla Hakk'ın vergisi arasında ortaya çıkan ikilemi aşmak için yeni kavramlaştırmalar yapmıştır. Istıshab ve tevfîk gibi kavramlarla erken dönem eserlerinde amel meselesine yeni bağlamlar kazandırırken *el-Fütûhât*'ta meseleyi iktisab kavramı etrafında tartışmıştır. Burada meseleyi nübüvvetin kesbiliği meselesiyle ilişkili olarak tartışması konunun kelamî tartışmalara eklenmesine neden olur. Velâyetin ilâhî inâyetle olan ilişkisi ise yer yer kişinin doğasına atıfla ele alınırken, *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta istidat, vech-i hâs ve a'yân-ı sâbite kavramları etrafında incelenir. Böylece velâyet meselesi onun genel varlık anlayışının bir yorumuna dönüşerek ontolojik bir çerçeve kazanır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, velâyet meselesini erken dönemlerdeki Tanrı-insan arasındaki ilişkiden öte bir

boyuta taşımış, velâyeti bütün varlıklara teşmil ederek bütün varlığın hakikatleriyle irtibatlı bir çerçevede ele almıştır.

II. BÖLÜM

VELÂYET ÖĞRETİSİ AÇISINDAN NEFİS VE BİLGİ

I. NEFSİN MAHİYETİ VE KEMALİ MESELESİ

Nefs konusu, farklı dönemlerde ortaya çıkan varlık ve insana dair klasik dönem doktrinleri içerisinde, kendinde varlığı açısından birlik-çokluk/basitlik-bileşiklik arasındaki aşılamaz mesafeyi açıklama teşebbüsünde kritik bir yerde durur. Bilginin ortaya çıkışı, insanın neleri bilebileceği ve nasıl bildiği meseleleriyle bağlantılı olarak bilginin öznesi yahut nesnesi olması şeklindeki tartışma ise onun epistemolojik çerçevesini oluşturur. İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu varlık ve bilgiye ilişkin perspektifin temel meseleleri arasında önemli bir yer tutan nefs konusu, nefsin varlık statüsü, genelliği ve bireyselliği, bilgi edinme süreci, bilgi süreçlerinde etken yahut edilgenliği, bilgide kesinlik meselesi gibi daha alt tartışmaları içerir. İbnü'l-Arabî öncülüğünde gelişen doktrinin başlıca problematiğini oluşturan bu konuların düşünce sistematiği açısından bütünlüklü bir yapı oluşturabilmeleri, kendi içerisinde uyumlu olan bir teorik çerçeveyle mümkün olabilir. Bu bağlamda nefsin kendi varlık durumu çerçevesinde maddi mi yoksa manevi bir cevher mi olduğu -buna bağlı olarak tecerrüdü ve yetkinleşmesi meseleleri- gündeme gelirken meselenin epistemolojik yönü daha öne çıkan boyutlarında ise nefsin bilgi edinme süreçlerinde sahip olduğu kuvveler, nefste hakikat bilgisinin ortaya çıkma keyfiyeti, bu bilgi karşısında nefsin aktif yahut pasif olması gibi tartışmalar ağırlık kazanır. Varlık ve bilgiyle ilgili bu iki ana odak noktayla ilişkili olarak meselenin bir de eskatolojik yönü bulunmaktadır. Nefs beden düalitesinde ölüm sonrasında bireyselliğin devamı, dünyada iken yetkinleşmesini tamamlamayan nefslerin ahiretteki durumları, ceza ve mükafata konu olması bakımından nefsin durumu gibi konular varlık ve bilgiyle ilgili tartışmaların süreği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu başlıkta ele alınacak konular velâyet öğretisinin temellendirilmesi ve kendi iç tutarlılığının nasıl sağlandığını ortaya koymak açısından bu çalışmanın en kritik aşamasını oluşturmaktadır. Velâyetle ilişkili olarak bu üç boyut özet bir biçimde şöyle ifade edilebilir: I. Bir ve basit varlık olan Tanrı ile bileşik ve çokluk âleminde ortaya çıkan velî arasında doğrudan bir ilişkinin nasıl mümkün görüldüğü, II. Velînin tanrısal bilgiye erişmesinde bilginin nesnesi yahut öznesi olması konusu, III. Velînin yetkinleşmeye bağlı olarak bu ve öte dünyadaki durumu.

Nefs meselesi üzerine yapılan tartışmalar aslında oldukça uzun bir tarihsel arka plana sahiptir. Modern bilimlerdeki özellikle de tıp alanındaki gelişmelerden önce insanın algılama, kavrama ve bilme güçlerinden başlayıp yetkinleşme süreçlerini inceleyen dinî ve felsefî gelenekler bu kapsamdaki araştırmalarını nefs konusu üzerinden sürdürmüşlerdir. Bilgiyi merkeze alan söz konusu araştırmalar, nefs ile beden arasındaki ilişki üzerine odaklanarak, birinin diğeri karşısında daha baskın olmasına referansla bilgi konusunda farklı açıklama biçimlerine ulaşmışlardır. Tartışmanın temel ayrımlarına bakıldığında konu, varlıktaki hiyerarşiyi doğru bir şekilde sunabilme çabası açısından ontolojik bir çerçeveye sahip görünürken hiyerarşinin öncelikle hareketsiz ve hareketli varlık türleri şeklinde bölümlenmesi; hareketli olanların da kendi içerisinde iradesiz ve iradeli varlıklar olarak ayrıştırılması meselenin epistemolojik yönünü daha odak hale getirmiştir. İrade sahibi bir varlık olan insanın bilgi edinme sürecinde temyiz ve tasnif gücüne ek olarak soyut nesneleri kavrama yetisinin bulunması tekrar nefsin kendi varlık statüsünü tartışmaya açmış, tecerrüd eden nefs bağlamında yeniden ontolojik bir zemine taşınmasıyla sonuçlanmıştır. Netice itibariyle bu tartışmalar, farklı düşünce geleneklerinin kendi metafizik kabulleri ve ilkeleri çerçevesinde bir tutum sergilemelerine neden olmuş ve nihayetinde kendi düşünce istikametlerine göre farklı farklı insan tanımlarına ulaşmışlardır. İslam düşüncesine mensup ekoller tarafından bu görüşler tevarüs edilmiş, her ekol kendi fizik ve metafizik kabullerine göre ya yeni tanımlamalar yapmış ya da mevcut geleneklerden birisine eklemlenmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı döneme gelinceye değin İslam düşünce dünyasında kadîm tartışmalardan süzülerek gelen insan tanımları ortaya konmuş ve insana dair bir ufuk çizilmiş durumdaydı. Bu çalışmada konunun arka planına dair detaylı tartışmalara girilmeden ana hareket noktalarını gösterecek kadar temas edilecek, daha sonra İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin mevcut tarihsel zemin karşısında nerede konumlandığı ve hangi geleneğin teorilerine daha yakın bir tutum içerisinde olduğu sorularına cevaplar aranacaktır.

Bu tartışmalara geçmeden önce nefs kavramının anlamı üzerine çok sayıda farklı tanımlar yapıldığı belirtilmelidir. Yunanca'dan Arapça'ya yapılan çevirilerden beri süre gelen bu karışıklığın hem İslam filozoflarında hem de kelamcılar ve sûfîler arasında

devam ettiği anlaşılmaktadır.[323] Her ne kadar karmaşık bir durumun ortaya çıkmasına neden olsa da bu farklılıklar söz konusu disiplinlerin kendi yaklaşımlarını temellendirebilmelerinde onlara bir imkan kazandırmış gözükür. Tarihsel süreçte geleneklerin nefs konusunda tek başlarına ve bağımsız bir blok gibi hareket etmedikleri, başlangıçta benimsenen görüşlerin sonraki dönemlerde birtakım değişikliklere uğradığı da bir gerçektir. Hatta tek bir düşünürün eserlerinde bile kavramın taşıdığı farklı anlamların görülmesi bir bakıma kavramla ilgili farklı görüşleri sentezleyebilmenin ve yeni bağlamlar oluşturmanın olası yöntemlerinden birisi olarak işlev görmüştür. Tasavvuf özelinde nefs konusunda iki yaklaşımın öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki nefsi ahlaki dönüşümün gerçekleşme alanı olarak kötü niteliklerin toplamı şeklinde görür. Nebevi geleneğin ısrarla üzerinde durduğu bir konu olarak kötülüklerin kaynağı yahut sevk edeni konumundaki bu nefs anlayışının esas hedefi ahirete dönük bir vurguyu sürekli canlı tutmasıdır. Bu anlayışta nefsin temel karakteri ise değişebilir bir niteliğe sahip olmasıdır. Kur'an'da nefsle ilgili ayetler birlikte ele alınıp değerlendirildiğinde sûfîler, bunlar arasında yetkinleşme anlamında bir tedriciliğin olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu nefs anlayışının en bâriz vasfı, belirtildiği üzere, ahlaki dönüşümün (tebdil-i ahlâk) sağlanması ve kişinin ahirette "mutmain" bir şekilde haşrolarak ebedi saadeti elde etmesidir. Sûfîlerin nefs konusundaki bir diğer yaklaşımları ise mistik nefs anlayışı üzerine kuruludur. Bu nefs anlayışında ilkinde ahirete ertelenen gerçekliğin ve huzurun bu dünyada tecrübe edilmesi söz konusudur. Sükunete kavuşmuş bu nefs, dünyevî ilgi ve bağlardan sıyrılmış, onunla ilgili kaygı ve ümitleri terk etmiş, tamamıyla Hakk'ın zâtî yakınlığıyla zaman sınırlarını aşarak fânî olmuştur.[324] İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf literatüründe bu iki nefs anlayışının iç içe geçtiği anlatımlar ciddi bir birikim oluşturur. Bununla birlikte Gazzâlî ile başlayan dönemden itibaren nefs konusunda özellikle İslam filozoflarının etkisiyle yeni boyutların tartışma süreçlerine dahil olduğu belirtilmelidir.

---

[323] Sviri Sara, Yunanca'dan yapılan tercümelerdeki karışıklığın yol açtığı bu durumu İbn Sînâ'da nefsin içinde bulunduğu madde açısından suret; semâvi türlerle ilişkisi bakımından da kemal olarak isimlendirildiğiyle örneklendirir. Yine bu hususta Gazzâlî'den bir iktibasla onun nefsin, öfke ve arzu güçleri olan kötü bir varlık ve insanın hakiki varlığı anlamına gelen latîf bir varlık olmak üzere, iki anlama geldiğini öne sürdüğünü aktarır. Tasavvuf metinleri söz konusu olduğunda ise nefs kavramının, saflaşmış nefs, düşük (denaet sahibi) nefs, dünyevî nefs, arzu duyan nefs, benlik, alt-benlik, dürtü sahibi nefis, içgüdüsel nefis, ego ve bütün bu görüşlerin birleşimi olan bir nefs olmak üzere çok anlamda kullanıldığından bahseder. Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysiticism,* s. 169-170. Robert Wisnovsky de Yeni-Eflatuncu düşüncelerin Yunancadan Arapçaya düzgün bir şekilde değil dağınık bir biçimde geçtiğini, bir huniden toplanarak geçmek yerine kalburdan dağınık bir şekilde gelmesi benzetmesiyle ifade eder. Robert Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği,** İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 153-154.

[324] Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysiticism,* s. 171-172.

XII. ve XIII. yüzyıllara gelindiğinde İslam düşüncesi içerisindeki farklı geleneklere ilişkin görüşlerin birbirleriyle olan etkileşiminin daha da arttığı tespitinden hareketle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bu etkileşimin tezahürlerini görmek mümkündür. Aslında konunun bu yönü, çalışmanın ilk bölümünün son kısmında ele alınan özel velâyetin imkanı bahsinde öne çıkan amele bağlı velâyet ile ilâhî inâyete bağlı velâyet düşüncesinin izlerini taşımaktadır. Zira amele yapılan vurgular, nefsin yapması ve kaçınması gereken hususların öne çıkarılması, onun dönüştürülerek yetkinleştirilmesi görüşünü dillendirirken, ilâhî inâyete yapılan vurgular ise nefsin ilâhî bir vergi olarak taşıdığı mizaç ve kabiliyet sayesinde ilâhî mârifete erişebileceğini öngörmektedir.

A). İbnü'l-Arabî'de Nefsin Mahiyeti ve Yetkinleşmesi

1. Ruhun/Nefsin Mahiyeti

Erken dönem sûfîlerinin ve diğer nazarî geleneklerin benimsemiş oldukları nefs anlayışı karşısında İbnü'l-Arabî'nin durduğu yerin belirginleştirilmesi gerekmektedir. Meselenin tarihsel boyutları bir yana doktrin açısından da nefs konusu, velâyet öğretisinin temellendirilmesinde açıklığa kavuşturulması gereken hususların en önemlileri arasında yer alır. İbnü'l-Arabî'nin velâyet doktrini ortaya konulurken nefs/ruh kavramı ve onunla ilişkili terminolojiyle çokça karşılaşılır. Nitekim et-*Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fi Islâhi'l-memleketi'l-insâniyye* isimli eserin adı bile kendi başına bu konuyla ilgili pek çok imalar içermektedir. Meselenin eserin başlığından ibaret bir ima ile sınırlı kalmadığı, içeriği itibariyle de konuyu hem tarihsel hem de tartışmalar açısından değerlendirdiği görülmektedir. Bu sebeple nefs konusunu da, benimsediğimiz yöntem olan eser telif kronolojisini gözeterek ele almayı uygun buluyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin telif yönteminde erken dönemden itibaren küllî bir perspektifin hakim olduğu söylenilebilir. *et-Tedbîrât*'ın içeriğine odaklanıldığında Tanrı, âlem ve insanla ilgili tümel önermelerin eserin ana eksenini oluşturacak boyutta öne çıkarıldığı görülür. Bu bağlamda eserde insanla âlem arasındaki kuşatıcılık ve küllîlik ilişkisinin nasıl kurgulandığına çalışmanın birinci bölümünde velâyet-kozmoloji ilişkisini ele alırken değinmiştik. İnsanın hakikati yönüne dayalı olarak ortaya konulan bu ilişkide, varlıkla ilgili temel önermelerinin nihai kertede insana ilişkin bir tasavvura, onun

bâtını/hakikati anlamında temsil ettiği kuşatıcılığa referansta bulunduğunu belirtmiştik. Bu bölümde ise bilgi boyutu daha ön planda tutularak söz konusu kuşatıcılığın nefs/ruh kavramı üzerinden nasıl temellendirildiği ortaya konulacak, bu hususta farklı geleneklerin nefs anlayışlarıyla olan etkileşime, varsa katkı ve dönüşüme atıfta bulunulacaktır.

et-Tedbîrât'ın mukaddimesinde peygamberlik sonrası dönemde hikmetin taşıyıcılığını halifenin/kutubun sürdürdüğünü ileri süren İbnü'l-Arabî, meseleyi daha sonra insân-ı kâmil düşüncesi şeklinde teorileşecek yetkin bir insan üzerinden tartışmaktadır. Bu hususta o öncelikle naslarda belirtilen ve kadîm geleneklerde küllîlik bildiren ifadelerin halifeye hangi gerekçelerden hareketle isim olarak verildiğine odaklanır. Sûfîlerin çokça atıf yaptıkları "Rabbin meleklere, yeryüzünde bir halife yaratacağım"[325] ayetini bu çerçevede yorumlayan İbnü'l-Arabî, ayeti büyük ve küçük âlem şeklinde iki varlık durumuyla da ilişkilendirmektedir. Ayetin "küçük âlemde"ki delaletini, "beden arzında ruhun halife olması" şeklinde tevil eder. Sûfîlerin bu ruhu "küllî ruh" olarak tabir ettiklerini belirterek, Hakk'ın ilk yarattığı varlığın ne olduğu sorusunun peşinden gider ve bu konuda hem sûfîlerden hem de kelamcı ve filozoflardan kısa nakiller yapar. İbnü'l-Arabî, insana ilişkin bir perspektif çizerken farklı geleneklerin bu konudaki görüşlerinin farkındadır ve bu tartışmaların temelinde nefs meselesinin olduğunu yansıtır tarzda bir tutum sergiler.

O bu hususta önce Gazzâlî'nin görüşlerine yer vererek onun halifeyi "emr âleminden olan ruh" şeklinde tanımladığını aktarır. Gazzâlî'nin delil olarak zikrettiği "De ki ruh Rabbimin emrindedir"[326] ayetindeki "min" harfini tebyin bildiren bir edat olarak yorumladığını ve böylece ruhun mahallinin yaratılmış âlemden değil, emr âleminden olduğu görüşünü savunduğunu belirtir. Gazzâlî'nin bu görüşünü daha geniş bir çerçevede değerlendiren İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ile kendi görüşü arasındaki farkın belirginlik kazanmasına yönelik detaylar verir. Burada söz konusu ayrım, "emr âlemi"ne ilişkin yorumlarda ve bu âlemin varlık mertebelerindeki derecesini belirlemede açığa çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin ve bu düşünceyi benimseyenlerin "emr

[325] Bakara Suresi, 30.
[326] İsra Suresi, 85.

âlemi"nden kasıtlarının, "Hak'tan yaratma sözü (müşafehe)[327] dışında aracısız sâdır olan her şeyi" kapsadığını söyler. Yani bu düşünceye sahip kimseler ruhun yaratma emrine binâen yaratılmışlığını kabul ederlerken, dış dünyaya göre ise onun ontolojik açıdan önceliğini, aracısız sâdır olması nedeniyle de bir tür kadîmliği düşüncesini benimsemişlerdir. Buna karşın İbnü'l-Arabî'nin görüşü ise emr âleminin, mutlak varlığa göre **ikinci** sebep, mukayyet varlığa göre ise **ilk** sebep olmasıdır.[328] Bu aktarım ve yorumların incelenmesine geçmeden önce onun nefsle ilişkili olarak yaptığı diğer aktarımlara da yer vermek yararlı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin halife hakkında ele aldığı diğer ifadelere baktığımızda o, ilk madde, ilk ilim, arş, Hakk'ın aynası (mir'atü'l-Hak), imâm-ı mübîn ve levh-i mahfûz gibi varlıkta ilk olma ve kuşatıcılık bildiren dinî ve felsefî terminolojiye referansta bulunurken Ebû Medyen'in de dahil olduğu bir grubun bu insanî hakîkati "müfîz" şeklinde ifade ettiklerinden bahseder. Müfîz kelimesine hem kavramsal açıdan hem de İbnü'l-Arabî'nin onların görüşlerinin detaylarını aktarırken yaptığı vurgular yönünden bakılırsa, İslam filozoflarının nefs teorisinin izlerini bâriz bir biçimde görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre bu düşünceyi savunanlar, insanın bedeni açısından karanlık bir yapıdan ibaret olduğunu, onun yalnızca ruhun nûru ile aydınlandığını ifade etmektedirler.[329] Konuyla ilgili İbnü'l-Arabî'nin güneş metaforuna başvurarak anlattıklarında dikkat çekici bir içerikle karşılaşılır. Buna göre güneşin ışıklarını yeryüzünün farklı bölümlerinin kendi özelliklerine göre kabul etmesi ile bir olan (basit)

---

[327] Avni Konuk, İbnü'l-Arabî'nin müşâfehe-i emr ifadesiyle Hakk'ın "kün" emrine işarette bulunduğunu belirtir. Buna göre emr âlemi, Hakk'ın "ol" emriyle birlikte ilk ortaya çıkan varlık mertebesini ifade etmektedir. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 74.

[328] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 91.

[329] Felsefe tarihinde nefs ile beden arasındaki tartışmaların ilk örnekleriyle Eflatun'un diyaloglarında karşılır. Duyulur âlemle aklî âlemler arasında mutlak bir ayrımı kabul eden Eflatun, bu düşüncelerini bedenle nefs arasındaki ilişki için de geçerli kılmıştır. Bu sebeple maddi ve duyusal dünyayı idrak eden güçler ile idealar âlemine ait akıl gücü arasında telif edilemez bir ayrım vardır. Hatta Eflatuncu düşüncede beden nefsin hakikate ermesine engel olan ve onu yanıltan bir şey olarak görülür. Bu nedenle beden kendisinden kurtulmayı gerektiren kötülüklerin kaynağı olarak sunulmaktadır. Buradan hareketle aralarındaki farklı varlık düzeyleri sürekli olarak vurgulanmış, nefs ile beden arasındaki düalite hiçbir zaman tam olarak aşılamamıştır. Detayları için bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Marmara Üniversitesi SBE, 2015), s. 6, 26-27. Eflatuncu düşünceyi benimseyen Malebranche nefis ve beden arasındaki karşıtlığı "karanlık-aydınlık" kavramlarına atıfla şöyle dile getirir: "Duyusal kipleriniz karanlıktan ibarettir, bunu hatırlayın. Yukarı çıkın, akla kadar, tutkularınıza sessizliği dayatın, sonra iç hakikatin saf sesini, ortak rehberimizin [akıl] açık ve aşikar cevabını duyacaksınız. Fikirlerin karşılaştırılmasından gelen sonuçla, sizi hareket ettiren ve size dokunan o hislerin canlılığını asla birbirine karıştırmayın... Bağlı olduğumuz bedenin bizi kucaklamasına, sıkmasına ve hatta yaralamasına karşı, bizi çevreleyen nesnelerin eylemlerine rağmen aklı takip etmeliyiz... Bilmek ve hissetmek, açık fikirlerimiz ve daima belirsiz, karmakarışık olan duyumlarımız arasındaki farklılığı tanımaya çağırıyorum sizi." (*Felsefeye Giriş İçin Bir başlangıç-Felsefenin Bazı Problemleri*'nden naklen, s. 53), Malebranche, **Entretiens sur la Mètaphysique,** 3me Entretien, VIII, 9.

ruh-ı küllîyi farklı bedenlerin kabulü arasında analojik bir ilişki kurulur. Pürüzsüz bir yüzeyle kirli bir yüzeyin ışığı kabul etmeleri arasındaki fark gibi bedenlerin mizacı da ruhu kabul de farklılaşmaktadır. Dolayısıyla benzetme yoluyla aktarılan bu bölümde filozofların nefsin birliği düşüncesi ile nefsin bedenlere göre farklılaşması arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır.[330] İbnü'l-Arabî'nin ruh hakkında doğrudan tartışmalara yer verdiği kısım *et-Tedbîrât*'ın birinci bölümünde insân-ı kâmille ilgili farklı tasavvurları ele aldığı birinci başlığın devamında gelen kısımda işlenmektedir.

"Ruhun mahiyeti ve hakikati" isimli bu bölümde âlimlerin ruhun mahiyeti meselesinde ihtilaf ettikleri belirtildikten sonra konuyla ilgili farklı grupların görüşleri aktarılmaya ve temel önermeleri incelenmeye başlanır. Bu görüşlerden ruhun araz olmasını imkansız görenlerin dayandıkları önermeleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz: I. Hayvanî cismin canlılığının aksine ruh mütehayyiz bir cevher-i ferddir; o manevî sıfatların hâmilidir. II. İdrakler sadece ruha mahsustur, fakat Tanrı onların varlığını cisme, bekâlarını ise ruha bağlı kılmıştır. Dolayısıyla ruhun bedeni terk etmesiyle idrakler de bedenden ayrılır. III. Suyun yüne sızıp yayılması gibi ruh da bedene yayılmış latîf bir cisimdir. Cisimde ona özgü bir mahal yoktur. IV. Ruh, beden suretinin aynı olup onunla tam bir örtüşme ile birleşen latîf bir surettir.[331]

İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre bu gruba mensup kimselerin ruhun araz olmasına karşı çıkışları, ruha ilişkin tanımlamalarından kaynaklı değildir. Onlar, "Ruhlar nimetlenirler ve acı çekerler; bedenin bekâsıyla varlıklarını sürdürürler" şeklindeki nasla istidlalde bulunarak, ruhun araz olmasına karşı çıkmışlardır. Onların bu tutumlarında iki ilke etkili olmuştur: A. Nimetlenme ve azap görme arazların sıfatlarından değildir.

---

[330] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 96-97. Nefsin birliği ve bedenle olan ilişkisi İbn Sinâ'ya göre şu şekildedir: Zâti özelliklerine bakıldığında nefs, bedenden önce yalnızca mücerret bir mahiyettir. Bu düşünceye göre onun farklılaşmasından ve ayrışmasından söz edilemediği için onda ferdiyet gerçekleşmez. Bu durumda insani nefslerin çoğalması ve teşahhusları bedenlerle birlikte olmakta ve yine onlarla birlikte hâdislikle nitelenmektedirler. Ancak burada yukarıda da belirtildiği şekilde beden nefsin illeti durumunda değildir, çünkü tikel olan bedenlerin tümel olan nefslere illet olmaları söz konusu değildir. Nitekim Türker, nefsin makullere ulaşmasında dış ve iç duyuların rolünü "şart" kelimesiyle, faal aklın rolünü ise "illet" kelimesiyle ifade etmektedir. Bedenin ortaya çıkışında ona suret özelliğini kazandıran insana özgü bir mizaç olduğu gibi nefse de tümel özelliği veren faal akıl olmaktadır. Bununla birlikte nefsin kendi taşıyıcısı durumundaki bedenle ilişkisinde bir tür tahsisin bulunduğu da vurgulanmaktadır. Şayet böyle olmasaydı kendi zâtıyla kaim bir cevher olarak nefsin farklı insanlara intikali söz konusu olacaktı ki İbn Sînâ bu düşünceyi kabul etmemektedir. Böylece o tenasüh fikrine baştan karşı çıkarak her hâdis bedenle nefslerin de hudûsu fikrini korumuştur. Detayları için bkz. Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", s. 32-42. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu,* s. 19, 41.

[331] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 101.

Rasyonalistlerin çoğu da bu görüşe kâildirler ve şeriat akla aykırı bir şey getirmemiştir. B. Ruhların bekâları vurgulanmıştır. Eğer onlar araz olsalardı, arazların bekâlarının imkansız olması sebebiyle onların da bekâları söz konusu olamazdı. Bu sebeple bir canlı için zamanın devamlılığı içerisinde çok sayıda ruhunun olması gerekli olacaktı, bütün bunların tamamı yanlıştır.

Bu konuda ruhun cevher olmadığını ileri süren ikinci grubun görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz: I. Ruhun cevher olmadığının delili cevherlerin temessül etmeleri sebebiyledir. Şayet bir tane cevherin ruh olması mümkün olsaydı bütün cevherler ruh olurlardı. Fakat aklî açıdan bunun yanlış olduğuna dair delil bulunmaktadır. II. Ruhun cevher olması yanlışlandığına göre onun cisim olması da yanlışlanmıştır. Çünkü cisimler çok sayıda ya da en az iki cevherden oluşan bileşik yapılardır.

Üçüncü grup ise ruhun cevher olduğunu ileri süren Gazzâlî ve takipçileridir: Bu gruba göre ruh gayr-ı mütehayyiz, kendi başına varlığını sürdüren muhdes bir cevherdir. O ne cisme dahildir, ne de onun haricindedir; ne ona bitişiktir ne de ondan ayrıdır. Bunun nedeni, onun tahayyüzü olmamasından ileri gelir, ancak bu şekilde o bedenin bütün bölümlerinde tasarruf edebilmektedir. Bu durum hem birleşik hem de ayrı olmanın doğrulayıcı şartıdır.

İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin de dahil olduğu bu grubun görüşüne karşı çıkıldığını belirttikten sonra onlara yapılan itirazın gerekçelerini şöyle aktarır: Ruh, bir şeyin hem kendisinden (birleşiklik) hem de zıttından (ayrıklık) boş olamaz. Zira, bu iki hususta her birinin varlığı onun varlığı için şart ise bu durumda ruh bunların her ikisinin de dışında/uzağındadır. Çünkü her ne zaman şart ortadan kalkarsa varlığı o şarta bağlı olan da ortadan kalkar. Birleşiklik ve ayrıklık için şart ise tahayyüzdür. Cansız cisimler için ilim ve cehalet sıfatlarından bahsedilemediği gibi bunlar hakkında da onları var eden şart ortadan kalkmıştır. Zira cisim için ilim ve zıttı olan cehaleti ortaya çıkaran şart (şart-ı musahhih), hayat sıfatıdır. Birleşiklik ve ayrılık içinse tahayyüzdür, bunlar hakkında tahayyüz sıfatı giderildiğinde şart ortadan kalktığı için onlar da ortadan kalkarlar.[332]

[332] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 102. Şârihler İbnü'l-Arabî'nin aktardığı görüşlerin kimler tarafından savunulduğuna ilişkin herhangi bir bilgi vermezler. Bu tartışmaların lafız odaklı açıklamaları için bkz. el-Beytemânî, *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye,* c. 1, s. 271-279. ed-Dâmûnî, *en-Nefehâtü'l-kudsiyye*, s. 193-200.

İbnü'l-Arabî, ruhun mahiyeti konusunda cevher diyenlerin görüşünü, araz diyenlerin, araz diyenlerin görüşünü de cevher diyenlerin çürüttüğünü söyler. Ona göre ruh hakkında cevher, araz, mütehayyiz ve mütehayyiz ile kâim diyenlerin görüşlerinin tamamı yanlışlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin burada görüşlerini ele aldığı ve birbirlerini yanlışladıklarını ileri sürdüğü görüşler farklı kelam mezheplerinin ve yine bir mezhebin farklı dönemlerde yön değiştiren düşüncelerinin özeti gibidir. Özellikle cevher-araz tartışması ve hayat sıfatına yaptığı atıflar bunun en bâriz göstergesidir.[333] Erken dönem

[333] Kelam alanında nefs konusunda yaşanan gelişmeler, farklı dinî ve felsefî yapılarla karşılaşmaların yol açtığı yeni teorik sorunların müslüman kelamcıların bu sahalarda faaliyet göstermesine sebebiyet vermesiyle ortaya çıkar. Bu anlamda insanın mahiyetine ilişkin yapılan ilk tanımlamalarda söz konusu etkileşimi kanıtlar şekilde bir geçişkenlik göze çarpmaktadır. Yunan felsefî geleneğini İslam dünyasına taşıyan tercüme hareketleri ile insanın tabiatına dair görüşleri İran ve Mezopotamya bölgelerinde yaygınlık kazanmış Maniheizm ve Zerdüşt dinlerinin bu etkileşimde öne çıktıkları belirtilmektedir. Mutezile'nin kimi kaynaklarda kurucusu olarak nitelendirilen Vâsıl b. Ata'nın Maniheizm'in düalist yapısına reddiye sadedinde kaleme aldığı *Elf mes'ele fi'r-red ale'l-Mâneviyye* isimli oldukça erken tarihli eseri dikkate alındığında etkileşimle birlikte ilk teorik hareketlenmelerin de ortaya çıktığı ileri sürülebilir. İlyas Çelebi, "Mu'tezile", **DİA,** c. 31, s. 398. Mutezile mezhebi içerisinde bu konuda ortaya konulan tavırlar her ne kadar birbirinden farklılıklar gösterse de iki görüşün öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu görüşleri savunan iki farklı gruptan birinin nefs eksenli bedeni ikincilleştiren bir tutum içerisinde oldukları diğerinin ise insan denildiğinde bedenle sınırlanan bir düşünceyi öne çıkararak nefs konusuna hiçbir alan açmadıkları görülmektedir. Kendi içerisinde takipçileri vasıtasıyla süreklilik kazandırılan bu görüşlerden ruh eksenli görüş Nazzâm, Sümame b. Eşres ve Câhız tarafından savunulurken, insanı salt bir bedenden müteşekkil gören ikinci görüş Ebu Hüzeyl el-Allaf tarafından ortaya konulmuş Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve sonrasında Kâdî Abdülcebbâr ile savunulmaya devam etmiştir. Mutezilede ruhu kabul eden görüşle olumsuz bir yaklaşım benimseyen görüş arasında nefsle bedeni birlikte ele almaya çalışan bir diğer görüş daha bulunmaktadır. Muammer b. Abbâd tarafından savunulan bu düşüncede nefsin bedende bulunması yerine ondan ayrı olup bedeni uzaktan kontrol eden bir anlayış hakimdir. Mutezile kelamında ruhun varlığını kabul eden kanada karşı Ebû Hüzeyl el-Allaf ve takipçilerinin atomcu düşünceden hareketle insan tanımlarını bedene indirgedikleri, ruhtan ise bir araz olarak bahsettikleri belirtilmektedir. Bu düşüncede bedene ait el, tırnak, saç gibi hususiyetlerin beden karşında konumu neyse ruh da benzer bir nitelik olarak kabul görmüştür. Bu düşünceyi savunan sonraki dönem kelamcılarından Kadı Abdülcebbar, ruh görüşüne hiçbir surette imkan tanımayarak ruh beden şeklindeki bir ikiliği kesinkes reddetmektedir. Ona göre insan hakkında doğru bir tanıma ancak insandaki canlılık (hayat) ve dirilik (hayy) özellikleri birbirinden ayrıştırılarak ulaşılabilir. Mutezilenin görüşlerinin detayları için bkz. Abdul Basit Zafar, "The Historical Account Of 'Abd al-Jabbâr al-Hamadani's Physicalist Conception of Human Soul", **OMUIFD,** Sayı. 48 (20 Haziran, 2020), s. 491-496, 497-502. Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", **İnsan Nedir-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları,** Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, 2019, s. 59-70, 71-79. Eş'ariliğin ruhla ilgili görüşlerinde Mutezili etki de görülmekle birlikte birbiriyle tam olarak tutarlı ve entegre bir teori geliştirdikleri söylenemez. Onların insanla ilgili tanımlarında insanın heyetine odaklanan ve görme ile duymanın konusu maddi bir anlayış öne çıkmaktadır. İmam Ebü'l-Hasan Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* isimli eserinde önceki kelamcıların bu konudaki görüşlerine yer verirken kendisinin bu konudaki düşüncelerini açıkça ortaya koymamıştır. Onun insanın mahiyetine ilişkin görüşleri İbn Fûrek'in aktarımları aracılığıyla tespit edilebilmiştir. Eş'arî'nin bu konudaki görüşleri, ruhun bedenden çıkması ve "boğaza geldiğinde" gibi özelliklerine dair naslardaki ifadeler de dikkate alınarak atomcu perspektifle yorumlanmış ve onun araz olmadığı vurgulanmıştır. Bu düşüncelere ek olarak maddi evrende ruhun hareket etmesi de onun hayat arazı olarak nitelenmesinin önüne geçmiştir. İmam Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin ruh hakkında ortaya koyduğu perspektifin Bakıllânî tarafından bazı ilavelerle ve yeni yorumlarla sürdürüldüğü söylenebilir. O da tıpkı kurucu imam gibi ruhun nefes anlamına geldiğini kabul etmiş ve fakat canlılığın ruhla tanımlanamayacağını öne sürmüştür. Bu hususta bazı argümanlar ileri süren Bakıllanî, şayet canlılıkla ruh arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulursa bu durumda bütün canlıların ruhânî olacağı sonucunu çıkarmıştır. Bu görüş nihayetinde, Tanrı hayat sahibi olduğu için onun da bir ruhunun olması gerektiği düşüncesine yol açacağı için söz konusu görüşü dışlamaktadır. Bununla birlikte Bakıllânî Eş'arî'den farklı olarak, çok sayıda ayette ve hadislerde ruhun devamlılığına ilişkin kayıtlar sebebiyle ruhun hayat arazı olduğu görüşüne de sahiptir. İmam Eş'arî'de mezarda yahut ahirette ceza ve ikâp konusu ele alınırken ruhtan bahsedilmemiş; Tanrı'nın ceza ve ikâba konu olan kişinin bünyesindeki ilgili bölümlerindeki atomlara can vereceği ve ilâhî cezanın bu şekilde görüleceği ileri sürülmüştür. Buna karşın Bakıllânî'de ruhun hayat arazı olması görüşüyle hayatın devamlılığının ruhla sağlanacağı fikri temellendirilmeye çalışılmıştır. Eş'arilikteki bir diğer görüş ise Cüveynî ve Kuşeyrî tarafından ileri

kelam ekollerinde ontolojik ve eskatolojik önermeler tazammun etmesi sebebiyle felsefî gelenekte benimsenen soyut nefs anlayışına karşı muhalif bir tutum sergilenmiştir. Soyut nefs anlayışını kabul etmek, Tanrı-insan ilişkisinde mutlak ayrımı ifade eden kıdem-hudûs perspektifine dayalı bir varlık düşüncesini benimseyen kelamcılar için bu ayrımı zedeleyecek yönler içeriyordu. Ancak İbn Sînâ ile birlikte Meşşâî geleneğe ait ontolojide zorunlu-mümkün ayrımına dayalı yeni bir sistem ortaya konulmuş, böylece kelamcıların esas çekincesi olan Hakk'ın zâtî sıfatlarından kıdem anlayışının zarar görmesi düşüncesine alternatif bir varlık anlayışı İslam düşüncesine dahil olmuştur. Bu yeni durum karşısında Eş'arî kelamında birtakım düşünce dönüşümlerinin merkezinde yer alan Gazzâlî, kelam ilminde süregelen hakim insan tasavvurunda köklü değişimlerin yaşanmasına da neden olmuştur. Her ne kadar Mutezile kelamcılarından Muammer ve sonrasında Sünnî kelamcılardan Ragıp el-İsfehânî cevher nefs görüşünü dillendirseler de, kelam tarihinde söz konusu dönüşümün Gazzâlî'den sonra olduğu kabul edilmektedir.[334]

sürülmüştür. Bakıllanî'nin nefes ve hayat arazı şeklindeki ruh tanımı IV. yüzyılın sonları ile V. yüzyılın ilk bölümlerine kadar etkinliğini sürdürmüştür. Ancak bu görüş, Kuşeyrî ve Cüveynî'nin ruhu latîf bir cisim olarak tanımlamalarıyla etkinliğini yitirmiştir. Kuşeyrî'nin bizzat kendisi Eş'arilerin nefs/ruh tanımlarında ihtilaflarının olduğunu, bu anlamda kendilerinden öncekilerin birlik sağlayamadıklarını belirtmektedir. Kuşeyrî ve Cüveynî'nin bu konudaki yaklaşımları ise -aslında yine atomcu anlayışa bağlı kalarak- seyreltilmiş atom fikrinden neşet eden bir latîf cisim düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre latîf bir cisim olan ruhla beden arasında iç içe geçme durumu söz konusudur. Detayları için bkz. Ayman Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", **The Muslim World**, Cilt. 102, Sayı. 3-4 (2012), s. 435-473. Şaban Haklı, "Eş'ari ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", **İnsan Nedir-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları,** Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, 2019, s. 95. Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", **DİA,** c. 35, s. 189-190.

[334] Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", **İnsan Nedir-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları,** Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, 2019, s. 19-35. Gazzâlî, tıpkı mantıkı kelam meselelerine dahil etmesi gibi, İslam filozoflarının ahlak meselelerindeki ortaya koydukları perspektife karşı da olumlu bir tutum sergilemiş, özellikle nübüvvetle ilgili yaklaşımlarında onları takdir etmiştir. Bu etkileşimin sonuçları onun ruh/nefs anlayışı üzerinde ortaya çıkmış ve Sünnî kelamcıların insan tasavvurlarında yeni bir döneme geçişlerinde önemli bir kavşak olarak yer almıştır. Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini kabaca belirtmek gerekirse, ilk başta kelamdaki hakim anlayış olan cisim ve araz şeklindeki ruh tanımlamalarına karşı çıkmıştır. İnsanın küllîleri idrak etmesinden ve cisim ile arazların dinî bakımdan sorumluluk yüklenmeye elverişli olmamasından hareketle Tanrı'ya muhatap olarak bekâ sahibi bir nefs anlayışını öne çıkarmıştır. Onun bu konudaki terminolojisine bakıldığında felsefî anlamda ortaya konulan nebâtî, hayvânî ve insânî nefs kategorilerini kullanmakta bir beis görmediği anlaşılmaktadır. Özellikle hayvânî nefs meselesinde ifade ettiklerine bakılırsa kelamcıların ortaya koydukları nefs anlayışı ile sûfîlerin mücâhedeye konu nefs anlayışlarının bu kategoriye yerleştirdiği görülür. Ancak insânî nefs bahsinde -bu hususta kalp, ruh ve nefs gibi farklı kavramları kullanabilmektedir- bölünemez, maddeden ayrık (kâim bi nefsihi) ve ölümsüz bir cevher anlayışı ortaya koymuştur. Bu ruhun yaratılmış olduğunu vurgulayan Gazzâlî, bu hususa da yeni bir perspektif kazandırmış görünür. Halk âlemine ait varlıkların yaratılmışlığı ile emr âlemine ait ruhun yaratılmışlığı arasında fark olduğunu ileri sürerek emr âleminin hususiyetleri sebebiyle oraya ait varlıkların şehadet âleminde olduğu türden bölünme ve parçalanmaya konu olması söz konusu değildir. Ruhun üflenmesi meselesinde ise bunun ana rahminde iken gerçekleştiğini belirterek ruhun ezeliliği düşüncesinin önüne geçmek isteyen Gazzâlî, bu konuda feyz kavramını kullanarak İslam filozoflarına adeta referansta bulunmaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî'de tasavvuf düşüncesinin de vermiş olduğu bakış açısıyla nefsin kuvveleri bağlamında filozoflardan farklılaştığı yönlerin bulunduğu da aktarılır. O, İbn Sînâ'dan farklı olarak nefsle beden arasındaki ilişkiyi duyularla akıl arasındaki keskin ayrım yapılmasına karşı çıkarak ortaya koyar. Buna göre Gazzâlî perspektifinden akıl karşısında değersizleştirilen mütehayyile gücü, aslında rasyonel gücün tashih edicisi durumundadır ve insan bu güçle ilâhî âlemlere irtibat sağlayabilmektedir. Yaratıcı mühayyile gücünü aklın altında konumlandırarak onun onaylamayacağı bilgileri

İbnü'l-Arabî, kendisinden önceki nefs tartışmalarına böylece atıf yaptıktan sonra beşinci bir görüşün ortaya çıkmasının zemininin doğduğundan bahseder. O, kendi doktrini çerçevesinde ruhu, ilâhî isim ve sıfatların ortaya çıktığı ayna olarak nitelendirir. Onun varlık meselelerinde sudurcu şemada yaptığı en büyük değişiklik burası ile ilgilidir. Soyut nefsi benimseyen filozofların ay altı âlemle ay üstü âlem arasındaki ilişkinin konusu olan ve yetkinleşme ile işlevsellik kazanan nefs görüşünün burada Tanrı'ya ait sıfatların toplamını ifade eden bir küllîliğe evrildiği görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü, onun Gazzâlî'nin görüşlerine neden katılmadığının gerekçesini de sunmaktadır. Gazzâlî'nin ruhu emr âlemine izafe etmesini İbnü'l-Arabî, dış dünya ile mutlak varlık arasında ara bir kategori olarak dile getirmişti. Oysa kendisi ruhu ilâhî mertebeye izâfe ederek, bâtınî anlamda tanrısallığın insanda tahakkuk ettiğini ima etmektedir. Ancak meselenin daha ilginç boyutu, bütün bunlara yer verdikten sonra İbnü'l-Arabî'nin bütün grupların görüşlerini değerlendirdiği son kısımda ortaya çıkar. O açıkça burada ruhun muhdes olduğunun belirtilmesinin asıl amaç olduğunu söyler. Bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "Bu tartışmalar, şeriatın direklerinden herhangi birisini yıkıp ortadan kaldırmamaktadır. Herkes kendi mezhebine göre, ruhun muhdes olduğunu söylemiştir. Durum böyle ise zaten amaç da budur. Allah herkesi muvaffak kılsın, o doğru yola iletendir."[335] İbnü'l-Arabî'nin son kısımda ifade ettiği bu cümleler nefsin mahiyeti konusunda net bir resim ortaya çıkmasına engel olmaktadır. Bir yönden nefsi ilâhî mertebe ile ilişkilendirirken diğer yönden onun hâdisliği fikrini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla *et-Tedbîrât* dışındaki eserlerde ruhun mahiyeti hakkındaki görüşlerine başvurmak gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde nefs-beden ilişkisinin oldukça kapsamlı bir biçimde örneklendirildiği *Mevâkı'u'n-nücûm* hem nefs ve beden gibi insanın maddî ve mânevî yönlerine hem de bunlarla ilişkili olarak bilgi ve müşâhede meselelerine yer verir. *et-Tedbîrât*'ta insanın iç güçleri, kadîm dönem devlet yönetim şeması üzerinden örneklendirilirken *Mevâkı*'da da benzer bir teşbih yöntemi kullanılarak bu sefer

üretmesini mümkün görmeyen felsefî anlayışa karşı gayr-ı cismâni âlemlerin idrak edilebilmesinde aklın da üstünde müstakil bir güç olarak ele almayı daha uygun bulur. Konunun detayları için bkz. Mustafa Akçay, "Gazzâli'de Ruh Tasavvuru", **Dinî Araştırmalar,** Cilt. 7, Sayı. 21 (Ocak-Nisan, 2005), s. 100-115. Murteza Korlaelçi, "Gazzâlî'nin İnsan Anlayışı", **900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî,** İstanbul: İfav Yayınları, 2012, s. 772-786. Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", s. 73-74; 328-330.

[335] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 103.

astronomi ile ilgili unsurlara başvurulmuştur. Güneş, ayın türlü hâlleri, yıldızlar, gezegenler ile birlikte tabiata mahsus şimşek, ateş vs. gibi ışık kaynakları da bu metin kurgusunda benzetme araçları olarak kullanılır. Eser, doğrudan insan ve uzuvlarına odaklanarak onların yapmakla sorumlu olduğu fiillerin neler olduğunu ve onları yerine getirirken gözetilmesi gereken hususları gündemine alır. Böylelikle o, bedeni kötülüklerin kaynağı olarak gören Eflatuncu düşünceden ayrışarak bedenin bütün bölümlerinin bilgi ve müşâhedeye -İbnü'l-Arabî bunları kerametler olarak niteler- ulaşmadaki etkinliklerini vurgular. Hatta her bir uzva ilişkin bilgi ve müşâhede türlerinden bahsetmesi, bedeni yalnızca nefsin tekamül sürecine konu olmaktan ibaret gören düşünceyi kökten değiştirir ve bedenin pasifliği düşüncesine dayalı olarak araçsallaşmasına karşı bir tutum olarak görülebilir.

Varlık olmak bakımından nefsin mahiyeti ve özellikleri hakkında İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkı*'daki görüşleri daha açık ve seçiktir. *et-Tedbîrât*'ta ise İslam filozoflarının nefs teorilerindeki temel ilkelerden birisi olan nefsin birliği düşüncesiyle örtüşen bir nefs tanımı yapan Ebû Medyen ve takipçilerinin görüşlerini sürdürüyor görünmektedir. Orada güneşle yer yüzü arasındaki ilişkiye referansla nefs beden ilişkisi ele alınırken *Mevâkı*'da bu düşünce daha açık ve kavramsal yapıyla sunulur. Burada aslında bir olan nefsin kişilerin doğasına ve mizaçlarına göre farklılaşması ve çeşitlenmesi düşüncesi işlenmektedir. İbnü'l-Arabî bu hususta şunları söyler:

> Bil ki, nefislerin aslı birdir. Nefisler cisimlere mizaçlarındaki farklılıklarla birlikte bindirildiklerinde mizacın doğasına yatkınlığına göre (çeşitli) oldular. Böylelikle onlar için/üzerine mücâhede ateşi tutuşturulur ve riyâzet potasına atılırlar. Eğer bu beden (arz), mutedil bir mizaçta ise –bununla itidale olan yakınlığı kastediyorum- hâli düzgün olur ve kendi âlemine katılır. Bedenini yönetmesine engel olmaz. Eğer itidalden uzaklaşırsa hâlis olma (sürecinde) yorgunluğu ve meşakkati artar, çilesi uzar. Bu durumda da yine onun kurtuluşu ârife bağlıdır.[336]

[336] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 141. İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkı*'da yaptığı itidal vurgusunun bir benzeriyle *Ukletü'l-müstevfiz* isimli eserinde de karşılaşılır. Cennete girenlerin mizaçlarındaki itidalden söz eder ve her ne kadar cennete ait yiyecek, içecek, giyecekler vs. nimet tasvirlerinin halden hale intikal bildirse de İbnü'l-Arabî, iyi isti'dâd (hüsnü isti'dad) ve ruhânî feyzin ortaya çıkardığı ruhânî neş'ette bir değişmenin söz konusu olmadığını belirtir. İbnü'l-Arabî, **Ukletü'l-müstevfiz** (Resâilu İbn Arabî 2 içerisinde), Saîd Abdülfettâh (thk.), Beyrut: Müessesetü İntişâri'l-Arabî, 2002, s. 101.

Nefsin kendi varlığı (mahiyeti) bakımından birliğini bu şekilde ifade eden İbnü'l-Arabî, mizâcın nefs üzerinde doğrudan etkili olduğu düşüncesine sahiptir. Böylece nefsin beden üzerindeki yönetici (tedbir) niteliğine dikkat çekerek, soyutun somut üzerindeki etkinliğini göstermek istemiştir. Ebû Medyen ve takipçilerinin müfîz şeklinde ifade ettikleri görüşle örtüşen bu içerik *Mevâkı*'daki bir diğer temsilî anlatımla güçlendirilmektedir. *et-Tedbîrât*'ta yer verdiği güneş ile yeryüzü arasındaki mecazî ilişki, bu eserde madenlere karışmış altına benzetilmektedir. Velâyetin tahakkukunda ilâhî inâyete olan vurgu burada da karşımıza çıkar ve inâyet güneşinin madenleri pişirmesi ile saf olan altının ortaya çıkıp kendi yüce âlemlerine katıldığı ifade edilir. Zira cevher latîf bir hâl aldıkça ve saflaştıkça yüceliği talep etmekte ve böylece sorumlusu olduğu bedenin tedbirine geçmektedir. Bu noktada maddî olan ile gayr-ı maddî olan arasındaki ilişkiyi "gâibin şâhide hükmetmesi" şeklinde ifade eder.[337]

İbnü'l-Arabî'nin nefsin mahiyetiyle ilgili olarak *Mevâkı*'da dile getirdiği meselelerden birisi de kendi zâtı itibariyle gayr-ı maddî bir cevher olan nefsin maddî âlemde nasıl ortaya çıktığı üzerinedir. Bu hususta o, "ruhânîlerin teşekkülü bize göre reddolunmayan bir görüştür" düşüncesine dayanarak soyut olanların maddîlik vasfına girmelerini mümkün görür. Cebrâil'in Dıhyetü'l-kelbî suretinde görünmesi ve Hızır'ın farklı suretlerde temessülünü buna örnek verir. Ancak görülenle görünen ilişkisinde bir başka düşünceye daha yer verir ve İslam filozoflarının mütehayyile gücüne atfettikleri hayal gücünde soyut olanın somut bir nitelik kazanmasına benzer şekilde ruhânîlerin kişinin kendi derece ve melekesine göre görülmesinden bahseder. Bu konuda bazı mübtedilerin hata ettiklerini, aslında Hızır'ın Allah'ın ona verdiği suret üzere olduğunu fakat kişinin kendi melekesinin onu müşahhaslaştırdığını bildirir. Dolayısıyla bu anlamda kişiye her ne gelirse yahut bir eksiklik söz konusu olursa bu durumun tamamen kişinin kendisiyle ilgili olduğu ve oradaki engellerin de kendisinden kaynaklandığı ifade edilir.[338] Mübtedilerin idraklerinde ortaya çıkabilecek hatalara bu şekilde değindikten sonra yolun sonuna gelmiş (müntehî) kimselerin durumlarına ve yetkinleşen nefslerin diğer

[337] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 139, 140.
[338] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 140-141.

ruhânîlerden nasıl ayrıştıkları meselesine geçebiliriz. Zira bu kez, soyutluğu bakımından nefs bir ise ruhânîlerin kendi arasında ayrışması nasıl mümkün olur sorusu ile karşılaşırız.

İbnü'l-Arabî, ruhânî tabiata sahip olan veya sahip olması mümkün olan türler için iki farklı ruhânî âlem olduğu görüşündedir. Her iki âlemin de melekûtî olduğunu belirterek bunlardan birisini ruhânî melekûtî, diğerini ise türâbî melekûtî şeklinde ifade eder. Ruhânî melekûtî âleme dahil olan ruhânî cevher sahiplerinin melekler ve cinler olduğunu söyler. Buna karşın türâbî melekûtî dediği âlem, İbnü'l-Arabî'nin kavramlaştırmasına da yansıdığı şekilde aslında birbirine zıt olan iki durumu ifade etmektedir. Velâyetin tahakkuku da maddî olana işaret eden toprakla mânevî olan melekût arasındaki karşıtlığın aşılması ile ilgili bir sürece karşılık gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinde bu hususta ileri sürdüğü kavram "beşerden ruhânîleşenler" (müteravhinîne mine'l-beşer) şeklindedir. Bu durumu gizli (hafî) bir sır olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, amelleri tam olarak yerine getiren kişinin menziller kat edeceğini ve kişinin zâhirde âdet üzere devam ederken bâtınî anlamda ruhânîleşeceğini bildirir. İnsanda ortaya çıkan bu ikili yapı, türabî melekûtî ifadesindeki karşıtlığın müşahhas hâle gelmesi anlamını taşımaktadır.[339] Meleklerle cinler arasındaki farka gelince, İbnü'l-Arabî bunların her ikisinin de ruhânî sınıfa dahil olduklarını belirtirken insanların türâbî olmaları gibi cinler de ceberûtî niteliklerine yapılan vurguyla ayrıştırılmaktadırlar.[340] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir* isimli eserinde de *Mevâkı*'da belirttikleri ile örtüşür şekilde ruhânî soyut varlıkların biçimlenme ve şekillenmeyi kabul ettiklerini ifade etmektedir. Yine melekleri ve cinleri bu kategoride ele alırken meleklerin herhangi bir şekilde mekana nispetlerinin söz konusu olmadığını belirtir ve bunların kendisinde göründükleri suretin mekanlı olduğundan bahseder. Cinlerin ise sıcaklık doğasına sahip olmaları nedeniyle tabiatın etkisi altında bulunduklarını söyler. *Mevâkı*'da cinler hakkında kullandığı ceberût ifadesi onların bu özelliklerine ilişkin olsa gerektir.[341]

İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*'ta insanî nefsin mahiyeti tartışmasını bitirirken birbirinden farklı önermelere sahip nefs görüşlerinin hepsinin onun yaratılmış olduğu hususunda birleştiklerini, dolayısıyla diğer görüş ayrılıklarının meselenin aslına değil de

339 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 135.
340 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 138.
341 İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir,* s. 148.

detaylarına ilişkin olduğunu ifade etmişti. *Ukletü'l-müstevfiz* isimli eserinde ise *et-Tedbîrât*'ta konuyu sonlandırırken vurguladığı görüşün aksine bir tutum içerisindedir. Burada insânî latîfe olarak isimlendirdiği nefsin, değişime ve yok olmaya ilişkin âlemden olmadığını bilakis sübût ve bekâ âleminden olduğu düşüncesini ileri sürer.[342] Bedeni ise onun yönetmek (tedbir) için aradığı doğal cisim olarak belirtir. Buradaki anlatımlarına göre insandan muhatap olunan (sorumlu tutulan) şey, nefstir; o akleden, sürekli bir biçimde canlı, lezzet duyan ve acı çekendir. Beden ise gıdaya bağlı olarak yavaş yavaş gelişen ve bozulan bir unsurdur. Buna karşın ruh muteber olan aslî unsurdur, zira elde ettiğini koruyabilen (öğrendiklerini depolayabilen) ve idrak ettiklerini tahlîl edebilendir.[343]

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'de ruhla ilgili görüşlerini ele aldığı belli başlı konuları a) ruhun mahiyeti ve kökeni, b) ruhun suretlerle olan ilişkisi ve c) ruhun haşredilmesi, birliği ve tenasühle ilgili meseleler şeklinde üç ana kategoride inceleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu eserlerde konuyu ele alış biçimi erken dönem teliflerine göre büsbütün dönüşümler içermese de belirli konuların netleştirilmesine ve derinleştirilmesine yönelik farklı boyutlara sahiptir. Dolayısıyla tematik açıdan konular arasında bir tür süreklilik olduğu söylenebilirken, içerikteki yeni bağlamlar itibariyle birtakım değişimlerden söz etmek mümkündür.

Ruhun mahiyeti ve mertebesiyle ilgili İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de öne çıkardığı hususlardan ilki ruhun birliği ve tümelliği konularına dairdir. *et-Tedbîrât*'ta Ebu Medyen'e izafe ettiği ve *Mevâkı*'da tekrar ettiği bu düşüncenin ele alınışında yine güneş ve ışıkları, kandil ve ondan iktibas edilen ateş ile nehir ve ondan alınan su örnekleri sıklıkla başvurduğu mecazlar olarak karşımıza çıkmaktadır.[344] Ruhun aslının birliğini, özcü bir bakış açısıyla temellendirmeye çalışan bu düşünce doğal olarak ruhun ölümsüzlüğü, mekandan bağımsız oluşu[345], değişimi kabul etmemesi[346] gibi özelliklerini de dile getirmektedir. Bunlara ilave olarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de insanın latîfesi olarak isimlendirilen bu kudsî ruhun aslının nefes-i rahmânî olduğu da

342 "اللطيفة الإنسانية ليست من عالم الاستحالة والفناء بل هي من عالم الثبوت والبقاء"

343 İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, s. 101.

344 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 146-147 (2. Bâb); c. 2, s. 370-371 (57. Bâb); c. 12, s. 72-73 (346. Bâb).

345 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 153 (33. Bâb).

346 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 74 (73. Bâb).

vurgulanır. Ruhların bedenle ilişkisinde mizacın etkisiyle zayıf olarak meydana geldiklerini, güç kabul ettiklerinde ise bu durumun onların asılları olan nefes-i rahmânîden kaynaklandığını bildirmektedir.[347] Başka bir bölümde ise nefes-i rahmânîden ortaya çıkan bu ruhu, "ilâhî ruh" şeklinde nitelemekte ve onun hayvânî cismi yönetmekle görevli olduğunu söylemektedir.[348] Bu tema, erken dönem eserlerinde çokça rastlamadığımız bir boyutu öne çıkardığı için *el-Fütûhât*'ta ortaya konulan perspektifte birtakım yeniliklerin olduğunu da göstermektedir. İbnü'l-Arabî, yeni bir metafizik sistem ortaya koyarken birtakım analojilere başvurmakta ve kavramsal-soyut bir yönteme dayalı metafizik yapma tarzını dönüştürmektedir.

Ruhun mahiyeti hakkında yukarıda ele aldığımız görüşleri açıklayan, tafsil eden ve onlara ek olarak yeni birtakım düşünceler ileri süren yaklaşımlardan bahsetmek de mümkündür. *el-Fütûhât*'ta tavafın yedi şavt olmasını bâtınî anlamda yorumlarken insanın bedeni ile ruhu arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Burada öne sürdüğü görüşe göre insanın bâtını yani ruhu "meleklerin üçüncü türü olan yönetici meleklerden bir melektir". Cebrail'in kanatlarının olması gibi ruhlar da kanatlıdır ancak tıpkı Cebrail, Dıhye suretinde iken bu kanatların görülmemesinde olduğu gibi insanda da doğası hakim olmakta ve ruh gizlenmektedir.[349] İbnü'l-Arabî'nin Hakim et-Tirmizî'nin sorduğu sorulardan yirmi altıncısına ilişkin yorumları, daha önce Gazzâlî'ye nispet ettiği görüşün kendi perspektifinden yeniden üretilmesi gibidir. Ruhun başlangıcı ile ilgili olan bu soruya İbnü'l-Arabî önce sûfîlerin ruh kavramıyla farklı anlamları kastettiklerini belirttikten sonra örnekler verir ve onların ruhla genellikle "rabbânî bir şeyin" varlığını ifade etmek istediklerini söyler. Sûfîlerin ibadet ve himmetle buldukları ruhun Rablik mertebesinden olduğunu, yani yaratılmış şeylerden meydana gelmediğini vurgular. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ruh, Gazzâlî'ye nispet ettiği şekilde emr âleminden olup bu âlemin kendisini önceleyen kevnî sebeplerden uzaktır. Dolayısıyla her varlığın ondan bir payı, sebepli sebepsiz ortaya çıkan her şeyin onunla "özel yönden" bir bağı vardır.[350] İbnü'l-Arabî bu düşüncenin benzerini *el-Fütûhât*'ın başka bölümlerinde bu sefer Yeni Eflatuncu kavramlarla ele alır. Hakîm et-Tirmizî'nin sorduğu sorulardan otuz dokuzuncu

[347] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 338 (52. Bâb).
[348] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 31 (308. Bâb).
[349] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 60-61 (73. Bâb). Ruhun latîf bir varlık olduğunu ve latîfin kesifleşmesi hakkındaki açıklamaları için ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 173-174 (198. Bâb).
[350] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 265-266 (73. Bâb).

soru "en büyük akıl" hakkındadır. İbnü'l-Arabî bu aklın ruh diye isimlendirildiğini, Tanrı'nın bu ruhu kendisine izafe ettiğini, bütün tikel varlıkların ruhunun bu ilk akıldan ortaya çıktığını ileri sürer. İbnü'l-Arabî bu bölümde ruhun birliği ile tikel varlıklarda ortaya çıkan çokluk tartışması yapmakta ve ilk aklın birliğini korurken nispetlerle çokluğun ortaya çıkışını temellendirmeye çalışır.[351] Ruhların suretlerle olan ilişkisi ele alınırken bu husus detaylandırılacaktır. Başka bir bölümde yine ruhun birliğini ele alırken onun bileşikliğinin yol açacağı sorunlara temas eder ve ruhun özü gereği akıl olduğunu bildirir. Ruhun Tanrı'nın rabliğini onaylamasının onun cevherindeki bu birlik olduğunu, insanın kendiliğindeki hakikatinin de bu özelliği olduğunu ifade eder.[352]

Ruhların bedenlerle olan ilişkisi ve ruhun mahiyetiyle ilgili yukarıda ileri sürülen görüşler, temelinde birlik-çokluk ilişkisinden kaynaklanan çok fazla çelişik durumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Soyut nefs anlayışını benimseyen filozofların açıklamakta güçlük çektikleri sorunların benzerleri İbnü'l-Arabî'nin eserlerine de yansımış gözükmektedir. Bu durumun sebepleri arasında yer yer ruhun beden üzerindeki etkinliğine yönelik vurgu yer yer de bedenin/suretin ruh üzerindeki belirleyiciliğine dair anlatımlar bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre ruhlar tek bir zât iken, suretlerin tecellîden kabul ettikleri şeye göre ayrışmışlardır. Bu nedenle suretler gerçekte ruhların mekanları değillerdir. Ancak suretler ruhlar için mülk konumundadırlar.[353] Ruhların suretlere göre ayrışması düşüncesi eserin başka bölümlerinde mizaçların derece derece olmasına bağlı olarak tikel nefslerin de farklılaştıkları düşüncesine ulaşılır.[354] İbnü'l-Arabî'nin nefslerin bedenlere göre farklılaştığı düşüncesine ulaşmasında çoğunlukla önce bedenlerin tesviye edildiği sonra onlara ruh üflendiğine ilişkin nasların etkili olduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini benzetmelere başvurmak suretiyle güçlendirmeye çalışır. Güneş ışıklarının renkli cama vurmasıyla ortaya çıkan durumun ışığın asıl kaynağında bir değişiklik yapmasa da yansımasına kendi rengini vermesi,[355] kandilden tutuşturulan bir fitilin istidadınca ondaki yanıcılığı kabul etmesi ve doğasının

[351] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 288-290 (73. Bâb). Ayrıca bkz *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 22-24 (271. Bâb).
[352] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 324 (299. Bâb).
[353] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 422-423 (13. Bâb). Benzer bir içerik için bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 355-356 (302. Bâb).
[354] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 227 (71. Bâb); c. 14, s. 297-298 (393. Bâb).
[355] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 336-340 (52. Bâb).

temizliği ölçüsünde ışığı daha geniş yayması,[356] rüzgarın kötü kokan bir mahalle uğradığında kötü, güzel bir mahalle uğradığında güzel koku getirmesi gibi çok sayıda örnek zikreder. İbnü'l-Arabî'nin bu hususta ileri sürdüğü görüşlerden biri ise onun bütün varlığa kuşatıcı yönden baktığının bir göstergesidir. O ruhların suret üzerindeki etkisini ele alırken varlıkların ruhtan bağımsız olarak kendi zâtî hayatlarına sahip olduklarını da belirtmektedir. Ruhların bu anlamda bedenlere özel zikir kazandırdıklarını onlar ayrılsa bile her bir varlığın kendi tesbihine devam ettiğini söyler. Böyle olması bütün cevherlerde zâtî hayatın devamlılığından kaynaklanmaktadır.[357] İbnü'l-Arabî'nin ruh-beden ilişkisinde ortaya koyduğu perspektif ruhların daima suretlerle hariçte ortaya çıktıkları, ruhların bulundukları her mertebede o mertebenin suretine girerek farklı âlemlerde zuhûr ettikleri şeklinde ele alınmaktadır. Böylece onun varlık anlayışının bir yönünü oluşturan ruh-beden konusu, ruhların suretlere intikali ve hiçbir şekilde suretten kurtulamamaları prensipleri üzerine inşa edilmektedir. Bu anlayışta bazen ruhun suret üzerindeki tedbir yönüne ve ontolojik statüsüne atıf yapılarak üstünlüğü belirtilmekte, bazen de bedenin kabiliyetine atıfla ruhun bedenin mizacı, istidadı ve itidaliyle zuhûru söz konusu olmaktadır. Şu sözleri bu düşüncesinin özeti mahiyetindedir:

> İşte doğal (tabii) ve unsuri bedenleri yöneten nefisler de öyledir. Bu bağlamda nefisler, bedenlerde yönetmek şeklinde tezahür eden bir etkiye sahiptir. Bedenler söz konusu etkiyi nefislerden ancak kendi istidatları ölçüsünce kabul edebilirler. Öte yandan bedenlerin de ortaya çıkarken mizaçlara göre var olmaları nedeniyle nefislerde etkileri vardır. Bu bağlamda bir kısmı zeki, bir kısmı bedenin mizacına göre ahmak olarak ortaya çıkar. Nefisle beden arasındaki bu ilişki garip ve sırlı bir ilişkidir: her biri ötekine etki eder ve ondan etki alır.[358]

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'de Hz. Mûsâ'nın nehre bırakılması hâdisesini yorumlarken ruh ile beden arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve *el-Fütûhat*'tan yaptığımız alıntıyı teyid eden bir yaklaşım sergilemektedir. Burada ifade ettiği "Bedeni yöneten hükümdar ruh olsa bile, yine de onu ancak kendisi vasıtasıyla yönetir"[359] cümlesi, İbnü'l-Arabî'nin cem ve tafsil yönünden bir metafizik anlayış geliştirmesinin doğal sonucu

[356] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 288-290 (73. Bâb).
[357] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 112-115 (317. Bâb).
[358] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 297-298 (393. Bâb).
[359] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 218-220.

olarak okunabilir. O bazen mertebeler arası kuşatıcılık yönünden konuyu değerlendirmekte ve birlik yönüne atıf yapmakta bazen de isim ve sıfatların tezahürlerine odaklanarak suretlerin, tikel varlıkların etkinliklerine dikkat çekmektedir.

Ruhların birliği ve suretlerde intikali konuları bu şekilde ele alındıktan sonra bunlarla ilişkili olarak ruhların ahiretteki durumları, yeniden dirilmenin keyfiyeti ve ruhların yaptıklarının karşılıkları olarak maddi ve manevi açında haz ve elemlere konu olmaları meselelerinin açıklanması gerekmektedir. Ayrıca ruhların suretlere intikali meselesi tenasüh fikrini de çağrıştıracak bir içeriğe sahip olduğu için netleştirilmesi gereken hususlar arasındadır.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin ikinci bölümünde ruhların hayatını konu edinirken, ruhların ahiretteki durumlarına ilişkin genel iki görüş belirtir. Bunlardan ilki yönetici ruhun bedenden çekilmesiyle "ölüm" denilen hâdisenin gerçekleşmesi ve ruhun aslına dönmesi şeklinde ifade edilir. İkincisi ise diriliş günü ruhtan aşk yoluyla bir tecellî gerçekleşeceği ve bedenin parçalarının kaynaşarak latîf bir hayat ile birleşeceği şeklinde kabaca özetlenmiştir.[360] *el-Fütûhât*'ın üç yüz ikinci bölümünde meseleyi ele alış biçimi hem sûfîlerin konuya yaklaşımını özetlemesi hem de farklı argümanlara yer vermesi açısından oldukça değerlidir. İbnü'l-Arabî, ruhların bedenlerden ayrıldıktan sonraki durumları hakkında "arkadaşlarının bir kısmının" görüşlerini aktarır. Buna göre "ruhlar güneş ışıklarının tekrar aslına dönmesi gibidir" şeklindeki görüşü paylaşanlar ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki ruhların bedenlerden ayrıldıktan sonra farklılıklarını yitirdiğini ve tekrar bir olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre bu durum tıpkı bir nehirden alınan suyun tekrar o nehre boşaltılmasıyla kaptaki suyun nehirle birleşmesi gibidir. Diğerleri ise bunun aksine suyun kabın özelliklerini almasını öne çıkararak ruhların bedende iken iyi ve kötü bir yapı kazandıklarını ve bu özelliklerini bedenden sonra da sürdürdüklerini iddia etmişlerdir. Bu ikinci görüşü savunanlar ruhun bireyselliğini koruduğunu savunmuşlardır. Bunlara karşı bir üçüncü görüş ise dünyada bedenler üzerinde yöneticilik özelliğini sürdüren ruhların, bedenleri terk edip berzah âlemine geçtiklerinde oradaki suret üzerinde bu özelliklerini devam ettirdikleri şeklinde ifade edilmiştir. Bu görüş sahipleri kıyametten sonra da ruhların dünya hayatında olduğu gibi

[360] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 146-147 (2. Bâb).

oradaki doğal cisimler üzerinde diriltileceklerini öne sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî bu şekilde özetlediği görüşlerin hangisini benimsediğini bu bölümde doğrudan bildirmez.[361] Fakat *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde yaptığı açıklamalardan onun tercih ettiği görüşü saptamak mümkün gözükmektedir. *el-Fütûhât*'ın iki ayrı bölümünde yaptığı şu açıklamalar onun aktarımlarındaki ikinci görüşü dışlamayan ama üçüncü görüşe daha yakın bir konum aldığını göstermektedir:

> İşte ruh da hayat sebebi olduğu bedenden yüz çevirdiğinde, berzahtan ibaret olan belli bir surette tecellî eder. Böylelikle o suret berzahta kendisiyle hayat bulur. Nitekim Hz. Peygamber müminin ruhu hakkında 'yeşil bir kuştur' buyurur. Bu kuş orada ruh vasıtasıyla hayat bulan surettir. Söz konusu ruh ile daha önce beden hayat bulmuştu. Güneş ikinci gün üzerimize doğup ışığıyla varlıkları aydınlattığı gibi bu ruh da ahiret günü ölü cisimler üzerine doğar ve ölü cisimler hayat bulur. İşte 'tekrar diriliş' ve 'neşir' bu demektir.[362]

Bir diğer ifadesinde ise ruhların asıl birliklerine dönemeyeceklerini açık bir biçimde ifade etmektedir:

> Ruhlar uykudayken ve ölümle dünyadaki bedenlerinden ayrıldıklarında söz konusu bedenlerde birbirinden ayrışmış bir halde kalır. Ahirette ise dünyadaki gibi onlar için doğal bedenler yaratılır. Fakat mizaç farklıdır. Allah Teala onları berzahtaki bedenlerinden ahiret yaratılışının cisimlerine taşır. Orada da cisimlerinin suretlerinin farklılığı nedeniyle birbirinden farklılaşırlar ve ebediyete kadar böyle kalırlar. Binaenaleyh ruhlar hiçbir zaman hakikatteki birlikten ibaret olan ilk hâllerine dönmezler. Her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın yaratmasının ne kadar sırlı olduğuna bakınız![363]

Bu iki aktarımdan anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî sûfîlerden aktardığı görüşlerden iki ve üçüncüsüyle paralel düşünceler ileri sürmektedir. Onun bu açıklamaları haliyle tenasüh fikrine yol açacak türden imalar barındırmakla birlikte İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde bu konuyu da ele alarak tenasühçülerin hatalarından bahseder. O, bir yerde haşrin manevi mi bedensel mi olacağı tartışmasına değindikten sonra tenasühü benimseyenler ile karşı çıkanların akılcı-teorik düşünceden hareket ettiklerini ve bazı nas ve rivâyetlerin zâhirini esas aldıklarını ifade eder. Bütün bu

361 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 359-360 (302. Bâb).
362 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 112-113 (317. Bâb).
363 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 12, 72-73 (346. Bâb).

yaklaşımların Şari'in maksadının bir bölümünü yansıttığını söylerek eksikliğine işaret eder.[364] *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde ruhların bedenden ayrıldıktan sonra farklı suretlere göç etmesi fikrinin tenasühçüler tarafından yanlış anlaşıldığını belirtir. Ona göre tenasühçülerin yanılgıları, peygamberlerin ruhların berzah suretlerine göçtüklerine dair ifadelerinden gördükleri ve duyduklarını yanlış anlamalarından kaynaklanmıştır. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

> Orada (berzahta) ruhlar, ahlaklarının suretlerine göre bulunurlar. Hayvanlarda bu ahlakı gördüklerinde (tenasühü benimseyenler) şu zanna varmışlardır: Peygamberler, nebîler ve âlimlerin kastettikleri şey, ruhların dünya hayatında o hayvanlara göçmesidir ve ruhlar bu sayede kurtulurlar. Onlar, bu konuda bilinen görüşlerini zikretmişler, fakat peygamberlerin sözlerini ve indirilmiş kitaplarda bu konuda geçen ifadeleri yorumlamada ve incelemede yanılmışlardır. Onlar, uyuyan insanın durumunun görüşlerine yakın olduğunu görmüş, bu konuda vardıkları görüşe varmışlardır. Bu yanlış düşünceye ulaşmaları, doğru bir sözü kötü yorumlamalarından kaynaklanmıştır.[365]

Böylece İbnü'l-Arabî'nin ruhun mahiyeti, başlangıcı, bireyselliği, beden ve suretle ilişkisi ve haşri gibi konulardaki görüşlerini incelemiş olduk. Onun velâyet öğretisinin temelinde hiç şüphesiz ruhun mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi meselesinde durduğu konum belirleyici olmuştur. Mahiyeti ve özellikleri bu şekilde ortaya konulan ruhun, velâyetin bu dünyada tahakkuku için nasıl yetkinleştiği incelenmesi gereken bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Buradan hareketle ruh bedende iken ondan soyutlanmasının mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun nasıl gerçekleştiği ele alınacaktır.

2. Nefsin Yetkinleşmesi

Ruhun mahiyeti tartışmalarına yer verdikten sonra ruhun dış dünyadaki bulunuşu ve yetkinleşmesi meselesine geçiş yapabiliriz. Varlık mertebelerinde henüz dışta çoğalmanın olmadığı rubûbiyet mertebeleri ile ilişkili olan kudsî nefsin birlik ve basitliğin bozulduğu dış dünyadaki bulunuşu ve aslı ile olan ilişkisi nefs meselesinin en çetrefilli sorunları arasında bulunur. Dolayısıyla velâyetin gerçekleşmesi meselesi

[364] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 442-443 (64. Bâb).
[365] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 113 (317. Bâb).

doğrudan kişinin bilkuvve sahip olduğu kemalin nasıl tahakkuk edeceği sorusunda düğümlenmektedir. Zâtı itibariyle ilâhîlik nispetine sahip kudsî ruhun yetkinleşmesinden bahsetmek hangi yönden anlamlı ve tutarlı bir tartışmaya konu edilmektedir? Başka bir deyişle bu özellikteki bir nefsin kendi aslî hüviyetini elde etmesi kendi ontolojik gerçekliğini tekrarlaması anlamına gelmemekte midir? Bu açıdan bakıldığında tartışma en baştan anlamsız ve abes gibi görünmektedir.

Üstteki sorular çerçevesinde meselenin anlamsız bir tartışma görüntüsünden çıkması ancak konunun doğru bir tartışma zemininde yürütülmesine dönük sorularla mümkün olacaktır. O halde sûfîlerin söz konusu tartışmada kudsî ruh ile dış dünyada ortaya çıkan ruh arasında farklılık gözetip gözetmedikleri meselenin birinci yönünü oluşturur. İkinci yönü ise kudsî ruhun bedenle ve onun sahip olduğu duyu güçleri ile iç idrak güçleri arasındaki irtibatın nasıl kurulduğu meselesiyle ilişkilidir. Velîde ortaya çıkan bilginin epistemik değeri bu bölümün ikinci kısmında ele alınmakla beraber iç idrak güçleri ve kudsî ruh ile ilgili bilginin mahiyeti problemi ise yetkinleşme meselesinin bir üçüncü boyutunu oluşturmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yetkinleşme süreçlerinde ruh ve nefs şeklinde iki ayrı kuvveye atıfta bulunduğu görülmektedir. Felsefe ve kelam geleneğinde birbirinin yerine kullanılan bu kavramların İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde farklı anlamlara matuf kavramlar oldukları görülür. Bu hususta *et-Tedbîrât*'ta yine doğrudan Gazzâlî'ye referansta bulunan İbnü'l-Arabî, sûfîlerin nefs tanımına da yer vererek bu konuda net bir çerçeve belirlemeye çalışır. Öncelikle o ruh ile nefsi varlık mertebelerindeki bulunuşlarına göre ayrıştırarak ruhu arşa; nefsi kürsîye nispet eder. Bunlar arasındaki ilişkiyi Gazzâlî'den yaptığı alıntılarla ele alan İbnü'l-Arabî, "nikah, erillik, dişillik" gibi mecâzî ifadelere başvurularak yapılan anlatımlardan hareketle aralarında yakın bir münasebet kurmaktadır.[366] Hatta Âdem ile Havvâ'nın yaratılışındaki ilişkiyi ifade eden anlatılara referansla nefsin ruhtan bir parça olduğunu da belirtir.[367] Söz konusu bu ilişki Gazzâlî'nin

[366] Benzer nitelemelerle ruh ve nefs ilişkisinin ele alındığı başka bir bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 282-283.

[367] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 110. İbnü'l-Arabî, burada nefs ve ruh şeklinde bir ayrıma giderek yaptığı parça bütün ilişkisini *Ukletü'l-müstevfiz* isimli eserinde küllî nefs ile cüz'î nefs şeklinde bir ayrımla ele almaktadır. Burada yaptığı açıklamalar da küllî nefsin maddi dünya ile ilişkisini göstermesi bakımından kayda değerdir. Zira insanın hem küllî yönü hem de hayvanî yönü ifade edilirken, insanın tümelleri idrak etmesi, nefsle iç güçler arasındaki ilişkiler vb. meseleler konu edilmektedir:

dile getirdiği erillik ve dişilik ilişkisiyle de örtüşen bir muhtevaya sahiptir. Bu yaklaşıma ek olarak sûfîlerin nefs tanımına yer veren İbnü'l-Arabî, dış dünya ile ilişkili bütün fiilleri nefsle irtibatlandırmaktadır. Belirttiğine göre sûfîler nefsi "kevnden herhangi bir şeyden payı olan her fiil" şeklinde terimleştirmişlerdir. İster övülmüş ister yerilmiş olsun dış dünya ile ilişkili bütün fiiller nefsin işi olarak kabul edilmiştir. Buna karşın ruhla ilgili olarak ise "Allah dışında herhangi bir şeyden payı olmayan, ruhtur" denilerek ruhun ilâhî nispeti korunmaya çalışılmış, dünyaya taalluk eden bütün işler nefsle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî özellikle felsefedeki nefs sınıflandırmalarını da dikkate alarak kudsî ruhla nâtık nefs arasında ilişki kurar ve nefs kavramını genelleştirme eğilimi gösterir. Bu hususta belirttiği taksime göre nefs üç türlüdür; nebati nefsle insan cansız varlıklara katılır, hayvânî nefsle insan hayvanlara katılır, nâtık nefsle ise bu iki varlık düzeyinden ayrışmaktadır. Nâtık nefsle hâlifeliğin gerçekleştiği ruhu özdeşleştiren İbnü'l-Arabî, nâtıklık özelliğiyle insanın bu ismi aldığını ve yine onunla melekûtta ayrıştığını ifade etmektedir.[368] Bu son açıklama biçimleri İbnü'l-Arabî'yi felsefî geleneğin nefs teorisiyle oldukça yakın bir noktada konumlandırır. Ancak ruh-ı kudsî ile nâtık nefs arasında kurulan bu ilişkinin diğer eserlerine nasıl yansıdığı inceleme gerektiren bir durumdur.

Nefs ile ruh arasındaki ilişkiyi bu şekilde ele aldıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin kudsî ruhla insanın duyusal güçleri ve iç güçleri arasındaki ilişkiye dair görüşlerinin incelenmesine geçebiliriz. Yine onun *et-Tedbîrat* isimli eserinde, felsefî gelenekte süregelen tartışmalara değindiği, nefs ve diğer iç ve dış idrak güçlerinin bedendeki konumlarını belirginleştirdiği bir içerikle karşılaşılır. *et-Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin bir siyasetnâme eseri olarak literatürde yer bulmasına neden olacak bu anlatımda aslında

"Allah Âdem'in hamurunu iki eliyle yoğurdu ve böylece çamur ilâhî üflemeyi kabul etti. Hayvanî ruh ise bedenin kısımlarına yayıldı. Ayrışma ve üflemeden sonra, Âdem'e ait bu sureti açarak küllî nefsten onun adına cüz'î nefs-i nâtıkayı belirlemiştir. Böylece hayvani ruh ve kuvvetler, Nefes-i Rahmanî'den iken cüz'î nefs-i nâtıka ise küllî nefsin nurlarının parıltısından ortaya çıkmıştır. Allah bedenin yönetimini unsurdan oluşan tabiatın eline vermişken aklın yönetimini ise cüz'î nefse vermiş, onu hissî ve manevi güçlerle desteklemiş, uhdesine verdiği cismi nasıl yöneteceğini öğrensin diye ona isimlerinde tecellî etmiştir. Ardından Allah, nefs-i nâtıkaya, öğrenmek istediği şeylerin tahsil edilmesini sağlayan sebepler gibi, bilgi kazanma gücü vermiştir. Bu yapının canlılığı Nefes-i Rahmânî'ye bağlı olduğu gibi insan, nefs-i nâtıka aracılığıyla bilir ve algılar. Düşünme gücüyle ise Hakk'ın nefs-i nâtıkada genel olarak bir araya getirdiği şeyleri ayrıştırır ve eşyayı mertebelerine yerleştirir, her hak sahibine hakkını verir. Tabiatı yönünden insan, kokuşmuş bir sudan meydana gelmiştir: 'Âdem kuru balçıktan', 'topraktan yaratıldı' vb. diğer ayetlerde de belirtilmiştir. Küllî nefisten ve Hakk'a izafe edilen ruhtan meydana gelmesi yönüyle insan, ezberlemek, akletmek, algılamak, düşünmek gibi beşerî nitelik ve güçlere sahiptir." İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz,* s. 126. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrat*'taki nefsin ruhun parçası olması şeklindeki temayı *el-Fütûhât*'ta da tekrar etmektedir, bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 318 (5. Bâb).

368 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 107-108.

konu, bedeni bir şehir gibi göstererek insanın güçleri arasındaki ilişkinin ve hiyerarşinin belirlenmesi ile ilgilidir. Buradaki anlatım şekline bakıldığında İbnü'l-Arabî, iç idrak güçlerini Aristoteles'in aksi surette Galenci beden ve idrak güçlerine daha uygun bir biçimde ele almaktadır.[369] Bunun arka planında İbn Sînâ'nın iki farklı görüşü telif ederken Galenci şemayı daha ön plana çıkaran yaklaşımı da etkili olmuş olabilir.[370] Bu hususta İbnü'l-Arabî, üst başlıkta nefsin mahiyetini ele alırken zikrettiğimiz nefsin mütehayyiz, gayr-ı mütehayyiz vs. olduğunu bildiren ekollerin nefsin bedendeki yerlerine dair görüşlerine yer verdikten sonra, Hakk'ın halifesi olarak ruhun bedendeki yerinin kalp olduğunu belirtir. Bazılarının ruhun konumunun beyin olduğunu ileri sürdüklerini, buna karşılık kendi görüşünün -burhanî değil de tenbîh ve istikrâ yoluyla- hadiste belirtilen kalp olduğunu söyler. Kalpte ortaya çıkan ruhun ilâhî hitaba muhatap olduğunu, sorgu ve suale onun cevap vereceğini dolayısıyla da bâkî olduğunu vurgulayarak kelamcıların hâkim görüşünün uzağında bir yer tutar. İbnü'l-Arabî, ruhun bedendeki konumunu imametle eş olarak görür ve akabinde imamla vezirlerinin ve askerlerin ilişkisini ruhla insânî güçler ilişkisine uyarlar.[371]

Beyne önemli bir rol yükleyen İbnü'l-Arabî, akıl dışında bütün faaliyetleri kalbe yükleyen Aristotelesçi iç güçler şemasının aksine kudsî ruhu kalbe, onun dışındaki bütün insanî algılama ve idrak güçlerini beyne izafe eder. Beynin bedendeki algılama araçları olarak gözleri, kulakları, burnu ve ağzı zikreder ve felsefî şemaya uygun olarak[372] iç

---

369 Galen çizgisi insanın idrak güçlerini beyine izafe ederek açıklamaya çalışırken Aristoteles'de herhangi bir organa izafe edilmeyen akletme hariç diğer bütün iç idrak güçleri kalbin eylemi olarak ortaya konulmuştur. Aristoteles ile Galenci duyu ve iç güçler tasniflerinin karşılaştırılması hakkında bkz. Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", s. 89-90.

370 İbn Sinâ'nın nefs ve onun güçlerini ele alırken tabip ve filozof kimliklerinin öne çıktığı belirtilmektedir. Onun sahip olduğu bu nitelikler görüşlerinin şekillenmesine de etki etmiş, akıl öncesi idrak güçlerine ilişkin perspektifi Aristotelesçi felsefe ile Galenci ve fizikçi tıp olmak üzere materyalist geleneklerin sentezini ifade etmektedir. Bu sentezin temel ayrımında idrak güçlerinin merkezinin neresi olduğu sorunu bulunmaktadır. İbn Sînâ, Galenci fizyoloji ve anotomi öğretilerini Aristotelesçi tabiat düşüncesi ile mezcederek yeni bir iç güçler teorisi inşa etmiştir. Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", s. 87-88.

371 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 105-106.

372 Daha çok kabul gördüğü beşli tasnifle İbn Sînâcı iç idrak güçleri şöyle özetlenmektedir: 1. Hiss-i müşterek, 2. Hayal/musavvire 3. Mütehayyile/müfekkire, 4. Vehim, 5. Hafıza/zâkire. Duyulur nesnelerin algılanmasından anlamlandırılmasına doğru insanın beyninde gerçekleşen faaliyetleri bu şekilde sistemleştirmiştir. Ancak burada vurgulanması gereken en önemli konu iç idrak güçlerine ait söz konusu faaliyetlerin tikele ilişkin bir algı, hayal yahut mana olmasıdır. Tümele ilişkin soyutlama ve kavrama gücü ise tamamen nâtık nefsin ortaya koyduğu bir işlevdir. İbn Sînâcı nefs teorisinde bu işlevleri yerine getiren nazarî akıl, 1. bilkuvve akıl, 2. bilmeleke akıl, 3. bilfiil akıl ve 4. müstefâd akıl olmak üzere dörtlü bir kategoride ele alınmıştır. İbn Sînâcı idrak güçleri ve özellikleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", s. 92-95. Türker, İbn Sînâ'ın idrak teorisindeki en belirsiz yahut anlaşılması en güç yönün nefsin makul anlamları idraki meselesi olduğunu söylemektedir. Türker'e göre bu mesele şu dört kavram üzerinden ele alınmıştır: İntiza/tecrit, feyz, akıl (aklın, nefsin bir gücü şeklindeki kabul doğru değildir, gerçekte akıl nefsin bilgileri kabul etme

güçlerden hayalin beynin ön kısmında bulunduğunu ve onun görevinin görülen, duyulan, işitilen, tadılan ve dokunulan nesnelerden duyu güçlerinin ilettiği duyumların toplandığı depo olduğunu belirtir. Rüyanın mahallinin de hayal hazinesi olduğunu belirterek, duyular için helal ve haram olması gibi rüyalar için de mübeşşirat ve karışık rüyalar (adgâsü ahlâm) olduğunu ifade eder. Hayalde biriken duyusal suretlerin fikir tarafından işlendiğini, müfekkire gücünün bunlardan doğru gördüklerini kabul ettiğini, yanlış bulduklarını ise reddettiğini söyleyerek bunların beynin son kısmı olan hafızada depolandığını söyler. Akıl gücüne ruhun veziri işlevini yükleyen İbnü'l-Arabî, aklın meskenini beyin olarak tayin eder.[373] Bu şekilde ifade edilen dışsal algılama ve idrak güçleri şablonu İbn Sînâcı güçler şablonuna büyük ölçüde uyarken detaylarında o denli dakik olmadığı da bir gerçektir.[374] Daha önemlisi İbnü'l-Arabî, dış algılama güçlerinden süzülerek gelen ve tasavvur işlemine tâbî bir yetkinleşme sürecine odaklanmamaktadır.[375] O, soyutlama gücü yerine pratik alanla ilgili ahlaklanma sürecini yetkinleşmenin gerçekleşmesinin zemini olarak görmektedir.[376] Bu sebeple ruh ile nefs arasında bir ayrım yapmakta ve bunlara ilave olarak hevâ gücünü karşıt noktaya yerleştirerek insanî yetkinleşmeyi doğru ile yanlış davranış ya da düşünce arasındaki sürekli bir savaş olarak

özelliğidir.) mücerretlik. Bu kavramların nefsin makulleri idrakindeki işlevleri hakkında bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu,* s. 31-32.

373 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 107. İnsanın iç güçleri ile organları ve duyu güçleri arasındaki ilişkinin ele alındığı bir diğer bölüm *et-Tedbîrât*'ın onuncu bölümünde yer alır. Bu bölümde İbnü'l-Arabî yine teşbihî bir üslubu benimseyerek, organları ülkenin farklı bölgelerine dağılmış zekat toplama memurlarına benzetir. Organların tamamının dış dünyaya ait hususların toplayıcısı olduğunu belirterek duyu gücünü organların emiri olarak niteler. Duyu gücü hayal gücünün otoritesi altında; hayal gücü ise sahih yahut fâsit olsun içerdikleriyle zâkire gücü altında; zâkire gücünün fikir gücünün otoritesi altında; fikir gücünün aklın otoritesi altında; vezir konumundaki aklın ise kudsî ruhun otoritesi altında olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 170. *et-Tedbîrât*'taki anlatımın benzeri *el-Fütûhât*'ta ve Kitâbü'l-Ma'rife'de de tekrar eder, bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 318-320 (5. Bâb); **Mârifet Kitabı,** Hüseyin Şemsi Ergüneş (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 254-256. Ebstein, *et-Tedbîrât*'taki akıl kavramının kişinin seyrusülûkuna engel bir özellik olarak görmeye eğilimli klasik tasavvuf geleneğindeki anlamından ziyade Yeni-Eflatuncu çizgiye daha yakın olduğunu söylemektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî burada mistik ve felsefe geleneğini bir araya getirmekte; bu da onun dehasını göstermektedir. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 207.

374 Örnek olarak belirtmek gerekirse, *Ankâu Muğrib*'de insanın nebâtî nefsini mülahaza ederek hayvânî mertebede bulundukça onun için müşâhedenin gerçekleşmeyeceğini söyler. Ancak burada söylediği "cisimden yükselmek ve vehim mertebesinden kurtulmak" şeklindeki ifadelerine bakıldığında, İbn Sînâcı iç güçler şemasında en önemli bölümü teşkil eden vehim gücü ve işlevinden uzakta, kelime anlamıyla bir kullanımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda felsefî gelenekte ayrıntılı olarak tartışılan iç güçler arasındaki ilişkilere o denli önem vermemektedir. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 227. Benzer şekilde *et-Tedbîrât*'ta da vehim gücünün nefse akıl biçiminde görünerek onu yanılttığını söyler. Bu anlamda vehim, yetkinleşme sürecinde önemli bir iç güç olmak yerine aklî gücün faaliyetine engel olan bir unsura dönüşür. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 140.

375 İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta aklın/nazarın ancak zâhirî ilişkileri çözebileceğini bâtına nüfûz edemeyeceğini söyler. Bâtındaki durumu bilmenin ilâhî vehbe bağlı olduğunu, bu bilgiye erişmenin ise yalnızca nübüvvet ve velâyet tavrı ile mümkün olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 203.

376 Nitekim *et-Tedbîrât*'ın 16. Bölümünde ledünnî bilgi olarak nitelediği velâyet bilgisinin aklın tavrının ötesinde olduğunu, bu bilgiye erişmenin -velâyetin tahakkukunda ilâhî inâyetten bahsettiğimiz şekilde- yalnızca amelin eşlik etmesiyle mümkün olacağını belirtir. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 200-201.

kabul etme eğilimindedir. Onun bu tavrı nefse olan bakış açısında temelden bir dönüşümü sonuç verirken, sûfî geleneğin insanın yetkinleşmesini ahlaklanma süreci olarak gören anlayışı ile buluşturmaktadır.[377]

İbnü'l-Arabî'nin nefs konusunda ortaya koyduğu perspektifin soyutlama gücüne bağlı yetkinleşen bir nefsi öngörmeyip ahlaklanmaya dayalı pratik bir anlayışı benimsediğini ifade ettik. Bu düşüncenin ortaya konulmasında nefsin insanın kendi içerisindeki güçlerin çekişme mahalli olması fikri bulunmaktadır.[378] İbnü'l-Arabî'nin belirttiğine göre nefs dönüşümün ve temizlenmenin (tağyîr ve tathîr) mahalli olarak bulunur ve yetkinleşme denilen husus onun bu iki yöneliminden birisine olan eğilimiyle ilişkilendirilir.[379] İbnü'l-Arabî, Kur'an'daki nefs tanımlamalarını da bu bağlamda ele alarak emmare, mülheme ve mutmainne gibi isimlendirmelerin tağyir ve tathire binaen olduğunu söyler. Ruhun karşısında hevâ gücünün bulunduğu bu çekişme alanında akıl ile şehvet güçleri sürekli çatışma hâlindedir. Eflatuncu nefs beden ikiliğini andıran[380] bu perspektifte Eflatuncu düşünceden farklı olarak bedenin bizzat kendisinin olumsuzlanması söz konusu değildir. İnsanın manevî güçleri arasındaki mücadeleyi öne

---

377 İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta ruh-nefs ilişkisini, ruhla hevâ arasındaki mücadeleye atıfla yorumlar ve nefsin ruhânîleşmesi sürecini temsili bir anlatımla ele alır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 318-320, 321-322 (5. Bâb).

378 Nefsin böylesi bir ikilemin içerisinde kalması, İbnü'l-Arabî'ye göre onun doğa ile ilâhi ruh arasında kalmasından ileri gelmektedir. Nefsin bu yönünü berzahlıkla ifade eder. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 436-438 (267. Bâb).

379 Benzer bir anlatıma *et-Tedbîrât*'ın sekizinci bölümünde de yer verilir. Burada insanî ruh, küllî nefse benzetilerek küllî nefsin akılla heyula arasında bir yerde bulunmasıyla insanın da nûra ve zulmete bakan iki yönünün olduğu vurgulanır. Kişinin karanlık/zulmet yönü bedenle ilişkilendirilirken nefsin soyut akılla olan ilişkisi de belirtilir. Böylece semâvî nefslerin ma'kulat âlemi ile ay altı âlem arasındaki işlevine benzer şekilde nefse arada olma niteliği izafe edililir. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 148-149.
et-Tedbîrât'taki temizlenme ifadesinin daha açık anlatımıyla *Mevâkı*'da karşılaşılır. İbnü'l-Arabî, pek çok mistik öğeyi içeren bu anlatımda aynanın parlatılması, gizli olanın açığa çıkarılması, örtünün kaldırılması gibi hususlara atıf yapar. Ayrıca insanın iç kuvveleri arasında bu temizlenmeye bağlı olarak hiyerarşik bir ilişki kurmaktadır:
"Bu mertebenin kilitli bir kapısı vardır. Her bir sırrın onu gizleyen bir örtüsü; her gözü açılmış kimsenin basiret gözünde bir perde ve her aynası parlamış kimse için belirttiğimiz şekilde paslılık vardır. Perde ve pas ortadan kalkarsa, kilit çözülür ve gizlilik yok olur. Ve hakikat güneşi tafsilatı üzere mertebelerinden birisi üzerine doğar. Böylece şemsin nûru ile gözün nûru veya aynanın cilası bir araya gelir. Bunların ikisinin bir araya gelmesi **rü'yeti**, **idrâki** ve **intibaı** ortaya çıkarır. Bu şekilde ilmî inâyet meydana gelmiş olur ve ilâhî mertebenin kapısından kilidi yok eder. Sonra hakîm oraya girer ve orada gizliliğinden çıkmış sırları ve bulutları dağılmış nurları bulur. Sırlar ve nurlar, hakîmin bu mertebeye gelişine müjde olarak ortaya çıkarlar. Hakîm, keşfi ve nazarı ölçüsünce ondan istifade eder. İşte bu durum göz haramlara set çekip sınırda durduğunda olur. Müfekkire gücünün ortaya koyduğu sahih hayal hazinelerine bâtının idrâki açılır. Bu hazinelerin aynaları saflaşır veya gözü sürmelenip parlar. Onun için övülmüş örtülerle (rüyûn-ı mahmûde) perdelenmiş kalpteki derin sırlı manaları korumak için kanallar açılır. Böylece bu perdeler kaldırılır -ki o hazinelerin açılmasından ibarettir- ve ilâhî hakikatler ve yüce sırlar ortaya çıkar. Sonra onlar hayal aynasında parıldar. Onları (mana ve sırları) basiret gözü diye bahsedilen, gözün bâtını (bâtını idrâki'l-basar) görür. Ona varlığın gizlilikleri keşfolur." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 142-143. *Ankâu Muğrib*'de de benzer bir yetkinleşme perspektifine sahip olan İbnü'l-Arabî, yetkinleşmeyi ele alırken öne çıkan kavram tecerrüt yerine ahlâkî çağrışımları daha güçlü olan insilâh kavramıdır. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 367-368 (57. Bâb).

380 Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, s. 209.

çıkaran bu anlayışta nefs nötr bir biçimde doğru ile yanlışın çatışma mahalline dönmektedir. Ancak üst kısımda da belirttiğimiz üzere nefs ruhtan bir parça ise onun üzerinde hevâ gücünün tesiri nasıl anlaşılabilir? İbnü'l-Arabî bu soruya karşı iki türlü cevap üretmektedir. Bunlardan ilki velâyetin ilâhî inâyetin sonucu olarak gerçekleşmesinde belirttiğimiz düşünceyi teyid ederek, ruhun hevâ ve şehvet gücü karşısında nefsi temizlemede aciz kaldığını, dolayısıyla bu durumun ilâhî inâyete bağlı bir husus olduğunu vurgular. İkinci husus ise nefsin kendi aslından olan ruhu değil de bilmediği ve kendisine yabancı olan hevânın verdiği bilgiyi almaya daha eğilimli olmasından kaynaklanır. Bu düşüncenin uzantısı olarak İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta vahdet-i vücûd düşüncesinin temelinde yer alan bütün niteliklerin kaynağının Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilişkilendirilmesi fikrini de işlemektedir.[381]

Mevâkı'u'n-nücûm'da insanın dış ve iç güçleri ve bunların arasındaki ilişkinin anlatımında kısmî farklılıklar bulunduğu görülür. Özellikle kalp ile beyin arasında insânî kuvvelere mahal olma anlamında ortaya konulan perspektifte birtakım dönüşümlerden söz edilebilir. *et-Tedbîrât*'ta kudsî ruhun mahalli olarak kalbe işaret edilirken *Mevâkı*'da kalp, dış ve iç güçlerin tamamının mahalli olarak tarif edilir. Yine *et-Tedbîrat*'ta insanî nefs, kudsî ruhun gücü olan akılla hevânın gücü olan şehvet arasında çatışma mahalli olarak belirtilirken *Mevâkı*'da bu durumlar kalp üzerinden takdim edilmiştir. Böylece Gazzâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn* eserinde kalbe ait durumların ele alındığı bölümde kalp, nefs, akıl ve ruh kavramlarının birbirleri yerine kullanılabilir olduğu görüşünün yansımalarıyla karşılaşılır. Bu anlamda kalbi Hakk'ın cisme koyduğu elçisi, insandaki muhâtap, Allah'ı akleden akıl ve muta' olarak niteleyen İbnü'l-Arabî'ye göre sapma ve doğru yolu bulma arasındaki ayrışmanın mahalli kalp olmaktadır. Kalbi bütün bilme araçlarına mahal yapan İbnü'l-Arabî dış ve iç güçleri, kalbin bâdiye-hâdıra ve mülk-melekût elçileri olarak ifade eder. Toplamda on olan idrak güçlerinden beşini dış (mülk) güçlere ait duyusal güçler, diğer beşini ise melekût âlemine izafe ettiği ruhânî güçler oluşturmaktadır. Ruhânî olanlar, hayvânî ruh, hayalî ruh, fikrî ruh, aklî ruh ve kudsî ruh olarak tasnif edilir.[382] İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dış ve iç güçler tasnifi arasında farklılıklar bulunsa da Yeni-Eflatuncu yahut mistik geleneklerde görülen bedenin

[381] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 107-111.
[382] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 232-233.

kendisinin olumsuzlanması söz konusu değildir. Bilakis duyu güçlerine yetkinleşme anlamında büyük önem atfedilmiştir. Bunların detaylarına bundan sonraki bölümde idrak araçları konusunda yer verilecektir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde yetkinleşmenin amel ve ahlaklanma ile ilişkili bir süreç olarak sunulması, nefsin yetkinleşmesinin kişinin çabasının bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesine sevk edebilir. Ancak konuyla ilgili *Mevâkı'*da vurgulanan bir diğer husus ise yetkinleşmede nefsin etkinliğini sınırlandıracak türden kavramlara ve yetkinleşme tasvirlerine başvurulmuş olmasıdır. Bu anlamda amelleri yerine getirme ve ahlaklanma süreçlerine atıf yapılmakla birlikte nefsin yükselmesi yerine ilâhî gerçekliğin tenezzülünden bahsedilmektedir. Beş duyudan her biri hulle, tâc ve kılıçla -örneğin göz haya elbisesi, murakabe tâcı ve itibar kılıcı ile; kulak huzûr elbisesi, korunma tacı ve amel (mübadere) kılıcı ile; dil zikir elbisesi, tilâvet tâcı ve sıdk kılıcı ile- kendi yapması gerekenleri yaptıktan sonra zâtî tenezzül menzilesindeki yerini almaktadır. Dış güçleri bu şekilde anlattıktan sonra ruhânî âleme izafe ettiği güçlerin fiillerini zikreder. Bunların fiillerini de mecâzî ifade kalıplarıyla şu şekilde ifade eder:

> "Hayvânî ruh ihsa (sayma) elbisesi, tenezzül ile latîflik tâcı ve istikamet kılıcıyla; hayâlî ruh ihtiras elbisesi, intizâr tâcı ve emanet kılıcıyla; aklî ruh cevâz elbisesi, hellallik tâcı ve farzlar kılıcını kuşanarak; fikrî ruh temyiz elbisesi, tercih tâcı ve tenkid kılıcıyla; kudsî ruh velâyet elbisesi, nübüvvet tâcı ile tenzîh kürsüsünde, elinde edep çubuğuyla risâlet kılıcını kuşanmış halde salih amellerin "burak"ına binerek ilâhî zât mertebesine çıkarlar."[383]

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerindeki iç ve dış güçlerin işlevlerine bakıldığında, tümel bir sureti kuşanma şeklinde değil kişinin pratik hayatına ilişkin eylemleri yapıp yapmamasına bağlı olarak gelişen bir yetkinleşme tavrı ortaya koyduğu görülmektedir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla kurb-ı ferâiz ve nevâfil hadisine referansta bulunma nedeni de bu meseleyle ilgilidir. Sâlik, yapması gerekenleri yaptıktan ve bunlara ek olarak kendi iradesiyle fazladan ibadette bulunduktan sonra Hak kulun idrakine tenezzül etmekte, böylece kemâle eren kişinin organlarıyla ilgili fiilleri istikamet bulmaktadır. Dolayısıyla yetkinleşmenin tümevarımsal değil tümdengelimsel bir anlayış üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. İbnü'l-Arabî'nin yetkinleşmeyle

[383] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 257-258.

ilgili bu anlatımında velâyete doğrudan atıfta bulunması ve onu kudsî ruhla ilişkilendirerek nübüvvetle aynı kategoride ele alması ise dikkat çekmektedir, ancak bu konuya çalışmanın son başlığında özel bir yer ayrılacağı için meseleyi oraya bırakmak daha uygun olacaktır.

İnşâü'd-devâir'de yetkinleşmenin yukarıdan aşağıya mı yoksa aşağıdan yukarıya mı olduğu meselesi daha da detaylandırılır. Bu kısımda, akıl, nefs ve ruhun her birinin müstakillen yetkinleştiklerinden ve bu güçlere özgü keşiflerden bahseder. Buna göre aklın mizaç ve fikir bağından kurtulduktan sonra gerçekleştirdiği bir keşfi vardır. Aynı şekilde nefs için de zıtlık ve farklılık perdelerini aştıktan sonra riyâzet ve mücâhede dönemlerindeki mizacın bağından kurtularak hayalî nefslerde ortaya çıkan (irtisâm) bir keşf vardır. Ruhânî keşf ise aklî ve nefsânî perdeler kalktıktan sonra Rahmanî nefesleri mütalaa şeklindedir.[384]

Buraya kadar anlattıklarına bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrât*'taki iç güçler şemasını sürdürdüğü görülmekle birlikte bu türlerin her birine ilişkin yetkinleşmeden bahsetmesi ilave bir durumdur. Bu anlatım felsefî yetkinleşme süreçlerinden ve iç güçler hiyerarşisinden farklı bir tasnife sahiptir. İslam felsefesinde akıl nefsin tümele ilişkin bir kuvvesi olarak ele alınmaktadır.[385] Burada ise nefs, akıl ve ruh ayrıştırılmakta, bunların her birinin mizacın etkisinden kurtulduktan sonra kendilerine özgü keşiften bahsedilmektedir. Ancak ruha ait keşfin akıl ve nefsin etkisinden sonra gerçekleştiğinin belirtilmesi yine de bunlar arasında bir üstünlük ilişkisinin sürdürüldüğünün kanıtı olarak sayılabilir.

İbnü'l-Arabî, insanın yetkinleşmesi meselesini *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*'de ele alırken önceki eserlerinde yer verdiği görüşlerinden önemli bir kısmını korumaya devam etmiş ve bunun yanı sıra idrak güçlerinin işlevleri hususunda yeni düşünceler öne sürmüştür. Bu anlamda en büyük değişim hayal gücü ve onun işlevleriyle ilgilidir. Hayal gücü, daha erken dönem eserlerinde idrak güçlerinden sadece birisi olarak diğer güçler arasında belirli bir hiyerarşiyi temsil ederken *el-Fütûhât*'taki anlatımlarda bu güçle ilgili bir anlam genişlemesine gidilmiş ve onun faaliyetleri de o nispette artmıştır. Hayalle ilgili

[384] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir,* s. 156.
[385] Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu,* s. 31-32.

anlatımlara geçmeden önce iç idrak güçleri arasında herhangi bir değişimin ya da belirli konularda netleştirme sağlanıp sağlanmadığı konusu ele alınmalıdır. Bu meyanda öncelikle İbnü'l-Arabî'nin yetkinleşmeyi bir tür soyutlanma süreci olarak mı gördüğü hususu ele alınacak, bu konuyla ilişkili olarak iç idrak güçlerinden akılla ilgili yaklaşımlarına yer verilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin soyutlanma konusundaki tutumu bir önceki başlıkta ele aldığımız ruhun mahiyeti suret ilişkisinde ulaştığımız sonuçlarla örtüşür durumdadır. *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde bu konuya temas eden İbnü'l-Arabî, söz konusu pasajlarda farklı vurgularda bulunabilmektedir. Hatta seçici bir okumayla onun soyutlama lehinde yahut aleyhinde bir konum aldığı da iddia edilebilir. Fakat bu pasajlar birlikte değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'nin ilkesel bir tutumundan söz edebiliriz. Bu ilke, soyutlanma kabul edilmekle birlikte bu soyutlanmanın tedbirden soyutlanmak şeklinde düşünülmemesi gerektiğidir. İbnü'l-Arabî, her ne kadar ruh zât, tanım ve hakikati itibariyle tedbir özelliğinden ayrık olsa da ruhun tedbire bitişik olduğunu ve bu özelliğinden soyutlanmasının mümkün olmadığını savunur.[386] Ona göre mutlak anlamda soyutlamayı savunan kimseler keşif ehli olmayıp teorik düşüncenin etkisiyle böyle bir görüşe ulaşmışlardır. O bu hususta nefsi var eden isimlerle ilişkisine atıf yapmaktadır: "Çünkü ilâhî latîfe (insanın hakikati), tedbir ve tafsil etmek (anlamındaki el-Müdebbir ve el-Mufassıl isimlerinden) ortaya çıktı. Yönetilen bir beden, onun varlığının ilkesidir. Öyleyse latîfe bu hakikatten ayrılamaz."[387] İbnü'l-Arabî eserin başka bir bölümünde ise yine ilâhî isimlerle ilişkili olarak buradaki içeriğin paralelinde bir açıklama yapar. Buna göre şayet ruhun tedbir özelliğinden de soyutlanması gerçekleşseydi bu durumda "rububiyet batıl olacaktı." Bu hususu şöyle ifade eder:

> Tedbirden soyutlanmak mümkün değildir; mümkün olsaydı rububiyet batıl olurdu. Rububiyet batıl olamayacağına göre tedbirden soyutlanmak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle tecridin dayanağı yoktur. Çünkü ilahını –sen- ancak sendeki müdebbir (yöneten) olarak bilebilir ve O'nu ancak kendinden tanıyabilirsin. Dolayısıyla senin de tedbir edici olman gerekir. Bu itibarla dünyada ve ahrette bir cismin ve ruhun bulunması gerekir: her âlemde oranın

[386] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 13, s. 239 (369. Bâb). İbnü'l-Arabî, bu düşünceyi *el-İsfâr*'da "gerek ulvî âlemde gerekse süflî âlemde seferler asla bitmez, ilâhî hakîkatler mertebesinde de aynı şekilde gidiş geliş seferleri tükenmez." Şeklinde ifade etmektedir. Ayrıntılar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler,* s. 5.

[387] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 262-263 (215. Bâb).

> yaratılışına uygun bir halde beden ve ruh bulunur. Ruhlar ise suretlerin farklılığı nedeniyle türlü türlüdür.[388]

İbnü'l-Arabî bu tarz açıklamalarıyla kendi düşüncesi açısından birkaç hususta tutarlı bir anlayış geliştirir. Ruhun tedbir özelliğinin devam etmesine bağlı olarak cisim, beden ve suret gibi kavramlarla daima bir yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya koyar ve böylece ahirete ilişkin manevi haşr görüşünden uzaklaşır. İkinci olarak böylesi bir ikili ilişki İbnü'l-Arabî'nin oldukça önem verdiği ve pek çok farklı bağlamda yorumladığı Hz. Peygamber'in "ilminin artmasını" talep etmesi meselesini açıklama imkanı sağlar. Buna göre ruhla beden/suret ilişkisi devam ettiği müddetçe tecellî de tekrar etmekte ve her an yeni bir bilgiye erişilmektedir. Bu düşünce İbnü'l-Arabî'nin genel varlık ve bilgi görüşüyle uyumludur. Bu ikinci madde ile irtibatlı olarak üçüncü husus, *el-Fütûhât*'taki ilâhî isimler vurgusuyla ilgilidir. İbnü'l-Arabî'nin ruh beden ilişkisini ilâhî isimler teorisinin bir parçasına dönüştürerek müsemmanın isim üzerindeki otoritesi şeklinde bir yoruma tahvil etmesi onun doktrin açısından ulaştığı noktayı göstermektedir. *Fusûsu'l-hikem*'de de benzer vurguya yer vererek varlığın bütün mertebelerinin birle olan ilişkisine odaklanır ve mazharın bu düşüncede önemli bir yer tuttuğunu belirtir.

İbnü'l-Arabî'nin ruh, nefs-i nâtıka, latîfe, akıl vb. kavramlarla ele aldığı soyutlama meselesi belirli bir dereceye kadar netlik kazandığına göre geldiğimiz aşamada söz konusu kavramların iç idrak güçleriyle ilişkisi ve bedeni/sureti yönetmekten soyutlanamayan gücün ne tür bir idrak melekesi olarak algılandığı, çözülmesi gereken bir mesele olarak durur. Meseleyi ele almadan önce, ruh, nâtık nefs, akıl gibi kavramların farklı güçlere mi karşılık geldiği *el-Fütûhât* özelinde belirginleştirilmelidir. Bu husus netleştirilmediği müddetçe mesele bazlı bir ilerleme kaydetme verimli sonuçlar doğurmayacaktır. Hatırlanacağı üzere *et-Tedbîrât*'taki iç güçler hiyerarşisinde kudsî ruhla akıl arasında bir ayrım gözetildiğine işaret etmiştik. Lafzî ayrımlara bakıldığında benzer vurgularla *el-Fütûhât*'ta da karşılaşılmakta ve İbnü'l-Arabî'nin mevcut felsefî idrak güçleri anlayışına ilave bir yaklaşım içerisinde olduğu izlenimi oluşmaktadır. Ancak bu vurgular süreklilik taşımamakta, yer yer doğrudan akılla ve bazen de nâtık

[388] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 160 (447. Bâb).

nefsle yani aklî nefsle ilgili küllî bir idrakten söz edilmektedir.[389] Buna karşın bazen de aklın bir idrak gücü olarak sınırlarından ve eksiklerinden bahsedilmektedir.[390] Eserde bu konuyla ilgili farklı bölümler birlikte değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'nin eleştirilerinin aslında idrak güçleri hiyerarşisine dönük olmayıp yöntemsel bir eleştiri ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. O, bu eleştirileriyle akılla ilişkili tasavvur gücüne ve teorik gücün mantıksal çalışma prensiplerine yönelik karşı bir tavır içerisindedir.[391] Bunun nedeni olarak dış güçlerden başlayıp iç güçlere intikal eden verilerin nihai anlamda müfekkire ve vehim güçleriyle tümevarımsal bir süreç takip etmesini belirtir. Bu durumu aklın daha alt güçleri taklit etmesi olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, bütün bu idrak sürecindeki güçlerin tamamının sınırlı olmalarına vurgu yapar. Böylece ulaştığı netice, aklın fikir yönünden tam bir mârifete erişemeyeceği şeklinde ifade edilir. Aklın teorik gücünün sınırlı olması nedeniyle sûfîlerin pratik aklı esas alan yeni bir yöntemi ortaya koyduklarını bildirir. Bu konudaki açıklamaları şöyledir:

> Allah'a inananların akılları, teorik kanıtlar ile kendisini (varlığını) öğrendikten sonra, Allah'ın kendilerinden O'nu bilmesini istediğini görünce, bu noktada düşünce yönünden ulaşılamayan Allah'a dair başka bir bilgi olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine riyâzetler yapmışlar, halvetlere girmişler, mücahedeler, ilişkileri kesmek, yalnız kalmak, mahalli (idrak) boşaltarak ve kalbi fikir kirlerinden -çünkü fikirler, var olanlara ilişir- arındırıp Allah ile oturarak o bilgiyi elde etmeye çalışmışlardır. Onlar, bu yöntemi peygamber ve resûllerden almıştır.[392]

Böylece İbnü'l-Arabî, aklın teorik bir soyutlamaya ve kıyasa dayalı yürüttüğü süreçlerin kesin bilgiye eriştirmediğini, bu yüzden peygamberlerin yolunun takip edilmesi gerektiğini bildirir. Riyâzet ve mücâhede yöntemi olarak nitelenen bu yöntem, kişinin belirli uygulamaları yerine getirmesi sonucunda kendisine keşf olunacak bilgileri beklemesidir. Bunun sonucunda velîde bir keşf açığa çıkarsa bunun gerçekleşme mahalli kalp olarak ifade edilir.[393] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî aklın düşünme gücüyle kabul

---

[389] Bu kısımlarla ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.1, s. 417 (12. Bâb); c. 4, s. 240-241 (69. Bâb); c.11, s. 355-356 (340. Bâb); c. 13, s. 239-241 (369. Bâb).

[390] İbnü'l-Arabî'nin akılla ve teorik güçle ilgili eleştirilerinden bazıları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 258-259 (3. Bâb); c. 9, s. 313-315 (226. Bâb); c. 12, s. 42-45 (344. Bâb).

[391] İbnü'l-Arabî'nin müfekkire gücüne yönelik eleştirileri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Rosenthal, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, s. 30-33.

[392] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 376 (58. Bâb).

[393] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 377 (58. Bâb). Bir idrak gücü olarak kalp bir sonraki başlıkta müstakil olarak ele alınacaktır.

ediciliği arasını ayırmaktadır. Onun kabil özelliğine yapılan vurgular bir bakıma kalple ilişkilendirdiği tecellîlere mazhar olma durumunun yine akılda gerçekleştiği izlenimini doğurmaktadır.[394] Bu mesele, felsefede yetkinleşen nefse faal aklın feyzini kabul etme özelliğinin verilmesi düşüncesiyle benzeşmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî bu konuda seleflerinin ortaya koyduğu perspektifi önceleyen bir tavra sahip olmuş ve nebîlerin yolunun takip edilmesi neticesinde ortaya çıkan yeni bilgiyi kalple ilişkilendirmiştir. Onun kalple ilişkilendirdiği bu bilgi bir bakıma hüviyeti itibariyle aklî âleme ait olan ruhun/nefsin ahlaklanmasıyla tekrar kendi âlemini idrak etmesi manasına gelmektedir.[395]

İbnü'l-Arabî'nin peygambere tâbi olarak yetkinleşme şeklindeki velâyet öğretisi açısından *el-Fütûhât*'la birlikte önem derecesi artan bir idrak gücünden bahsetmek mümkündür. Söz konusu bu güç hayal olup, velâyet öğretisinin epistemolojik boyutunun temellendirilmesi açısından oldukça kritik bir içeriğe bürünmüştür. Bunda hayalin diğer güçlerden bir güç olarak konumlandırılışından ona yapılan referansların artışı ve buna bağlı olarak hayal kavramının içeriğiyle ilgili kazandırılan yeni perspektifler etkili olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet yoluna bağlı bir tahalluk anlayışını teorik gücün önüne geçirmesine bağlı olarak İslam filozoflarının nübüvvet teorisinden bir etkilenmenin olup olmadığı sorusu halen kapalılığını korumaktadır.[396] Zira İslam filozoflarının nübüvvet teorisinde bilgi konusunun en önemli idrak gücü hayal olmuştur. Ancak bu konu daha detaylı çalışmalara ihtiyaç duyulmakta ve İbnü'l-Arabî ile söz konusu filozofların eserleri arasında mukayeseli bir okuma yapılmasını gerektirmektedir. Biz çalışmamızın sınırları kapsamında hayal gücünün İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisinin epistemolojik boyutuyla ilgili yönlerini ortaya koymakla yetineceğiz.

---

394 Aklın fikir gücüyle kabul ediciliği arasındaki farka dair vurgu için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 2, s. 374 (58. Bâb); c. 7, s. 16 (73. Bâb); c. 8, s. 38-39 (167. Bâb).

395 Detaylar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 12, s. 42-45 (344. Bâb).

396 Henry Corbin, Fârâbî'nin ortaya koyduğu felsefenin daha çok "siyaset felsefesi" ile ilişkilendirilerek ele alındığını ifade eder. Ancak Corbin bu konuda Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kamusal idare anlamında bir felsefe olmadığına dikkat çekerek onun hiçbir zaman siyasetle pratik anlamda içli dışlı olmadığını söyler. Corbin'e göre Fârâbî'nin siyaset felsefesi aslında onun insanî idrake ilişkin tasavvurlarının yansıtıldığı bir alan olarak görülmelidir. Hatta onun siyaset felsefesi ve erdemli şehir anlayışı temelde mistik unsurlara dayalı olarak gelişen teolojik yönü güçlü bir düşüncedir. Bu düşüncenin merkezinde nübüvvet teorisi yer alırken, onun felsefe yapma tarzı da nübüvvet merkezli epistemolojiyi incelemektedir. Buradan hareketle Corbin, Fârâbî'nin insanî idrake dair ufkunun peygamberde gerçekleşen ilâhî bilgiye erişme türünden bir bilgiyi diğer insanlar için de mümkün kılan ittisal kavramıyla ifade ettiğini belirtir. Akıl ile mütehayyile gücü arasındaki ilişkinin problematik olarak incelenmesinin kökeninde de bu sebep bulunmaktadır. Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi,** Hüseyin Hâtemi (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, c. 1, s. 290-297.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta hayal konusuna getirdiği yeniliklerden en önemlisi onu ontolojik[397] ve psiko-epistemolojik bir boyuta taşımasıdır. Bizim şu ana kadar daha çok üzerinde durduğumuz boyut bir idrak aracı olarak hayalin psiko-epistemolojik yönü üzerineydi. Fakat *el-Fütûhât*'ta İbnü'l-Arabî'nin ontolojik perspektifindeki dönüşümler ile birlikte hayal konusu da kişinin bilme araçlarından birisi olmaktan çıkıp varlık mertebeleri ile ilişkili bir kavram haline gelmiştir. Bu dönüşümde hayalin bir idrak gücü olarak makul ile mahsus arasında bir vasıta görevi görmesinin büyük etkisi olsa gerektir. İbnü'l-Arabî, manaların suret kazanmasında hayalin oynadığı kritik rolü ontolojik bir zemine taşıyarak suret kavramı üzerinden bütün bir varlığın kazandığı formları hayalle ilişkilendirmiştir. Bu anlamda o, nefes-i Rahmânla ortaya çıkan Amâ mertebesini mutlak hayal mertebesi olarak niteler. Amâ mertebesi varlıkların ilk formlarını ortaya çıkaran bir mertebe gibi tavsif edilirek "yaratmaya vesile olan hak" şeklinde bütün varlıkların özsel prototiplerinin toplandığı küllî bir mertebe olarak da ifade edilir. "Hayalin hakikati her halde değişme ve her surette zuhûrdur"[398] diyerek İbnü'l-Arabî, nefes-i Rahmanîden yayılan yaratma tecellîsinin sürekliliğine atıf yapmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin hayali böylesi kritik bir konuma yerleştirmesinde onun varlık anlayışındaki "odur-o değildir" şeklinde kodlanabilecek tenzihçi ve teşbihçi yönlerin birleştirilmesini mümkün kılan aradalık hükmü etkili olsa gerektir. Nitekim hayalle ilgili bu perspektifte konu ettiği meseleler ve örnekler bu durumu doğrulamaktadır.[399] İbnü'l-Arabî'nin mutlak hayal mertebesiyle ilişkilendirdiği ayrık ve bitişik hayal mertebelerini konuya dahil etmesi, meselenin varlık boyutuyla kişisel idrak arasında bir ilişki kurulmasını temin etmiştir. Kısaca belirtecek olursak o, ayrık hayal mertebesiyle ruhânîlerin bedenleşmelerine atıf yaparken bitişik hayalle kişinin bir iç idrak gücü olarak tahayyül gücünden söz etmektedir. Bitişik hayal gücünde sıradan insanlarla velî ve nebîler arasında ortaklıktan bahsedilebilse de onların himmet ve oluşturucu güce sahip oldukları belirtilmelidir. Bu konuya bir sonraki başlıkta kalple ilgili bölümde değineceğiz. Ayrık hayal konusu ise manaların bedenlenmesiyle bunun nebî ve velîler tarafından yorumlanması (tabir) meselesi nefsin yetkinleşmesiyle ilgili bir durumdur.

[397] Hayalin berzahlık yönü üzerinden İbnü'l-Arabî ontolojisindeki konumunu ele alan bir çalışma için bkz. Samer Akkach, "The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology", **British Journal of Middle Eastern Studies**, Cilt. 24, Sayı.1, (1997).

[398] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 145 (177. Bâb).

[399] Amâ mertebesinin hayal olarak yorumlanışı hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 137-138, 141-143 (177. Bâb), 330-335 (188. Bâb).

Örnek olarak belirtmek gerekirse Cebrâil, Dıhye suretinde geldiğinde ashab onu Dıhye olarak algılarken Hz. Peygamber onun Cebrâil olduğunun farkındadır. Yani surete bürünmüş mananın aslını ayırt edebilmektedir.[400]

Soyut manaların bedenleştirilmesi/şekillendirilmesi bağlamında hayalin işlevine bakacak olursak İbnü'l-Arabî, nebîlerin vahyi somut anlamlara dönüştürmeleri bakımından hayal güçlerine atıf yapar. Peygamberliğin başlangıcı olarak vahiylerin ilk defa sadık rüyalarda bildirilmesini ve yine Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra sahabeye gördükleri rüyaları sorup onları yorumlamasını hayal mertebesiyle ilişkilendirmekte ve bu mertebenin nübüvvetin birinci basamağı olduğunu söylemektedir. Nübüvvet bahsinde hayalin etkinliği onun başlangıcıyla sınırlı da değildir. İbnü'l-Arabî, vahyin mana olduğunu, onun duyuya inmek istediğinde hayal mertebesinden geçerek duyulur bir suret kazandığını ifada eder. Dolayısıyla mananın dışta bir anlam ifade edebilmesi için -her ne kadar bu suret dış dünya ile tam bir örtüşme içinde olmasa ve sembolik bir yönü olsa da- duyusal bir suret olarak temsili bir hâl alması gerekmektedir. İbnü'l-Arabî, vahyin uyku esnasındaki sembolik yönünü "rüya", uyanıkken geldiğinde "tahayyül"[401], kalbe inişini "hâl" olarak tanımlamakta; tam anlamıyla duyusal boyuta evrilmiş şeklini ise meleğin bir insan suretinde görünmesi olarak açıklamaktadır. Bu saydığı türlerin velîler için de geçerli olduğunu bildirmekle birlikte, bildirilen vahyin/ilhamın belirleyiciliği ve niteliği hususunda bir tahsise gider.[402] Bu konu çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İbnü'l-Arabî, hayal gücünün gayb ile şehâdet âlemi arasındaki zıtlığın aşılmasında aracı bir role sahip olduğunu bildirerek idrak güçlerini varlığın bütünü içinde değerlendirmeye yönelik bir tavır geliştirmiştir. Amâ mertebesini, varlıkların zuhûrlarını, tecellîleri ve onların suret kazanmalarını varlık perspektifinden hareket ederek ele alırken

---

400 İlgili ayrımlar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 135-146 (177. Bâb). Corbin, *Bir'le Bir Olmak,* s. 231-236.

401 İbnü'l-Arabî, uykuda hayalin işlevselliğinin daha genel olduğunu, çünkü bu hususta âriflerle sıradan insanların ortaklaştıklarını ifade eder. Ancak uyku hali dışındaki diğer hâllerin sıradan insanlar için söz konusu olmadığını belirtir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 331 (188. Bâb). İbn Sînâ da *Şifâ*'da tahayyül gücü yüksek bazı kimselerin diğer insanların uyku esnasında gördükleri türden muğayyebat ve misalleri uyanıkken tecrübe ettiklerinden bahsetmektedir. Bu konudaki tartışmalar ve meselenin nübüvvetle ilişkilendirilmesiyle ilgili değerlendirme için bkz. Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası,** Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, s. 179-198.

402 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 323-324 (188. Bâb); c. 14, s. 162-165 (381. Bâb).

idraklerine gelindiğinde hayalin kritik konumunu öne çıkarmıştır. Böylece hayal gücü, nefsin ahlaklanma sürecinde varlığın tecellîlerini kabul etmede ve soyut mananın dış dünyadaki tezahürleriyle ilişkilendirilmesinde nebî ve velîlerin en önemli idrak aracı olarak sunulur. Duyularlar ile manalar arasındaki ontolojik zıtlık hayal gücünde birleşmekte bu yönüyle hayal, "iki denizin kesişim yeri" olarak nitelenmektedir.[403] Şehadet ve gayb âlemlerinde etkinlik gösterdiği için de mertebelerin en genişi olarak takdim edilir.[404] Şu ifadeleri, nefsin metafizik bilgiye erişmede hayal gücüne ne denli önem atfettiğinin göstergesidir:

> Hayal, insanların uykularında gördükleri rüyanın ilmidir. O, yaratıkların ölümden sonra ve dirilişten önce bulundukları yerin (berzah) bilinmesidir. Hayal ilmi, suretlerin bilinmesidir. Bu ilimde, ayna gibi parlak cisimlerde görülen suretler bilinir. İlahi isimleri ve tecellîyi bilmekten özge bu esastan daha yetkin bir ilim yoktur. Çünkü hayali bilmek, tecellîye ulaşma vasıtasıdır. Duyular ona yükselir, manalar ona iner. O ise, hiçbir zaman yerinden oynamaz. Her şeyin meyveleri ona döner. Hayal, anlam üzerine kendini taşıyan iksirin sahibidir. Böylelikle onu dilediği herhangi bir surette bedenlendirir. Onun tasarruf ve hükmü gecikmez. Şeriatlar onu desteklerken doğalar onu ispatlar. Hayal tam tasarruf sahibidir. Manaların bedenlerle kaynaşması hayale aittir. Delilleri ve akılları hayrete düşürür.[405]

Bu ifadelerle İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinde bu denli yer bulmayan ve idrak güçleri arasında da böylesi kritik bir rol yüklenmeyen hayal gücü hakkında ortaya konulan perspektif genişlemesini görmüş olduk. Aklın düşünme gücünün tam ve mutlak bilgiyi idrak etmeyi sağlayamamasına bağlı olarak tasavvur yerine tâbiliği ve tahalluku bir yöntem olarak sunan İbnü'l-Arabî, bunun paralelinde yine nübüvvet bilgisiyle de ilişkilendirdiği hayali velâyet bilgisinin en temel idrak gücü olarak ortaya koymuştur. Şu ana kadarki incelememizde, yetkinleşmedeki yükselme ve iniş perspektifine bağlı olarak ileri sürülen görüşleri ve kavramları değerlendirdik. Bunlara ek olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yer bulan bir üçüncü yetkinleşme yönteminin incelenmesine geçebiliriz.

---

403 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 154-155 (369. Bâb).
404 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 53-54 (311. Bâb).
405 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 135-136 (177. Bâb).

Yetkinleşmenin Rabbanî cihetten tecellî yoluyla olanına gelince İbnü'l-Arabî, daha önce ilk ikisini görmüş olduğumuz yükseliş (urûc) ve iniş (tenezzül) temalarına ek olarak karşılıklı iniş/yakınlaşma (münâzelât) şeklinde üçüncü bir ilişkiden söz eder. İbnü'l-Arabî'ye göre tecellî yoluyla gerçekleşen bu yetkinleşme ilâhî isimlere ait mertebelere göre çoğalır. Muhakkik kimseler için bu mertebelerin tamamından tecellî söz konusudur. İlâhî isimlerin zuhûru olan bu mertebelerin en üstünde ise küllî keşifleri veren toplayıcı (cem'î) ve birlik (ehadî) niteliklerine sahip olan ilâhî tecellî bulunur. Onun üstünde ise hakikatlerin hakikatini, hakikatlerin mertebelerini, nefsin ve Amâ'nın hakikatini, ilâhî hakikati ve tümel doğanın hakikatini veren zâtî tecellî bulunur.[406] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımından yetkinleşmenin bireysel bir soyutlanma süreci olmadığı anlaşılmakta, onun yerine -çalışmanın birinci bölümünün ana yapısını oluşturan- insanın ilâhîlik niteliğini öne çıkaran bir küllî hakikat anlatısı ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî, yetkinleşmedeki karşılıklı iniş yani bir tarafı ilâhî diğer tarafı beşerî yönelimin bir menzilde buluşması şeklindeki bu yetkinleşme türünü *el-Fütûhât*'ta daha geniş boyutlarıyla ortaya koymuştur. İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın velîye inişi veya velînin Tanrı'ya yükselişi şeklindeki anlatımları menzille ilişkilendirerek, bu türlü yetkinleşmede iniş ve yükselişin Tanrı'ya yahut velîye doğru olması arasındaki farktan bahseder. Buna karşın münazele, "Hakkın sana inmeyi irade etmesi ve senin kalbinde de kendisine yükselme arzusunu yaratmasıdır." şeklinde tanımlanır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu karşılıklı iniş/yükselme motifi, aslında ilâhî isimler ve onların talepleri ile velî arasında gerçekleşen bir durumdur. İlahi isimlerin gerekleri ile velînin yönelişi bir menzilde kesiştiğinde bu durum münazele olarak isimlendirilmiştir.[407] İbnü'l-Arabî, insanın bâtınî suretinin Amâ'ya ulaşması durumunda yahut Amâ'dan çıkan suret yeryüzüne ulaştığında bu durumun nüzûl olarak isimlendirildiğini bildirir. Münazelede ise bu ikisinin ictimaı söz konusudur.[408] Ancak İbnü'l-Arabî, öğretisinin özcü bir metafizik anlayışa dayalı olmasından kaynaklı olsa gerek hakikat perspektifinden nüzulun tek taraflı olduğuna işaret etmektedir. "Biz O'nun vasıtasıyla O'na nüzul ederiz ve O kendisiyle (ve kendisine

406 İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 156.
407 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 29-30 (271. Bâb).
408 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 212 (384. Bâb).

göre) bize nüzul eder ve iner." cümlesiyle bu duruma dikkatleri çekmektedir.[409] Böylece bir önceki bölümde vurguladığımız üzere ilâhî inâyet -buna taayyün de denilebilir- kendi hükümlerini mazharlarda icra etmektedir. Yetkinleşme konusu da bir yönden İbnü'l-Arabî'nin büyük doktrini çerçevesinde yorumlanmakta, Vücûd-ı Hakk'ın tecellîlerinin farklı mertebelerde zuhûru iniş ve yükseliş motifleri şeklinde bir görünüme yol açmaktadır. Oysa birlik yönünden yorumlandığında mesele, tek bir varlığın farklı mertebelerde zuhûru olarak ifade edilebilir.

II. İDRAK GÜÇLERİ VE BİLGİ EYLEM İLİŞKİSİ

Nefsin yetkinleşmesi meselesinde belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî, nefs ve beden şeklinde bir karşıtlığı kabul etmemekte, nefs ile bedenin her ikisine birlikte yetkinleşme süreçlerinde aktif rol yüklemektedir. Nefse ve bedene ilişkin idrak araçları ve yetkinleşme süreçlerinde amel ve bilgi bakımından bunların arasında ne tür bir ilişki olduğu önceki başlıkta incelenmişti. Bu başlık altında ise nefs ve bedenin idrak güçleriyle ilgili daha detaylı bir araştırma yürütülecek, böylece velîlerin hangi idrak güçleriyle ne tür keşf ve müşâhedeye eriştikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Özellikle yetkinleşme meselesinde vurgulandığı üzere velâyet bilgisinin merkezi konumunda olan kalbe ilişkin daha kapsamlı bir çalışma yapılacaktır.

A). Duyu Güçleri ve Eylemle İlişkili Bilgi Türleri

İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta ilâhî yönetim olarak nitelediği ve aralarında hiyerarşik bir ilişki kurduğu idrak güçlerini kalbe ve beyne referansla ele alır. Onun yaptığı kalp ve beyin merkezli idrak güçleri ayrımı, hem erken dönem sûfîlerden kalan bilgi yönteminin hem de felsefenin etkilediği dönemin tedavüldeki metinleri olan *İhyâu Ulûmi'd-dîn* ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri* gibi eserlerin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla söz konusu kalp ve beynin ayrıştırılması bizim buradaki tasnifimiz üzerinde de etkili olmuştur. Ancak belirtilmelidir ki felsefî bilgi güçleri şablonuyla benzerlik taşıyan bu tasnifte velâyet öğretisi açısından son derece kritik öneme sahip bir ayrım daha bulunmaktadır. Nefs tartışmalarının arka planını ele aldığımız bölümde görüldüğü üzere felsefî tasnifte iç ve dış güçler ayrımı, duyulara ve beyne izafe edilerek işlenmektedir.

[409] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 210 (384. Bâb).

Organlara ait beş duyu gücü dış güçler olarak, beyinle ilişkili hayal, hafıza, vehim vd. güçler ise iç güçler olarak tasnif edilir. Buna karşın İbnü'l-Arabî kendi tasnifinde nübüvvet ve velâyet tavrını ayrıştırmakta ve kudsî ruha referansla onun mahallini kalp olarak belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin halife olarak nitelediği kudsî ruhla diğer aklî ve duyu güçleri arasındaki ilişkiyi yetkinleşme bahsinde ele almıştık. Bu kısımda İbnü'l-Arabî'nin metafizik perspektiften câmî bir insan anlayışını benimsemesinden kaynaklı olarak ister duyu ve akıl güçleri isterse de kalbe ait idrak güçleri olsun insanda bölünmeyi kabul etmediği için bütün bunların hepsini velâyet kapsamında değerlendirdiğini ve her bir idrak gücüyle ilgili bir bilgiden söz ettiğini görüyoruz.[410] Ne var ki çalışmanın yöntemi açısından insana özgü idrak araçlarının tamamını kapsamlıca ele almak ve aralarındaki ilişkiyi tartışmak yerine bu idrak güçlerinin velîde bilfiillik kazanmış durumlarını işlemeyi tercih edeceğiz. Bu yöntemi takip etmekle amacımız idrak çeşitliliğine vurgu yapan İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımını ortaya koymak, diğer taraftan bunların nihai kertede kalbe ait kuşatıcı idrak tarafından nasıl bir araya getirildiğini ve himmetlerin toplandığını göstermektir.

İbnü'l-Arabî, bilgi-bilinen ve bilgiyi elde etme güçlerine genişçe yer ayırdığı bir diğer eseri olan *Mevâkı'u'n-nücûm*'da her bir bilgi aracının kendine özgü bir bilgi türünü velîye sağladığını ifade eder. Bu durumu Hakk'ın Alîm ve Hakîm isimleriyle ilişkili olarak ele alan İbnü'l-Arabî, hikmetlerin iki şey arasındaki münasebete yerleştirildiğini vurgular. *Mevakı*'ın tam da bilgi ile bilinen arasındaki ilişkiyi mümkün kılan idrak güçleri arasındaki münasebete dayalı olarak ortaya çıkmış bir eser olduğunu belirtir. Bu hususta

[410] İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta organların fiillerinin önce histe bulunduğundan, sonra sırasıyla hayale, hafızaya, müfekkireye ve akıl mertebesine yükseldiğinden ve aklın da kendisine ulaşan makul hale gelmiş haldeki suretleri kudsî ruha ulaştırdığından söz eder. Bunun sonucunda en dıştan başlayarak yapılan eylemler her bir durakta oranın niteliğine göre yani hayalde iken tahayyül seviyesine, zâkiredekiler hatırlananlar ve korunanlar seviyesine yükselerek nihayetinde makulât olarak kudsî ruha gelirler ve orada ruhânilik özelliğini kazanırlar. Onlar bu şekilde iken "kuds mertebesinde" kurbiyet secdesiyle Hakk'a sunulmaktadır. İbnü'l-Arabî bu mertebeye gelindiğinde kalbe ait idrak güçleri ile akla ve duyuya ait idrak güçleri arasındaki farkın ortadan kalktığını söylemektedir, bu açıdan bütüncül bir yücelme fikrine sahiptir. O şöyle der: "Ameller Ruh'a ulaştıklarında, adları 'akledilirler' iken (makulat) 'ruhlar' adını alırlar. Allah onlara baktığında, kendilerine güzellik elbiselerini giydirir, onları celal oturağında oturtur. Bu kez isimleri, ruhlar iken 'sırlar'a dönüşür. İşte bu 'Ameller arınır' diyenin görüşünün anlamıdır. Başka bir ifadeyle ameller, yükselir ve bereketlenir. Ameller, kendiliğinde "bir" iken her çıktıkları yerde yeni bir ad alır. Kulun itaatteki hareketinin ne kadar şerefli olduğuna bakınız. Burada zâhir ve bâtın, şeriat ve hakîkat, organların ve kalplerin amelleri toplanır." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 173-175. Ayrıca küçük âlem olarak görülen insanın idrak güçleri ile büyük âlem arasındaki ilişkinin ele alındığı bir diğer bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 206-207. *el-Fütûhât* merkezli bir makalede İbnü'l-Arabî'nin dış duyu güçleri konu edilmiş, fakat felsefî idrak güçleri şablonu esas alındığı için bu çalışmada yöntemsel farklılıklar göz ardı edilmiştir. İlgili çalışma için bkz. Ali Ahmed et-Tîcânî Ali "el-İdrâkü'l-hissî inde Muhyiddîn b. Arabî" **Camiatü Ezher-Külliyetü'd-Dirâsât İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benîn bi'd-Dîdâmûn bi'ş-Şarkıyye,** Cilt. 7, Sayı.1 (2020), ss. 355-386.

ileri sürdüğü temel önermesi, "Bir makama yalnızca, bu makamla kişiyi ona ulaştıran sıfat arasında bir münasebet var olduğunda ulaşılabilir" şeklindedir. Bu durumu göz organı üzerinden şöyle örneklendirir: "Eğer göz, Allah'ın onun için belirlemiş olduğu sınırda durursa, onun için farz kıldığıyla ve nafilelerle sıfatlanırsa, bütün bunların hepsini en tam yönleriyle yerine getirirse, onun karşılığı **müşâhede**dir." İbnü'l-Arabî, gözle ilgili yapılan şeylerin ulaştıracağı şeyin yine görme özelliği ile ilgili yeni bir idrak türü olan müşâhedeyi ortaya çıkaracağını söylemektedir.[411] Bunun sonrasında o, kişinin gözleri ile ilgili yaptıklarından sonra görme dışında başka bir bilgi kanalının ortaya çıkıp çıkamayacağını tartışmaktadır. Örneğin "kişinin gözüyle yaptıkları ve yahut sakındıklarının sonucu olarak onda münacat ortaya çıkabilir mi?" sorusuna verdiği cevap onun idrak güçlerinde çeşitliliği savunduğunun ve insana ait bütün güçleri koruduğunun kanıtı niteliğindedir:

> Eğer müşâhede yerine münacât verilirse, bu durumda nefis göz yönünden değil işitme yönünden nimetlenmiş olur. Göz ise bir şeyle nimetlenmekten mahrum kalmış olur. Çünkü onun hakikati bakmaktır. Münâcâtı ve kelamın ne olduğunu bilmez. Alîm ve Hakîm olan Hak nezdinde karşılık, bu karşılığa ulaşmaya vesile olan şeye mutabık ve onunla benzerdir. Çünkü bu Hakîm olan, her şeyi yerli yerine koyar. Müşâhedeyi işitmenin karşılığı, münacatı ise görmenin karşılığı kılmaz. Zira bu organların hakikatleri bunu engeller. Biz aklen gözün işitmesini kabul etsek, o bu durumda iken hakikatte görme değil, yalnızca işitmedir. O sadece rü'yet ve müşâhede yönünden görmedir. Eğer bazılarının dediği gibi idrak sahibi olan tek bir şey ise o durumda gördüğü ve konuştuğu şeyle işitir. Fakat daha önce bahsettiğimiz şekilde olur. İki mukaddimenin sonucu garanti etmesi gerekir. İşte o vakit, bu sonuç bu mukaddimeler için geçerli olabilir.[412]

İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde görüldüğü üzere, velâyet bilgisi amellere bağlı olduğu için yetkinleşme süreçlerinde yükümlü durumdaki organların yaptıklarının karşılıkları yine onların hakikatleri ile uyumlu olarak ortaya çıkmaktadır. Burada İbnü'l-Arabî'nin idrak güçleri hususunda diğer nazarî geleneklerden ayrıştığı temel bir mesele daha vardır. Filozofların kendi içerisinde tutarlı ve tamamlanmış idrak güçleri tasnifi daha

---

411 Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*'ta İbn Ata'nın İsrâ ayetini yorumlarken belirli idrak güçleriyle onların elde ettikleri bilgiyi ayrıştırdığını nakleder. Farklı idrak güçleri ile onlara mahsus bilginin farklılaşmasına ilişkin bu temaya dair Kuşeyrî'nin yorumları için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, **Kitâbü'l-Mirac-Hakk'a Yükseliş,** Cevher Caduk (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011, s. 126-127.

412 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 225-226. Benzer düşünceleri *el-Fütûhat* ve *el-İsfâr*'da da ifade eder. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 12, s. 139 (350. Bâb). İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler,* s. 59.

önce de belirtildiği üzere beş dış duyu ve beynin farklı bölümlerine yerleşmiş yine beş iç idrak güçleri ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu sistemden ayrıştığı birinci husus, felsefî idrak güçleri tasnifini genel itibariyle kabul etmekle birlikte bunu dış dünya ile ilişkili görüp beyne bağlı güçler olarak kabul ederken, insanın dış dünyayı aşan yönünü kalp ve onun kuvveleri ile ilişkilendirmesidir. İkinci ayrıştığı husus ise felsefî sistemde dış idrak "havâss-ı hamse" denilen beş duyu gücü ile ele alınırken İbnü'l-Arabî'de meselenin pratik yönü de güçlü olduğu için insandaki sorumlu sekiz organın her biri bilgiye ulaşmada birer idrak aracı olarak kabul edilmiştir.[413] Bunun en somut örneği *Mevâkı'u'n-nücûm*'un içeriğinde görülmektedir. Burada organların fiilleri ve sakındıkları hususların neticesinde onlarda *müşâhede, semâ, mükâleme, muhâdese* vb. idrak türleri ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, bunların her birini ilgili organ bölümünde kerametler olarak nitelemektedir, biz kerametin imkanını bir sonraki başlık altında nübüvvet meselesiyle ilişki olarak ele alacağız.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta duyu güçleriyle ilgili yaklaşımları temelde Şâriin emrine muhatap olması açısından teklif boyutuna ve iç idrak güçleriyle ilişkili olmaları yönünden ise bilgi hiyerarşisindeki özelliklerine odaklanmaktadır. Esasında bu iki husus erken dönem eserlerinde işlenen temalarla örtüşmektedir. Zaten *el-Fütûhât*'ta organlar ve onlarla ilişkili bilgiler gündeme geldiğinde İbnü'l-Arabî *Mevâkı*'a atıf yapmaktadır.[414] Ancak yine de *el-Fütûhât*'ta özellikle ilâhî isimlerle ve mutlak varlığın taayyünleriyle ilgili perspektif genişlemesine bağlı olarak birtakım farklılıklar da dile getirilmiştir.

el-Fütûhât'ta ele alınan hususlardan bir tanesi, sekiz organ ve sekiz ilâhî isim ile farz ve nafile sekiz namaz arasında bir bağ kurulmaya çalışılmasıdır. Yeni-Eflatuncu düşüncenin derinden hissedildiği eserde bu türden sayı ve harf sembolizminin daha öne çıktığı görülmektedir.[415] Bunun yanı sıra *el-Fütûhât*'ta vurgulanan hususlardan bir diğeri,

---

[413] Benzeri bir anlayışla Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde de karşılaşılır. Sadece İbnü'l-Arabî'den farklı olarak o, teklife konu sekiz değil de yedi dış organdan bahseder ve kalbi bunların yöneticisi olarak niteler. İbnü'l-Arabî kalbi de bu organlarla birlikte ele alarak sekizli bir tasnifi benimsemiştir. Yedi organ motifinin İslam öncesi geleneklerdeki bir anlayışı yansıtabileceğini belirten Sara Sviri, yedi organın nefsle ilişkisi hakkında erken dönem İbranî mistik metinlerinden birisi olan *Sefer Yezira* isimli esere referansta bulunur ve Hakîm'in görüşleri ile o metni karşılaştırır. Detaylı bilgi için bkz. Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysiticism*, s. 294. Hakîm'in yedi organ meselesiyle ilgili görüşleri için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Edep Yâ Hû-Kalbi*, s. 56. Hakîm et-Tirmizî, *Metafizik Mutluluk*, s. 27.

[414] İlgili esere yapılan atıflar ve İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 73 (24. Bâb); c. 3, s. 64 (68. Bâb); c. 16, s. 123 (526. Bâb).

[415] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 3, s. 226 (69. Bâb).

Hakk'ın velînin gören gözü, işiten kulağı olması gibi kudsî hadiste belirtilen yetkinleşmenin bir tür fânîlik bildirmesidir. Bu anlamda velînin idrak güçleriyle Hakk'ın sıfatları arasında irtibat kurulmakta, bu organlara dair özelliklerin Hakk'ın tam bir zuhûruna konu olmasıyla ilâhî bir yön kazandığı belirtilmektedir. Bu durumu "muhakkik, özdeşleştiği suretin anlamına döner"[416] sözüyle ifade eden İbnü'l-Arabî, nefsin iç güçleriyle dış güçleri arasındaki farka da işaret eder. İbnü'l-Arabî, ruhanî güçler karşısında tıpkı hayvanlardakine benzer duyu güçlerinin olmasının bir eksiklik olarak görülmesi şeklindeki kadîm Platoncu görüşü kabul etmez. Bu güçlerin en yetkin güçler olduklarını, onların el-Vehhâb ismine dayandıklarını bildirir. İnsandaki hayal, fikir, ezberleme, tasavvur, vehim ve akıl gibi ruhânî güçlerin duyu güçlerine muhtaç olduklarını ifade eder. Bahsi geçen hadiste Hakk'ın, duyulur surete dair güçleri andığını fakat iç güçleri ise zikretmediğini belirtir. Şu ifadeleri onun duyu güçlerine olan yaklaşımını güzel bir şekilde özetler:

> Duyunun kadrini, değerini ve onun Hakk'ın kendisi olduğunu bilmelisin! Bu nedenle ahiret yaratılışı ancak duyunun ve duyulurun varlığıyla kemale erer, çünkü ahiret, ancak Hak vasıtasıyla kemale erer. O halde duyusal güçler, gerçekte, bu yaratılış üzerinde ve bedende Hakk'ın halifeleridir. Allah nasıl da kendisini duyan, gören, diri, bilen, güç yetiren ve irade eden diye isimlendirmiştir? Bütün bunlar, duyulurda etkisi bulunan ve ona ait niteliklerdir. İnsan kendi nefsine baktığında, bu güçlerin onda bulunduğunu görür. Allah kendisini akleden, tefekkür eden, tahayyül eden gibi ruhânî güçlerle nitelemezken duyunun ortak olduğu güçlerle niteler. Duyunun kendisine ortak olduğu güç hafıza ve musavvire (tasvir eden) gücüdür. Çünkü duyunun tasvir etmede ve hafızada bir etkisi vardır. Bu ortaklık olmasaydı, Hak kendisini bu iki özellikle nitelemezdi. Hak, el-Hafız ve el-Musavvir'dir. Bu iki nitelik ise ruhânî ve duyusaldır.[417]

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta duyu güçleri hakkındaki perspektifinde genel varlık yorumu ve ilâhî isimler teorisi öne çıkmıştır. Dolayısıyla bu eserde ortaya konulan yaklaşımın bütünlüklü bir çerçeveye dayandığı görülürken, bedene ait güçlerin ruhânî güçler karşısında önemsizleştirilmesi söz konusu değildir.[418] Bu düşüncede hiç şüphesiz

---

416 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 183 (35. Bâb).
417 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 12, s. 76 (346. Bâb).
418 Hakikat bilgisini elde etmede duyuların bilgi kaynağı olması açısından önem taşımadığını ileri süren Çelebi'nin yaklaşımı isabetli değildir. İlgili bölüm için bkz. Emin Çelebi, "İbn Arabi'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,** Cilt. 10, Sayı. 3 (2010), s. 47-48.

onun "suret" kavramına kazandırdığı yeni boyutlar etkili olmuştur. Ahirete ilişkin temel görüşlerinde de suret kavramının mühim bir yer tuttuğuna ruhun mahiyetini ele alırken değinmiştik. Bu bahiste o düşünceyle tutarlı bir biçimde duyu güçlerinin ahirette de etkinliklerini koruyacakları belirtilmiştir.[419] Böylece İbnü'l-Arabî'nin tek varlığın farklı mertebelerde zuhûru ve suret kazanmasına bağlı olarak bir epistemoloji geliştirdiği ve bütün idrak güçlerini bu bağlamda yorumladığı söylenebilir.

B). Kalple İlgili İdrak Güçleri ve Dereceleri

İbnü'l-Arabî'de nefsin yetkinleşmesi meselesinde ele alındığı üzere bilgiye ulaşmada eylemin önemli bir rolü olmakla birlikte velâyet tavrının kudsî ruh kavramı etrafında şekillenen hakikat tecrübesi olması meseleyi salt eylemin ulaştırdığı zorunlu bilgi sonucundan farklılaştırır. İbnü'l-Arabî'nin erken dönem teliflerinden idrak güçleri arasındaki ilişkiyi ele aldığı eseri *et-Tedbîrât*'ta, Aristotelesçi idrak güçleri anlayışından farklı olarak insanın bütün iç ve dış idrak güçlerini kalp yerine beyinle ilişkilendirdiğinden söz etmiş, kalbi ise tahakkuk mahalli kıldığını ifade etmiştik. Böylece kalp, kudsî ruh ile nefsin güçleri arasında çatışma alanına dönüşmekte idi. Bu anlayış, her ne kadar aklı kudsî ruhun birincil gücü olarak değerlendirse ve nihai kertede akıl ve duyusal güçlerin kalpte bir araya toplanması sonucunu doğursa da hayal, müfekkire, hafıza gibi iç güçlerle duyma, görme gibi dış güçlerin merkezinin beyin olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin İslam filozoflarının kabul ettiği iç ve dış güçler tasnifine yakın bir noktada konumlandığını tekrar vurgulamak gerekir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, tasavvufun kendi tarihsel birikimini de düşüncelerinin ana parçası haline getirmiştir. Kavramsal yapıyı ve bunlara ilişkin şemaları nazarî mirastan devşirmekle kalmamış, bu yapıyı tasavvufun pratik yöntemi ile birlikte yeni bir tasnife tabi tutmuştur. Dolayısıyla yetkinleşmenin teorik olmaktan çok pratik bir yönteme dayalı olması düşüncesinden hareketle, gayeleri bakımından benzer hedefler taşıyan geleneklerin sentezlenerek yeni bir yoruma kavuşturulduğu söylenebilir. Bu gerekçeden hareketle İbnü'l-Arabî öncesi sûfîlerde kalple ilgili görüşlerin derli toplu örneğini içeren Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde kalple ilgili temel kavram ve temaları inceleyebiliriz.

[419] Duyusal ve manevi cennet tasvirlerine dair daha geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 121-122 (280. Bâb).

1. Erken Dönem Tasavvufunda Velâyet Bilgisinin Merkezi Olarak Kalp ve İlişkili Kavramlar

Sûfîlerin en baştan beri kendi bilgilerini zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, tahalluk-tahakkuk, ibare-işaret gibi gerçekliğin iki farklı boyutu olduğu temeline dayanarak ortaya koyma eğiliminde oldukları görülmektedir. Bu türden ayrımların başlıca dayanak noktalarından birisi, beşeri herhangi bir unsurun katışmadığı saf eylemin kişiye yeni bir anlayış doğuracağı ilkesiydi. Söz konusu eylemin açığa çıkardığı yeni bilgi, kişinin rasyonel çabalarının sonucu olarak ortaya çıkan kesbî bilgi şeklinde değil ilâhî bir niteliğe sahip özel bir kavrayış olarak takdim edilmiştir. Buradan hareketle vehbî olan bu bilginin mevcut bilgiden farklı olarak bilinme aracı ve dereceleri de farklılaşmıştır. Bahsedilen bu durumu velâyetin teorik çerçevesini çizen Hakim et-Tirmizî'nin hemen bütün eserlerinde görmek mümkün olmakla birlikte bu konuyu Hakîm'den önce işleyen Ebû Hüseyn en-Nûrî'nin *Makâmatü'l-kulûb* isimli eseri özellikle anılmalıdır.[420] Hakîm et-Tirmizî tarafından bu konuya özel olarak kaleme alınan *Beyânü'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübb* isimli risâle, Ebû Hüseyn'in risâlesindeki bazı temaları içermekle birlikte erken dönemde sûfîlerin bilgi meselesini ve idrak güçlerini nasıl ele aldıklarını gösteren literatürün öncüleri arasında yer alır.

Hakîm et-Tirmizî, inananların kendi içerisinde derecelendiği görüşünü temel alarak gittikçe daha da özelleşen gruplardan söz etmiş ve böylece velâyetin teorik çerçevesini oluşturmuştu. O, derecelenme fikrine paralel biçimde idrak güçlerini de kendi içerisinde derecelendirmiş, kalp merkezli bir anlama ve yetkinleşme hiyerarşisi ortaya koymuştur. Hakîm et-Tirmizî'nin idrak güçlerine dair ileri sürdüğü temaların birçoğu İbnü'l-Arabî tarafından da benimsenmiş gözükmektedir. İnsanın organlarının yükümlülüklerini sürekli bir biçimde dile getirmekle yetkinleşmede tahalluka olan vurgusu, aynı şekilde nefs ile ruh arasındaki mücadelenin mahalli olarak kalpten bahsetmesi iki sûfî arasındaki benzer temalar olarak görülebilir. Hakîm'in organların yükümlü oldukları eylemleri yerine getirdiklerinde ulaşacakları mertebe ve bilgi bakımından öne çıkardığı kavramların başında vera' bulunmaktadır. Velâyetin

[420] Ebu Hüseyin en-Nûrî, "Makâmâtü'l-kulûb", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,** Ahmet Subhi Furat (nşr.), Cilt. 8, Sayı. 7-8 (1978).

tahakkukunda geçilen aşamalarda organların yükümlülükleri kadar kişinin bâtınını temsil eden kalp merkezli idrak güçlerinin de yetkinleşmesi için mücadele edilmesi gerektiğini belirten Hakîm, organlarla ilişkili olarak *vera'*ın mukabilinde kalbin mücâhedesini *takvâ* kavramıyla ele almıştır. Buradan hareketle, kişinin organlarıyla ilgili yükümlülüklerinin tek başına yeterli olmadığı, daha önemlisi organların eylemlerini değerli hâle getirecek olanın kalbin fiillerinin istikamet kazanması olduğu sonucuna ulaşılmıştır.[421] Böylece organlarla ilişkili olarak atıfta bulunulan vera' kavramına karşılık kalple ilgili tasfiye sürecinde ileri sürülen kavram takvâ olmuştur.[422] Bu düşüncenin arka planında yatan gerçek, Hakîm'in yetkinleşmeyi nefs ve hevâ gücü karşısında ruhun kuvvet kazanması düşüncesine istinaden bâtınî bir mücâhedeyi meselenin esası olarak görmesi ve bunun mahalli olarak da kalbe işaret etmesidir. Bunların güçlenmesine bağlı olarak kalbin de dönüştüğünü belirterek, kalbin kelime anlamının bu durumu ifade ettiğini söyler ve böylece onun değişime açık dinamik bir sürece konu olduğu anlayışını benimser.[423]

Hakîm'in kalp merkezli idrak güçleri tasnifine geçecek olursak, daha sonra İbnü'l-Arabî'de ortaya çıkacak idrak güçleri ve merkezleri sınıflandırmasından farklı olduğunu ve Aristotelesçi idrak anlayışına daha yatkın olduğu söylenebilir. Bu düşüncenin en temel dayanak noktası Hakîm'in kalple ilişkili idrak güçlerini ele alırken sadr ile ilişkilendirdiği bilgiler onu kalp merkezli bir bilgi sistemine yaklaştırmaktadır. Bu anlamda sadr kavramı onun epistemolojisini kurarken başvurduğu, bilginin ortaya çıkma ve algılama süreçlerinde en kritik aşamayı temsil ettiği anahtar kavramların başında gelir. Sadr kavramının böylesi bir konumda bulunmasının nedeni, onun iç ve dış güçlerin karşılaşma alanı olarak görülmesidir. Sadrın kalple ilişkisini kurarken gözün siyahı ile beyazı arasındaki durumu metafor olarak kullanan Hakîm, kalple yakın ilişki içerisindeki bu gücün kişinin dışsal algılamalarının, tecrübelerinin ve öğrenilen bilgilerinin merkezi olduğunu öne sürer. Sadr kavramı bununla da sınırlı kalmaz, aynı zamanda nefsin de içerisinde bulunduğu yer olmakla kalple nefs-i emmarenin mücadele

[421] Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 20.

[422] Hakîm, takvâ ile vera' arasındaki birisinin kalbe diğerinin organlara dair olduğunu şöyle ifade eder: "Vera'ın amelleri organlardır. Takvâ ise hem organlar hem de kalp ile olur. Hz. Peygamber'in (sav), "Dikkat edin, takvâ buradadır" diyerek kalbine işaret etmesi de bu anlamdadır. Hakîm et-Tirmizî, *Edep Yâ Hû-Kalbi,* s. 67. Ayrıca bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 45-48.

[423] Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 63.

alanı kabul edilir.[424] Hakîm, kalp ile sadr arasındaki bilgi farkını ibare ve işaret kavramlarına referansla ele alır ve böylece velâyete ilişkin bilgiyi kalple irtibatlandırır.[425]

Hakîm'in bilgi sisteminde kalp kavramı oldukça geniş anlamları içeren bir kullanım alanına sahiptir. Burada özet olarak belirtirsek, kalp ezeli bilgilerin mahalli olmakla sadr gibi yitip kaybolacak bilgi türünü içermemektedir.[426] Bununla birlikte bilgideki derecelenme açısından kalp ile onun bir sonraki adımda ihtisas kazanmış hali olan fuâd arasında da fark bulunmaktadır. Hakîm, bilgiyi kalple, müşâhedeyi ise fuâd ile ilişkilendirir ve görmenin bilmeden daha üst bir mertebeyi temsil ettiğini ileri sürer. Kalbin eriştiği bilgiye yöneliminden bahsederek onun bilinene bağlanması gerektiğinden yani onda bir tür yönelme hareketinin bulunduğundan buna karşın fuadın bu türden bir bağa ihtiyaç duymadığından söz eder.[427] Hakîm velâyete ilişkin bilgi derecelenmesinde son olarak lüb kavramına atıfta bulunarak tevhîdin hakikatine erişen idrakin bu idrak türü olduğunu savunur. Bahsedilen derecelenmeyi islam, iman, mârifet ve tevhîd nurlarına atfederek bunların her birinin bir dağ mesabesinde olduğundan ve sırasıyla sadrda, kalpte, fuadda ve lübbde konumlandıklarından bahseder. Ayrıca bunların her birine fısıldayan nefs türlerinden söz ederek nefs-i emmarenin sadra, iyilikle kötülüğü ilham eden nefsin kalbe, kendisini kınayan nefsin fuada, mutmain olmuş nefsin ise lübbe fısıldadığını bildirir.[428]

2. Kalbin Mahiyeti, Menzilleri ve Keşifleri

Hakîm'in sadr ve kalp merkezli velâyet bilgisi dahilinde ortaya koyduğu temaların çoğunun İbnü'l-Arabî tarafından benimsendiği ve sürdürüldüğü görülmektedir. Şöyle ki, Hakîm'de görülen kalbin kendisinin tıpkı dış organlarda olduğu gibi tasfiye edilmesi gerektiği, onun diğer organlar karşısında yönetici konumda bulunması ve kendi içerisinde derecelenmesi gibi temalar İbnü'l-Arabî tarafından da ele alınan konular

---

424 Hakîm et-Tirmizî, *Allah'a Yakınlığın Dereceleri,* s. 44-47.

425 Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 16-20, 27-35.

426 Velâyetin bilgi aracı olarak kalp hakkındaki bu detay erken dönem tasavvuf düşüncesi için "eşyanın hakikatini" bilmeye giden yolda önemli bir aşama olarak görülmelidir. Hakîm bu temayı küçük çaptaki birçok risâlesinde ele almaktadır. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbini Bul*, s. 15-16, 22-23. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 43.

427 Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 59-67.

428 Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı,* s. 71-80, 84. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbini Bul,* s. 46-48.
Erken dönem tasavvufunda idrak güçlerinin daha detaylı bir şekilde incelendiği bölümler için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat-Hakikat*, s. 192-213. Sara Sviri, *Perspectives on Early Islamic Mysiticism*, s. 278-279.

arasındadır. Bu aşamada söz konusu temalara hangi bağlamlarda yer verildiği ve onlara yeni birtakım kavramlar eklenip eklenmediği meseleleri incelenmeyi gerektirir.

İbnü'l-Arabî'de yetkinleşmenin hiyerarşik bir idrak güçleri tasavvuruna dayalı olarak geliştiğini ve -Aristocu bilgi şemasının aksine- beş dış duyu ve iç güçlerin beyinle ilişkilendiğini, kalbin ise kudsî ruha mahal olması açısından ilâhî tedbirin merkezi olduğunu belirtmiştik. Bu genel şemayı ortaya koyduktan sonra çalışmanın bu merhalesinde kalbin nasıl tanımlandığı, velâyet bilgisinin ortaya çıkmasındaki işlevi, kendi içerisinde ne tür alt başlıklara sahip olduğu meseleleri etrafında tartışmayı ilerleterek velâyete ilişkin epistemolojinin nasıl temellendirildiğini göstermeyi hedeflemekteyiz. Bunu yaparken yine erken dönem metinlerinden başlamak suretiyle velâyet düşüncesinin İbnü'l-Arabî'nin kendi eser kronolojisi içinde nasıl şekillendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrât*'ın mukaddimesinde ele aldığı konular, onun düşünme tarzının temel unsurlarını içeren bir mahiyete sahiptir. Burada odaklandığı meselelerin başında velâyet bilgisinin epistemolojik açıdan bir değer ifade edip etmediği ve bu bilginin aklın hükümleri çerçevesinde mümkün bir bilgi niteliği taşıyıp taşımadığı gelir. Bu nedenle, İbnü'l-Arabî'nin bilginin mahiyeti tartışması yapması ve mevcut bilgi yöntemleri karşısında velâyet bilgisine müstakil bir alan açma teşebbüsü sadece kendi dönemi için değil bütün tasavvuf tarihi için önemli eşiklerden birisi olarak okunabilir.[429]

İbnü'l-Arabî'nin eserin mukaddimesinde kalple ilgili bölümde ortaya koyduğu perspektif, kalbin birtakım mücâhede süreçlerinden sonra arınarak tıpkı bir aynanın mukabilinde bulunanı yansıtması örneğinde olduğu gibi dışta ortaya çıkmamış gayba ilişkin birtakım bilgileri müşâhede edebileceği üzerinedir.[430] İbnü'l-Arabî, kalple ilgili diğer açıklamalarına *et-Tedbîrât*'ta beden ile onun yönetimi ilişkisini ele aldığı üçüncü bölümde yer verir. Tartışmayı ruhun mahiyeti tartışmalarına atıfla sürdüren İbnü'l-Arabî, ruhun "bir konuma yerleşen" (mütehayyız) ya da "konumdaki bir şeye dayanan" (kâim bi-mütehayyız) olduğunu benimseyenlerin görüşlerini esas alarak o yerleşme mekanının

[429] Eserin mukaddimesinde ortaya konulan düşünceler bir sonraki başlık olan "bilgi tanımı ve türleri" altında detaylı ele alınacaktır.
[430] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 83-84.

kalp olduğunu ileri sürer. Bedenin yönetiminin beyin olduğunu söyleyenlerin aksine onun merkezinin kalp olduğunu belirttikten sonra buna dair bazı hadisleri gündeme getirir. Naslardaki kalbe dair idrak faaliyetinden bahseden ifadelere odaklanarak bu kalbin nebati kalpten farklı olduğunu, bu kalbe sahip olmada insanlarla hayvanların eş olduklarını, oysa hilafet sırrına konu olan kalp kavramının beden yok olduğunda da devam ettiğini vurgular.[431] Bu içeriğin Gazzâlî'nin *İhyâ*'nın "Kitâbü Acâibü'l-kalp" bölümünde ortaya koyduğu perspektifle örtüşen yönleri olduğu belirtilmelidir.

et-Tedbîrât'ta kalbin idrakle ilgili yönü son olarak on yedinci bölümün alt başlıkları altında ele alınır. Burada ilk önce İbnü'l-Arabî, güneşin ışınlarının yeryüzüne yansıması, yerin durumuna göre o ışığı aksettirmesi gibi birtakım metaforlara başvurarak kalbe gelen bilgilerin organlara ve beyne ulaşmasından söz eder. Bu türlü anlatımlarda velâyet bilgisinin tümevarımsal değil tümdengelimsel olduğuna ve organlarda ortaya çıkan fiillerle onları sevk edenin aslında kişinin ruhsal yönü olduğuna ilişkin bir ima vardır. İbnü'l-Arabî burada kalpte ortaya çıkan idraki ayn-ı basiret ve ayn-ı yakîn kavramlarıyla açıklar ve bunlardan yayılan nurların birisinin kendisiyle hidayete erişildiğini ikincisiyle ise Hakk'a ulaşıldığını ifade eder. Bu iki nûrun birleşmesiyle kişinin göklerin ve yerin hükümranlığını seyretmeye başlayacağını ve kader sırrının yaratıklar üzerindeki etkisini anlayacağını belirtir. Bu bölümde kalbin görmesine engel olan, onun organlar üzerindeki etkisini yok eden hususlar ele alınır.[432] Kalbin görmesiyle ilgili bu konular *Mevâkı'u'nücûm*'da bağımsız bir bölümde ve daha geniş biçimde ele alındığı için tartışmayı oradan sürdürmeyi uygun buluyoruz.

İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*'u telif ederken önce teklifle sorumlu yedi organ ve onların tahalluklarına bağlı olarak ortaya çıkan hakikatlere yer vermiş, kalp bölümünü ayrıca müstakil olarak kaleme alarak esere sonradan dercetmiştir. İnsanın ilâhî teklife konu olan sekiz organa sahip olduğunu belirtirken kalp de bu sekiz organ arasında sayılır. Ancak kalbin diğer organlara göre ayrıcalıklı bir yönü vardır. İbnü'l-Arabî kalbi ele alırken diğer yedi organın eylemleri sonucunda ulaştıkları hakikatlerin merkezinin de kalp olduğunu belirtir. Bundan daha önemlisi kalp kavramının onun sisteminde bütün

[431] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 104-105.
[432] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 216-219.

eylemlere sıhhat kazandıran ve onları kabul edilebilir hale getiren gizli kuvvelerin de mahalli olmasıdır. Dolayısıyla kalbin hem etken hem de edilgen yönünün bulunduğu ifade edilmelidir. Organlardan kalbe gelen eylemler karşısında kalp edilgen, onların fiillerine dinî anlamda değer yüklemesi yönünden ise organlar edilgendir.

İbnü'l-Arabî, Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde yer alan ve kendisinin de *et-Tedbîrât*'ta işlediği vera' ve takvâ kavramlarına kalbin tahalluka konu bir organ olduğunu ele alırken *Mevâkı*'da da yer verir. Kalbin kuşatıcılığına vurgu yaptığı bu eserinde bütün tahalluk ve tahakkuk kavramlarının kalple ilişkisi üzerinde durur.[433] Onun cisimde Hakk'ın elçisi olarak bulunduğunu ifade eder ve kalpteki manevî arınmayla bütün bedenin de arınacağını meşhur hadise referansla dile getirir. Onun beden üzerindeki etkinliğini on tane "sefir" ile ilişkilendirerek, bunların beşinin mülk, diğer beşinin ise melekûta dönük olduklarını belirtir. Mülk âlemine dönük olanların beş duyu gücü, melekûta dönük olanların ruhânî beş idrak gücü olduğu söyler. Buradan hareketle kalbin organlarla doğrudan ilişkisi değil, organların yaptıkları hareketlerin algılandığı beş duyu gücü kalple ilişkilendirilir. Ruhânî güçler dediği iç idrak güçleri ise hayvânî, hayalî, fikrî, aklî ve kudsî olmak üzere beş kısma ayrılır. İlahî emrin bu kuvvelerden birisine etki etmesiyle onların kendilerine gelen emrin hakikatine göre o emre uymaya başladıklarını belirtmektedir.[434]

İbnü'l-Arabî, çalışmanın "duyu güçleri ile ilişkili idrak güçleri" başlığında ele alınan idrak türlerinin tamamının toplanma mahallinin kalp olduğu üzerinde durarak, kalp eylemlerinin söz konusu organ fiillerini şerî açıdan değerli yahut değersiz kıldığından söz eder. Bu hususu ayrıntılı bir biçimde işledikten sonra her ne kadar organlarda ortaya çıkan idrakler nihai kertede kalbe raci olsalar da kalbin kendisine has olan keramet ve menzillerin bulunduğunu söyler. Bu menzillerin ele alınışında diğer organlarda takip ettiği yöntemden ayrışacağını bildirir. Bu hususu şöyle ifade etmektedir:

> Bu mesele bizim anlattığımız gibi ise uzuvlarla irtibatlandırdığımız kerametler ve menzillerin tamamının kalbe râcî, onunla ilgili ve ona ait olduğu sabit ve doğru olmuştur. Bütün bunlarla birlikte, kalbin kendisine has olan keramet ve menziller de bulunmaktadır. Kalbin hizmetinde bulunan

[433] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 231.
[434] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 232-233.

> uzuvlardan hiçbiri kalbin ulaştığı keramet ve menzillere ulaşamaz. Bu durum bir kralın mülkünde onun adamları, hizmetçileri ve yöresindeki insanlar üzerinde ortaya çıkan nimetler ve yüksek makamlar ve derecelerin tamamının aslında krala ait olması gibidir. Ancak bunlarla birlikte onun bizzat kendisine ayırdığı nimetler, dereceler ve makamlar bulunmaktadır. Onun dışında, mülkünde yaşayanların hiçbiri bunlara ulaşamaz... Şu kadarı var ki, bu kalp menzili için var olan şartlar, onun dışındaki uzuvlar için söz konusu değildir. O uzuvların menzilleri, onlara has kerametler elde edilmeden de tahsil edilebilir. Oysa kalp bunun tam tersidir. Kalbe has birtakım kerametlere ulaşılmadan kalp için herhangi bir menzil de olamaz. Yani onun menzilleri bazı kerametlerine bağlı durumdadır. Biz inşaallah, makamın verdiği şekilde kalbin kerametleri ve menzillerinden karışık olarak bahsedeceğiz. Önce bir iki kerameti sonra bir iki menzili sonrasında ise yine üçüncü menzili zikredeceğiz. Diğer uzuvlarda geçtiğinin aksine sonra kerametlere dönmüş olacağız. İşte bu kalbin makamının verdiğidir. Şöyle ki, onun bazı kerametleri, uzuvlardan bir başkasının menzilleridir. Bu kerametlerin yücelikleri, menzillerle olan karışımları ve letâfetleri sanki bir heyet/bütün olmuşlardır. Bu sebeple kerametlerin menzillerden ayrılması güç olmuştur.[435]

İbnü'l-Arabî kalbin menzilleri ve kerametler konusunda kendisinin de belirttiği üzere iç içe geçen anlatımlara yer vermekte ve söz konusu anlatımlar oldukça geniş alana yayılan bir içerik taşımaktadır. Öyle ki kalbin kişilerin içerisinde geçen düşüncelere vakıf olması konusunu ele alırken bu bahis altında kutup ve onun yanındaki iki imam ilişkisini konu edinmekte, böylece meseleyi ricâlü'l-gayb bahsine kadar götürmektedir. Biz ise burada konuyu oldukça özet bir biçimde ele alacak, kalple ilişkili temel kavramları ortaya koymakla yetineceğiz.

İbnü'l-Arabî kalbin kerametleri başlığında ilk olarak kalbin kainatın yaratılmadan önceki halini bildiğini söyler. Kalbin bu bilgilere sahip olması belirli bir katmanlı yapı içerisinde sır, hafî, ahfâ ve ahfânın ahfâsı şeklinde derecelenmektedir. Her insanın bir sırra sahip olduğunu, bu sırra dışardan herhangi birisinin vakıf olması mümkün değilken Hakk'ın ikramda bulunduğu kalp erbabının bunu bilebileceğini ifade etmektedir. Bu durumu keramet olarak niteleyip menzil olarak nitelememesinin gerekçesine de temas ederek, kerametlerin makamı doğrulamak için şart olmadığını oysa menzillerin şart olduğunu bildirir.[436] Bu açıklamadan hareketle menzillerin organların

[435] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 234-236.
[436] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 236-237.

eylemlerine bağlı olarak sâlikin ulaştığı bir mertebe, kerametlerin ise o mertebede iken ortaya çıkan birtakım olağandışı durumlar olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, velînin gaybî bilgilere ve bir kişinin sırrına erişmesi kerametini "iki imam menzili" başlığı altında ele alır. İki imam diye nitelediği şeyler kalbin birisi melekûta diğeri şehadet âlemine açılan kapılarında bekleyen manevî idrak güçleridir. Bu kapılardan melekûta bakan açıldığında, bu kapıda duran imamın önünde iki yol olduğunu; bunlardan birisinin melekûtî ve rahamûtî ruhlara, diğerinin levh-i mahfûza gittiğini bildirmektedir. Eğer velî, ruhların yolunu tutarsa meleklerin sırlarına vakıf olmakta ve birtakım ibadet ve zikir türlerini artırdığında o ibadet/zikir türleriyle ilgili melek sınıflarıyla karşılaşmaktadır. Bir diğer yol ise kalpteki idrak gücünü (imamı) levh-i mahfûza ulaştırmaktadır. Yukarıda bahsetmiş olduğu evrende ortaya çıkacak şeylerin bilgisine ve kişilerin içerisinde sakladıkları düşünce ve sırlara bu yolla sahip olacağını ifade eder. Burada ele aldığı menzillerin aslında dış idrak güçlerinden olan göz ve sağ elle ilişkili olan müşâhedeler olduklarını belirtir. Levh-i mahfûzu müşâhede etme meselesinde derecelenmenin söz konusu olduğunu; resûlun, nebînin, vâris ve muhakkik sûfînin onda farklı derecelerde payları olduğunu söyler.[437]

Bu menzilleri tamamlama maksadıyla ek başlık açan İbnü'l-Arabî, her bir makamın ayrı bir sırrı olduğunu, dolayısıyla bir sırdan çokça bahsedildiğinde bunların ilkine izafe durumdaki yeni makamlar olduklarını vurgular. Akabinde kalbin levh-i mahfûz ve melekûta ilişkin söz konusu keşiflerinin kutbun veziri durumundaki iki imamda bütünüyle ortaya çıktığını söyler. Zâtî keşfi bundan ayıran İbnü'l-Arabî, kutbun zâtî keşfe tek başına sahip olduğunu ifade eder. İmamlardan birisinin şehadet âlemine bakmasıyla ruhanîlerin âlemde tasarruflarının mümkün hale geldiğini, yine imamın âlemde riyâsete ve siyâsete hükmetme ve yönetme sırlarının bu keşifle ortaya çıktığını ileri sürer. Melekûta bakanın mertebesini rububiyet olarak niteler ve bu mertebenin üç esma ile eşleşen, üç kişinin ulaştığı rab, melik ve ilâh mertebesi olduğunu söyler. Bu mesele dahilinde İbnü'l-Arabî ricâl konusunu gündeme alır ancak biz bu konuyu

[437] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 239-242. İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamaları Gazzâlî'nin *İhyâ*'sındaki "Kitâbü Acâibi'l-kalb" bölümündeki içerikle benzerlik taşımaktadır. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn,* s. 897.

çalışmamızın son bölümünde ele alacağımız için konunun kalple olan ilişkisini ortaya koymakla yetiniyoruz.[438]

Kalbe özel kerametlerden birisi de velâyet-kozmolojisi ilişkisini ele aldığımız bölümde tartışılan âleme özgü bütün varlık formlarının nefsin neresinde bulunduğunun bilinmesiyle ilgilidir. Âleme dair bu bilme kendi içerisinde a). Hakk'ın velîye bildirmesi b). Âlemdeki bir şeyin nefsinde nerede olduğunu bilmesi c). Nefsinde bulduğu bir şeyin âlemde nerede olduğunu bilmesi şeklinde üç türe ayrılır. İbnü'l-Arabî b ve c türü idrakleri ele alırken, âlem ve kalbi kitap şeklinde yorumlar ve varlık adeta onlar üzerinde ortaya çıkan çizgiler gibi görülür. Bu bilme tarzında İbnü'l-Arabî sıklıkla kullandığı ayna metaforuna başvurarak, ilkinde âlemin ayna olmasından, ikincisinde ise kalbin âleme ayna olmasından bahseder.[439] Konunun tartışması kozmoloji velâyet ilişkinde ele alındığı için detaylarına bu bölümde girmeyeceğiz.

Kalbin âlemle ilişkisine dair bir diğer menzil ise varlıkta ortaya çıkan ve kaybolan şeylerin illet ve sebebinin bilinmesi olarak ifade edilir. Tufan, deprem ve savaş gibi olağanüstü hâdiselere karşı velînin ya Hakk'a dua etme ya da mümin kardeşlerini uyarma görevi yaptığını belirtir. Bu duruma örnek olarak İbn Berrecân'ın *Îzâhü'l-Hikme* kitabında Beyt-i Makdis'in fetholunacağı yılı belirleyip onu müjdelemesi meselesini ve Kuss b. Sâide'nin henüz Hz. Peygamber'e nübüvvet verilmeden Ukaz panayırında bu durumu insanlara bildirmesini verir.[440]

İbnü'l-Arabî, velînin varlık ve âlemdeki mevcutlar hakkındaki bilgisi meselesinde son olarak velînin âlemden bir nüsha olması konusunu gündeme alır. Kevnî ve ilâhî benzerlik tartışmasının yapıldığı bu bölüm de kozmoloji bahislerinde ele alınmıştı. Bunun akabinde çok az velînin ulaştığı "samedânî vitrî tecellîleri" konu edinir ve bu menzili en büyük sırların ortaya çıktığı mertebe olarak tarif eder. Bu başlığı zâti tecellî bahsinin işlendiği bölüm takip eder[441] ki biz duyu güçlerinden iç güçlere oradan

---

438 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 243-245.
439 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 245-247.
440 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 248-249.
441 Zâtî tecellî ifadesi ile Hakk'ın ulûhiyet mertebesine tenezzül etmediği mutlak gayb ciheti anlaşılmamalıdır. Bu durumu İbnü'l-Arabî'nin kendisi de "Keşfü's-setr li Ehli's-sır" isimli risâlesinde vurgular. Keşfin ancak velînin istidadı ve onu kabule olan hazırlığı ile ilişkilendiren İbnü'l-Arabî, kalbin Hakk'ı kuşatması hadisindeki kuşatmanın Hak'la ilgili değil velî ile ilgili bir durum olduğunu ifade eder. Çünkü Hakk'ın zâtı cihetinden kalbin onu sığdırması bu düşünceye göre mümkün değildir. İbnü'l-Arabî kalbin sığdırdığı tecellînin esmâî tecellî olduğunu ve bu

ruhânî özellik kazanan eylemlerin Hakk'ın katına yükselişini nefsin yetkinleşmesi başlığında konu edinmiştik.

Kalp bölümünde son olarak İbnü'l-Arabî, dört tane menzilden daha söz eder. Bu menzillerden semâ menzilinin işitme duyusu ile ilgisinin olduğu belirtilerek söz konusu menzilde velînin Hak'tan işitmesi meselesi ele alınır. Semâ hususunda velîlerin yanılmaları, yahut ilâhî hitabın şeriatın zâhir hükümleriyle çelişmesi gibi durumlar konu edilir.[442] Sonraki bölümde özel ikram ve hibeler başlığı altında haber verme (enbâî) mertebelerini işlemektedir. Burada, Sehl b. Abdullah'ın "şöyle bir sır vardır, o sır ortaya çıksa batıl olurdu" sözündeki sır kelimesini yorumlarken burada tahakkuk edenleri Hakk'ın girdirdiği enbâ menzilelerinden bahseder. Bu menzillerin sayısının -nüshalar arasında farklılıklar bulunsa da- altı yüz yirmi altı olduğunu, söz konusu mertebeye "haber verme menzilesinde" tahakkuk eden velînin girdiğini, Hz. Ebu Bekir'in altı yüz yirmi beş menzile, Hz. Peygamber'in altı yüz yirmi dört menzileye girdiğini ve bunların hepsinin onlar hakkında kemal bildirdiğini ifade eder.[443] Bir sonraki menzil olan mârifet menzilinde Cuma günleri velîye altı yüz bin melekûtî sırrın bahşolunduğu, onlardan birisinin ilâhî, beşinin rabbânî, diğerlerinin ise kevnin sırları olduğu belirtilir.[444] Bu menzili, "takdir olmuş günler menzilesi" takip eder. Söz konusu menzili belirli peygamberle ilişkilendirerek her günün nebîlerden bir nebî olduğunu ve müşâhede sahibi için onda bir sırrın açığa çıktığını ileri sürer.[445] Aynı şey bir sonraki menzile olan, "takdir olunmuş aylar menzili" için de geçerlidir. Senenin farklı aylarını, şehrî ayların kelime anlamlarından hareketle bilgi meselesi haline getirir ve zaman dilimleri velînin bâtınî keşfinin bir parçası haline gelir. Örneğin Safer ayındaki Safer kelimesi boşluk, halâ gibi anlamlara geldiği için bu ayı kalbin tasfiyesi şeklinde yorumlar ve doğal haldeki otlardan ve şeriata zıt durumdaki ağaçlardan kalbin temizlenmesi şeklinde ifade eder. Cemadiye'l-evvel ve sânî'de velîye gelen nurların durağanlığından bahseder.[446] Son olarak zikir meselesini kalp menzilleri arasında sayan İbnü'l-Arabî, ism-i zât zikrinin kalpte açtığı

tecellînin, uluhiyyetin cem'î suret üzere me'lûha tecellî etmesi şeklinde gerçekleştiğini bildirir. Bu düşünce çalışmamızın ontolojiyle ilgili bölümünde velâyetin Hakk'ın malumluk yönüyle alakalı olduğu tezimizi de desteklemektedir. İbnü'l-Arabî, "Keşfü's-setr li Ehli's-sır", s. 36.

442 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 261-266.

443 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 268-269.

444 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 270.

445 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 271.

446 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 272-273.

müşâhedeleri konu edinir. Zikirle ilgili fenâ mertebelerinden bahsederek kalple ilgili bölümü sonlandırır.[447]

Mevâkı'daki kalbin menzillerine ayrılan bu geniş bölüm, İbnü'l-Arabî eserleri göz önüne alındığında önemli bir bölüm olarak kaydedilmelidir. Endülüs'te telif ettiği eserler arasında benzer içerikte bir anlatımla karşılaşılmadığı gibi *el-Fütûhât* ve *Fusûsu'l-hikem* gibi eserlerde de -her ne kadar Şuayb Fassı bu konuya tahsis edilmiş olsa da- içerik zenginliği bakımından *Mevâkı*'daki kadar geniş değildir.[448] İbnü'l-Arabî'nin hem *el-Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'ta konuyu değerlendirdiği bağlam varlıktaki çeşitlenme, tecellî ve suret kavramları çerçevesinde kalbin kuşatıcılığı üzerine odaklanmaktadır. Bu konuyla ilişkili olarak yer yer akıl gücüne yönelik bazı eleştiriler yapılmakta ve kalbin bir idrak aracı olarak daha yetkin oluşuna temas edilmektedir.

el-Fütûhât'ta bu minvalde kalbin tecellîlerle ilişkisine odaklanarak kalbin halden hale girmesi meselesi ilâhî mertebedeki tecellînin sürekliliğine bağlanır. Bu anlamda Hakk'ın perdelenmesinden bahsedilemeyeceği vurgulanmakta ve kalple ilişkili bazı hadislerde bildirilen "pas, kir, kilit, körlük" gibi ifadeler, onun sebeplere yönelmesiyle açıklanmaktadır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, kalbin kendi özünde parlaklık niteliğini haiz olduğunu, ancak kalbin Hakk'ın dışındaki varlıklara yönelmesiyle ilâhî tecellîleri kabil olmaktan uzaklaştığını ifade eder. Kalbin Allah'ı bildiğini, mârifetullaha sahip kimselerin bildiklerini belirten İbnü'l-Arabî, onda açığa çıkan bilgiyle ilgili birtakım kayıtlarda bulunur. Ona göre bilgi, "kalbin özü gereği sahip olduğu parlaklıktır" şeklindeki kabul doğru değildir. Aynı şekilde, bilgi bilineni kalpte meydana getiren şey de değildir. Bilinenden nefse yansıyan şeklindeki görüş de doğru değildir. İbnü'l-Arabî, bilgi ile kalp ilişkisini şu cümleyle kurar: "o, (kalbin özü gereği sahip olduğu parlaklık) bilginin sebebidir. (İlmin kendisi değildir)." Bu cümleden hareketle onun kalbin parlaklığı ifadesiyle aslında kalbin kabul istidadına atıf yaptığı söylenebilir. Organların ve kalbin arındırılmasıyla kalp kendi asli özelliğine kavuşmakta ve tecellîleri kabul

---

447 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 274-278.

448 *Mahiyyetü'l-kalb* isimli bir eser İbnü'l-Arabî'ye izafe edilse de bu eserdeki tartışma konuları, kavramlar ve üslup değerlendirildiğinde eserin İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti oldukça zayıf görünmektedir. Eser üzerine bir çalışma hazırlayan Ralph William Julius Austin'de eserin ona aidiyetini saptayamamış, eserin İbnü'l-Arabî okulu içerisinde üretilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Tüm bu tartışmalar için bkz. Ralph William Julius Austin, "Studies on the "Mahiyat al-Qalb" a mystical treatise of Ibn 'Arabi, accompanied by a critical edition of the text", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, London School of Oriental and African Studies, 1965), s. 87-93.

etmede yetkin bir idrak aracına dönüşmektedir. Ancak burada kalbin bilgiye doğrudan sahip olması, bilgiden hasıl olan şeyin onda ortaya çıkması veyahut bir tür yansıma görüşü İbnü'l-Arabî tarafından kabul görmemektedir.[449]

İbnü'l-Arabî kalbin tecellîler karşısındaki bu yönünü öne çıkararak hem onun genişliğine hem de diğer idrak güçleriyle hususen de akıl yürütme gücüyle arasındaki farklara işaret eder. Tecellîlerin sürekliliğinden ve tekrarının olmamasından dolayı kalp bir halde sabit kalamamakta, bu sebeple sürekli yenilenen bir idrak gücüne dönüşmektedir.[450] İbnü'l-Arabî, kalbin bu özelliği ile aklın sınırlandıran ve belirli bir kavramı sabitleştiren gücü arasındaki farklılığa işaret eder. Buradan hareketle o, kalbi aklın ötesindeki bir güç olarak niteler. İlahi suret tecellî ile çeşitlendiği gibi kalp de kalıptan kalıba girmektedir. Böylelikle Hakk'ı Hak'tan bilme özelliğine sahip olan kalp, tenzih ve teşbihi bir araya getirerek iki türlü sınırlamayı birleştirmektedir.[451] İbnü'l-Arabî, kalbin bu mârifetinden dolayı onu Allah'ın evi olarak nitelemekte, nazari bilgi ile irfânî bilgi ayrımına gitmektedir. Hakk'ın farklı suretlerde tecellî etmesi ve kalbin onları kuşatmasından dolayı velînin bütün eşyanın bilgisine hakim olduğunu ifade eder. Kalbin Hakk'ı sığdırması şeklindeki hadisi bu bağlamda yorumlayarak, hakikati bakımından Hakk'ı bilmenin her şeyi öğrenmek demek olduğu şeklinde küllî bir mârifet perspektifi geliştirir.[452] Dikkatli bakıldığında onun bu görüşleri, birlik-çokluk ilişkisinde varlığın farklı mertebelerde zuhûru anlayışının idrak güçlerinde bazen tikele bazen tümele yönelik bir kavrayış ortaya koymasına dayanmaktadır. Bu anlayışta, dolayısıyla, akıl-kalp şeklinde bir karşıtlık söz konusu olmayıp her idrak gücünün işlevi ve nitelikleri korunmaya çalışılmıştır. Kalbin tecellîleri kabul edişini adeta levh-i mahfûza benzeten İbnü'l-Arabî, nâtık nefsin de onun okuyucusu olduğunu belirtmektedir.[453] Bu bakımdan akıl, tıpkı müfekkire gücünü kabul ettiği gibi kalpten kendisine gelen bilgileri de kabul etmektedir.[454] Daha önce de belirtildiği üzere, İbnü'l-Arabî'nin nefs anlayışında belirli kavramlar yer değiştirebilmektedir. İbnü'l-Arabî, pratik yönteme bağlı yetkinleşmeyi ele aldığı bölümlerde bazı ayet ve hadislerle kendinden önceki sûfî literatürde ortaya koyulan

[449] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 246-247 (2. Bâb).
[450] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 128-129.
[451] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 377-378 (58. Bâb).
[452] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 352-354 (405. Bâb).
[453] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 354-355 (340. Bâb).
[454] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 377-378 (58. Bâb).

kalp merkezli anlayışı ön plana çıkarırken, nefsin özellikle iç güçleriyle ilgili soyutlama bahislerinde ise felsefî iç güçler şemasını öne çıkarabilmektedir. Bunlara bağlı olarak kudsî ruh, insanî latîfe, kalp, nefs-i nâtıka, akıl vs. gibi kavramlar bağlamına göre eserlerde kullanılmaktadır.

3. Kalbin Oluşturucu Gücü ve Fiilleri

Kul ile Allah arasındaki ilişkide samimiyetin yakalanması çabası erken dönemlerden itibaren gerek ismi zâhidlikle anılan kimselerden gerekse sûfî tabakatlarında yolun imamları olarak nitelenen kişilerden aktarılan söz ve eylemlerin tamamında karşılaşılan bir temadır. Amellerin uygulanma boyutundan öte onların nitelikleri üzerine odaklanan bu çaba her türlü nispetten arındırılmış yalın bir eylem arayışını hedeflediği için bitimsiz bir mücadelenin ortaya konulması gerektiğini işliyordu. Bu hususta hedeflenen kıvama erişmeye dönük asketik pratikler aynı zamanda pratiklerin kabul edilebilir bir seviye kazanması için niyet kelimesine odaklanan bir dizi kavramın doğmasına sebep oldu. Kalp merkezli bu fiiller, tasavvufun usul ve esaslarının daha da belirgin bir hâl kazandıkları dönemlerde bütün hâl ve makamlara yayılarak genişleyen bir nitelik kazanmışlardır. Söz konusu fiiller Muhâsibî'den başlayarak, Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde yer bulmuş ve nihayet Ebû Talip el-Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'unda belirli tanımlara ulaşacak bir kavram dizisi halini almıştır. İlhâm, îcâs, niyet, emel, tezekkür-tefekkür, müşâhede, hemm, lemem gibi aralarında birtakım nüanslar barındıran hâtırlar literatürde işlenmeye başlamıştır. Kendisinden önceki literatürde yer bulan niyetle ilgili kavramları tevarüs eden Gazzâlî de muamele ilmini ortaya koymayı hedeflediği *İhyâu Ulûmi'd-dîn* isimli eserinde söz konusu kavramları kalbe özgü durumları konu edindiği bölümde ele almaktadır.[455] İbnü'l-Arabî'ye gelindiğinde onun kalbe özgü bu tür fiilleri iki şekilde kullandığı görülmektedir. Bunlardan ilkinde erken dönemden itibaren sûfîlerin titizlik gösterdikleri amellerin sıhhat bulmasını kalp fiillerinin sağlaması bağlamında; ikincisinde ise temizlenerek gayb âlemlerine açılan kalbin kevn âlemindeki oluşturucu gücü bağlamında bir içerikle karşılaşılmaktadır.

[455] Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, s. 903-904, 920-922.

İbnü'l-Arabî, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye*'de tenezzüllerden birisinde kalbin fiillerini konu edinmektedir. Burada kalbe ait fiilleri beşli tasnif içerisinde değerlendirir. Fiiller arasındaki farklılıklardan bahsederek, onların bir hareketi ortaya çıkarırken kendi içerisinde derecelenmesini ele alır. Bir harekete yol açan kalbe ait bu fiillerin, Allah'ın korunmuş elçisi olarak nitelediği hâtırın kişinin kalbine inmesiyle birlikte ortaya çıktığını ifade eder. Kalbe inen hâtırı, huzur ve murakabe ehli dışındaki kişilerin fark edemediklerini, bunları müşâhede edenlerin ise doğruluk ve safâ aynasında onları gördüklerini bildirir. Hâtırın bilinmez bir meseleyi yok etmek için kişinin kalbine gizli bir iz bıraktığını, hâtıra hükmeden kişinin bu sayede bütün yaptığı işlerde isabet kaydettiğini ve bilgilerini delillendirdiğini söyler. Kendisine güven duyulan kişilerin bu özelliklerinin sebebinin kalpte hâtırın bıraktığı iz olduğunu belirttikten sonra bunların derecelenmesine geçer. Kalbi bedeni üzerinde yönetici durumda olan kimsede hâtırın ilk bıraktığı izi hâcis olarak niteler. Eğer hâtır iki kez tekrar ederse bu durumda onun irade olduğunu ve onun normal durumlara eşlik ettiğini bildirir. Üçüncü kez döndüğünde bu sefer onun adının hemm olduğunu ve yalnızca önemli bir durum için döndüğünü söyler. Dördüncü kez döndüğünde bu sefer aldığı isim azimdir ve kesin surette yapılması gereken işleri uygulamak için döndüğünden bahseder. Beşinci kez olduğunda ise onun adı niyet olmaktadır ve niyet fiile eşlik etmektedir. Kalbe ait fiilleri bu şekilde saydıktan sonra kast fiilinin bu tasnifte sayılıp sayılamayacağını gündeme getirir ve bu hususta onu niyete dahil edenlerin görüşünü benimser. Kastın da kişinin fiile yönelmesiyle fiilin ortaya çıkışı arasında bulunduğunu bildirir ve bu fiilde Rable kulun bir olduklarını söyler.[456]

İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi sisteminde kalple ilişkili bu fiillerden hâtır ve himmet kavramının kullanım biçimlerine bakıldığında velînin âlemde tasarrufunu sağlayan bir anlatımla karşılaşılır. Gayb âlemlerini müşâhede eden kalbin söz konusu fiillere referansla oluşturucu gücüne ilişkin misallere yer verilir. Kalbin bu tesir kuvveti onun eserlerinde bazen hayal kavramının yaratıcı işlevi olduğu düşüncesine dayalı olarak da ileri sürülür. Kalbin yaratıcılığı yahut oluşturucu gücüne dair yetkinleşme meselesini ele alırken hayalin kendi içerisindeki türlerine işaret edilmişti. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, bitişik hayal gücünden bahsetmiş, velîlerin tahayyül güçlerine atıf yapmıştı. Bu gücün manayı bedenleştiren bir yönü bulunmaktadır. Rüya tabirlerini de bu bağlamda

[456] İbnü'l-Arabî, **et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye,** Kahire: Şeriketü Kuds, 2016, s. 86.

yorumlayan İbnü'l-Arabî, sembolik birtakım suretlerin nebî ve velîler tarafından tabir edilmesiyle onların dış dünyada oluşumundan söz etmektedir. Nitekim Hz. Yusuf'a hapiste rüya anlatan iki kişinin aslında anlattıkları rüyayı görmediklerini, onu sınamak için böylesi bir yola başvurduklarını aktarmakta ve Hz. Yusuf'un anlatılan suretleri tabir etmesinin onları "gerçek" kıldığını belirtmektedir.[457] *Fusûsu'l-hikem*'de bu hususu himmetle yaratma olarak nitelemekte, velînin himmetiyle var ettiği bir sureti farklı mertebelerde koruduğundan bahsetmektedir.[458] Ârifin yetkinleşmesiyle ilişkili olarak himmeti etkin olarak kullanmaktan kendisini alıkoyabileceğini vurgulamakta ve mârifetin yükselmesiyle himmeti etkin kılma arasında zıtlıktan bahsetmektedir. Zira ârif, yükseldikçe etkin olan ile etkide bulunulanı birbirinden ayrıştıramamakta ve bunların birliğini idrak etmektedir.[459]

III. KEŞF VE MÜŞÂHEDENİN DAYANAKLARI

Velâyet öğretisinin temel meselelerinden ikisinin nefsin yetkinleşme özelliğinin kabul edilmesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan bilginin epistemolojik değerinin belirlenmesi olduğu söylenebilir. Bilgi meselesi, yetkinleşmeye bağlı şekilde velâyet öğretisinin dışa yansıyan boyutunu oluşturarak öğretinin temel iddialarının da görünürlük kazandığı bir alandır. Esasında velâyet denildiğinde, velîlerin deneyimleri sonucunda Tanrı, âlem, insan ve eskatolojiye ilişkin onlardan aktarılan söz ve eylemler anlaşılmaktadır.[460] Dolayısıyla velâyet öğretisinin temel önermeleri velâyet bilgisinin epistemolojik açıdan değeriyle doğrudan ilintilidir. Bu kapsamda sorulabilecek soruların başında, velâyet bilgisinin ne tür bir bilgi olduğu ve bu bilgi türünün kendinde taşıdığı özelliklerin neler olduğu gelir. Daha açık ifadesiyle velâyet bilgisi, teistik bir bilgi midir,

457 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 8, s. 326-327 (188. Bâb).
458 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 88-89.
459 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 139-140.
460 Esasında tecrübe/deneyim kavramı zamansal ve mekansal kayıtlar içeren anlamıyla duyusal/empirik yönü daha ön planda olan, tüm bilgilerimizin kaynağı durumundaki duyulardan kaynaklı bilgi, bilgi ve görgüdeki artış, bilinçli bir gözlem, varsayımların test edildiği doğrulama amaçlı başvurulan nesnel gerçekliğin kendisi olarak dış dünya vs. gibi anlamları içerisinde barındırır. Bunun dışında bir de deneyimin algı ve bilinçle ilişkili bir biçimde ele alınarak daha geniş bir anlam dünyasına karşılık gelmesi söz konusudur. Genel olarak mistik yapılarda daha özelde ise tasavvuf alanında deneyimin kullanılması aslında kendi anlamına zıt düşen gerçekliğe dolaysız ve aracısız ulaşma ya da gerçekliğin kendisini açması şeklinde bir içeriğe karşılık gelmektedir. Bu çalışmada deneyim kavramının kullanılması kelimenin köken anlamıyla pek çok paradoksu içeren birlik, görünmeyen varlık düzeyleri ile ilişki, mutlak varlıkla doğrudan karşılaşma vb. gibi anlamları ifade etmek için tercih edilecektir. Tecrübe/deneyim kavramının mistik gelenekler içerisinde ifade ettiği geniş anlam sahası için bkz. Abdüllatif Tüzer, **Dinî Tecrübe ve Mistisizm-Felsefî Bir Yaklaşım,** İstanbul: Dergah Yayınları, 2006, s. 17-22.

mistik bir bilgi midir yoksa herhangi bir dinî ve düşünce geleneğinden bağımsız bir karaktere mi sahiptir? Yine bu bilgi kendiliğinde insanî idrak güçleriyle ilişkili midir, yoksa herhangi bir etmenin aracılık etmediği dolaysız bir deneyim midir; bilinç içerisinde mi ortaya çıkmaktadır yoksa her türlü bilinçle ilgili algı, tasarım ve kavramın dışlandığı saf bir görüden/bilinçten mi bahsedilmektedir? Bilginin doğrudan kendisine odaklanan bu sorulara ek olarak bilginin niteliğiyle ilgili sorular da gündeme gelmektedir. Velâyet bilgisinin bir sınırı var mıdır, bu bilgide artış söz konusu mudur? Velâyet bilgisi nesnel bir bilgi midir, bu bilgide herhangi bir ihtilaftan söz edilebilir mi? Velâyet bilgisi doğrudan deneyimin kendisi midir yoksa deneyimin yorumlanması sonucu ifade edilen bir bilgi midir? Deneyimsel bilgi ne ölçüde anlamlandırılabilir ve kendi içerisinde mantıksal bir yön barındıran dilin kalıpları çerçevesinde nasıl ifade edilebilir? Bu tür soruları daha pek çok yön ve mesele ile ilgili olarak çoğaltmak mümkündür. Ancak bir soru var ki bu soru erken dönemlerden itibaren hem sûfîlerin hem de diğer dinî otoritelerin gündeminde yer edinmiştir. Velînin kendi velâyetini bilip bilemeyeceği meselesine ilişkin bu soru, velâyetten kaynaklanan bilginin ötesinde velâyetin kendisinin bilme konusu olup olamayacağını tartışmaktadır. Konunun ana hatlarını çizmeye çalışan soruların bu kadarıyla yetinerek İbnü'l-Arabî'de bilgi meselesinin ilişkili olduğu alanı tespite geçebiliriz.

Velâyete ilişkin bilginin müstakil bir kimlik kazanmasında veya kendi epistemik değerini üretmesinde bilginin elde edilmesinde benimsenen yöntemin birincil sebep olduğu söylenebilir. Nefsin yetkinleşmesi meselesinde ifade edildiği üzere eyleme dönüşecek bilginin tahsilinin öncelikli tutulması nedeniyle en baştan itibaren pratik alanı önceleyen bir yöntemin takip edildiği bilinmektedir. Nefsin yetkinleşme sürecinin tecrit şeklinde değil de tahalluk ve insilah yöntemlerinin tatbik edilmesiyle gerçekleşmesinden hareketle velâyete ilişkin bilginin nazari güçlere dayalı olarak ortaya çıkan bilgi ile epistemik açıdan mukayese edilmesinin mümkün olup olmadığı, bilgide kesinlik meselesi ve ulaşılan bilginin sahihlik kriterlerini sağlaması gibi konular incelenmesi gereken meseleler olarak önümüzde durmaktadır.

Velâyet meselesinin öznel bir tecrübe olmasından öte dışa yansıyan tarafının bulunması, erken dönemlerden itibaren dinî bilgi üzerinde mesai yapan bütün gruplar

içerisinde sûfîlerin alanını belirginleştirme hususunda sürekli bir tarize sebep olmuştur. Velâyetten kaynaklanan bilginin sonuçlarını tartışmak bu bakımdan tarihsel anlamda hem dinî geleneklerin ayrışma süreçlerine hem de yöntemsel farklılıklara ilişkin bir perspektifi beraberinde getirmektedir. Çalışmamızın başında İbnü'l-Arabî öncesi dönemde söz konusu deneyim ve bu deneyime bağlı olarak ortaya çıkan bilgi hususunda fenâ, hakikatü'l-insâniyye ve tevhîd kavramlarına atıfta bulunarak velâyetin epistemolojik açıdan özelleştiği yahut diğer gelenekler karşısında iddialı olduğu alanları göstermeyi amaçladık. Bu kavramlar çerçevesinde aslında sûfîlerin metni önceleyen ilimler karşında daha farklı bir dindarlık anlayışını savunduklarını, buna bağlı olarak hem Tanrı hem insan hem de bu ikisiyle ilişkili olarak dinî kaynakların yorumlanması hususlarında yeni bir perspektif inşa etmeye çalıştıklarını belirtmiştik. Biraz daha açık ifadesiyle doğrudan Tanrı'ya yönelen bir dindarlığı benimsemekle sûfîlerin Tanrı karşısında muhabbet, korku vb. gibi deneyimsel yönleri bulunan canlı bir dindarlık hayatı sürdüklerini, böylesi bir hayatın onlarda Tanrı hakkında konuşma (mârifetullah) sonucunu verdiğini, insanın Tanrı karşısında yetkinleşmesinin onun özünde taşıdığı ilâhî yahut ezelî karakteri yansıttığını (hakikatü'l-insâniyye), bütün bunlara bağlı olarak metinlere ve rivâyet kültürüne dayalı olarak kendilerine ulaşan dinî kaynakları mevcut ilim geleneklerinden farklı yorumlara (işaret) tabi tuttuklarını ortaya koymuştuk. Ancak bunun sonucunda velâyete ilişkin bilginin metin ve lafız öncelikli ilimlere mensup âlimler ve siyasîler nezdinde türlü sorunlara yol açtığını ve sûfîlerin özellikle inanç ve davranış bakımından yaptırım gerektiren meselelerde onların görüşlerini asıl kabul ederek kendi bilgilerini ikincilleştiren ek/izafe (fevâid) bir bilgi türü şeklinde konumlandırdıklarını belirtmiştik. Geldiğimiz aşamada İbnü'l-Arabî'nin yukarıda sorduğumuz sorular ve özetlemeye çalıştığımız tarihsel bağlam içerisinde velâyete dayalı bilgiyi nasıl ele aldığını, sonuçlarını paylaşma ve ilişkilendirdiği alanları ortaya koyma hususunda nasıl bir tavır benimsediğini tespit etmek daha bir önemli hale gelmiştir. Bu çerçeve içerisinde onun bilgi meselesini velâyet doktrini perspektifinden nasıl ele aldığını incelemeye başlayabiliriz.

A). Bilgi Tanımı ve Bilgi Türleri

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde velâyetle ilişkili bilginin mahiyetine dönük düşüncelerinin nasıl yansıdığını ele almadan önce bilgiyi nasıl tanımladığı, bilgiyle ilgili kavramları ve bilgi türlerini nasıl ayrıştırdığını kabaca da olsa incelemek velâyete ilişkin bilgiyi doğru bir biçimde tartışmak açısından gereklidir. İslam nazarî mirası içerisindeki ana yapıların bilgi tanımlarının aynı zamanda onların düşünce kodlarını ifade etmesinden hareketle benzer durumun İbnü'l-Arabî'nin tesis ettiği nazarî çerçeve için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda bilgiyi tanımlarken filozof ve kelamcıların kullandıkları husûl, itikad, sükûn vb. kavramlar bilginin kaynağı ve ortaya çıkma süreçlerine ilişkin önemli imalar barındıran ve bilinçli olarak seçilmiş terimlerdir.[461] Dolayısıyla bu tartışma içerisinde İbnü'l-Arabî'nin durduğu yeri belirginleştirmek, varsa bulunduğu tercihi ortaya koymak ve velâyet bilgisini nasıl temellendirdiğine ilişkin bir çerçeve çizmek meselenin takibi açısından gereklilik taşımaktadır.[462]

İbnü'l-Arabî bilgi konusunu kapsamlı bir biçimde *Mevâkı'u'n-nücûm*'da ikinci bölümün ilk başlığında ele alır. Burada oldukça geniş bir biçimde âlim-ârif kavramlaştırması tartışmasına yer ayıran İbnü'l-Arabî, görüşlerini başta ayetlere referansla Arap dilinin grameri[463] ve ilk dönem sûfîlerin bu hususstaki tercihlerine[464] dayalı olarak inceler. Ayetlerde âlim ve ârif nitelemelerinin geçtiği bağlamları ve ilişkilendirildikleri konuları dikkate alarak ilim kullanımının daha doğru olduğu kanaatini ifade eder. Buna karşın sûfîlerin ârif nitelemesini benimsemelerini, âlim isminin

---

461 Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu,* s. 45-46; Necip Taylan, "Bilgi", **DİA,** c. 6, s. 157-160. Mustafa Yüce, "Kelamda Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı.24 (Temmuz-Aralık 2010).

462 İbnü'l-Arabî'nin bilgi konusundaki temel kavramlarını özet bir biçimde ele alan bir çalışma için bkz. Syamsuddin Arif, "Sufi Epistemology: Ibn 'Arabi on Knowledge ('Ilm)", **AFKAR - Jurnal Akidah & Pemikiran Islam,** Cilt. 3, Sayı. 1 (Haziran, 2002).

463 Alime ve arefe fiillerinin kaç mefulle geçişli oldukları meselesine değinen İbnü'l-Arabî "alime" fiilinin iki mefulle geçişli olduğunu dolayısıyla arefeden fazla bilinene taalluku olduğunu belirterek bu tartışmayı tasavvuf içi bir mesele olan bekâ-ı resm ve fenâ-ı resm meselesine taşır. Detaylar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 95-98.

464 Burada özellikle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin "لا يكون العبد بالله **عارفا** إلا كان به **عالما**" ifadesine odaklanan İbnü'l-Arabî, onun bu sözünde önce ârif demesini bu kullanımın sûfîler arasındaki ortaklığına binaen olduğunu ancak bu konuda ilâhî edebin ve makamın ona âlim ismini verdiğini söylemektedir. Sehl et-Tüsterî'nin sûfîler arasındaki konumuna dikkat çekerek onu Cüneyd-i Bağdâdî'den yaptığı iktibasla "muhakkiklerin hücceti" olarak niteler. Bu sözü *Kuşeyrî Risâlesi*'nden yaptığını belirterek Kuşeyrî'nin Cüneyd'i "seyyidü'd-tâife" olarak isimlendirdiğini, Kuşeyrî'nin kendisinin de sûfîlerin imamlarından olduğunu ifade ederek bir tür otoriteye yaslanma yoluyla kendi görüşlerini güçlendirme eğilimi gösterir. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 94-95. Afîfî benzeri bir ayrımın İbnü'l-Arîf tarafından yapıldığını dile getirmektedir. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", s. 220.

kullanımındaki yaygınlığı ve bu sıfatı kendilerine yakıştıranların özellikle uygulama ve davranışlarındaki yanlış temsilleri sebebiyle olduğunu belirtir. Bunun neticesinde sûfîlerin bu isimlendirmeye alternatif bir kavramlaştırma yaptıklarını ve ârif ismini sahiplendiklerini belirtir. Ona göre her ne kadar lafızlarda farklılıklar bulunsa da mana bakımından bir ayrılık olması söz konusu değildir. Bu görüşünü Hz. Peygamber'in "Nefsini bilen (arefe) rabbini bilir (arefe)" hadisine referansta bulunarak "arefe" fiilini rububiyet mertebesine izafe etmesine dayalı olarak destekler. Kavram farklılıklarını sebepleriyle birlikte tartışıp anlam bakımından kastedilenin aynı olduğunu belirttikten sonra ilmin tanımlanmasına geçmektedir.[465]

İbnü'l-Arabî'ye göre ilmin tanımı, mutlak ve mukayyed (özel) olmak üzere iki boyuta sahiptir. Bunlardan mutlak olanına göre ilim, eşyayı hakikati yönünden bilmek demektir; mukayyed olanı ise kendisiyle amel edilen ilimdir. İlmin ikinci türünün öneminden bahseder ve onun kişiyi ebedî saadete ulaştıracağını belirtir. Bu tanımın devamında ilmin Allah'ın kişiye bahşettiği bir nûr olduğunu ifade ettikten sonra, bilgi-bilen ilişkisini daha net ortaya koyan bir başka tanımlama daha yapar. Buna göre bilgi, "kişinin **nefsinde** bulunan bir **mana**/anlam olup kişinin **eşyanın hakikatlerini** kavramasını sağlar."[466] Gözün görmesinde ışığın oynadığı etkin rolü örnek göstererek ilmin de nefs için benzer bir işlevi olduğunu ifade eder.[467]

İnşâü'd-devâir isimli eserinde ise ilmin varlığa ve yokluğa ilişmesinin anlaşılması için önce ilmin ne olduğunun bilinmesi gerektiğinden söz eder. Burada yaptığı bilgi tanımı *Mevâkı*'da yaptığı tanımla lafız bakımından farklılıklar içerse de anlamca örtüşür. Buradaki tanım şöyledir: "Bilgi, bir şeyin kendisi üzere bulunduğu veya var olduğunda kendisi üzere bulunacağı **hakikate** göre, **varlık** ve **yokluğa** ilişen nefisteki bir **hakikattir**. İşte bu hakikat, bilgidir/ilimdir."[468]

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta yaptığı tanımlara bakıldığında, belirli lafızlarda ve öne çıkarılan yönlerde birtakım farklılıklar olsa da ana odak noktasında bir değişim

---

[465] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 98-101. İbnü'l-Arabî, ilim-mârifet konusunu *el-Fütûhât*'ta da ele almaktadır, detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 148 (71. Bâb).

[466] "العلم معني قائم بنفس العبد يطلعه على حقائق الأشياء, وهو للبصيرة كنور الشمس للبصر مثلا"

[467] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 101-102.

[468] "إن العلم عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي هو عليها أو يكون إذا وجد. فهذه الحقيقة هي العلم" İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 142.

olmadığı görülmektedir. *el-Fütûhât*'ın ikinci bölümünün üçüncü fassını bilgi konusuna ayıran İbnü'l-Arabî bu kısmın başlarında iki tane tanım yapar: "Allah sana yardım etsin, bilmelisin ki: Bilgi, kalbin herhangi bir şeyi (ya da durumu) **o şeyin kendiliğinde bulunduğu hale** göre elde etmesidir. Söz konusu şey, **yok** da olabilir **mevcut** da olabilir. Buna göre bilgi, kalbin bir şeyi elde etmesini zorunlu kılan bir niteliktir. Bilen kalp, bilinen ise elde edilen o şeydir."[469] Diğer tanım ise şu şekildedir: "O zaman, bilgi nedir? diye sorulursa şöyle cevap ver: Bilgi, algılanan şeyin **kendiliğinde bulunduğu hale** göre algılanmasıdır. Bu tanım, o şeyin algılanması **imkânsız** değilse böyledir. Algılanması imkânsız olanı bilmek ise onu idrak edememeyi bilmek demektir."[470] Bütün tanımlara bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin korumuş olduğu tema, bir şeyin bulunduğu hale göre yani hakikati yönünden bilinmesi demektir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, bilgi meselesinde özcü bir tutuma sahiptir ve bu da onu metafizik geleneklerle ilişkili kılmaktadır. Tanımlara eklenen diğer unsurlar, bazen bilgi aracıyla ilgili olabilirken, bazen de yüklemlerdeki farklı kavram kullanımları olabilmektedir.

İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*'ın giriş bölümünde, tasavvufî bilginin dışardan muhataplarına karşı ne tür bir bilgi ifade ettiği tartışmasına yer vererek, tasavvufî bilginin nesnelliği ve öznelliği meselesini gündeme alır. Bunu yaparken tasavvuf karşıtlarının muhalefet sebeplerini dikkate alarak tasavvuf alanının konu ve meselelerine dair bir çerçeve çizmeye çalışır.[471] Bu anlamda onun geç dönem eserlerinde daha açık bir biçimde

---

469 "أن العلم تحصيل القلب أمرا ما على حد ما هو عليه ذلك في نفسه, معدوما كان ذلك الأمر أو موجودا" İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* c. 1, s. 142, [c. 1, s. 246].

470 "فإن قيل لك فما هو العلم؟ فقل: درك المدرك على ما هو عليه في نفسه إذا كان دركه غير ممتنع, وأما ما يمتنع دركه فلعلم به هو لا دركه" İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* c. 1, s. 143, [c. 1, s. 247].

471 İbnü'l-Arabî'nin eserin mukaddimesinde ortaya koyduğu perspektif belirli başlıklar altında ele alınacak olursa, şu başlıklarda özetlenebilir: 1. Velâyete ilişkin bilgide öne çıkardığı meselelerden ilki onun deneyimsel bir karaktere sahip olduğunun vurgulanmasıdır. Bu sebeple deneyime dayalı bir bilgi karşısında delil talebinin nazari bir meseleyi ispat etme gayesiyle ortaya konulan öncüller ve bunlara bağlı argümantasyon olamayacağı baştan ifade edilmektedir. 2. İbnü'l-Arabî deneyimsel bir bilginin ne tür bir bilgi olduğunu ele almakta ve ayrıntılandırmaktadır. O, velâyet bilgisinin takvâ neticesinde ortaya çıktığını belirtmekte; tahallukla ilişkili olarak boyutunu ise zühd ve vera' kavramlarına referansla açıklamaktadır. 3. Velâyet bilgisinin seçilmişlikle ilgisi olduğunu belirterek, bu durumun açıklanmasında Mûsâ-Hızır ilişkisine ve ilgili naslara atıf yapar ve vehbîliğine işaret eder. 4. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu teşrii hükümlerin taabbudî olması ve peygambere bu bilgiye dair niçin ve neden sorularının sorulamamasını velînin bilgisini temellendirirken bir savunma unsuru olarak kullanır. Velînin getirdiği bilginin, nübüvvet bilgisiyle birlikte, bir nevi aynı kategoride ele alması onun velâyet öğretisi açısından bir diğer önemli aşamayı temsil eder. 5. Velâyet bilgisinin idrak mahalli kalptir. İbnü'l-Arabî'nin beşinci olarak öne sürdüğü bu konu, kalbin birtakım mücâhede süreçlerinden sonra arınarak tıpkı bir aynanın mukabilinde bulunanı yansıtması örneğinde olduğu gibi dışta ortaya çıkmamış gayba ilişkin birtakım bilgileri müşâhede edebileceği üzerinedir. 6. Velâyet bilgisinin aklın hükümleri olan zorunlu, mümkün ve imkansız kategorilerinden hangisine karşılık geldiğini ele alır ki burada üzerinde duracağımız konu bununla ilgilidir. 7. Son olarak, nübüvvet ve velâyet bilgisinin aklın ötesinde bir alan olduğunun vurgulanmasıdır.

yer alacak düşüncelerinin temellerini görmek mümkündür. O, bu bölümde tasavvufî bilginin değerini ortaya koymaya çalışırken hareket noktasını nübüvvetin getirdiği bilginin epistemik değeri üzerine oturtmaya çalışır. Nübüvvetin getirdiği bilginin kabul edilmesinin doğrudan bilginin kendisiyle ilgili olmayıp onu getiren kişiye karşı duyulan sağduyudan kaynaklandığını ifade ederek benzeri bir durumu velâyet için de geçerli kabul eder. Nübüvvet bilgisinin epistemik değeri gücünü bilginin kendisinden yani içeriğindeki verilerden değil de ona karşı duyulan doğruluktan (sıdkıyet) alır. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, sûfîlerin bilgisinin de birtakım riyâzet ve mücâhedelere bağlı olarak kalbin arınması sonucunda o kişiye daha önce kapalı/gizli halde bulunan bilgilerin (gizli ve makul suretlerin) kalbe yansımasından söz eder.[472] Bu anlamda hem nübüvvet bilgisinin hem de velâyet bilgisinin aklî tavırdan farklı olduğunu belirterek bu bilgi karşısında nazarı esas alan kimselerin -ki onların verebilecekleri hükümler zorunlu, mümkün ya da imkansızdır- iki yolu bulunduğunu söyler: bu kimseler ya bu tür bilgiyi **imkansız** görecekler ya da **mümkün** bilgi kategorisinde değerlendireceklerdir.[473] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre velâyete ilişkin bilginin nesnelliğini tartışmak bilginin içeriğinde ifade ettiklerinden öte onu söyleyen kişiye karşı duyulan güvenle ilişkili olarak sunulmaktadır. Ona göre sûfîlerin getirdikleri bilgiler nübüvvetin getirdiği şeriatla ters düşemeyeceği için şeriatı kabul eden nazar ehli kimseler tarafından mümkün kategorisinde değerlendirilmesi gereken bir bilgidir. Nazar ehli için mümkün olarak görülmesi gereken bilginin, sûfîlerin kendisi için zorunluluk niteliğine sahip olduğunu belirterek, sûfînin bilgisinin kaynağının kadîm ilâhî bilgi olduğunu söyler. Ancak henüz sistemli bir şekilde varlık ve bilgi bahisleri ayrışmadığı için a'yan-ı sâbite kavramı yerine kadîm bilgi ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla *et-Tedbîrât*'ta İbnü'l-Arabî, velâyete mahsus bilginin aklî bilgi yöntemini benimseyen kimseler için mümkün kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini, bu bilgiyi imkansız görmekle nübüvvet bilgisini imkansız görmek arasında bir farkın bulunmayacağını ileri sürerek sûfîlere yöneltilen eleştirileri bu açıdan tutarsızlıkla nitelemektedir.[474] İbnü'l-Arabî, velâyet bilgisini mümkün bilgi

[472] İbnü'l-Arabî'nin kalbin saflaşması ile onda ortaya çıkan bilgileri ifade ederken, "mukabil" ve "muzahât" gibi kavramlara başvurur. Bir nevî verili bir alanın kalbe yansıması ve iki farklı boyut arasında bir tür paralellik ilişkisi kurulur.

[473] Aklın hükümleri açısından velâyet bilgisinin dahil olduğu kategori mümkün bilgi türü olsa da İbnü'l-Arabî bunun mantık kategorileri içerisinde bir değerlendirme olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla ona göre akıl, velâyet bilgisi karşısında, bu bilgi tevhîdin veya şeriatın bir rüknünü yıkmadığı için ya hüküm veremez ya da bu bilgiyi mümkün görür. Bunu belirttikten İbnü'l-Arabî, velâyete ilişkin bilginin yalnızca tasdik konusu olduğunu ifade eder.

[474] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 79-85.

kapsamında değerlendirmeyi *el-Fütûhât*'ta da sürdürür. Bu türden bir bilgiye aklî açıdan yaklaşıldığında, bu bilginin tasdik edilme zorunluluğu olmadığı gibi yalanlanmasının da gerekmediğini bildirir. İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta ifade ettiği bu bilgiyi aklın mümkün görmesi ve söz konusu bilginin şeriatın bir esasını yıkmaması ilkelerini bu eserinde de tekrar eder. Ancak *el-Fütûhât*'ta bir hususa daha dikkat çeker. Eğer böylesi bir bilgiyi getiren kişi adil bir kimseyse bu bilgiyi kabul etmenin bir zararının olmayacağını söylemektedir. Çünkü adil bir kimsenin şahitliği hukuka konu birtakım mal ve canlar hakkında hüküm verilmesine dayanak olabilmektedir.[475]

İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi birçok türe sahiptir fakat velâyete ilişkin bilgi kişinin ebedî saadetini temin eden bilgidir. Bu anlamda teorik disiplinler, botanik, zooloji, astronomi gibi ilimler bulunmakla birlikte bunların kişinin kurtuluşuna yarar sağlayan ilimler olmadıklarını ifade eder. Dolayısıyla onun için bilgi bir amaca dönük olmalıdır, o amaç da ebedî saadete kavuşturan bilgidir. Bu kapsamdaki ilimler ise, birisi teorik diğeri rivâyet (haber) türü altında olmak üzere iki türdür. Bunlardan teorik olanı kelam ilmi, haber türünden olanı ise şeriat ilmidir. Bu ilimlerin altında yer alan sekiz bilgi türüne gelince saadete ulaşmada kendilerine ihtiyaç duyulan ilimleri oluştururlar, bunlar: Zorunlu, mümkün (câiz), imkansız, zât, sıfat, fiiller, saadet ilimleri ve şekavet ilimleri. Bunlar arasından saadet ve şekavet ilimlerinin beşi ahkamla ilgili diğer üçü ise asıllar olmak üzere sekiz hususun bilinmesine bağlı olduğunu belirtir. Ahkamla ilgili olanlar: Vacip, mahzûr, mendûp, mekruh ve mübah; asıllar ise: kitap, mütevatir sünnet ve icma'. Bütün bunların kişide sorumlu kıldığı hususların da sekiz tane organ olduğunu söyler.[476] Böylece İbnü'l-Arabî, *Mevâkı*'da bilginin eşyanın hakikatlerini bilmeye dönük bir faaliyet olduğunu, bundan amaçlananın ise ebedî mutluluğu elde etmek olduğunu ifade ederek velâyet bilgisinin konusunu ve gayesini belirlemeye çalışır. Bu sayede diğer pek çok bilgi alanının varlığını kabul etmekle birlikte onları kapsam dışında bırakarak, bilginin konusunu ve gayesini gerçekleştirecek yöntem bilgisine odaklanır. Eşyanın hakikatine ulaşma şeklinde "mutlak" olarak ifade ettiği kısmın altına kelam ilmini, mukayyed olarak ifade ettiği pratiğe ilişkin alana ise şeriatı yerleştirmektedir. Kelam ve şeriat altında zikrettiği sekiz bilgi türünden zorunlu, mümkün, imkansız, zât, sıfat ve

[475] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 74-75 (Giriş Bâbı).
[476] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 103-105.

fiiller kelamın konusu iken saadet ve şekavet ilimleri şeklinde bahsettiklerini ise şeriat alanı içerisinde değerlendiriyor olsa gerektir. Saadet ve şekaveti belirleyen şey ise şeriat bilgisinin kaynakları olan kitap, sünnet, icma ile onların ortaya koydukları bilgileri derecelendiren farz, vacip, sünnet vb. gibi hüküm bildiren kategorilerdir. Bunların kişide sorumlu kıldığı organlar ise velâyet bilgisinin yöntemini teşkil eden amel ve ahlakın somut karşılıkları konumunda bulunmaktadır. Dolayısıyla velâyete dair bilgi sahasının teorik bakımdan kelamla -İbnü'l-Arabî doğrudan zikretmese de teorik felsefeyle- pratik bakımdan ise fıkıh ilminin mesailiyle ortaklaştığı söylenebilir. Böylece velâyet öğretisinin teorik çerçevesi kelam ve felsefe ile pratik yönü ise dinî kaydıyla fıkıhla daha genel davranışsal boyutu ile ahlak alanıyla konu ortaklığına sahip olduğu anlaşılmaktadır.[477]

İlimlerin tasnifiyle ilgili *el-Fütûhât*'ta yaptığı sınıflandırma daha yalın bir şemada ele alınır. İlimleri temelde üçe ayıran İbnü'l-Arabî, aklî ilimler, hâl ilimleri ve sır ilimleri şeklinde ifade ettiği bu ilimlerden sır ilimlerini nübüvvet ve velâyete ilişkin bilgi olarak niteler.[478] Onun sunumuna göre sır ilimleri, kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. a). Birinci kısmı akılla algılanmaktadır fakat bu teorik güçle elde edilmiş bir bilgi değildir. b). İkincisi de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır: b-1). Hâl ilimleri kısmına katılırlar fakat bunların hâlleri daha kıymetlidir. b-2). Rivâyet ilimleri türündendir. İbnü'l-Arabî, sır ilimlerinin üç türünü şu örneklerle açıklar: "Bu bağlamda Peygamberin 'Bir cennet vardır' şeklinde bildirdiği haberler, rivâyet ilmi; kıyamet için 'Orada suyu baldan tatlı bir havuz vardır' şeklindeki ifadesi hâl ilmidir ve o bir zevktir. Hz. Peygamber'in 'Allah var idi ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu' ve bu anlamda verdiği haberler ise teorik düşünceyle algılanabilen akıl ilimlerindendir."[479]

---

[477] İbnü'l-Arabî, her ne kadar fakihlerin kullandıkları aklî kıstasların velâyet bilgisinin genelde reddine sebep olmasından dolayı eleştiriler yöneltse de fıkıh ilmini ayrı tutmaktadır. Bu hususta tavrını "Müçtehitlerin kullandığı terazinin üzerindedir, fakat fıkhın değildir. Çünkü söz konusu bilgi, sahih fıkhın ve sarih bilginin ta kendisidir." cümleleriyle özetlemektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 10, s. 205-206 (289. Bâb).

[478] İbnü'l-Arabî, aklî ilimlerin zihne yaklaşan türden bilgiler içerdiğini, sır ilimlerinin bundan farklı olarak açıklanmaya başlandığında çirkinleştiğini söyler. Ona göre akıllar tarafından idrakine direnç gösterilen ve belirsizleştirilen bu ilimler, birtakım metaforlara ve şiirsel dile başvurularak ifade edilmiştir. Hâl ilimlerini ise sır ilimleriyle aklî ilimler arasına yerleştiren İbnü'l-Arabî, onların teorik ilimlere daha yakın olduklarını bildirir. Ancak akıllar bu ilmi, nebî ve velîden öğrendiği için zorunlu-aklî ilimlerden ayrışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin farklı ilim türleri ile ilgili daha detaylı görüşleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 78-79 (Giriş Bâbı); c. 4, s. 395-396, 414 (70. Bâb); c. 9, s. 413 (260. Bâb); c. 10, s. 205-206 (289. Bâb).

[479] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 74-75 (Giriş Bâbı).

İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerine bakıldığında gerek bilgi tanımlarında gerekse bilgi türlerini sınıflandırmasında belirleyici iki temanın korunduğu söylenebilir. Bunların ilki bilginin konusunun "eşyanın hakikatlerini" bilmek olduğunu ifade ederken ikincisi bu amacı gerçekleştirmeye dönük eylemleri kendi içerisinde derecelenmeye tabi tutan ve uygulama bakımından daha güçlü olanı zayıf olandan ayırmaya yarayan hükümleri bilmekle ilgilidir. İbnü'l-Arabî, uygulamaya yönelik hükümler arasındaki derecelenmenin velînin yetkinleşme sürecinde ne denli önemli sonuçları içerdiğini tasavvuf tarihinden somut örnekler vererek ele alır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışının salt teorik bir çabanın ürünü olmadığı hem velâyetin tahakkukunda amel olgusunu incelenirken hem de nefsin yetkinleşmesi bahislerinde vurgulandığı üzere eylemi sebep olarak gören ve eylemle bilgi arasında güçlü bir bağ kuran anlayışı inşa ettiği söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin bilgi ile eylem arasında bu bağı kurarken sebep şeklinde ifade ettiğimiz ilişkinin zorunluluk bildiren bir illiyet bağı olmadığını söylemek gerekir. O, nedensellikten kaçınırken âdeti de dışlamayan bir yorum geliştirmeye çalışmış ve Arap dil edatlarının sağladığı imkandan hareket ederek nedensellik bildiren "be" harfi yerine "inde" harfini çok defa eserlerinde yinelemiştir. Velâyet-i hassa tartışmasında belirttiğimiz üzere "inde" harfini ıstıshâb şeklinde verili dile aktarmak mümkündür. İbnü'-Arabî'nin eylemle bilgi alanlarının her ikisini kategorik olarak ayrıştırması, tarihsel anlamda bilgi meselesi özelinde yeni bir döneme girildiği şeklinde yorumlanabilir. Bu durum tasavvuf tarihini bütüncül perspektiften ele alırken epistemolojik açıdan mütekaddim ve müteahhir şeklinde bölümlemenin temel dayanaklarından birisi olarak görülebilir.

Çalışmamızın başında genel olarak ifade etmeye çalıştığımız bölümde mütekaddim dönem tasavvufunun özellikle bilgi üreten bir yapıya evrilmesiyle onlar, ciddi anlamda hâkim bilgi yöntemini temsil eden otoritelerin tepkisiyle karşılaşmış ve neticede akim kalan bir süreçle yüzleşmişlerdi. Bu anlamda müstakil bir çizgiye kavuşmadan önce genel dindarlık anlamını içeren kuşatıcı zühd kavramı altında yer alan sûfî zümre, hem salt eyleme dayalı geçmişi hem de müstakil bilgi yönteminin yol açtığı sorunlar nedeniyle teorik bilgiye karşı mesafeli bir tutum içerisinde olmuş ve bu tavrını uzun asırlar boyu sürdürmüştür. İbnü'l-Arabî'nin velâyetin tahakkukunda bilgi ile eylemi ayrı unsurlar olarak ele alması, bilgiye eylem dışında bağımsız bir özellik atfetmesi

müteahhir dönemin belirleyici yönlerinden birisini oluşturmuştur. Nitekim onun bu anlayışa erken dönemlerden itibaren sahip olduğu, eserleri incelendiğinde açık bir biçimde görülmektedir. Bu anlamda *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'nin bilgi ile ilişkili bölümlerinde ele alınan konuların başında bu husus gelmektedir. Bilginin kendisi olmak bakımından eylem kapsamında değerlendirilemeyeceği düşüncesini öne çıkararak bilgi ile eylem arasındaki ilişkiyi iki farklı eşit düzeydeki epistemik kategori şeklinde ifade etmekte ve mutlak anlamda yetkinleşmenin ancak bu ikisinin birlikte olmasıyla gerçekleşebileceğini belirtmektedir.[480] *et-Tedbîrât*'ta ileri sürdüğü bilgi ile eylem arasındaki ilişkinin geniş bir biçimde ve somut örneklerle ele alındığı eser ise *Mevâkı'u'n-nücûm* olmuştur. Eserde önce insanın sorumluluğunun uzuvlarının konusu olan eylemlerin yerine getirilmesi ile ilişkili olduğu vurgulanmış sonrasında ise her uzvun yapması gerekenleri uyguladıktan sonra onların her birine özgü "kerametler"den bahsedilmiştir. Her uzvun kendi hissî algısının benzeri bir bilgiye bâtında da eriştiğini anlatan bu "keramet" başlıklarında, örneğin kulak ile semâ, göz ile basiret, dil ile zikir, kalp ile keşf ve müşâhede gibi bilgi kaynakları ve idrak türleri arasında bağ kurulmuştur. Dolayısıyla yetkinleşmede eylem ile bilgi arasındaki güçlü ilişkinin birbirini tamamlayıcı yönleri bu eserde detaylı bir biçimde işlenmiştir.[481]

---

480 Eserin farklı birçok bölümünde bilgi ile eylem arasındaki ilişki, aşağıda örnekleriyle gösterildiği üzere pek çok meseleyle ilişkili olarak konu edilmiştir. Bu bölümlerde bilginin kendisinin eylemden bağımsız olduğu belirtilerek bilgi müstakillen ele alınmakta ve kişinin yetkinleşmesinin bu ikisinin bir araya getirilmesiyle mümkün olacağı üzerinde ısrarla durulmaktadır.

"فظاهر الخليفة عمل وباطنه علم, و ظهره حد وباطنه مطلع." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 132;

"وكذالك لنفسك فتكون في مقام المحمدي صاحب علم وعمل, وهو الكمال." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 133;

"وأما العلوم فليست من الأعمال التي ذكرناها, فإن العلوم بحيث معلوماتها." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 176;

"فإذا جمعت بين الغذاءين فقد صح جسمك للمعاملات وصح عقلك للواردات, وكنت في كل زمان صاحب علم وعمل, وهو الذي حرضك الشرع عليه وأمرك به وندبك إليه." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 197;

"وقد علمنا قطعا أن الجسم يحشر يوم القيامة علي صورة عمله, والنفس علي صورة علمها, فالسعيد من حسن صورتيه, وجمع بين كلمتيه." İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 199.

481 Eserde, İbnü'l-Arabî'nin bilgi ile eylem arasındaki ilişkiyi gösteren; bu anlamda idrak güçleri ve bunlar arasındaki ilişkiyi detaylandıran, nefsteki yetkinleşme süreçlerine temas eden ve nihayetinde bilginin eşyanın hakikatlerinin bilinmesi olduğunu ifade eden kuşatıcı ve bir o kadar da özet olan kesit şöyledir:

"Bil ki ey oğlum, insan kendi dışındaki melekût âleminden (âfâk) kendi gaybı ve bâtını durumundaki ona özel olan melekût âlemini (enfüs) görmeye intikâl eder. Bu rü'yet, Allah Teâlâ'nın ona verdiği sırları, onda tertip ettiği hikmetleri ve ona tevdi ettiği faydaları müşâhede hususunda basiret gözünün açılmasından ibarettir. Bu mertebenin kilitli bir kapısı vardır. Her bir sırrın onu gizleyen bir örtüsü; her gözü açılmış kimsenin basiret gözünde bir perde ve her aynası parlamış kimse için belirttiğimiz şekilde paslılık vardır. Perde ve pas ortadan kalkarsa, kilit çözülür ve gizlilik yok olur. Ve hakikat güneşi tafsilatı üzere mertebelerinden birisi üzerine doğar. Böylece şemsin nûru ile gözün nûru veya aynanın cilası bir araya gelir. Bunların ikisinin bir araya gelmesi rü'yeti, idrâki ve intibaı ortaya çıkarır. Bu şekilde ilmî inâyet meydana gelmiş olur ve ilâhî mertebenin kapısından kilidi yok eder. Sonra hakîm oraya girer ve orada gizliliğinden çıkmış sırları ve bulutları dağılmış nurları bulur. Sırlar ve nurlar, hakîmin bu mertebeye gelişine müjde olarak ortaya çıkarlar. Hakîm, keşfî ve nazarı ölçüsünce ondan istifade eder. İşte bu durum göz haramlara set çekip sınırda durduğunda olur. Müfekkire gücünün ortaya koyduğu sahih hayal

İbnü'l-Arabî, ilim ile amel arasındaki farklılığı korumayı *el-Fütûhat*'ta ve *Fusûs*'ta da sürdürür. Bu anlamda *el-Fütûhât*'ta konuyu ele aldığı bağlam, nefsin mahiyeti ve yetkinleşmesi bölümlerinde ulaştığımız sonuçlardan olan ruhun ve suretin korunması meselesiyle ilgilidir. İbnü'l-Arabî, dünyadan sonra ahirette de ruhun yolculuğunun devam ettiğini ifade eder ve ruhun buradaki yükselişinin amelle değil, bilgiyle olduğunu söyler. Zira ahirette teklif ortadan kalktığı için amelle yetkinleşme söz konusu olmaz ancak orada insanlarla meleklerin bilgide yükselmede ortaklıklarından bahseder. Böylece İbnü'l-Arabî, amelle bilginin her ikisinin de yetkinleşmede etkin iki unsur olduğunu gündeme getirmiştir.[482] *Fusûs*'ta ise amelle bilginin yetkinleşmedeki farklılıklarına odaklanır. Buna göre amel mekanı isterken, bilginin mertebeyi istediğini belirtir. Sonra "Allah, bizim için iki yüksekliği bir araya getirdi: amel sayesinde mekan, bilgi sayesinde mertebe yüksekliğini." ifadesiyle amelle bilgiyi bir araya getiren tavrını tekrar ortaya koyar.[483]

İbnü'l-Arabî'nin hem erken dönem metinlerinde hem de sonraki teliflerinde bilginin velâyet öğretisinin aslî unsurundan birisi olduğuna dair bu şekilde yapılan vurgular dikkat çekicidir. Bu hususta bilginin bağımsız bir biçimde yetkinleşmenin aslî unsurlarından kabul edilmesi ile velâyet öğretisinde bilgi kendinde değer ifade eder hale gelmiştir. Böylece bilgi meselesi kalıcı olarak velâyet yönteminin ana bölümlerinden birisi haline gelir. Nitekim bu durum İbnü'l-Arabî ile başlayan sürecin metin ve kavram odaklı bir geleneğe evrilmesi bu durumun doğal sonucu olarak okunabilir. Özetle belirtmek gerekirse İbnü'l-Arabî ve sonrası dönemde velâyet, salt eylemle ilişkili olarak kişinin öznel tecrübelerine dayalı olan bir hâl/zevk şeklindeki velâyet anlayışından, Tanrı-âlem ve insan ile ilgili meseleleri de gündemine alan bir bilgi zeminini ortaya çıkarmıştır.

---

hazinelerine bâtının idrâki açılır. Bu hazinelerin aynaları saflaşır veya gözü sürmelenip parlar. Onun için övülmüş örtülerle (rüyûn-ı mahmûde) perdelenmiş kalpteki derin sırlı manaları korumak için kanallar açılır. Böylece bu perdeler kaldırılır -ki o hazinelerin açılmasından ibarettir- ve ilâhî hakikatler ve yüce sırlar ortaya çıkar. Sonra onlar hayal aynasında parıldar. Onları (mana ve sırları) basiret gözü diye bahsedilen, gözün bâtını (bâtını idrâki'l-basar) görür. Ona varlığın gizlilikleri keşfolur. Bu makamda onunla nitelenen kişi hâtırdaki sözlere ve varlıktaki herhangi bir şeyin bulunduğu mertebeye (el-firâsetü'r-reîsiyye) muttali olur." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 142-143.

[482] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 293 (47. Bâb). Ayrıca "bilgiyle ve amelle yaklaşmak" şeklinde ifade ettiği ikili yetkinleşme sürecinin ele alındığı bir başka bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 413 (260. Bâb).

[483] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 73.

B). Velî Neyi Bilir? Bilginin Konusu ve Bilen-Bilinen İlişkisi

Bir önceki başlıkta velâyet bilgisinin nasıl tanımlandığını ve bu bilgi tanımının diğer teorik ve pratik disiplinlerden ayrıştığını kendine özgü yönleri ile ortaya koymaya çalıştık. Geldiğimiz aşamada velâyet bilgisinin konusu yani bilen ile bilinen arasındaki ilişki incelenmeyi gerektirmektedir. Velâyet bilgisinin tanımında onun mutlak anlamda eşyanın hakikatlerini bilmek olduğu belirtilmişti. Bu başlık altında eşyanın hakikatlerini bilmenin ne anlama geldiği, bu bilginin teorik zemininin ne olduğu, mevcut metafizik geleneklerden hangi yönlerden ayrıştığı, bilgide artma meselesi ile ilişkili olarak velînin bilgisinin özet yahut ayrıntı içerdiği meselelerinin incelenmesi hedeflenmektedir. Bir de bilginin konusuyla ilişkili olarak bu bilginin bir sonu olup olmadığı meselesi gündeme gelir. Ayrıca seyrusülûk sürecinde geçilen mertebe ve makamlar bahis konusu olduğunda, bunların bir başlangıcı ve sonunun olduğu görüşüne bağlı olarak, manevî yolculuğunu tamamlayan velî için sınırlı bir bilgi mi açığa çıkmaktadır sorusu önem kazanır. Esasında "eşyanın hakikatleri" denildiğinde konu İbnü'l-Arabî düşüncesinde a'yân-ı sâbite kavramı çerçevesinde tartışılsa da biz bu çalışmada a'yân-ı sâbite kavramının ontolojik boyutlarını birinci bölümdeki ilgili başlıkta ele almayı gerekli görürken bilgi ile bilinen arasındaki ilişkiyi ise çalışmanın sistematiği açısından bu başlığa ertelemeyi uygun bulduk.

İbnü'l-Arabî bilgi konusunu ele alırken meseleye metafizik bir perspektif kazandıran ve bilginin nefs teorisi ile ilişkisini gösteren iki hadise sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu hadislerin mevcut rivâyet tetkiklerindeki sahihlik-zayıflık kriterlerinden öte onun sisteminde birer öncül olarak kabul gördüğü ve sistemini inşa ederken dayanak olarak öne sürdüğü prensipler olduğu bir gerçektir. Bu rivâyetlerden ilki literatürde "küntü kenz" hadisi olarak bilinen Tanrı'nın varlığı yaratmasını bir gayeye dönük var etme şeklinde sunan rivâyettir. Yaratılışın gayesinin bilinmeyi istemekle ilişkili olması dolayısıyla bu rivâyet varlık ve bilgi arasında doğrudan bir irtibat tesis eder. Diğer hadis ise nefsi bilmekle Tanrı'yı bilme arasındaki ilişkiyi dillendiren "men arafe" hadisidir. Her iki hadise bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin bilgi meselesini Tanrı'yla doğrudan ilişkili bir biçimde varlığa geliş ve nefsi bilmek şeklinde birisi ontolojik diğeri epistemolojik bir çerçevede ele aldığı söylenebilir. Hatta daha doğru ifadesiyle İbnü'l-

Arabî'de bilgi yalnızca epistemolojik bir bağlamla sınırlı olmayıp ontoloji ile epistemolojinin beraber ilerlediği bir perspektife sahiptir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin erken dönem metinlerinden itibaren kendisine yer bulan bu rivâyetlerin şekillendirdiği ruhanî dönüşüme eşlik eden bir bilgilenme sürecinden söz edilebilir.

Kişinin kendisini bilmesiyle ilgili hadise referansla bilgi-bilinen ilişkisini *et-Tedbîrât*'ta ele alan İbnü'l-Arabî, burada bilgi-bilinen ilişkisinde takip edeceği yöntemin temel ilkelerine ve buna ilişkin temalara yer verir. Burada ilk odaklandığı husus insanın varlık bilincine sahip olduğu düşüncesidir. Varlık bilincine sahip olmanın bütün bilme ve ispat yollarının en başında bulunduğunu ifade ederek Tanrı'nın varlığını bilmenin temelinde de bu bilincin yer aldığını ifade eder. Varlık bilincini takiben akıl yürütme konularını genişleterek insanın varlığının bilinmesiyle, bu sıfatın Tanrı'ya izafe edilmesinin mümkün hale geldiğini söyler ve insana ait diğer sıfatlarla Tanrı'nın sıfatları arasında bir ilişki kurar. İnsanın Tanrı'ya ait sıfatların bir kısmına sahip olması düşüncesinden hareketle, bilinenden yola çıkarak bilinmeyen hakkında analoji kurulmasının mümkün hale geldiğinden bahseder. Kişi, Tanrı hakkındaki bilgisinin bir kısmını kendisinden öğrenirken diğer bir kısmını ise kendisinin o niteliklere sahip olmaması nedeniyle olumsuz bir yüklemle (selb) bilmektedir. Bu anlamda "kişinin kendisini bilmesiyle Tanrı'yı bilmesini" ifade eden rivâyet, İbnü'l-Arabî sisteminde ilâhî isimlerin bir kısmının insanda bulunması nedeniyle ispat yönünden, sırf Tanrı'ya ait sıfatlar bakımından ise selb yönünden Tanrı'yı bilmek demektir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî rivâyeti hem müspet hem de menfi anlamda yorumlayarak, kişinin kendisini bilmesiyle neleri bilebileceğini, neleri de bilemeyeceğini bilmesini ele alır. Bunun sonucunda ulaştığı şu ilke, bilgi-bilinen ilişkisinde başvurduğu temel önerme haline gelecektir: "Bir şey ya benzeri ile ya da zıddı ile bilinir."[484] Bu ilkeden hareketle benzerlik ve zıtlık özelliklerine bakarak bizim Tanrı'ya ilişkin bir bilgimizin olduğunu, ancak yine de bizdeki niteliklerin zamansallık problemi taşıdığını, bir niteliğin ya kendisinin yok olmasıyla (afetiyle) ya da zıttı bir niteliğin onun yerine ikame olmasıyla ortadan kalktığını, buna karşın Tanrı için sıfatların bir diğerini ortadan kaldırmasının geçerli olmadığını ifade eder. Buradan Tanrı'nın zıtları birleştirdiği düşüncesine ulaşır ve

484 "وقد يعلم الشيئ بنظره أو بضده"

kökenleri Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye dayalı olan bu düşünceyi kendi sistemi içerisinde yorumlar. Daha sonra bilgi-bilinen ilişkisinin detaylarına ilişkin *İnşâü'd-devâir* isimli eserine referansta bulunur.[485] Biz de konunun takibini *İnşâüd'd-devâir*'den sürdürmeyi uygun buluyoruz.

İbnü'l-Arabî*, İnşâüd'd-devâir*'de belirttiğimiz genel çerçeveye uygun olarak, yaratılmışlar mertebesinde bir şeyin bilinmesinin zamansal bir öncelikle değil, varlık bakımından bir öncelikle bilgiye tekaddüm ettiğini ifade etmektedir. Oysa bu durum Hakk için tam tersi olmakta bilgisi yaratmayı ontolojik bakımdan öncelemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu bahiste hem kullandığı kavramlar hem de ortaya koyduğu öncüller, sonraki eserlerinde a'yân-ı sâbite kavramı altında ele alınacak meseleleri içermektedir. Dış dünyada ortaya çıkan (aynî) varlıkların henüz hariçte zuhûr etmeden önceki mertebede bulunuşlarının -ki ileri dönem metinlerinde buna sübût diyecektir- Tanrı için bilgi ve varlık bakımından eşit olduklarının vurgulanması bu düşüncemizin en belirgin ifadesidir. Nitekim hemen akabinde bilginin neye iliştiği meselesini ele alırken ma'dûmun türlerini konu edinmiş, burada ele aldığı ma'dûm türlerinden birisi olan "varlığa gelişi kesin surette seçime (ihtiyara) bağlı olmayan ma'dûm"la ilgili açıklamalarında a'yân-ı sâbite kavramının temel önermelerini dile getirmiştir. Bu önermelerden en bâriz olanı, mümkün varlık kavramının ortadan kalkması ve kendi ifadesiyle "ihtiyara bağlı olmadan" bilinenlere bilginin tâbi olmasıyla onların zorunlu olarak dışta ortaya çıkmalarıdır.[486] Şu durumda İbnü'l-Arabî'nin bilginin konusu olması bakımından ma'dûm türlerini ele alırken yaptığı tasnifin en dikkat çekici yönü, felsefî zorunlu, mümkün, imkansız kategorisini kendi metafizik kabulleri çerçevesinde revize etmesidir. Bu anlamda dört kısma ayrılan ma'dûmun birisi imkansız (Tanrı'nın ortağının olması gibi), diğer üçü mümkün kategorisinde gözükse de mümkün kategorisine girenlerden hiçbiri ontolojik mümkün kategorisine girmemektedir. Ontolojik mümkün kavramıyla "var olması yahut olmaması birbirine eşit olan" şeklindeki mümkün tanımının kapsamı içerisinde değerlendirilen dış dünyada ortaya çıkmış ve çıkacak varlıklardan söz ediyoruz. Bu üçlü

485 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 203-204.

486 "أنه سبحانه مريد غير مختار وأنه ما في الوجود ممكن أصلا, و أنه منحصر في الوجوب و الاستحالة" İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir,* s. 142-143.
Ayrıca konunun a'yân-ı sâbite bağlamında ele alınışıyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Ali İhsan Kılıç, "Dâvûd-ı Kayserî'nin A'yân-ı Sâbite Yorumu", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,** Marmara Üniversitesi SBE, 2014), s. 65-69.

mümkün tasnifinden birisi varlıkların mahiyetleri anlamında yokluk iken, diğer ikisi dışta ortaya çıkan varlık tikelleri ve onların niteliklerine ilişkindir. Özellikle dış dünyada ortaya çıkan eşyanın mahiyetleri konumundaki hakikatlere İbnü'l-Arabî düşüncesi imkan kategorisinde yer veriyor gibi gözükse de aslında böylesi bir imkandan söz etmek mümkün değildir. Daha açık ifadesiyle onun sisteminde, mümkün kategorisi içerisinde sadece eşyanın dışta var olmadan önce sübûtî varlık durumundaki hali "mümkün ma'dûm" olarak ifade edilse de İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın ilmi ile onun suretleri konumunda bulunan hakikatlerin dışta varlık bulmaları yahut bulmamaları şeklinde ontolojik bir eşitlikten bahsetmez. Birlikle çokluk arasındaki bu kendinde varlık durumu, Tanrı'nın kadîm bilgisinde bulunmaktadır ve onların var olmalarını irade ettiğinde onlar zorunlu olarak aynlarının taşıdıkları hale göre dışta zuhûr etmektedirler. Bu bakımdan ihtiyar söz konusu olmayıp sadece onun iradesinin ezeli hakikatlere ilişmesiyle onlar dışta ortaya çıkmaktadırlar. Onların ma'dûm olarak nitelenmesinin sebebi ise kendileri "varlık kokusu koklamazken" eşyanın onların suretine göre dışta ortaya çıkmaları sebebiyledir. İbnü'l-Arabî'nin ma'dûm kategorisindeki dört türden birisi imkansız, diğeri mümkün ma'dûm gibi anılsa da bunun ontolojik bir mümkünlük anlamına gelmediği, tam tersine bunların dışta husûllerinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin kendisinin de belirttiği üzere varlıkta zorunlu ve imkansız dışında başka bir kategori bulunmamaktadır. Onun ma'dûm kategorisindeki diğer iki ma'dûm türüne gelirsek onlar zorunlu olarak dışta ortaya çıkan türlere ve o türlere ait tikellerin niteliklerine ilişkindir. Dolayısıyla bu iki ma'dûmun imkan durumu, dışta ortaya çıkıp çıkmama şeklinde ontolojik bir boyutta ele alınmamakta, bir tür/nev' içerisinde bir ferdin olmaması (insanlık içinde x şahsın olmaması) yahut bir tikelin niteliğinin mevcut niteliği üzere olmaması (masanın renginin kırmızı değil de beyaz olması) şeklinde göreli bir imkandan ve yokluktan söz edilmektedir.[487]

Bilginin tanımında belirtilen "yokluk" ve "varlık"a ilişen ifadesini biraz daha derinleştirerek yokluğun İbnü'l-Arabî sistemindeki kategorilerini ele almaya çalıştık. Bu aşamada bilginin konusunu saptamada meseleyi bir adım daha ileri taşıyabiliriz. İbnü'l-Arabî, bilginin dört yokluk türünden imkansız kategorisi hariç diğerlerine ilişeceğini belirtmiş, söz konusu mümkün üç yokluk türünün ise aslında mutlak yokluk değil a)

[487] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 141-143.

eşyanın mahiyetleri konumundaki sübûtî varlıkların aynlarının dış dünyada olmaması, b) varlığa gelen türlerden bir tikelin ya da c) ona dair bir niteliğin olmayışı anlamlarına geldiğini ifade etmiştir. Bunun neticesinde İbnü'l-Arabî'nin bilginin konusu meselesinde ulaştığı temel ilke, bilginin yokluğa değil aslında varlığa iliştiğidir. Bu hususu şu ifadelerle açıklar:

> Bu durumu öğrenince şunu da bilesin ki, belirtilen kısımlardan sadece üçüne bilgi ilişir. Var olması hiçbir şekilde mümkün olmayan ma'dûm, kesinlikle bilgiye konu olamaz. Çünkü o, var olabilecek bir şey değildir. O halde bilgi temelde, sadece varlığı konu edinir ve yokluğa ilişmez. Zira sırf yokluğa bilginin ilişmesi düşünülemez. Salt yokluk, herhangi bir forma sahip olmadığı gibi bir nitelikle sınırlanmamıştır. Sırf olumsuzlamanın dışında kendisini sınırlayacak bir gerçekliği de yoktur. Sırf olumsuzlamadan nefiste herhangi bir şey meydana gelmez. Meydana gelebilseydi, sırf yokluk varlık olurdu. Yokluğun hiçbir yönden varlık olması mümkün değildir, çünkü hakîkatlerin başkalaşmasının imkanı yoktur. Allah'tan ortağı olumsuzlamayı bildiğinin farkında değil misin? Ortağı olumsuzlama hususunda nefsinde ortaya çıkan şeyi veya kalbinin sahip olduğu şeyi düşünürsen, nefsinde sadece "birlik"i (vahdaniyet) bulursun. Birlik ise var olan ve nefsin sahip olduğu bir şeydir. Bunu kabulde güçlük çeker ve sana zor gelirse, başka bir düşünceye yönel, şöyle ki: Ortak (şerîk), Zeyd hakkında, sence bilinen bir durumdur ve yaratılmışlarda onların dıştaki varlıklarında mevcuttur. Yani kendisi aracılığıyla Zeyd'e ortağı izafe etmeni sağlayan bu bağıntı (nispet) mevcuttur. Fakat bu bağı kendi anlamıyla Allah ile ilişkilendiremezsin. Ayrık durumdaki mevcut parçalara dair ilmine dönen imkânsız hakkındaki bilgine bak! Böyle olmasaydı, ortağı Tanrı'dan olumsuzlamayı akledemezdin.[488]

Bilginin konusunun varlık olduğu, imkansız kategorisine giren sırf yokluğun bilginin konusu olamayacağı bu şekilde açıkça ortaya konulduktan sonra varlık türleri içerisinde velâyet yöntemiyle ulaşılan bilgi konusuna geçiş yapabiliriz. Bu anlamda dış dünyada ortaya çıkan varlıkların insanın duyu ve akıl güçlerinin konusu olduğunda herhangi bir tartışma yoktur. Bu anlamda üstteki dörtlü kategorinin ikisini oluşturan dış dünyada ortaya çıkan bir türün bir ferdinin yahut da o ferdin bir niteliğinin bilinmesi ve kavranması aklî ve duyusal melekelerin konusu olmaktadır. Burada yetkinleşen nefsin konusu olan varlık düzeyi, yani kendisi dışta zuhûr etmese de dış dünyada ortaya çıkan varlıkların belirleyicisi konumunda olan ezelî hakikatler gündeme gelmektedir. Bu

[488] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 143.

düşünce İbnü'l-Arabî düşüncesinde hem varlıkla hem de bilgiyle ilgili tartışmaların kilit noktasını teşkil etmektedir. İbnü'l-Arabî, buradan hareketle bilginin ilişti̇ği üç varlık mertebesinden söz eder. Bunlardan ilki mutlak varlıkla nitelenen ve bilgiyle ilişkisi "O'nun benzeri gibisi yoktur"da olduğu türden selbî bir niteleme gerektiren varlık türüdür. İbnü'l-Arabî, bu varlığa bilginin selbî yönden ilişmesinin nedenini onun bir mahiyete sahip olmaması şeklinde gerekçelendirir. Diğer varlık mertebesi mutlak varlık karşısında mukayyet varlık durumuna karşılık gelen âlemdir. İbnü'l-Arabî, Hakk'ın birliği dışında ortaya çıkan her şeyi; Arş, kürsî, yüce gökler, hava, kara ve oradaki hayvanlar ve bitkiler vs. tamamını bu cümleden sayar. Bu varlık türü, kendi öz varlığına sahip değilken var olmuştur. Üçüncü varlık durumu ise ara bir kategori olarak nitelenmekte ve ne mutlak ne mukayyet varlığın özelliklerini almaktadır. Bu varlık türünü İbnü'l-Arabî şu sözlerle açıklar: "Üçüncü varlık türüne gelirsek, o ne varlıkla ne yoklukla, ne sonradanlıkla (hudûs) ne öncelikle (kıdem) nitelenir. O Hakk'ın ezeliliği ile ezelde bitişiktir. Aynı şekilde âleme zamansal bir önceliği veya sonralığı da imkansızdır; tıpkı Hak için bunlar ve daha fazlası imkansız olduğu gibi."[489] Bu üçüncü mertebeyi âlemin, cevher-i ferdin ve hayat feleğinin aslı olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, mutlak varlıktan ortaya çıkan bütün mevcutların ona katıldığından söz eder. Bu varlık türü, "zihindeki tümel ve akledilir âlemin hakikatlerinin hakikatidir." Bu tür özelliklere sahip kendinde varlık türü nasıl bilginin konusu olmaktadır? Bu soru hala cevap bekleyen bir soru olarak önümüzde durmaktadır.

İbnü'l-Arabî bu üçüncü varlık türü için, "âlem dışta ortaya çıkmadan önce de (ma'dûmu'l-ayn) kendi varlık statüsünde varlık ve yokluk niteliklerini haiz değildir" demektedir. Fakat, kadîm bilgi, bu özet (mücmel) üçüncü varlık türünün içerdiği ayrıntıya (tafsîl) ilişmektedir. Bu durumu bizim bilgimizin ayrıntının bir kısmına ve ayrıntılı hale gelmemiş özet bilgiye ilişmesine benzer bir durum olarak niteler. Bizim ona dair bilgimize gelince bu meselede İbnü'l-Arabî, yukarıda referansta bulunduğumuz temel ilkesini tekrar etmektedir: "Bizimle Hak arasındaki benzerliğin (muzâhât) sıhhati sebebiyledir"[490] Bu aşamada tekrar insanın ontolojik kuşatıcılığı gündeme gelmekte ve onun mertebe bakımından bir yönüyle ilâhîliğine atıf yapılmaktadır. Buna göre insan ilâhi

[489] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 145.
[490] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 146.

suret üzere olmasa ona bilgi ezeli olarak ilişemeyecektir. Çünkü ezelde yaratılmışlara ilişkin bilgi vardı ve o bilgi, insanın üzerine yaratıldığı kadîm mevcut surete göre var olmaya devam etmektedir. Bundan ötürü âlem bütünüyle insan sureti üzere ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde velînin âlemle olan ilişkisini konu edinirken ortaya çıkan sorunsal bu aşamada tekrar önümüze çıkmaktadır. Velî kendi sureti üzere olan dış dünyayı mı bilmektedir ya da velînin ilmi dış dünyada ortaya çıkan varlıklarla mı sınırlıdır soruları tekrar gündeme gelir. İbnü'l-Arabî'nin *İnşâü'd-devâir*'de bilginin, varlığı imkan dahilinde olan -buna mümkün ma'dûm demiş ve aslında bunun zorunlu kategorisinde yer aldığını belirtmiştik- bilinene nasıl iliştiğini soran bir muhataba verdiği cevapta görürüz. Buna göre, bilginin bilinene ilişmesi meselesinde İbnü'l-Arabî'nin bilginin var olana ilişmesi düşüncesi, bilgi ile görme arasında zorunlu bir bağıntı ortaya çıkarmaktadır. Bunu fark eden kişi, dış dünyada ortaya çıkmayan hususlara bilginin nasıl iliştiğini sorar ve İbnü'l-Arabî bu soruyu şu şekilde cevaplar:

> Bilinmelidir ki: Bir şeyi idrak ederken bilginin bilinene ilişmesi için o cinsin bireylerinin dışta mevcut olması **şart değildir**. Fakat bilginin ilişebilmesi için **şart olan**, söz konusu şeylerden bir varlığın veya farklı varlıklarda parçalarının bulunmasıdır. Bu parçaların bir araya toplanmasıyla başka bir varlık ortaya çıkar ve sen de onu bilirsin. Bu durumda yok olan (ma'dûm) ise senin bildiğinin bir benzeridir. Öyleyse bilmek, bir varlığın ve hakîkatin görmene (rü'yetine) ilişmesi demektir. Sesleri duymak, o (sesleri çıkartan) dış varlıkları bilmek anlamına gelmez. Onların dış varlıkları, görmeyle bilinir. Bilinen her şey, belirtilen tarzda bilinir. Öyleyse yok olarak kalan her şey, hakikat yönünden senin tarafından doğru bir şekilde idrak edilmiştir. Bunun nedeni yok olanın (var olan için) bir benzer ya da var olan parçalar şeklinde (dış dünyada) olmasıdır. Bunun dışında bir yol yoktur. Şu husus zorunludur: Kendiliğinde ve dış varlığında –bir özelleştirme olmaksızın- herhangi bir varlığın kuşattığı her bilen, kendisini bilir ve onu idrak eder. Kendi dışındaki her bilinen ise ya bütünüyle kendisinin suretine göredir -ki o, kendisinin benzeridir- ya da kısmen kendi suretine göredir. İşte bu yönden insan, bilinenleri (malumları) bilen olabilir, çünkü o kendisini bilmektedir ve bu bilgi bilinenlere bütünüyle yayılmıştır. Bu ilkeyi var olan her şeyde dikkate al ve genelleştir, sınırlama! Ancak ilâhî mertebeye girdiğinde, teşbih ve temsilden uzak durmalısın. İşte bu ayrıntılı olanı özet olanda idrak etmek demektir. Biz ise özeti, dış dünyada ayrıntılı olarak ortaya çıkan hâdislerde idrak ederiz. Ardından bu özette, olması ya da olmaması mümkün olan takdir edilmiş şeyleri ayrıntılı olarak anlarız. Burada ima ettiğim hususu, genel olarak bütün varlıklar hakkında düşün ve sınırlama! Çünkü bir şey başka bir

> şeyin suretine göre var olmuş ise söz konusu şey de onun suretine göre var olmuştur. Dolayısıyla söz konusu şey kendi suretini neyle görmüşse, suretine göre olanı aynı şeyle görür. Kendisini neyle bilmişse suretine göre olan şeyi de bilir. Bu bilmede herhangi bir eksiklik olmaz.[491]

İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerinden buraya kadar yaptığımız incelemede, onun bilgi meselesini, varlık ve yokluk tasavvuruna bağlı olarak geliştirdiği görülmektedir. Metafizik bir bağlama sahip olan bilgi konusu, varlık kavramının yüklem olduğu türlerle ve yokluğun çeşitleri olarak ortaya çıkan kategorilerin anlaşılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu tartışmalarda mutlak varlık, sınırlı varlık ve imkansız durumundaki yokluk şeklindeki genel meselelerin (umur-ı âmme) bilgiye konu olması açık argümantasyona sahipken özellikle yokluk kategorisinde bulunan ancak varlığa gelmesi İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle câiz yani mümkün kapsamına giren varlık durumu belirsizleşen ve net bir resim ortaya koymaktan uzak bir anlatımla sunulur. Bunda İbnü'l-Arabî ontolojisinin kilit kavramlarından olan a'yân-ı sâbite kavramının henüz sistemli bir anlatıma kavuşmamasının etkisi büyüktür. Aslında düşüncenin temel önermelerinin bu erken dönem metinlerinde yer aldığı göz ardı edilemez. Dolayısıyla şu aşamada metin içerisindeki farklı yargılara odaklanmaktan çok temel önermeleri ön plana çıkarmak daha doğru bir çerçeve sunacaktır. Bu önermeleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Bilgi imkansız kategorisinde yer alan yokluğu konu almaz. 2. İmkansız dışındaki yokluk kategorisi İbnü'l-Arabî ontolojisinde aslında varlığa dönen bir statüyü temsil ederler; bu sebeple zorunlu ve imkansız bu ontolojinin temel ayrımlarıdır. 3. Bilginin dış dünyada ortaya çıkan varlıklara görülerek ilişmesinde herhangi bir tartışma yoktur. 4. Bilginin yokluğa ilişmesi, bütün varlığın insanın sureti üzere yaratılmasından ileri gelir. 5. İnsanın kendisiyle âlem arasında "benzerlik" (İbnü'l-Arabî bu hususta misl ve muzâhât kavramlarını kullanır) vardır. 6. Velî aslında kendi suretini bilmektedir, ilâhî surete sahip olmasından ve âlemde o surete göre ortaya çıkmasından ötürü benzerlik ilişkisine dayalı bir bilen-bilinen ilişkisi söz konusudur. 7. Velî, eşyanın hakikatini bilirken özet ve ayrıntı şeklinde iki yolla bilebilir: Özet olan kendi suretini bilmesi, ayrıntılı olan ise kendi suretine göre ortaya çıkan âlemden hareketle bilmesidir. Buraya kadar olan kısmı bu şekilde özetledikten sonra geç dönem eserlerinden konuyu incelemeye devam edebiliriz.

[491] İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 144-145.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'de bilgi-bilinen ilişkisinde ortaya koyduğu perspektif önceki teliflerindeki ana temaları sürdürmekle birlikte yeni bağlamlarla çeşitlenen, farklı konulara taşınmasıyla da teorinin belirginleşen boyutlarını gösterir. Bu hususu Tanrı'nın bilgisi ve eşyaya taalluku, eşyanın ontolojik durumu ve bilgiye konu olması gibi meselelerde daha açık biçimleriyle görmek mümkündür. Bunlara ek olarak *el-Fütûhât*'ta ve *Fusûs*'ta mevcut perspektifi daha ileri boyutlara taşıyan, özellikle de Tanrı-insan ilişkisine bilgi meselesi bağlamında kavramsal bir çerçeve kazandıran a'yân-ı sâbite ve vech-i has (özel yön) kavramlarını ön plana çıkarır. A'yân-ı sâbite kavramının teorik açıdan sonuçları ise bu konu özelinde "ilmin ma'lûma tabi olması" şeklinde ifade edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta ve *Fusûs*'ta bilgi konusunu varlıkla, kendi öğretisi açısından ifade edilecek olursa zât ve ilâhî isimlerle ilişkili olarak ele aldığı söylenebilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî yaklaşımlarını Zorunlu Varlık, onun eşyanın hakikatlerine taalluku, mümkünün ontolojik durumu gibi konuları bilgi meselesiyle ilişkilendirmekle ortaya koyar. "Özü gereği Zorunlu'nun kendi nefsine ve ister var ister yok olsun gerçekleşmiş bütün hakikatlere ilişmesi, bilgi; kendiliklerinde bulundukları hale göre mümkünlere ilişmesi ihtiyar diye isimlendirilir." şeklindeki ifadesi, varlığın aslının birliğine, bu birliğin kendi zâtî hüviyetinde tecellîsine, böylece ondan açığa çıkan eşyanın hakikatlerine ve varlık tecellîsinin onlara taallukuna, bu hakikatlerin tamamının bulundukları mertebede ortaya çıktıklarına, bazılarının dışta aynî varlıklarının bulunmadığına, bu hakikatlerin bulundukları mertebeden dışta zuhûr etmelerinin ihtiyara[492] bağlı olduğuna dair geniş bir metafizik çerçeve ortaya koyar. İbnü'l-Arabî, *el-*

[492] İbnü'l-Arabî'nin sudûrcu bir varlık anlayışı içerisinde hareket ediyor izlenimi doğsa da -ilk bölümde de belirtildiği üzere- onun yaklaşımları nedenselci bir varlık tasavvuruyla bağdaştırılamaz. İbnü'l-Arabî'yi nedenselci bir yaklaşımın dışına çıkaran yön, ilâhî isimler teorisiyle mümkün olmuştur. Zorunlu Varlık'ın mümkün varlıklarla ilişkisi ilâhî isimlerin kendi içerisindeki kuşatıcılıkları, tecellîler üzerindeki belirleyicilikleri gibi kelamcıların temel kabulleriyle uyumlu bazı görüşlerle açıklanmıştır. İbnü'l-Arabî, zorunlu-mümkün ilişkisinde ihtiyar, meşiet, irade, kudret gibi ilâhî isimlerin taalluklarını detaylı bir şekilde ele alır. İlgili bölüm için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* c. 1, s. 74 [c. 1, s. 115 (Giriş Bâbı)]; *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 16, s. 79 (514. Bâb). İbnü'l-Arabî, ihtiyar konusunun "Allah'ın bir şeyi var etmesi veya etmemesi mümkündür" şeklinde anlaşılmasına karşı çıkar. Ancak "şu durumun olması ve olmaması mümkündür" şeklindeki ifadeyi uygun bulur. Çünkü böyle bir ifade müreccihi gerektirmekte, onun da Allah olduğunu bildirmektedir. Böylece *İnşâü'd-devâir*'de ortaya koyduğu mümkün varlık anlayışını sürdürdüğü görülmektedir. Çünkü ona göre Tanrı açısından "O'nun için şu zorunludur veya şu imkânsızdır' ifadesi geçerliyken, 'O'nun hakkında şu caizdir' şeklindeki ifade doğru değildir. Böylece o, Tanrı'nın bilgisi ve eşyayı ortaya çıkarması açısından imkanla, dışta ortaya çıkmış varlıkların imkanını birbirinden ayırır. Yani imkanın vukuu ile vukuun imkanının farklı şeyler olduğunu ortaya koyar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 122-123 (Giriş Bâbı). Mümkünlerin tercihi meselesini bir başka bölümde şöyle ele alır: "Bu nedenle insanlar, sadece onun imkanından söz etmiştir: Acaba böyle bir şey mümkün müdür değil midir? Her mümkün gerçekleşmez. Mümkünlerin gerçekleşmesi, kapalı konulardan biridir. Bir mümkün nasıl gerçekleşir?

Fütûhât'ın başka bir bölümünde bilgi, mümkünlerin hakikatleri ve dış dünyada ortaya çıkışlarıyla ilgili perspektifini daha da berraklaştırıcı açıklamalarda bulunur:

> Bir şeyi görmek, o şeyin tanımını ve hakikatini bilmeyi gerektirmediği gibi varlık ve yokluk olarak bir şeyi bilmek ise onun tanım ve hakikatini bilmeyi gerektirir. Aksi halde, o şey bilinmemiş demektir. Bütün eşya yokluk hâllerinde Hak tarafından görülür. Böyle olmasaydı, Allah onların bir kısmına var olmayı tahsis etmezdi. Çünkü sabit hakikatlerin bulunmadığı mutlak yoklukta 'görme ayrıştırması' gerçekleşmez. Mümkünlerin yokluğu ise böyle değildir. Öyleyse bilginin eşyayı birbirinden ayrıştırması ve birbirine üstün kılması, Allah'ın onları görmesinin ve belirlemesinin bir ifadesidir. Başka bir ifadeyle Allah onları görür. Mümkünler yoklukla nitelenmiş olsalar bile, kendilerini bilmesi bakımından Allah için yok değillerdir. Nitekim nefsinde var etmek istediği şeyin suretini belirleyen insanın bir şeyi tasavvur etmesi de böyledir. Sonra, o sureti ortaya çıkarır ve onun varlığını izhar eder. Bu durumda yokluk halinde varlık ile nitelenmiş olarak bulunuyorken dış varlıkla nitelenir. Söz konusu şeyin önceki durumu bizim için zihni varlık, Allah hakkında ise (mümkünlerin hakikatleri söz konusu olduğunda) ilmî varlıktır. Bu durumda eşya gerçekte bir varlıktan başka bir varlığa çıkmış demektir. Başka bir ifadeyle eşya, bilgi varlığından dış varlığa geçmiştir. İmkânsız olan ise, ayrışmış hakikatlerin bulunduğu mutlak yokluktur.[493]

Böylece İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*'de bilginin varlık ve yokluğa ilişmesi şeklindeki tutumunu *el-Fütûhât*'ta da sürdürmekte, yokluğun kendi öğretisindeki yorumuyla bağdaşır tarzda mutlak yokluk anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu bakış açısıyla zorunlu-imkansız-mümkün şeklindeki kategori felsefi bağlamın ötesinde tek bir varlığın kendi içerisinde tecellîsiyle nispetler, sübut halinde hakikatler, onların dışta taayyünleri gibi bir varlık yorumu ortaya çıkar. Velâyet bilgisi de bu temelde bir onto-epistemolojik boyut kazanır.[494]

Gerçekleşmeyen bazı mümkünler vardır. Bu durum bizce her vakit anlaşılır bir durumdur. Çünkü iki mümkünden veya mümkünlerden birinin (varlığının) tercih edilmesi, o esnada tercih edilmeyen şeyin gerçekleşmesini engeller. Varlıkta gerçekleşmeyen mümkün varlıkta gerçekleşmemesi tercih edilen ise, o zaman yokluğu tercih edilmiş demektir. Binaenaleyh bu durumda mümkün, gerçekleşmiş demektir. Çünkü mümkün hakkında imkanı yönünden tercih edilen olmakla nitelenmek zorunludur. Bu tercih, onun yokluğunu tercih olabileceği gibi varlığını tercih de olabilir. Hâl böyle olunca, her mümkün kuşkusuz meydana gelmiştir. Mümkünler sonsuz değil ise, tercih onların hepsine sirayet eder." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 278 (46. Bâb).

493 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 278-279 (69. Bâb).

494 İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinin bu yönünü ifade ettiği bir başka kısım şöyledir: "Dikkat ediniz! Hak özü gereği varlığı hak ettiği için O'nun hakkında yokluk imkânsızdır. Mümkün de özü gereği yokluğu hak etseydi, var olması imkânsız olurdu. Bu nedenle onu 'mazhar' saydık. *Kitabül-Mârife* adlı eserimizde 'Mümkün özü gereği yokluğu hak etmez' demiştik. İnsanların bir kısmı böyle demişti. Mümkünün hakkı, özü gereği, varlık ile nitelenmesini yoklukla nitelenmenin öncelemesidir, yoksa yokluk değildir. Bu nedenle de 'tercih' sayesinde varlığı

İbnü'l-Arabî'nin bilginin bilinenlere ilişmesi meselesindeki yaklaşımlarının *İnşâü'd-devâir* isimli eseriyle uyumlu olduğunu belirttik. Ancak meselenin genel varlık ve bilgi boyutuyla ilişkili olarak ele alınması gereken bir diğer yönü velâyet bilgisinin nasıl temellendirildiği ve söz konusu eşyanın hakikatlerine bilginin taallukunun ne şekilde gerçekleştiğidir. İbnü'l-Arabî, bu konu özelinde *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta önceki teliflerinden farklı olarak vech-i has kavramına yer vermektedir. Bu bakımdan vech-i has kavramı velâyet öğretisinin bilgi teorisinde anahtar bir kavram olarak öne çıkar.

İbnü'l-Arabî, vech-i has olarak kavramlaştırdığı Tanrı ile velî arasındaki mârifet kanalının kendisi için de sonradan açıldığını bildirir. O, melek, nebî yahut velîlere vech-i has yoluyla bilgi aktarımını Allah'ın en büyük inâyeti olarak niteler. Onun belirttiğine göre Allah ile bütün yaratılmışlar arasında bir özel bağ bulunmaktadır ve her bir varlığa bu yönden bir inâyet ilişirse bunu o kimseden başkası bilememektedir. Bu kanalla Allah'ın kullarına çok fazla şey öğrettiğini, fakat çoğunun bunun farkında olmadıklarını ileri sürer. İbnü'l-Arabî, bu yönden gelen bilgilerin "öncesinde fikir veya düşünmenin bulunmadığı tüm zorunlu bilgiler" olduklarını söylemektedir.[495] İbnü'l-Arabî, velîler sınıfının kendi içerisindeki derecelenmesini ve üstünlüklerini vech-i hastan gelen bilgiyi bilip bilmedikleriyle izah eder. Bu hususu şu cümlelerle detaylandırır:

> Bir kısmı Allah'ın varlığa özel yönden tecellîsi olduğunu bilirken, bir kısmı bunu bilmez. Bunu bilenler o tecellîden kimin adına bilginin gerçekleşeceğini bilir. Bir kısmı ise bunu tam olarak bilmez; 'bilgi' derken bilginin varlığa mı yoksa Allah'a mı ilişiğini bilmeyi kastediyorum. Bu itibarla Allah hakkındaki bilgi ya zât ile ilgilidir, böyle bir bilgi selb (olumsuzlama) ve tenzil veya ispat ve teşbih bilgisidir. Bazen Allah hakkındaki bilgi ilâhî isimlerden herhangi birisini bilmek demektir. Bunlar, konuşan ve kelam sahibi olmakla nitelenmesi itibarıyla Hakkın kendini isimlendirdiği isimlerdir. Bazen bilgi yaratılmışların ifadelerinin gerektirdiği üzere 'isimlerin isimlerini' bilmek;

kabul etmiştir. Öyleyse kendisine karşı varlığın tercih edildiği yokluk, varlığını önceleyen yokluk değil, varlık halinde varlığı esnasında varlığının karşıtı olarak onun adına bulunan yokluktur. Varlık olmasaydı, yokluk olacaktı. Bu yokluk, mümkünde varlığın kendisine tercih edildiği yokluktur. Teorik düşüncenin gereği budur. Bizim mezhebimize gelirsek, mümkün ayn, varlık ile nitelenmeyi kabul etmek için değil, mazhar olmak üzere mümkündür. Öyle olsaydı, varlık onun aynı olurdu. Mümkünde varlık, mevcudun aynı değil, mümkün ayn'ın bir halidir. Onunla mümkün gerçek olarak değil, mecazen 'mevcut' diye isimlendirilir. Çünkü hakikat mümkünün mevcut olmasını kabul etmez. Öyleyse 'her şey yok olucudur', nitekim öyle de olmaktadır. Onun herhangi bir niteliği değişmez ve varlıkta herhangi bir nitelik değişmez. Varlık varlıktır, yokluk yokluktur! Mevcut denilen şey mevcut, ma'dûm denilen şey ma'dûmdur. Keşf ve vecd ehlinden tahkik ehli olanların tavrı budur." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 387 (73. Bâb).

[495] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 312-314 (396. Bâb).

> ilâhî nispetleri bilmek, manevi nitelikleri veya subuti-izafi nitelikleri bilmekle ilgili olabilir. Bunlar, birbirine zıt hükümleri talep eder. Bazen bilgi Allah'ın kendisine vereceği şeyleri bilmek veya kendisine verilemeyecek hükümleri bilmekle ilgilidir. Her bilginin ehli vardır. Âlemle ilgili ve Allah'ın dilediği kullarına bu mertebeden verdiği ilâhî bilgi, ya âlemin Allah'la ilişkisini bilmek veya Allah'ın âlemle ilişkisini bilmekle ilgilidir. Bazen o bilgi, âlemle zât arasında nispetin ortadan kalkmasını, âlem ve isimler arasında nispetin ispatını, âlem ile zât arasında bağı ve nesebi bilmekle ilgilidir. Bu son bilgi, illet ve malulü (neden ve nedenli) kabul edenlerin bilgisidir. Nispeti ispat bilgisi, bir illet olarak değil, şart şeklinde geçerli olabilir. Bazen bu bilgi Allah'ın bütün âlemi kendisinde yaratmış olduğu sureti bilmek, insanın üzerinde yaratıldığı sureti bilmek, basitleri bilmek, bileşikleri bilmek, terkibi bilmek, tahlili bilmek, taşıyıcı cevherleri bileşik veya basit olmak üzere bilmek, arazları bilmek, heyetleri bilmek, konumları bilmek, miktarları bilmek, vakitleri bilmek, yerleşmeleri bilmek, edilgenlikleri bilmek, tesir eden cevheri bilmek, edilgen cevheri bilmek; yönelme, kasıt veya doğrudan gerçekleşen tesir türlerini bilmekle ilgili olabilir. Bütün bunlar, kendisini veya bir kısmını bu bilgi mertebesinden öğrenmenin mümkün olduğu hususlardır. Her kim zevk olarak bu mertebeye girerse, bütün bilgileri elde etmişken fikir gücüyle bu mertebeye giren bu mertebeden ancak üzerinde bulunduğu hali elde etmiştir.[496]

İbnü'l-Arabî, velîlerin bilgisini ve onların kendi içerisindeki derecelenmesini vech-i hasla ilişkili bir biçimde bu sözlerle ifade ederken ele alınması gereken bir husus daha ortaya çıkar. O da vech-i hassı idrak etme hususunda farklılaşmanın ve derecelenmenin neye göre olduğu ve velînin eşyanın hakikatlerini bilmede üstünlüklerinin hangi perspektife bağlı geliştiği meselelerinde temerküz eder. İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki tavrını bu başlığın en baş kısmında atıfta bulunduğumuz "nefsi bilme" hadisine dair yorumlar belirlemiş gözükmektedir. *el-Fütûhât*'ta belirttiğine göre bir kimse kendisini ve kendisinin var olduğu aslını bilebilir. Bundan başka bir şeyi bilmesi mümkün değildir. Zira bir şeyi bilmek onu kuşatmayı ve tüketmeyi gerektirdiği için ilâhî mertebede bu imkansızdır. Dolayısıyla buradan vardığı sonuç, O'nu O olarak bilmek imkansızdır, O'ndan bilmek de parçalı bir bilgi olduğu için imkansızdır. Bu durumda bilgi sadece O'ndan olan şey hakkında mümkün olmaktadır, O'nun da bilenin

---

[496] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 16, s. 273-274 (558. Bâb). Benzeri düşünceyi *Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ*'da el-Alîm isminin şerhinde şöyle ifade eder: "وتفاوت درجات الأولياء وتفاضلهم بحسب تفاوتهم في معرفة ذلك الوجه." İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ,* s. 30.

yani nefsin kendisi olduğunu söyler.[497] Bir başka bölümde ise benzer konuyu yukarıda ele aldığımız boyutuyla mutlak varlığın O'na yokluğun ise mümküne ait olduğu düşüncesiyle bağlantılı olarak işler. Bu düşünceye dayalı olarak velî O'nun varlığının kendinden olması hususunda bir bilgi sahibi değildir. Velî yalnızca O'nun varlığının kendisiyle ortaya çıktığı taayyününü bilebilmektedir.[498] "O'nun varlığının senden kaynaklanması ise, senin O'nun hakkında bildiğin şeydir." sözüyle bu durumu ifade eden İbnü'l-Arabî, aslında mümkün olarak dışta ortaya çıkan varlıkların yine O'nun zuhûru olduklarını, bu açıdan yaratılmışların onun ortaya çıkmasında etkinliklerinden bahseder. Velînin bilebileceği yönün tek burası olduğunu bildirerek, "Bu yönüyle Hak, bilen-bilinendir." demektedir.[499] Bu durumda bilen ile bilinen -yani kendi ezeli sureti- arasında bir özdeşlik gündeme gelmektedir, fakat bilenler arasındaki farklılaşma nereden kaynaklanmaktadır sorusu önemini devam ettirmektedir.

İbnü'l-Arabî bilen ile bilinen arasındaki bu ilişkiyi "ilim maluma tabidir" şeklindeki ilkeyi kabul etmekle çözmeye çalışacaktır. İbnü'l-Arabî *Fusûs*'ta "O halde Hakk'ın iradesi tek şeyle ilgilidir. O da bilgiye bağlıdır. Bilgi ise bilinene bağlıdır. Bilinen, sen ve hâllerindir. Dolayısıyla, bilginin bilinende etkisi yoktur. Aksine bilinenin bilgide bir etkisi vardır. Bilinen, kendiliğinde bulunduğu durumu bilene verir."[500] sözleriyle bu meseleyi işlemektedir.[501] Böylece bilgi konusu aslında varlığın kendi

---

497 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 121 (Giriş Bâbı). *el-Fütûhât*'tın başka bir bölümünde bu konuda şöyle der: "Öyleyse Rab hakkındaki bilgimiz, nefs('imiz) hakkındaki bilgimizden oluşur, çünkü nefis bir kanıttır. 'Nefsini bilen Rabbini bilir.' Bununla birlikte nefsin varlığı, Rabbin varlığının sonucudur. Öyleyse Rabbin varlığı asıl, kulun varlığı ferdir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, 210 (73. Bâb). Benzer minvalde *Fusûs*'ta şöyle der: "Zât'tan olan tecellî ise ancak tecellî edilenin yeteneğine göre olabilir. Bundan başka bir şeyin olması mümkün değildir. O halde tecellî edilen şey, yalnızca kendi suretini Hakkın aynasında görmüştür, yoksa Hakkı görmemiştir. Zaten suretini ancak kendisinde gördüğünü bildiği durumda, Hakkı görmesi de mümkün değildir." İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 48. *el-İsfâr*'daki ifadeleri bu anlatımları teyid eder: "Bu seferler; Hakk'ın katından sefer, Hakk'a doğru sefer ve Hak'ta seferdir... Hak'ta sefer kılan kişi kendi nefsinden başka bir şey elde etmez." İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler,* s. 4.

498 Tanrı ile velî arasındaki bilginin taalluku arasındaki farkı şu şekilde ifade eder: "Keşfin bir defada ortaya çıkması mümkün değildir, çünkü böyle bir şey, sınırlamayı gerektirirdi, hâlbuki onun sonsuz olduğunu söyledik. Öyleyse insan, ancak art arda şeyleri bilebilir ve sonsuza kadar böyle sürer. Sonsuz bilinenlerin Hakkın bilgisine -ki Hakkın bilgisi zâtının aynıdır- girmesi gibi, kulun varlığına sonsuz şeylerin girmiş olması, en garip ilâhî sırlardan birisidir. Hakkın bilgisinin sonsuz şeylere ilişmesi ile Hakkın kulun kalbine sonsuz şeyleri yerleştirmesi arasındaki fark şudur: Hak kendi nefsinde ve kulun nefsinde olanı ayrıntılı ve tam olarak bilir. Kul ise bunu ancak özet ve genel olarak bilebilir. Hakkın eşyayı bilmesinde genel bilme yoktur. Bununla birlikte, kulun kendisi ve başkası hakkında geneli bilmesi yönüyle, Hak genel olanı da bilir. Kulun bütün bildiği şeyler ve (şeyler) ve bütün varlıklar, gerçekte bir hatırlama ve unutmuş olduğu bir şeyi yenilenmesinden ibarettir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 10, s. 312-313 (297. Bâb).

499 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 252 (73. Bâb).

500 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 82.

501 *el-Fütûhât*'ta farklı bir bağlamda bilginin bilinene tabi olmasını şöyle açıklar: "Sonra bilmelisin ki: Bilgi denilen şey, bu bilgi nedeniyle âlim diye isimlendirilenin özel bir yöneliminden ve ilgiden ibarettir. Bu ilgi bilinenden zâta dönük olarak meydana gelmiş bir nispettir. O halde bilgi malumdan sonra gelir, çünkü bilgi ona tabidir ve işin

taayyünleri ile ortaya çıkan ezeli suretlerin bilgisine göre ortaya çıkmakta, mutlak varlıktan ortaya çıkan varlık tecellîsi bu hakikatlerin yani bilinenlerin suretlerine göre dışta zuhûr etmektedir. Bu bakımdan varlığın o suretlere ilişmesi onları bilmesi olurken, aynı zamanda bilmesi ve yaratması anlamına gelmektedir. Velîlerin bilgisi ise özel yön aracılığıyla -teorik bakımdan aslında kendi ezeli hakikatlerinin ilâhî inâyeti celbetmesiyle- kendilerine verilmekte, bilgilerinin konusu aslında kendi ezeli suretleri iken bu mertebenin bütün eşyanın hakikatlerini toplaması açısından bütünün bilgisi olmaktadır. İbnü'l-Arabî şu sözlerle bu hususu dile getirir: "Nefsini böyle bilen kimse, hiç kuşkusuz Rabbini bilmiş demektir; çünkü insan, kendisi yaratanın suretindedir. Hatta o, yaratıcısının hüviyeti ve hakikatidir. Bu nedenle peygamber ve sûfîlerden ilâhî olanların dışında hiçbir bilgin nefsin ve hakikatinin bilgisine ulaşamamıştır."[502]

gerçeği budur. Gerçekte bilgi mertebesi bilinenler iken bilgi de bilen ile bilinen arasındadır. Muhakkike göre, bilginin bilinende bir tesiri yoktur, çünkü bilgi ondan sonra gelir. İnsan imkânsızı imkânsız olarak bilir. Fakat onu bilmen itibarıyla imkânsızda tesirin olmadığı gibi bilginin de onda etkisi yoktur: İmkânsız zâtı gereği sana imkânsız olduğu hakkındaki bilgiyi vermiştir. Buradan bilginin bilinende tesirinin olmadığı öğrenilir. Halbuki akılcı âlimler, aksini zanneder. O halde mümkün hakikatlerin şeriata ve keşfe göre ilâhî sözden, akla ve şeriata göre ise ilâhî kudretten yaratılması sabit ve kesindir, onlar bilgiden yaratılmış değillerdir! Bu durumda mümkün dışta ortaya çıkar. Mümkünün zuhûr ettiğini bilenin bilgisi ona ilişirken aynı bilgiyle zuhûr etmediğine de ilişir. Başka bir ifadeyle bilinenin (malum) zuhûru veya zuhûr etmeyişi, yani varlığı, bilene bilgiyi verendir. O halde bilenin bilgisini değiştiren ve farklılaştıran şey, bilinenin mertebesinden ibarettir. Bütün bunlar, bilgiyle nitelenen herkes için geçerlidir. Bütün manevi sıfatlar ise gerçekte nispetlerdir. Bununla birlikte bazı nispetler önce gelir, bazı nispetler sonra gelir. Birinci kısma misal olarak mevcudun varlığını önceleyen yaratma sözünü, ikinci duruma misal olarak bilgi ve malum ilişkisini verebiliriz." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 16, s. 274-275 (558. Bâb).

[502] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 133.

III. BÖLÜM

VELÂYET NÜBÜVVET TARTIŞMALARI

I. VELÂYET NÜBÜVVET TARTIŞMALARININ TEORİK ÇERÇEVESİ

A). Nebîlere Vâris Olmanın Anlamı: Nübüvvet İle Velâyet Arasında Sınırlar Ve Ortaklıklar

1. Tarihsel Nübüvvet Tasavvuru

Çalışmamızın İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi meseleleriyle ilişkili konularına odaklandığımız bölümleri velâyet öğretisinin teorik çerçevesini oluşturmaktadır. Bütün bu teorik çerçevenin ortaya koyduğu anlayış, hem kendine has bir dindarlık tarzını öngörmekte hem de buna bağlı olarak dini düşüncenin ana konularıyla ilgili mevcut anlama tarzlarına alternatif bir yorum yöntemi ortaya çıkarmaktadır. Daha somut ifade edecek olursak, kelam ve fıkıh ilimlerinin öngördüğü dindar tipi ve yorumlama tarzı, nübüvvetten geriye kalan metin, rivâyet ve uygulamaların aktarılması, yorumlanması ve tatbik edilmesi şeklinde kişiyi sorumlu tutan bir anlayış ortaya koymuştur. Bu anlayışa göre nübüvvet sona erdiği için hem tedeyyünle ilgili hem de yoruma esas unsurların tamamı mevcut aktarımlarla sınırlı kalmak ve nübüvvet sonrası bütün zamanlar yaklaşık yarım asırlık bir dönemde ortaya çıkan ve yorumlanan yekunla bağ kurmak zorundadır. Hz. Peygamber'le birlikte sahabe neslinin bu sürece dahil edilmesinin nedeni onların yaptıkları açıklamaların nübüvvet bilgisini ihtiva etmesi ihtimaline binâen olmuştur.[503] Nitekim nübüvvete mahsus bilgiyi sonraki yorumlardan ayırmak için İmam Mâturîdî, tenzil, tefsir ve te'vil kavramlarına başvurmuştur. *Te'vîlâtü'l-Kur'an* isimli tefsirinin mukaddimesinde o, dinin asılları olan ayetlerin esas anlamlarını tenzille ifade ederken, o anlamla örtüşmesi muhtemelen olan yorumları vahye muhataplık ve peygamberle olan birliktelikleri (sohbet) nedeniyle tefsir kavramıyla sahabeye has kılmıştır. Bu düşünceye bağlı olarak bilgi metotlarını belirleyen kelam ve fıkıh gibi disiplinlerin nübüvvetle olan ilişkisi doğal olarak belirli bir tarihsel aralığın verili kabul edilmesi, sonraki çağların adeta dondurulmuş bu zaman diliminden aktarılanlar üzerine inşa edilmesi gerektiği şeklinde bir metodolojiye dayanır. Sonraki dönemde ortaya konulan yorum faaliyetleri ise te'vil

[503] Nitekim bu hususun takip edilebileceği tartışmaların başında sahâbî kavlinin hüküm koymada hüccet olup olmadığı meselesi gelir. Her ne kadar re'yi esas alan tutumlarıyla tanınsalar da Irak ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaygınlık gösteren Hanefî mezhebine mensup âlimler bizzat Ebû Hanîfe'nin bu konudaki tavrını sürdürerek kıyasla çelişse dahi sahâbî kavliyle amel etmeyi tercih etmişlerdir. Bu tutumu sergilemelerinin başlıca nedeni onların nübüvvetle doğrudan temas eden nesil olmalarından kaynaklanmaktadır. Konuyla ilgili bkz. H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Kavli", **DİA**, c. 35, s. 500-503.

kavramıyla ifade edilmiş, dinin hem pratik tarafı hem de teorik tarafı tenzil ve tefsir sonucu ortaya çıkan bilginin intikal etmiş boyutu ve bu boyut üzerine yapılan çoğunluğu itibariyle göreceli yorumlar üzerine kurulmuştur.[504] Dolayısıyla dinin hem yaşamla ilgili yönü hem de yorumlanma süreçleri belirli bir zaman dilimiyle kayıtlanarak, bu zaman kesitinde başta Kur'an metni ve Hz. Peygamber'in söz, davranış ve ikrarları olmak üzere sahabe neslinin yaptığı tefsirlerle sınırlı kalma sonucunu doğurmuştur. Böylece sonraki nesiller de dini hayat içerisinde karşılaştıkları tikel meselelerden hareketle bir mantık ortaya çıkarma ve sistemli düşünme biçimleri inşa etme görevini üstlenmişlerdir.[505] Kısaca anlatmaya çalıştığımız bu mesele aslında, sûfîlerce zâhirî ilimler şeklinde nitelenen normatif geleneklerin dini anlama ve yorumlama yöntemlerinin aynı zamanda onların nübüvvetle ilgili temel kabullerini de içerdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Buna göre nübüvvet, bir topluluk içerisinden seçilen birisinin ilâhî emir ve yasakları insanlara tebliğ etmekle görevlendirilerek, Allah'tan aldığı vahyi insanlara bildirmesi, açıklaması ve uygulaması şeklinde tanımlanabilir.[506] Hz. Peygamber'in son peygamber olması sebebiyle ona inen vahiyle birlikte artık yeni bir ilâhî vahiy gönderilmesi bütün insanlık

---

504 Tefsir-te'vil kavramlarının salt açıklama terimleri olmakla sınırlı kalmayıp dinin kaynaklarına muhataplık anlamında İmâm Mâtûrîdî tarafından tarihsel bir perspektif kazandırılmasından önce Muhâsibî, İbn Kuteybe gibi erken dönem âlimlerinde benzer yaklaşımların ve tasniflerin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İmâm Mâtûrîdî, kendi dönemine kadar işlenen bu düşünceyi en somut biçimde ortaya koyan kişi olmuştur. Konunun detayları için bkz. İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmâm Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve Nihal**, Cilt. 7, Sayı. 2 (Mayıs-Ağustos, 2010), s. 67-93. Burada bir hususa dikkat çekmek gereklidir. İmâm'ın tefsirinin mukaddimesinde yaptığı bu ayrımın, bizim öne çıkardığımız bağlamı tam olarak yansıtan bir amaçla yazıldığı kanaatindeyiz. Çünkü tefsirin ilerleyen bölümdeki örneklerden anlaşılacağı üzere sahâbenin naslar üzerinde hiç ictihat yapmadıkları görüşü tutarlı bir görüş olmayacaktır. Ancak mukaddimedeki yaptığı ayrım, İmâm'ın dinin asıllarını sabit kılıp yorumları onlardan ayrı bir kategoride değerlendirmeye çalıştığının en bâriz göstergesidir. Tefsir ve te'vil kullanımlarının daha geniş bir çerçeveyi ifade ettiğini ileri süren bir çalışma için bkz. Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, Cilt. 23, Sayı. 1 (Haziran, 2019), s. 213-232.

505 Burada bütüncül olarak ele aldığımız normatif geleneklerin kendi içerisinde de nübüvvete dair bilginin nasıl anlaşılacağı üzerinde şiddetli tartışmaların yapıldığını görmekteyiz. Buradaki temel kamplaşmalar birisi rivâyet yöntemini benimseyen diğeri re'ye dayalı olarak bizim "mantık ortaya çıkarma ve sistemli düşünme biçimleri" dediğimiz bir metodoloji inşa etme çabası içinde olan gruplar arasında baş göstermiştir. Hicri II. asra kadar normatif geleneklerin baskın yönü sözünü ettiğimiz İslam'ın ilk yarım asırlık zaman dilimindeki bilgiye konu unsurları derleme ve aktarma uğraşısı içerisindeydi. Derlenen ve aktarılan bilgiyi ilk defa belirli bir mantık içerisinde işleyen kişi Ebû Hanîfe olmuştur. Yakın zamanlarda yayınlanan bir makalede Ebû Hanîfe'nin mevcut bilgi ve uygulamalar üzerine re'y, ictihat ve kıyas kavramlarına dayalı olarak ilk sistemli bir bilgi temeli atmaya çalıştığı vurgulanmaktadır. Yine burada usûl ve füru' kavramlarının erken dönem fıkhın teşekkül sürecinde kullanıldıkları bağlamın İmâm Mâtûrîdî'nin tefsir ve te'vil ayrımının benzeri bir delalet sahasını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada vurgulanan Ebû Hanîfe'nin başarısının etrafında rivâyet alanı ve dini bilgi kümesi dışında yer alan ilimlere dair meziyetli talebelerin bulunduğu düşüncesi, bizim Mâtûrîdî'den iktibasla kullanmış olduğumuz te'vil kavramının anlam dağarcığını destekleyecek türde bir bilgidir. Zira, te'vilin kullanımıyla kastedilen de nübüvvet bilgisinin, yeni durumlar karşısında kıyastaki büyük öncül gibi kabul edilip ona göre bilginin üretilmesi ve çoğaltılmasıdır. Dolayısıyla te'vil, mevcut rivâyetlerin diğer ilimlerin imkanlarıyla beşeri bir çabanın ürünü olarak ortaya konulmuş yorumlardan ibarettirler. İlgili çalışma için bkz. Mürteza Bedir, "Usûl-Fürû': Ebû Hanîfe ve Fıkhın Yöntemi", **Diyanet İlmî Dergisi,** Cilt. 56, Sayı. 4 (Aralık, 2020), s. 1306-1324.

506 Nübüvvetin farklı tanımlarını değerlendiren bir çalışma için bkz. Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012, s. 9-15.

üzerinden kaldırılmış; son din, peygamberin bizzat örnekliği ve etrafındaki insanlarla birlikte dinin toplumsal boyutlarını da tesis edecek bir biçimde bir model ortaya koymasıyla tamamlanmış ve Hz. Peygamber'in bu dünyaya ilişkin görevini yerine getirip öbür âleme intikal etmesiyle mühürlenmiş durumdadır.[507] Bundan sonra din hakkında ortaya konulacak her yeni durum eğer ayetlerin ve peygamberin uygulamalarının ilk nesil tarafından bilinmeyen ve onaylanmayan bir yorumunu içeriyorsa, -İmam Matûrîdî'nin kavramlaştırmasıyla "tefsir"ine dayanmıyorsa- bidat olmakla karşı karşıyadır ve bu da onun reddini gerektirmektedir.[508] Dolayısıyla dinin bütün yönlerine ilişkin nübüvvet bilgisi kemâle ermiştir ve yeni bir şey eklemenin yahut çıkarmanın imkanı yoktur. Bundan sonra bütün mesele rivâyet kanalıyla dolaşıma giren herhangi bir bilginin gerçekten tamamlanmış olarak görülen verili alana ait olduğunu tespit etme ve o dönemden kendilerine aktarılan uygulama (amel) ve kavillerin çeşitli maddi unsurlara dayalı olarak yorumlanmasından ibarettir.[509] Bu bakımdan nübüvvete ait bilgi tamamlanmıştır ve sonraki döneme ait hiçbir yorum oraya dair bilginin otoritesini aşacak epistemik değere sahip değildir.[510] Dolayısıyla bu perspektifle nübüvvet, tarihsel bir çerçeve kazanmakta, belirli bir zaman dilimi mutlaklaştırılarak nübüvvetin otoritesi sonraki bütün çağlara hakim kılınmaktadır.[511]

---

[507] Kelamcıların hatm-i nübüvvet meselesine ilişkin görüşlerine, bu konudaki farklı argümanlara karşı geliştirilen cevaplara ve mesiyanik fikirlerle hatm-i nübüvvetin nasıl ele alındığına dair bkz. Muzaffer Barlak, **Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları,** Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, s. 50-57.

[508] Bidat suçlamasıyla karşı karşıya kalanlardan birisi de Hakîm et-Tirmizî'dir. Daha çok manevî hayatından kesitler sunan *Büdüvvü'ş-şe'n* isimli eserinde, ilim sahibi olduğunu iddia edenlerin kendisini birtakım ithamlara maruz bıraktıklarını ve bidat ile suçladıkladıklarını anlatır. Kendisinin aktardığına göre âlimler onu "Sevgi hakkında konuşmak, insanları saptırmak, bidat çıkarmak ve peygamberlik iddia etmekle" itham etmişlerdir. Hakîm Tirmizî, **Her şey Böyle Başladı-Büdüvvü'ş-şe'n,** Mahmut Ulucan-Ömer Güngören (çev.), İstanbul: Nefes Yayınları, 2020, s. 43. Başka bir bidat suçlamasıyla ilgili anekdot için bkz. (s. 48). Bidat konusunda benzer suçlamalarla ilgili bkz. Sülemî, *Mesâilü Te'vîlâtü's-sûfiyye,* s. 55-59. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'ye yönelik bidat suçlamaları ile ilgili bkz. Josef Van Ess, "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler", **Doğuştan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar-On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele,** Zafer Erginli (çev.), Salih Çift (hzl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, s. 21-22.

[509] Bu düşüncenin tarihsel bir örneği olarak Endülüslü sûfîlerin öncüsü kabul edilen İbn Meserre'ye karşı muhaddis İbnü'l-Cebbâb el-Kurtubî tarafından yapılan reddiyeyi sayabiliriz. Maribel Fierro'nun belirttiğine göre reddiyenin sebebi, İbn Meserre'nin eserinde rivâyetlere yer vermemesiydi. Fierro söz konusu reddiye hakkında "bu eser, bazı muhaddislerin hadis malzemesinin empoze ettiği rivâyete dayalı çerçeveyi bertaraf eden tasavvufî tecrübelere yönelik güvensizliği temsil eder" demektedir. Bu konu erken dönemler için "nübüvvet bilgisinin" otantikliğini kimin temsil ettiğine dair tartışmalar için önemli bir detay içerir. Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet" s. 332.

[510] Nitekim İbnü'l-Arabî, eskatolojiyle ilgili bahislerde yer alan Deccâl konusunun kelamcıların nübüvvet hakkındaki bilgilerini zedelediğini söylemektedir. Çünkü Deccâl'e dair bilgilerde ona verilen özellikler kelamcıların nübüvvet konusundaki kanıtlarını geçersizleştirir. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* c. 3, s. 357.

[511] Chase Robinson, nübüvvet ile velîlerin ilişkisini ele aldığı çalışmada, ulemânın nübüvvetle ilgili yaklaşımlarını incelerken nübüvvetin sona erdiğini, bunu da ulemânın sonlandırdığını söylemektedir. Fakat ona göre, ulemâ nübüvvet kapısını kapatırken kapı aralık kalmıştır ve velâyet düşüncesi bu aralıktan sızmaktadır. Chase Robinson, "Prophecy and Holy Man", s. 258.

2. Nübüvveti Asıl Velâyeti Fer' Kabul Eden Velâyet Doktrini

Sûfîlerin velâyet odaklı dindarlık tarzları ve dini yorumlama yöntemlerine gelindiğinde, lafızdan ve cümlelerin dilsel yorumlarından hareket eden geleneklerin sahip oldukları -yukarda genel hatlarıyla çizilmeye çalışılan- düşünme tarzı ve metodolojisini temelden sarsan bir anlayış ortaya koydukları söylenebilir. Meselenin daha çarpıcı yanı, bunun bir yorum yönteminden ibaret olmayıp kabaca değerlendirildiğinde, velâyet doktrininin temel unsurları ile nübüvvetin temel unsurlarının her açıdan paralellik taşımasıdır. Nübüvvetin üzerine kurulu olduğu seçilmiş nebî karşısında yine ilâhî seçilmişlik sıfatına sahip velî, nebînin Allah'tan vahiy alması karşısında velînin ilham/hads alması, nebînin bilgisini yanlıştan koruma özelliği olan ismet sıfatı karşısında velînin hıfzı, nebînin mucizeyle olağanüstü hâller göstermesi karşısında velînin kerameti söz konusu ilişkinin en çarpıcı yanını oluşturur. Bu bakımdan fideist/dogmatik karaktere sahip bilgi ve yorum tarzları karşısında müşâhedeye dayalı bilgi ve yorum tarzı arasında simetrik bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu durumu her ne kadar simetrik şeklinde ifade etsek de insan için yetkinleşmeyi ve tecerrüdü mümkün gören anlayışlarla dinin belirli somut biçimleri üzerinden yaşanması gerektiğini öne süren yöntemler arasında esaslı bir dindarlık ve yorum farkı oluşur. Dolayısıyla iki farklı düşünme tarzı arasındaki paralellik, söz konusu geleneklere mensup olanlar tarafından bir diğeri hakkında kendi bilgi sistemlerinin alternatifi olarak algılanmış ve böylece benzerlik ilişkisinden karşıtlığa bir geçiş yaşanmıştır. İslam toplumunda bu karşıtlıktan ilk etkilenecek gruplar arasında sûfîler de olacaktır. Sûfîlerle birlikte nübüvvetin verâset yoluyla devamını savunan Şia, Gnostik gruplar ve daha sonra felsefenin İslam dünyasına intikaliyle nübüvvet bilgisiyle felsefî bilgi arasında ilişki kuran Fârâbî ve diğer İslam filozofları olacaktır.[512] Filozofların tepki çekmesine neden olan düşüncelerinin başında peygamberle filozofun aynı hakikate

[512] Câbirî'ye göre Abbasi hilafeti, klasik Sünnî ve Mutezilî mezheplerin sonlanmış ve kesilmiş nübüvvet teorisini resmî görüş olarak benimsemişti. Ancak Halife Me'mun döneminde, Şii ve Gnostik çevrelerin tezlerine karşı sünnî doktrin zayıf kalmış, halife de onların karşısında durabilecek bir silah arayarak "Atıl akla" karşı "Evrensel aklı" yerleştirme çabasına girmiştir. Yunan felsefesinin halifelik tarafından Arapça'ya tercümesi böylesi bir mücadeleye dayalı olarak başlamıştır. Fakat tercüme hareketleri özgün meyvelerini vererek İslam dünyasında filozofların ortaya çıkması ve onların kendi teorilerini oluşturmalarıyla birlikte bu kez sünnî çevreler onlarla mücadele içerisine girmiştir. Konun detayları için bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* s. 262-265.

eriştiğini iddia etmeleri ve sûfîler gibi yetkinleşmekle birlikte ilâhî tecrübeyi dünyada iken mümkün görmeleridir.[513]

Velâyet öğretisine tarihsel perspektiften bakıldığında, İbnü'l-Arabî sonrası dönemlerde velâyet ve nübüvvet tartışmalarında onun eleştirilerin odağında bulunduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf meselelerini ve kavramsal yapısını dönüştürdüğü ve genişlettiği metinlere dayalı olarak bu eleştirilerin zemini tarihsel açıdan doğrulanabilir niteliktedir. Özellikle varlık merkezli tartışmalarda öncü olması sebebiyle hem onu açıklayacak ve savunacak hem de eleştirecek bir literatürün merkezinde kalması tarihsel süreçte onu farklı odakların ilgisini çeken bir simaya dönüştürmüştür. Zira hâl ve makam kavramlarına dayalı bir anlayışın açıklayıcı çerçeveyi oluşturduğu erken dönem sûfî düşüncenin fenâ ve bekâ kavramlarına referansla öznel bir tecrübe olarak değerlendirilmesi ile varlığın tamamına ilişkin bir perspektifin ortaya konulduğu İbnü'l-Arabî düşüncesi arasında büyük dönüşüm yaşandığı literatür bakımından doğrulanabilir. Ancak velâyet öğretisine gelindiğinde her ne kadar İbnü'l-Arabî sonrası gelişen eleştirel literatürün odağında şeyhin kendisi bulunsa ve velâyet öğretisine ilişkin temel problematik alan onunla ilişkilendirilse de bu durum meselenin tarihsel yönüyle uyumlu değildir.[514] Çünkü velâyet konusunda İbnü'l-Arabî'ye izafe edilen ve bu sebeple ciddi anlamda eleştiriye konu olan görüşlerin hemen tamamı İbnü'l-Arabî öncesi literatürde de işlenen ve erken dönem sûfîlerinin hesaplaşmak zorunda kaldıkları başlıca meseleler arasında yer almaktaydı. Bunun nedeni içerdiği temel önermeler sebebiyle velâyet öğretisinin rivâyet ve aklî çıkarımları esas alan ilimlere mensup âlimler tarafından hüsnü kabul görecek bir doktrin olmamasıdır. Bu sebeple tarihsel süreçte, sûfî çevrelere karşı olumlu eğilimlere sahip olan âlimler dahi birtakım ihtirazi kayıtlar koymaktan geri durmamışlardır. Bu çekinceler kabaca incelendiğinde, bunların bazısı velînin ilhama

---

513 Fârâbî'nin nübüvvet teorisi ve onunla ilişkili "erdemli şehir" ütopyası ile Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet teorisine dayanan "manevî ve melekûtî şehir" karşılaştırması için bkz. Halid Zühri, "eş-Şeyh ve'l-Feylesûf-Kıraâtün fi'l-Medîneti'l-Fâzıla beyne Hakîm et-Tirmzî ve'l-Fârâbî", **Les Maîtres Soufis Et Leurs Disciples Des III-V Siècles De L'hégire (IX-XI),** Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon (ed.), Beyrut-Dımeşk: Presses de l'Ifpo, 2012, s. 161-221.

514 İbnü'l-Arabî sonrası dönemde onun görüşlerini eleştiren etkili isimlerden İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri meselenin tarihsel boyutuyla örtüşmemektedir. O, velâyetin nübüvvetten üstün tutulduğuna ilişkin meseleleri tartışırken hatmü'l-evliyâ konusuna atıf yapmakta ve mütekaddim dönemde Hakîm et-Tirmizî'den başka bu konuyu dile getiren kimsenin olmadığını söylemektedir. İbn Teymiye'ye göre bu konu başında İbnü'l-Arabî'nin olduğu müteahhir dönem bazı sûfîlere gelinceye kadar hiç kimse tarafından gündeme getirilmemiştir. İbnü'l-Arabî'nin bu tür görüşler ileri sürerek, şeriata, akla ve bütün peygamberlere ve velîlere muhalefet ettiğini ifade etmektedir. İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-şeytân,* s. 92-93.

muhatap olmasıyla, bazısı maddi keramet göstermesiyle diğerleri de onların hatadan sâlim oldukları düşüncesiyle ilgili olabilmektedir. Velâyet nübüvvet ilişkisinde tarihsel süreçte öyle sorunlar ortaya çıkmıştır ki meselenin boyutları bunların fiili müdahalelerle çözülmeye çalışılmasına kadar varmıştır. Konunun biraz daha detaylarına odaklanıldığında, ilk başta nebî ve velînin efdaliyeti meselesi gündeme gelmektedir. Bu konu, erken dönem sûfîlerinden birçoğunun suçlanmasına ve bazılarının sürgün edilmesine sebep olan velâyet öğretisinin ürettiği başlıca çatışma alanıdır. Bu problemin tarihsel boyutlarına kısaca değineceğiz. Diğer bir problematik alan ise velîlerin ilhamı meselesinin vahiyle eş değer görülmesiyle ortaya çıkmıştır. Hatta bu konuda Hallâc'a nispet edilen Kur'an'ın benzeri bir kitabı kendisinin de getirebileceği iddiası onun katledilmesinin gerekçelerinden birisi olarak sayılır.[515] Velîlerin korunması meselesi ise sûfîlerin Şii akidedeki imamların masumiyeti inancıyla birlikte değerlendirilmelerine sebep olmuş ve bu konu özelinde ciddi bir muhalefetle karşı karşıya kalmışlardır. Keramet bahislerinde ise sûfîler, mucizeleri savunmaları dolayısıyla âdetin aşılmasını teoride mümkün gören Sünnî kelamcılarla ortak bir zemin aramışlar ve fakat bu meselede de kelamcıların onların iddialarını küçülten ve yahut onları manevî bir çerçeve ile sınırlamaya çalışan yaklaşımlarıyla karşı karşıya kalmışlardır.

Velâyet tartışmalarında gündeme gelen meselelerin kökenine bakıldığında, sûfîlerin tarih boyunca dillendirdikleri hususların hemen tamamının Kur'an'da bulunan birtakım anlatımlara dayandığı görülür. Hatta sûfîlerin benimsemiş oldukları düşünce ve uygulamaların birçoğu klasik din ilimlerinin kriterlerini sağlamada zayıf bulunabilecek türde iken bunlar karşısında daha az tepki verildiği görülmektedir. Buna karşın velâyet öğretisinin taşıdığı temel ilke ve önermeler, dini ilimlerin metodolojisine karşı alternatif olarak algılanmış olacak ki bu konuda daha sert bir tutum benimsenmiş gözükmektedir. Velâyet öğretisinin temel meselelerinin Kur'an kaynaklı olduğuna ilişkin kanaatimizi destekleyecek unsurlar, sûfî metinlerinde delil sadedinde öne sürülen örneklerde açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Yukarıda saydığımız durumlara bakacak olursak, peygamberler arasındaki efdaliyyet meselesi ve onlara verilen birtakım sıfatlar ile Mûsâ-Hızır kıssası gibi anlatımlar velâyet perspektifli bir yoruma kapı aralayacak türden

[515] es-Sülemi, **Târîhu's'sûfîyye li Ebî Abdurrahmân es-Sülemî,** Muhammed Edib el-Cadir (thk), Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2015/1436, s. 131-132.

meselelerdir. İlham ve vahiy tartışmaları da yine Kur'an'da yer alan birtakım anlatımlardan güç almaktadır. Örneğin Hz. Mûsâ'nın annesi peygamber değilken kendisine vahyedilmesinden bahsedilmesi, Hz. Meryem'e Cebrâil'in bizzat gelmesi, yine Havârîlere Allah'a ve resûlüne imân etmelerinin vahyedilmesi Kur'an'da yer alan konulardır.[516] Velâyet öğretisinin bir diğer önemli konusunu oluşturan keramet bahisleriyle benzer nitelikte peygamber olmadıkları halde birtakım olağanüstü durumlarla karşılaşan kimselere de Kur'an'da yer verilmiştir. Hz. Meryem'e doğrudan rızık verilmesi, Hz. Süleyman'ın talebi üzerine "kitaptan bilgisi olan" birisinin kraliçenin tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmesi vb. durumlar doğrudan Kur'an kaynaklı haberlerdir. Bütün bu anlatılanlar peygamber olmadıkları halde velâyet öğretisinin ana meseleleriyle doğrudan ilişkili temalara konu olmuş kimselere dair örnekler olarak Kur'an'da yer alır. Ayrıca burada Kur'an'dan verilen örneklerin daha fazlası içerikle hâdislerde de karşılaşılmaktadır. Buradan hareketle müslüman toplumun velâyet merkezli tartışmalara en başından itibaren aşina oldukları söylenebilir. Benzer durum meselenin kelime ve kavramsal yönüyle ilgili olarak da ileri sürülebilir. Velî/mevlâ gibi kelimelerin Kur'an'da sûfîlerin teknik anlamda kullandıkları bağlamda örneklerini görmek mümkündür.[517] Bu sebeple velâyet meselesinin tarihin farklı dönemlerinde ortaya çıkmış teorilerden bu yönüyle farklılaştığı söylenebilir. Öğretinin ana yapısına ilişkin bütün konularla ilişkilendirilebilecek anlatım ve haberlerin bizzât Kur'an'da yer aldığı herhangi bir tartışmaya mahal vermeyecek türde açıklığa sahiptir. Dolayısıyla tartışmaların dinin ana kaynaklarıyla ilişkisini ortaya koymak adına yapılacak bir köken araştırmasına ihtiyaç yoktur. Bu sebepten ötürü biz de meselenin İbnü'l-Arabî öncesi dönemde problematik bir zemine dönüşme tarihine kısaca değinerek İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ele almaya başlayacağız.

---

516 Yusuf Şevki Yavuz, "Vahy", **DİA,** c. 42, s. 444.

517 Nureddin Mikşer, velâyet teorisini incelediği eserde velî kelimesi ve türevlerinin Kur'an'daki kullanımlarını oldukça geniş bir biçimde incelemiştir. Detaylı bilgi için bkz. Nureddin Mikşer, *el-Velâye fî Türâsi's-sûfî,* s. 49-66. Ayrıca velâyet kelimesinin Hakîm et-Tirmizî'den önceki kullanımlarına Paul Nwyia, Mukâtil b. Süleyman'ın vücûh ve nezâirle ilgili görüşlerini incelerken yer verir. Bunun yanı sıra Nwyia, Mukâtil'in yaklaşımları ile Hakîm et-Tirmizî'yi mukayese eder ve aralarında bir yüzyıl olan bu iki Horasanlı âlimin meseleye bakışında farklılığın oluştuğunu belirtir. Hakîm, Mukâtil b. Süleyman'ın vücuh ve nezâir yöntemini hâllerle ilişkilendirerek deneyime bağlı bir yorum yöntemi ortaya koymaya çalışmıştır. Konunun detayları için bkz. Paul Nwyia, **Exègèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmane,** Beyrut: Dârul'l-Maşrik, 1970, s. 114-121.

a). Erken Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Velâyet ve Nübüvvet

Nübüvvet velâyet tartışmalarının tarihsel boyutunu bütün yalınlığıyla ortaya koymak mevcut literatür içerisinde mümkün olmamıştır. Bu hususla ilgili olarak Louis Massignon'un ileri sürdüğü görüşler meselenin erken dönem Basra'sında ilk defa ortaya atıldığına işaret etmekte, daha sonra ise Basra'yla irtibatlı sûfîler tarafından Şam'da dile getirilmeye devam edildiği anlaşılmaktadır.[518] Çalışmamızın ilk bölümünde velâyet öğretisinin doktriner bir boyut kazanmasının farklı coğrafyalarda ortaya çıkan tasavvufî cereyanların Bağdat'ta bir araya getirilerek yorumlandığını ve temel çerçevenin burada çizildiğini ifade etmiştik. O bölümde de vurguladığımız üzere Basra, Bağdat öncesi dönemde henüz kavramsal bir içeriğe bürünmese de zâhidlikle iç içe geçen ancak onunla sınırlı olmayan bir dindarlık anlayışına merkez teşkil etmiştir. Belki daha önemlisi burada birbirleriyle ilişki içerisinde bulunan ve daha sonraki dönemlerde tasavvufî hafızanın belli başlı portreleri haline gelecek isimler yaşamışlardır. Hullet, muhabbet, şevk ve ışk kavramlarının kullukla ilişkili bir biçimde dolaşıma girdiği Basra'da,[519] velâyetin nübüvvetten üstünlüğünü savunan kimseler olmuştur. Abdülvâhid b. Zeyd, Riyâh b. Amr el-Kaysî el-Basrî, Rabiatü'l-Adeviyye gibi şahıslar bu konuda isimleri anılan ilk kimselerdir. Massignon, Abdülvâhid b. Zeyd'in müridi olan ve Basra'yı terk ettikten sonra Şam bölgesine yerleşen Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin Riyâh b. Amr'ın velâyetin nübüvvete üstün olduğuna dair doktrinini örtmek için Yahyâ'nın Îsâ'dan üstün tutulduğu bir hadisi dillendirdiğini bildirmektedir.[520] İbnü'l-Cevzî ise onun müridi Ahmed b. Ebi'l-Havârî'nin velâyeti nübüvvetten üstün tuttuğu, bu sebeple Şam'dan sürgün edildiği

---

[518] Massignon, *Essay*, s. 147-158. Ahmet Karamustafa, Massignon'un bu konuyla ilgili görüşlerini aktarırken onun bu konudaki görüşlerinin Richard Gramlich'in "Abû Suleymân ad-Dârânî" isimli makalesi ve ed-Dârânî'nin müridi olan Ahmed b. Ebil'l-Havârî hakkında yazdıkları ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* s. 19.

[519] Söz konusu kavramlar üzerinden Basra'da çeşitlenen zâhitlik tiplerinin değerlendirilişi için bkz. Massignon, *Essay,* s. 166. M. Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri,* s. 41-51.

[520] Massignon, *Essay*, s. 152. Massignon'un Asin Palacios'un *Logia et agrapha Domini Jésu apud muslemicos scriptores, asceticos praesertim* isimli eserinden yaptığı atıftaki söz konusu hadiste Yahyâ'nın Îsâ karşısında bir mürşid/üstad gibi davrandığı görülmektedir: "Yahya, Îsâ'ya (her ikisine de selam olsun) şöyle dedi: Kızma! Îsâ: 'Kızmadan edemiyorum zira ben bir beşerim' dedi. Yahya: 'Mal biriktirme' dedi. Îsâ da: 'Bu umulur' dedi". Asin Palacios, bu hadisi yorumlarken Vaftizci Yahya'nın açıkça Îsâ Mesîh'in kendisinden aşağıda olduğunu itiraf ettiği yer olarak bahseder. Asin Palacios, **Logia et agrapha Domini Jésu apud muslemicos scriptores, asceticos praesertim,** Turnhout: Editions Brepols, 1988, 30 no'lu hadis, s. 36. Rivâyet *İhyâu Ulumi'd-dîn*'in "Öfkenin Yerilmesi" bölümünde yer almaktadır. Gazzâlî, *İhyâ,* s. 1060. Hermann Landolt, velâyete dair birçok geleneğin İslam öncesi peygamberlerle ilişkilendirildiğini özellikle de Yahya ve Îsâ'yla ilgili olanların daha ön planda olduğunu söyler. Bu durumun velâyet doktrininin gnostik gelenekle olan bağı şeklinde yorumlanabileceğini ileri sürer. Hermann Landolt, "Walayah", **Encyclopedia of Religion,** Vol. 14, s. 9660.

bilgisini aktarmaktadır.[521] Dolayısıyla Basra'da hicri II. yüzyılın başından itibaren Mâlik b. Dînâr ve onun ardından gelen Abdülvâhid b. Zeyd'le birlikte mistik eğilimleri de olan ilk zâhid çevrenin oluştuğu ve bunların velâyet ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi belirleme hususunda ilk teşebbüste bulundukları anlaşılmaktadır. Basra ve Şam merkezleriyle ilişkilendirilen velâyet nübüvvet arasındaki efdaliyyet tartışmalarının önce Bağdat'ta sonrasında Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâsı*'nda yer bulduğunu göreceğiz.

Bağdat'ta teşekkül eden yapının çalışmamız açısından velâyet öğretisini şekillendirdiğine, kavram ve meselelerinin yorumlanarak yeni bir bağlam oluşturduğuna ilişkin girişte kısaca atıf yapmış, öğretinin ortaya çıkardığı meseleleri ise ilgili başlıklara ertelemiştik. Bağdat'ta ortaya çıkan anlayışın sûfîlerin karşılaştıkları ve gündemlerinde yer edinen hemen bütün meseleler üzerine yapılan yorumlar ve ortaya konulan tavrın bir sonucu olduğunu ifade etmiştik. Bunu yaparken benimsedikleri temel ilke, hakikate dair her ne ifade ediliyorsa bunun dinin ana kaynakları ile delillendirilebilecek veyahut çelişmeyecek şekilde olduğu takdirde bilgi ifade edeceği üzerineydi. Dolayısıyla söz konusu ilke bağlamında nübüvvet-velâyet ilişkisinin kurulması erken dönem tasavvuf düşüncesinin en temel problemi haline gelmiştir.[522] Böylece nübüvvet-velâyet ilişkisinin kurulmasında karşılaşılan meselelerin, Bağdat merkezli anlayışın nübüvvet bilgisini asıl kabul eden ilkesel tutumunu en çok zorlayacak sınama olduğu söylenebilir. Zira bu hususta ortaya konulacak tavır bir taraftan ilkenin korunmasını temin ederken diğer taraftan yöntemlerinin üzerine inşa edildiği hakikate dair bilginin varlığını ortadan kaldırmamalıydı. Bu sebeple Basra ve Şam'da ortaya çıkan velâyetin nübüvvetten üstün olduğuna ilişkin görüşler, Bağdat'ta ortaya konulacak tavrı daha da önemli hale getirirken diğer bir açıdan onları çözümü zor bir problemle karşı karşıya bırakmıştır.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin "bizim ilmimiz kitap ve sünnetle kayıtlıdır"[523] şeklindeki meşhur sözü bahsi geçen ilkenin en yaygın ifade biçimidir. Bu cümleyle, nübüvvet

---

[521] İbnü'l-Cevzî, *Şeytanın Ayartması-Telbîsu İblîs,* s. 222.

[522] Başer, *Şeriat Hakikat,* s. 287-289.

[523] Kuşeyrî, *Risâle*'nin ricâl bölümünde Cüneyd-i Bağdâdî başlığında bu sözün farklı bütün varyantlarına yer vererek onun bu hususta portresini daha da belirgin kılmak istemiştir. Bunlar şu şekildedir: Cüneyd der ki: "Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbî olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnetle mukayyettir." Cüneyd "Bizim şu yolumuz Kitap ve Sünnetle mukayyettir." demiştir. Cüneyd der ki: "Bizim bu mezhebimiz Resûlullah (s.a.v.)'ın hadisi ile tahkim edilmiştir." Kuşeyrî, *Risâle,* s. 117. Benzer vurgularla Muhâsibî'nin *er-Riâye*'sinde de karşılaşılır. O "Kul kalbine doğan her hâtır için Kitap ve Sünnet'ten delil ister." demektedir. el-Muhâsibî, *er-Riâye,* s. 101.

bilgisinin asıl kabul edildiğine dair düşünce ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak daha özelde onun bu hususta ki tavrına ve ondan aktarılanlara bakarak nübüvvet-velâyet ilişkisinin tesis edilmesinde üstlendiği rolü görebiliriz.[524] Sülemî ve Hücvirî'den aktarılan iki örnek bu meselede Cüneyd'in aldığı tavrı göstermeye yardımcı olmaktadır. Sülemî, sûfîlerin karşılaştıkları zorluklar ve yaşadıkları problemleri ele aldığı *Mihenu's-sûfiyye*'de Cüneyd-i Bağdâdî'nin de türlü sorunlarla karşı karşıya kaldığını ve onun hakkında birtakım ithamlarda bulunulduğunu belirttikten sonra Cüneyd'in bu ithamlar karşısında çok kez "fıkıhla kendini gizlediğini"[525] söyler. Kendisine yöneltilen suçlamalar karşısında fıkhı öne çıkaran bir tavır içerisinde olması ilkesel tutumla uyumlu bir resim sunmaktadır. Ancak onun fıkıh arkasına gizlenmesi, velâyete dair bilgiyi terk ettiği anlamına gelmediği bilakis o alanı korumak için fıkıh ilmini işlevsel kıldığı söylenebilir. Bu hususla ilgili daha açık tavrını nübüvvete dair bilgi ile velâyete dair bilgiyi karşılaştırdığı bir aktarımda görebiliyoruz. Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*'un sûfî biyografilerini ele aldığı kısımda Cüneyd'le ilgili bölümde aktarmaktadır:[526]

> Cüneyd'in, yüksek değerde sözleri, latîf ve hoş remizleri vardır. Allah ondan razı olsun, şöyle dediği nakledilmiştir: "Nebîlerin sözleri (ilâhî) huzurda verilen haberlerdir. Sıddîk olanların sözleri ise (temaşa ve) müşâhededen işaretlerdir. Haberin sıhhatli oluşu nazar ve bakmaktan, müşâhedenin sıhhatli oluşu ise fikirden ve düşünmedendir. Aynına[527] (ve bir şeyin zâtına) istinat etmeden haber verilemez. İşaret ise ayndan olmaz. (Sadece gayr ile olur). İmdi, sıddîklerin kemâl ve nihayet hâlleri nebîlerin başlangıç hâlleridir. Velî ile nebî arasındaki fark açıktır. Faziletçe, nebîlerin, velîlerden sonra olduklarını söyleyen mülhid iki grubun aksine, nebîleri velîlere üstün tutmak gerekmektedir."

---

[524] Karamustafa Cüneyd-i Bağdâdî'yi velâyet-nübüvvet meselesinde sessiz bulur ve onun yazdıklarında itiraf ettiğinden daha fazla bu ikisi arasında örtüşme olduğunu iddia eder. Onun ileri sürdüğü bu görüş, Cüneyd'in hem ilkesel tutumuyla hem eserlerine yansıyan açıklamalarıyla hem de literatüre aktarıldığı kadarıyla ortaya çıkan Cüneyd portresiyle uyumlu değildir. Cüneyd'in bu konudaki genel tutumu bunları örtüştürmekten çok farklılığa odaklanmış durumdadır. Ahmet Karamustafa, "Walâya According to al-Junayd", s. 64-69.

[525] "تستر بالفقه مرارا" Sülemî, *Mesâlü Te'vilâtü's-sûfiyye,* s. 56.

[526] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 194.

[527] Ayn kavramında anlamında yaşanan dönüşüm mütekaddim dönem tasavvuf düşüncesi ile müteahhir dönem tasavvuf anlayışı arasındaki değişimi takip edebilmeyi mümkün kılmaktadır. Ayn kavramının varlık düşüncesi içerisinde kazandığı tümel anlam velâyet doktrini üzerinde köklü bir değişime sebep olacak ve asıl-fer' ilişkisi yeniden kurulacaktır. Ayn kavramının farklı bağlamlarda kullanımları ve İbnü'l-Arabî ontolojisi içerisindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Tahralı, "Ayn ve Ayniyet", **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,** mlf. Ahmed Avni Konuk, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, c. 4, s. 9-26.

Cüneyd'in bu küçük pasajda ifade edilen sözleri, delalet ettiği meseleler açısından velâyet tartışmalarında karşılaşılan pek çok konuya açıklık kazandırabilecek içeriktedir. Onun sözlerinde geçen "iki mülhid grup" ifadesiyle Basra ve Şamlıları mı kastettiği açık olmamakla birlikte ifadenin hedef aldığı düşünce açıktır. Cüneyd'in koymuş olduğu ilkeyle tutarlı bir velâyet-nübüvvet ilişkisi kurmaya çalıştığında da herhangi bir kuşku yoktur. Kendi düşüncesini açıklama sadedinde ortaya koyduğu görüşler ise bir o kadar mühimdir. Cüneyd, nübüvvet ve velâyet bilgisinin ayrı epistemik değerini kabul etmekte fakat bunlar arasında özsel bir ayrıma gitmektedir. Nebîlerin bilgisi ilâhî huzurda verilmesi sebebiyle bir asla dayanırken velîlerin bilgisinin kendi müşâhedelerine bağlı olması sebebiyle sübjektif olabileceğini ifade etmektedir. Bu sebeple velîlerin bilgisi nebîlerin getirdikleri haberler karşısında asla göre fer'in durumu gibi olmaktadır ve değerini asla kıyasla kazanmaktadır.

Özel olarak velâyet meselesine odaklanan ilk kapsamlı metin Ebû Saîd el-Harrâz tarafından yazılmıştır. *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân* isimli bu metin, içeriği ve tartışmaya açtığı konular bakımından hem doktrinin tarihsel yönünü yansıtır hem de Bağdat merkezli tasavvuf anlayışının konuya ilişkin perspektifini sunar. Harrâz'ın risâlede ele aldığı temel meseleleri özet bir biçimde ortaya koyarak velâyet tartışmalarının sonraki metinlere nasıl taşındığını göstermeyi uygun buluyoruz.[528]

Harrâz risâleye sûfîlerden bir topluluğun peygamberlerle velîler arasındaki makamı ayırmakta hataya (galat) düştüktüklerini ve velîlerin makamlarını peygamberlerin makamlarından üstün tuttuklarını söyleyerek başlar. Bunun gerekçesi olarak onların hakikatin kendisinden perdelenmiş olduklarını belirtir. Onlardan söz konusu perde kalkarsa bu tartışmada asılları ayırt edebileceklerini söyler. Zira nebîler dinin esaslarıyla ilgili asılları ortaya koymuş kimselerdir. Harrâz meseleyi ele alış biçimiyle Cüneyd-i Bağdâdî'nin asıl-fer' ayrımını yeni bir bağlamda sürdürüyor görünmektedir. Sonrasında ise nübüvvete has olan durumları ve onların üstünlüklerinin gerekçelerini ele almaya başlar. İlk olarak öne çıkardığı tema, peygamberlerin şefaat yetkileri ve onların seçkin olmalarıdır. Sonra nübüvvet makamının kuşatıcılığı

[528] Bu risâlede Harrâz'ın muhatabının kimler olduğuna ilişkin farklı yorumlar yapılmıştır. Karamustafa bu tenkitlerin odağındaki kişinin Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî olabileceğini söylemektedir. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu,* s. 19.

meselesine geçiş yapar ve nebîlerin aynı zamanda velâyete de sahip olduklarını bildirir. Nebîlerin başlangıçtaki velâyetlerinin üstüne nübüvvet ek olarak verilmiştir. Velâyet nübüvvet konusunda hata edenlerin Hızır-Mûsâ ve Asâf-Süleyman kıssaları olmak üzere iki konuda yanıldıklarını ifade eder. Harrâz'a göre her nebînin yanında bir velî vardır ve bu durumu nebînin şerefi ile ilişkilendirir. Harrâz, bunu aktardıktan sonra nübüvvet-velâyet ilişkisinde İbnü'l-Arabî tarafından da benimsenip doktrinin temel unsurları arasında yerleşecek olan "nebînin izinde olma" motifini dile getirir: "Halkın, velîlerin işaretlerini dinlemekten (onlara uymaktan) men olurken, nebîlerin haberlerini uygulamakta sorumlu olduklarını görmez misin? Çünkü bütün velîler nebînin izi üzere ve onların hemen yanında ortaya çıkmışlardır."[529]

Harrâz nübüvvetin üstünlüğüne dair deliller ileri sürmeye nebîlerin Kur'an'da ismen anılmaları konusuyla devam eder. Bu konuyu meleklerin birbirlerine üstün kılınmaları gibi peygamberlerin birbirleri arasında üstün oldukları takip eder. Onların seçilmiş olmaları, peygamberleri diğer bütün insanlardan üstün kılmaktadır. Peygamberlerin makamları ile melekler arasında bir ilişki kuran Harrâz, bu ilişkide onların muamelelerine odaklanır ve meleklerin bu hususta masum olmalarına vurgu yapar. Velîlerin meleklerle olan benzerlik yönü ise mârifet cihetiyledir ve velîlerin ruhları teşbihten korunmuştur. Harrâz'ın nübüvvet velâyet ayrımında açıklık kazanan bir diğer mesele korunmanın nebîler için muamelelerde (kalp amellerinde), velîler için mârifette olmasıdır.[530] Bu üç grup tıpkı yeryüzünde hükümdarların altında belirli hiyerarşide görevlilerin olup onlara rızıklarını taksim etmesi gibi yaratıcı da mahlukları arasında bir derecelenme belirlemiş, bazılarını diğerlerine üstün kılmıştır.

Bu meseleden sonra Harrâz, vahiy-ilhâm tartışmalarını gündemine alır ve yine Kur'an'daki bazı örneklere dayalı olarak sûfîlerin mümin kimselerden sıddık olanlar için ilhamın mümkün olduğunu iddia ettiklerini söyler. Harrâz'a göre bütün peygamberlere

[529] Harrâz, *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân*, s. 186-187.

[530] Harrâz'ın melek, nebî ve velî ayrımını şu sözlerle belirginleştirir: "Meleklerin şerefi, nefislerinin istikametiyledir; peygamberlerin saflığı/duruluğu kalp amelleriyledir; velîlerin sırları ise ruhlarının işaretiyledir. Çünkü melekler lisanlarıyla konuşurlar (hutebâ), peygamberler kalpleriyle istikamettedirler (müstakîmûn), velîler ise ruhlarıyla müşâhede ederler (nâzirûn). Harrâz, *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân*, s. 188.

vahiy gelmemiş, onlara Hak ilham etmiş ya da rüyalarında bildirmiştir. Müminlerden sıddık kimselerin bu peygamberlere vâris olduklarını söyler.[531]

İlham ve vahiy konusunu mucize ve keramet tartışmaları izlemektedir. Harrâz, mucizelerin sadece peygamberler hakkında geçerli bir durum olduğunu, kerametlerin ise yine peygamberlere ait bir hususiyet olup velîlere de onlardan birtakım şeyler sadır olduğunu söyler. Kerametler konusunun ardından bu meseleyle ilgili bir diğer tema, peygamberlerin ilâhî ezeli ilimde anılmış olmalarıdır. Zira ilk nebî olan Âdem'dir ve bütün insanlar ondan ortaya çıkmışlardır. Bu sebebe bağlı olarak Harrâz asıl ve fer' ilkesini tekrar eder: "Zâtında asıl olana, halinde fer' olanın öne geçmesi caiz olmaz."[532]

Harrâz, bu bahse kadar vurguladığı nübüvvetin üstün olduğu düşüncesinden bir yönden ayrışan farklı bir temayı gündeme getirir. Buna göre peygamberler, kendi nefslerine işaret etmekle imtihan olunmuşlardır. Onları bundan uyandıran ise velînin dilinden marufa dair bir işaret ve hikmetin sadır olmasıdır. Yani nebî, velînin sohbetinde kendi imtihanını fark etmektedir. Velîlerin imtihanı ise onların kalplerini muhabbete boğan ihsanlarda bekâlarının kendilerine örtü olmasıdır. Harrâz'a göre velîler nebîlere benzemektedir fakat velîler kalpleriyle hakikate erişmektedirler ve peygamberlerin getirdikleri üzere mücâhede etmektedirler. Her velînin peygamberin risâletine uyduğunu, her nebînin de meşietten dolayı evliyânın hikmetine ihtiyaç duyduğunu ifade eder.[533]

Son olarak Harrâz, peygamberlerin hikmetinin Hakk'ın kelamına muvafakat ettiğini, velîlerin hikmetinin ise kudret denizlerinden olduğunu söyler. Bu ikisi arasındaki farkı da nebîlerin fiiller konusunda yaptıklarının delil olmasıyla ve Allah'ın emriyle insanları ona davet etmeleriyle açıklar. Velîlerin işaretlerinin nebîlerin ibarelerinden daha zayıf olduğunu söyledikten sonra bunun gerekçesini de nebîlerin uygulamalarının marufun yerine getirilmesi hususunda emredici olmasına bağlar. Buna karşın velîlerin sünneti, Mevla'nın zikriyle meşgul olmaları, kalpleriyle onun meşietine bakmaları ve ruhlarıyla O'na yakınlığa işaret etmeleri şeklindedir. Bu sebeple nebîlerde olan davet ve

[531] Harrâz, *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân*, s. 190.
[532] Harrâz, *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân*, s. 191.
[533] Harrâz, *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân*, s. 191.

emretme mihneti onlar için geçerli değildir. Böylece velîlerin dilleri ince ve latîf, kalplerinin müşâhedesi ferah ve sevinç, ruhlarının işareti ise iclâl ve hayret olmuştur.[534]

Velâyet nübüvvet tartışmalarının izini kronolojik olarak sürdürdüğümüzde Bağdat dışı havzada yaşam süren ve velâyet meselesiyle ilgili olarak literatürde ismi en önde anılan Hakîm et-Tirmizî'nin bu konudaki görüşlerine odaklanmamız gerekmektedir. Hakîm'in Bağdat sûfîleriyle etkileşimini gösteren en küçük bir karinenin olmaması velâyet meselesinin Bağdat dışında farklı bir bölgede nasıl geliştiğini ve burada öne çıkan konuların hangileri olduğunu görmemizi sağlar. Hakîm'in velî örnekleri olarak eserlerinde yer bulan isimlere bakıldığında bunlar Sülemî'nin *Tabakâtı*'nda yer alan birinci tabaka şahıslarla aynı olsa da onlar hakkında verdiği bilgilerin ve onlarla ilgili paylaşılan olayların farklılaştığı görülmektedir. Aiyub Palmer, Hakîm'in eserlerinde yer alan ilk velîlerin Basra merkezli olduğunu ve Hakîm'in onları otorite olarak gördüğünü belirtir.[535] Bu durum Hakîm'in kendi manevî hayatını anlattığı eserindeki bilgilerle örtüşmektedir. Dolayısıyla velâyet-nübüvvet tartışmalarının Basra merkezli olduğunu ileri süren görüşleri dikkate aldığımızda Hakîm'in erken dönem Basra'sında ortaya atılan fikirleri sürdürüp sürdürmediği sorusuyla karşı karşıya kalırız. *Büdüvvü'ş-şe'n*'de aleyhinde yapılan propagandaların hangi konularla ilgili olduğunu aktarırken bunlar içerisinden bir tanesi daha fazla dikkat çeker. "İlim sahibi olduğunu iddia edenler" onu "peygamberlik iddia eden birisi" şeklinde itham etmişlerdir.[536] Sülemî'nin onunla ilgili verdiği bilgilerde ise bu durum velâyeti nübüvvetten üstün tutma şeklinde kayda geçmiştir.[537] Sülemî'nin Hakîm'e yapılan bu suçlamanın sebebi olarak zikrettiği "peygamberlerin gıptayla baktığı kimseler" düşüncesi ile *Hatmu'l-evliyâ*'da velâyet-nübüvvet üstünlüğüne ilişkin Hakîm'e yöneltilen sorunun bağlamı örtüşür. Söz konusu bölümde Hakîm, Sülemî'nin dediği gibi nebî ve şehit olmadıkları halde kendilerine nebî ve şehitlerin gıpta ettiği kimselerle ilgili rivâyetleri paylaşmakta ve bu rivâyetleri gördüklerinde müsamahalı davranan ulemânın bunların insanlardaki işaretlerine ve bu hususta yazılanlara gelince derhal inkar ettiklerinden bahsetmektedir. Hakîm'in muhatabı bu sözler karşısında onun ifadelerinin velâyeti nübüvvetten üstün tutma anlamına gelip

534 Harrâz, *Risâletü'l-keşf ve'l-beyân*, s. 191-192.
535 Aiyub Palmer, *Sainthood and Authority in Early Islam*, s. 56-57.
536 Hakîm Tirmizî, *Her şey Böyle Başladı*, s. 43.
537 Sülemî, *Mesâilü Te'vîlâtü's-sûfiyye*, s. 57.

gelmediğini sorar. Hakîm bu soruyu kesin bir dille yalanlar ve "nübüvvetleri ile bulundukları makamın faziletinden dolayı hiç kimsenin herhangi bir insanı nebîlerden üstün göremeyeceğini" ifade eder.[538]

Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet meselelerini ele aldığı *Hatmu'l-evliyâ* isimli eseri yirmi dokuz bölümden oluşur ve burada ele alınan konuları ayrıntılı bir şekilde incelemek bizim çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Hakîm'in özellikle hadis ilmindeki yetkinliği onun velâyetle ilgili meseleleri daha geniş bir perspektifle ele almasını sağlamış gözükür. Bu yönüyle eser velâyetin rivâyet kültürüyle olan ilişkisini en geniş çerçevede kuran bir muhtevaya sahiptir.[539] Dolayısıyla eserde ele alınan konuları belirli temalar üzerinden değerlendirmeyi daha uygun buluyoruz.

İlk olarak Hakîm'e yöneltilen velâyeti nübüvvetten üstün tuttuğu iddiasını incelediğimizde Hakîm bu durumu yalnızca *Hatmu'l*-evliyâ'da değil, diğer eserlerinde de açıkça reddeder. Konuyla ilgili literatürü de değerlendirdiği bölümde Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Hakîm'in farklı eserlerinden bu meseleye ilişkin kısımları aktarır ve Hakîm'in kesinlikle velâyeti nübüvvetten üstün tutmadığını ifade eder.[540] Dolayısıyla Hakîm'in neden bu ithamlarla karşı karşıya kaldığına ve nübüvvet-velâyet arasındaki dengeyi nasıl kurduğuna odaklanabiliriz.

Hakîm et-Tirmizî'nin, *Hatmu'l-evliyâ*'da velâyeti temellendirirken iki husus üzerine daha fazla yoğunlaştığını görürüz. Bunlardan ilki *hads/ilham* kavramlarıyla Hak'tan doğrudan bilgi alma kanalının açıklığının savunulması ve bu konunun uzantısı olarak bilginin güvenliği (emn) meselesinde *sekine* kavramıyla velâyet bilgisinin epistemik değerinin sübjektif olmaktan çıkarılması teşebbüsüdür. İkinci konu ise tıpkı nübüvvette olduğu gibi velâyetin de bir hâtemi olduğu düşüncesinde temerküz eder.

---

538 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 168.

539 Hakîm et-Tirmizî'nin rivâyetleri ile Horasan bölgesinde gelişen Şii rivâyet kültürü ve buna bağlı olarak ortaya çıkan doktrinin daha kapsamlı bir biçimde izinin sürülmesi gerekmektedir. Hakîm'in yaşadığı bölgedeki şehirlerin "imamzâde", "sâdât" ve belirli ailelere ev sahipliği yapması, Şii düşüncenin temel kaynaklarının onlarla ilişkili bir biçimde Horasan'da tedvini ve yorumlanması Hakîm'in bu rivâyet ağına ne kadar açık olduğu yahut yorumlarında bu kültüre karşı nerede konumlandığı meselelerini gündeme getirmektedir. Horasan bölgesindeki Şii oluşumlar ve temel kaynaklarının tedvini ve telifi hususunda bkz. Habip Demir, **Horasan'da Şiilik,** Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 93-102, 191-198.

540 Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, *Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi's-sülûk,* s. 429-434. Ahmed es-Sâyih, Hakîm'in velâyet üstündür görüşüne kâil olduğunu belirtenlerin "gıpta" kelimesinin anlamını "haset" olarak yorumladıkları için böyle bir sonuca vardıklarını bildirir. Ayrıca Hatmu'l-evliyâ'da nübüvvetin üstün olduğuna dair çokça vurgu vardır. Detaylı bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 121, 150, 160, 168, 183

İkinci mesele çalışmamızın son bölümünde ele alınacağı için detaylarını o bölüme bırakıyoruz.

Hakîm'in velâyet doktrininde nübüvvetle velâyet arasındaki zeminde ortaklık fikrine götüren meselelerin Hak'tan doğrudan bilgi edinme kanallarında çeşitliliğin savunulması; bu kapsamda değerlendirilen velâyete özgü bilginin güvenilirliğini iddia eden kavramlaştırmaların velâyetin nübüvvete ilhak edilmesi çabalarıyla ilgili olduğu söylenebilir. Hakîm, ilk olarak resûller, nebîler ve muhaddesler şeklinde üçlü bir tasnife giderek peygamberliğin bölümleri olan risâlet ve nübüvvete ek olarak farklı bir sınıfı daha bu kategori içerisine yerleştirmeye çalışır.[541] Nübüvvet için geçerli olan seçkinlik konusunu da mücteba ve meczûb gibi kavramlara atıfla velâyeti de kuşatacak bir boyuta taşır.[542] Böylece seçkinlikle nitelenen zümrelerde bir genişlemeye gidilmiş olur. Daha sonra muhaddes kavramının Hz. Peygamber sonrası dönemle ilişkisini kurmaya dönük bir tavır ortaya koyar[543] ve Şia'dan farklı olarak özellikle Hz. Ömer'e çokça referansla hads konusunun erken dönemlerden itibaren varlığını temellendirmeye çalışır.[544] Nebîlerin aldıkları vahyin ruhun onu indirmesiyle korunması gibi velînin hadsinin de sekine ile korunduğunu iddia eder. Bu hususstaki ifadeleri şöyledir:

> Nübüvvet ve velâyet arasındaki fark şudur: Nübüvvet, bir ruh eşliğinde vahiy olarak Allah'tan gelen Kelâm'dır. Vahiy tamamlanınca o ruhla mühürlenir. Vahyin kabulü onunla olur. Bu şekilde tasdîk edilmesi gerekir. Kim onu inkar ederse kâfir olur. Çünkü o Allah Teâlâ'nın Kelâm'ını reddetmiştir. Velâyet ise, Allah'ın başka bir yolla kendisine hadîs ulaştırmayı üstlendiği kişi için söz konusu olur. Böylece o hadîse nâil olur. Bu hadîs Azîz ve Celîl olan Allah'tan sekine eşliğinde hakk lisanı üzere ayrılır. Muhaddeslerin kalbinde

[541] Hakîm bu görüşünü İbn Abbas'tan yaptığı bir rivâyete dayandırır. Buna göre İbn Abbas'ın Hacc Suresi 52. Ayetinde geçen "hiçbir nebî ve resûl göndermedik ki" ifadesine muhaddesi de dahil ettiğini hatta bunun ayete dahil bir ibare olup sonradan neshedildiğini ileri sürer. Bu rivâyet onun velâyet doktrinindeki başlıca dayanaklarından birisidir. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 127-132. Muhaddes kavramının Şii imamların bilgi kanalı olması meselesini tartışan ve Ehl-i sünnetin bu hususstaki görüşlerini inceleyen bir çalışma için bkz. Bekir Kuzudişli, **Şîa ve Hadis,** İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 157-174.

[542] Hakîm eserde birçok kez velâyetin çaba sonucu ulaşılmadığını, bu yüzden kesbîlik iddiasında olanların yanıldıklarını bildiren pasajlara yer verir. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 136, 173, 185-188.

[543] Hakîm'in velâyet doktrininin temel dayanaklarından birisi budur. Hz. Peygamber sonrasında kırk kişilik zümreye özellikle dikkat çeker. Kırk kişi vurgusu açıkça Şia'nın bu konudaki yaklaşımlarının aksi bir tutum anlamına gelmektedir. Bu düşünceyle irtibatlı olarak daha sonrasında ise velâyetin sürekliliğini vurgulayan çokça örneğe başvurur. Söz konusu düşünce aynı zamanda ricâl konusunun erken dönem örneklerinden sayılabilir. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 121, 134, 148, 149, 219, 229 .

[544] Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 131-132, 165-166, 176.

> bulunan sekîne o hadîsi karşılar, muhaddes de bunu kabul eder ve onunla sükûn bulur.[545]

Hakîm, vahiyle hads arasındaki farkın bilgi değeri açısından değil onların farklı makamlarla ilişkilendirilmesinden hareketle sonuçları üzerinden bir ayrıma gitmektedir. Buna göre nübüvvet bilgisini inkar edenin küfre gireceğini fakat velâyet bilgisini reddedenin küfre girmeyeceğini ifade eder. Ancak velâyet bilgisinin inkarı da hüsrana sebep olacaktır.[546] Buna dayalı olarak Hakîm nübüvvetle velâyet arasında bir ortaklık kurarak şunları söyler: "Meczûb ve muhaddeslerin çeşitli makamları vardır. Onlardan bir kısmına nübüvvetin üçte biri, bazılarına yarısı verilmiştir. Bu hususta en büyük pay alan hâtemu'l-velâye sahibidir."[547] Dolayısıyla Hakîm'in velâyet teorisinde nübüvvete ait bilgi kanalına benzer şekilde Hak'tan bilgi almanın devamlılığını savunan bir resim ortaya çıkar. Bağdat sûfileri nebî-velî ilişkisini asıl ve fer' şeklinde kurgulamışlardı. Hakîm'in onlardan farklı olarak ilhamla vahiy arasında hadsten bahsetmesi[548] ve hads türü bilginin sekine ile korunduğunu iddia etmesi nübüvvetle velâyeti eşitliyor görüntüsüne sebep olmuş olabilir. Bu durum Hakîm'in kendi biyografisinden bahsettiği "peygamberlik iddia eden birisi" yakıştırmasıyla da örtüşmektedir. Hâtem kavramıyla ilgili detaylarda onun "nübüvvet makamından en fazla pay alan kişi" olacağını bildirmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir. Zira o velîlerin en üstününün nübüvvetin bir kısmından pay aldığını iddia eder. Buradan hareketle Hakîm'in, velâyeti nübüvvetten üstün tutmaktan çok nübüvvetle velâyeti eşitlemeye çalışan birisi profiline daha yakın olduğu ileri sürülebilir. Biyografisindeki suçlamalarla metinlerindeki temalar ve kavramlaştırmalar bu bağlama daha uygundur. Bağdat merkezli velâyet doktrinine göre velâyetin bilgi alma kanallarını daha ileriye taşısa da netice itibariyle Hakîm de nübüvveti asıl kabul eden çizgiye bağlı kalır. Dolayısıyla mütekaddim dönem velâyet teorisyenlerinin ilham ve hads gibi kavramlarla nübüvvete ilişkin bilgi kanallarını sonlandırmayıp açık kapı bırakma teşebbüsünde bulunduğunu söyleyebiliriz.

---

[545] Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 123.
[546] Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 124, 129, 165-171.
[547] Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 124.
[548] Hakîm'deki derecelenme fikrinden kaynaklı olarak, müminler, muktesitler ve muhaddesler ayrımı vardır. Muktesitlere gelen bilgiler ilham kapsamında olup, sekineyle veya ruhla korunmaz. Bu sebeple onların yanılmaları çoktur. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 125-126, 131, 145.

Tasavvuf ricâli ve meseleleri üzerine daha genel bir muhteva ortaya koyan erken dönem literatüründe velâyet doktrinlerini nasıl ele aldıklarına geçebiliriz. Bu eserlerdeki velâyet-nübüvvet tartışmalarında tekrar eden temaları ayrı ayrı işlemeden ortak bir tavır olarak sunmayı uygun buluyoruz.

Bu hususta ilk eser kaleme alan Serrâc velâyet doktrinini oluşturan alt meselelerden ikisine müstakil başlık ayırmıştır. Bunlardan keramet bahsini bir sonraki başlıkta ele alacağız. Diğer konu ise eserin "galatâtu's-sûfiyye" bölümünde yer verilen "velâyet nübüvvet konusundaki yanlışlar" başlığındadır. Serrâc, sûfîlerden bir fırkanın velâyeti nübüvvetten üstün görmek suretiyle sapıttığını ifade eder. O, burada tıpkı Cüneyd ve Harrâz gibi isim vermeden yanlış olduğunu düşündüğü meseleleri ele almaya başlar. Serrâc'ın hata yapıldığını belirttiği konular Harrâz'ın risâlesinde yer verdiği konuların tekrarı gibidir. Aralarında şu kadar fark var ki, Cüneyd ve Harrâz velâyet-nübüvvet ilişkilerini asıl ve fer' kavramlarıyla ifade ederken Serrâc tâbî-metbû kavramlarını kullanmış ve tâbî durumda olanın metbû olana üstünlüğünün hiçbir surette mümkün olamayacağını ilkesel olarak ifade etmiştir.[549]

Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'ta velâyet meselelerine ayırdığı bölüm keramet ve mucize konularının işlendiği bölümden ibarettir. Velâyet-nübüvvet ilişkisine sûfîlerin akidesini konu edindiği eserin birinci bölümünde meleklerle peygamberlerden hangisinin daha üstün olduğu tartışması altında kısaca atıf yapar. "Sûfîlerin ittifak ettikleri bir husus şudur" dedikten sonra "Peygamberler en üstün insanlardır; derecesi ne kadar yüksek olursa olsun insanlardan ne bir sıddîk ne bir evliyâ ne de başka biri fazilet yönünden peygambere denk olamaz." şeklinde kısa bir açıklamayla bu meselede ittifak olduğunu söyler. Bu hususla ilgili Bâyezîd, Sehl b. Abdullâh ve Ebu Abbâs b. Atâ'dan benzer temaları işleyen birkaç söz aktarır. Bu sözlerin genel çerçevesi ise velâyetin nihayetinin nübüvvetin bidayeti olması şeklindedir. Ancak Kelâbâzî'nin yaptığı bu aktarımlar onun eserine özgü aktarımlar olarak durmaktadır, öncesinde telif edilen eserlerle tema aynı olsa da içerik farklıdır. Bir de Sünnî anlayışın bakış açısını yansıtan bir rivâyete yer verir. Bu rivâyette Hz. Peygamber Hz. Ali'ye Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i kastederek "nebî ve resûllerden sonra önceki ve sonraki ümmetler arasında cennete girenlerin en olgunu"

[549] Serrâc, *el-Lüma'-İslam Tasavvufu,* s. 507.

nitelemesinde bulunmuştur. Bu açıkça Şia'nın velâyet anlayışına karşı Sünnî tasavvufun duruşunu gösteren bir atıftır. Kelâbâzî, yakın coğrafyada yaşamasına rağmen Hakîm et-Tirmizî'ye sadece eser veren sûfîler başlığı altında atıf yapar ama eserin başka bir yerinde ondan bir aktarımda bulunmaz.[550]

Eş'arîliğin sistemleşmesi ve toplumsal anlamda norm gücünü artırmasıyla birlikte tasavvufun mahiyetini ortaya koymaya çalışan metinlerin Eş'ari paradigmaya bağlı uzlaşmacı bir tavrı benimsediğinden giriş bölümünde söz etmiştik.[551] Bu durumun somut yansımalarının keramet bahislerinde açığa çıktığına, nübüvvet velâyet ilişkisinin ele alınmasında ana temayı kerametlerin oluşturduğuna değinmiştik. Nitekim Kelâbâzî'nin eserinde temel akide formunda ortaya çıkan bu durum, meselelerin genişlemesiyle birlikte Kuşeyrî ve Hücvirî'de daha geniş bir çerçeveye kavuşmuştur. Harrâz'ın velâyetle ilgili risâlesinde ve Hakîm'in *Hatmü'l-evliyâ*'sında nübüvvet-velâyet ilişkisinin ana teması ilham ve hads kavramları üzerine inşa edilirken, Sünnî kelamın formel bir yapı kazanmasının akabinde ortaya çıkan sûfî literatürde keramet bahisleri tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Velâyetle ilgili meselelerde Kuşeyrî ve Hücvirî arasındaki yaklaşım tarzı neredeyse tamamen aynıdır, sadece Hücvirî aynı konuları biraz daha geniş perspektiften ele almıştır.

Kuşeyrî *Risâle*'de velâyeti ayrı bir başlık altında incelemiştir, burada yer alan konulardan ikisi velî-nebî ilişkisine dairdir.[552] Bunlardan birisi Hücvirî'de de yer alan Bayezid'le ilgili bir anlatıda vurgulanmak istenen nübüvvet bilgisinden en küçük bir sapmanın velâyeti ortadan kaldıracağına dair imâdır. Bu anlatıya göre Bâyezid kendisine velî denilen birisini ziyarete gitmiş, onun bulunduğu yere geldiklerinde Bâyezid o kişinin kıble tarafına tükürdüğünü görmüş ve onunla görüşmekten vazgeçip geri dönmüştür. Gerekçesi ise o kişinin şeriatın edeplerinden birisini korumamasının sonucu olarak Hakk'ın da esrarını korumada onu emin kılmayacağı şeklindedir. Kuşeyrî'nin velâyet

---

[550] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 103

[551] Barlak, Kuşeyrî'nin nübüvvet telakkisinin Ehl-i sünnet kelam ekollerinin benimsediği ve İslam cemaati içerisinde ortodoks çizgiyi temsil eden görüşlerle oldukça yakın olduğunu söyler. Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları,* s. 76-78.

[552] Kuşeyrî ile İbnü'l-Arabî'yi velâyet merkezli karşılaştırmaya tabi tutan bir çalışma için bkz. Fâtıma Fuâd, "el-Velâye inde's-sûfiyye (Kuşeyrî-İbn Arabî)", **Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb,** Cilt. 2, Sayı. 20 (Ocak, 2009) s. 955-1019. Karşılaştırmada velîliğin kavramsal çerçevesi, kerametler ve velîlerin kendi velâyetlerini bilip bilmemeleri gibi konular esas alınmıştır.

başlığı altında yer verdiği ikinci konu ise Sülemî'den yaptığı velâyetin sonunun nübüvvetin başlangıcı olduğuna dair rivâyettir.[553]

Velâyet-nübüvvet ilişkisine değinen kısa bir diğer bölüm ise "evliyânın kerametleri bahsi" altında yer alır. Kuşeyrî bu kısımda velîlerin mertebesiyle peygamberlerin mertebelerini karşılaştırır. Tıpkı Kelâbâzî'de olduğu gibi "velî hiçbir zaman peygamberlerin mertebesine erişemez, çünkü bu konuda ittifak vardır" diyerek meseleyi kapatır. Bu durumu Bâyezid'e referansla desteklemeye çalışır: "Bu mesele Ebû Yezîd Bestâmî'ye soruldu o da şöyle cevap verdi: "Peygamberlere (a.s.) hasıl olan, içinde bal olan bir tulum gibidir. O tulumdan bir damla sızar, o damla evliyânın (sahip olduğunun) tamamıdır. Zarf içinde kalan bizim nebîmizin sahip olduğu gibidir."[554]

Kuşeyrî'nin velâyet meselelerindeki perspektifiyle örtüşen bir tutum sergileyen Hücvirî, onun kısaca geçiştirdiği bazı hususları daha geniş boyutta ele alır. O, velâyet meselesini Hakîm'e nispet etmekle ve velâyeti bir fırka bağlamında değerlendirmekle farklı bir yöntem sunar. Bu bölümde işlediği meseleleri "Hakîm Tirmizî'nin birkaç esas düşüncesini işlemek" şeklinde ifade etse de onun odaklandığı konular Hakîm'den çok kendi gündemini yansıtıyor görünmektedir. Hücvirî diğer müelliflerden farklı olarak muhataplarının kimler olduğunu, onların argümanlarını ve kendisinin bunlara karşı geliştirdiği cevapları içeren daha canlı bir tartışma ortamı sunar. O, velâyetin alt tartışma alanlarından keramet ve hıfz konularını geniş bir biçimde ele aldıktan sonra bu bölümün sonunda "enbiyânın evliyâ üzerine üstünlüğü hakkında konuşma" diye müstakil bir fasıl açar. Bu başlıkta nebîlerin velîler karşısında üstünlüklerini bildiren, velâyetin sonunun nübüvvetin başlangıcı olması, bütün nebîlerin aynı zamanda velî oldukları fakat tersi durumun söz konusu olmadığı, beşeri sıfatların yok olması meselesinde nebîlerin temkin sahibi oldukları, velîler için hâl olan durumların nebîler için makam olduğu vb. konuları zikreder. Bu konuda Ehl-i sünnet ulemâsının ve sûfîlerin hiçbirinin ihtilaf etmediklerini bildirdikten sonra "velî nebîden üstündür" diyen gruplardan bahis açar. Bu gruplardan birisini Horasan mücessimesi, diğerini de tasavvuf yoluna mensubiyet iddia eden ve tevelli eden Müşebbihe'den bir fırka şeklinde niteler. Söz konusu iki fırkanın görüşlerinin

[553] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 348, 350.
[554] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 437.

Brahmanlarla aynı olduğuna dikkat çeker. Sonra velîlerin nebîlere en güzel şekilde tabi olduklarını belirttikten sonra Serrâc'ta geçen ifadeyi tekrar eder: "Tâbî olanın metbû olandan, me'mûmun imamdan efdal olması imkansızdır."[555]

Hücvirî, Serrâc'tan beri tekrar edilen ilkeyi ifade ettikten sonra bu hususta nebîlerin üstünlüklerini bildiren birtakım özelliklerinden bahseder. Velîlerin sâlik ve tâlip durumunda olduklarını buna karşın nebîlerin vâsıl ve vâcid olduklarını bildirir. Büyük olasılıkla velâyeti üstün tutan grupların ileri sürmüş oldukları Cebrail'in elçi olmasına rağmen gönderildiği peygamberden daha alt mertebede bulunması örneğini velâyet-nübüvvet kıyaslaması için doğru bulmaz. Bu hususu izah ederken sûfîlerin kavramlarına başvurması dikkat çekicidir. Nebîlerin kendilerine elçi olarak gelen meleklerden üstün olmaları Hücvirî'ye göre gönderildikleri toplumun nebîlerden üstün olması sonucunu doğurmaz. Zira, velîler vâsıl olduklarında beşeri hicaplardan kurtulup müşâhededen haber vermektedirler. Halbuki bu durum peygamberlerde ilk adımı attıklarında olmaktadır. Bu sebeple velîlerin nihayeti nebîlerin bidayetidir. Velîler, cem' makamına ulaşmakla velâyetin kemaline erişmişlerdir. Bu makamlar nebîler için en başta gerçekleşmekte ve onların hâllerinde hiçbir zaman tefrika meydana gelmemektedir. Hücvirî, Hz. İbrahim'in aya, yıldıza ve güneşe benim Rabbimdir demesini bu bağlamda yorumlar ve onların sürekli aynü'l-cem'de bulunmalarıyla açıklar. Ona göre velâyet ile nübüvvet arasındaki bir diğer fark velâyet için bir başlangıç ve sondan bahsedilirken nübüvvet için bu durumun söz konusu olmamasıdır. Nebîlerle velîler arasındaki farka dikkat çeken Bâyezid'e nispet edilen sözlerle bu görüşünü güçlendirmeye çalışan Hücvirî son olarak velîlerin miracının ruhânî, nebîlerin miracının ise bedenle olduğuna değinir ve bu bölümü tamamlamış olur.[556]

Böylece erken dönem seçkin sûfîler ve onlardan yapılan aktarımların yorumlandığı klasiklerden hareketle İbnü'l-Arabî öncesi dönem nübüvvet-velâyet ilişkilerinin bir tür panaromasını çıkarmaya çalıştık. Sonuç olarak belirtmek gerekirse, velâyetin nübüvvetten üstün olduğuna dair ilk iddialar önce Basra'da sonra Şam'da ortaya çıkmıştır. Bağdat'ta temerküz eden tasavvufi çevre, bu anlayışa karşı çıkarken daha çok

[555] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 297-300.
[556] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 298-299.

ilham-vahiy odaklı bir nübüvvet-velâyet ilişkisi üzerine tavır ortaya koymuşlardır. Onlar nübüvveti asıl kabul ederken fer' kabul ettikleri velâyete ilişkin bilgi yöntemini inkara yönelmemişler, aksine nübüvvet sonrası canlı bir Tanrı-insan ilişkisi iddiasında bulunmuşlardır. Farklı bir havzada ortaya çıkan Hakîm et-Tirmizî, bu anlayışı bir adım daha ileri taşıyarak yer yer nübüvvetle velâyetin eşitlendiği izlenimine sebep olacak bir tutum sergilemiştir. Kelam mezheplerinin sistematik yapılarına kavuşmalarının akabinde sûfî çevrelerde eser kaleme alan müelliflerin kelamcıların odaklandığı konulara daha fazla ağırlık verdikleri, kelamcıların eserlerinde konu edindikleri keramet ve ismet gibi meseleleri daha ön plana çıkardıkları görülmektedir. Bütün bu değişimlere rağmen İbnü'l-Arabî öncesi dönem tasavvuf düşüncesinin nübüvvet kapısında aralık bırakmanın yollarını aradığı, asla tâbi bir velâyet tasavvuru geliştirmeye çalıştığı söylenebilir.

b). İbnü'l-Arabî Öncesi Dönem Endülüsü'nde Velâyet ve Nübüvvet

Erken dönem tasavvuf düşüncesinde velâyet doktrininin esas meselesi olan nübüvvetle velâyetin nasıl ayrıştırılacağı ve bu iki alanın sınırlarının neye göre çizileceği hususlarını Irak ve Nişabur'da gelişen sûfî perspektif üzerinden ele almaya çalıştık. Sûfîlik hareketinin doğuş ve doktriner bir boyut kazanmasında öncü olan bu merkezleri takip eden asırlarda Müslüman topluluğun Batı kanadını temsil eden Endülüs'te de ilk tasavvufî oluşumların varlığından söz etmek gerekmektedir. Endülüs'teki erken dönem sûfîlerinin İbnü'l-Arabî üzerindeki etkisi literatürde tartışmalı olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin bu isimlere atıf yapması söz konusu dönemlere velâyet perspektifinden eğilmeyi gerekli kılar. Yine literatüre yansıdığı kadarıyla İbnü'l-Arabî öncesi dönem Endülüs'ünde velâyet-nübüvvet tartışmalarının farklı etkenlere bağlı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Endülüs'te tasavvuf üzerine akademik yöntemle yapılan araştırmaların dönüm noktasını Asin Palacios'un yapmış olduğu *Abenmasarra y su escuela Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* isimli çalışma oluşturmaktadır. Asin Palacios'un yaptığı çalışmaya kadar İbn Meserre'yi farklı gerekçelerle konu edinen araştırmacılar olmuştur fakat bu çalışmaların hemen tamamında farklı bir İbn Meserre profili ortaya

konulmuştur.[557] Palacios ise Endülüs'teki tasavvuf hâdisesini İbn Meserre ile başlatan ilk araştırmacıdır. Bu çalışmada biz, Palacios'un İbn Meserre'yi pseude-Emplodeksçi öğretiyle ilişkilendirdiği meselelerden[558] ziyade, onun velâyet-nübüvvet konularında ileri sürdüğü görüşleri[559] ve İbn Meserre ile İbnü'l-Arabî'yi doğrudan birbirleriyle irtibatlandırdığı Endülüs tasavvuf silsilesi ile ilgili iddiaları çerçevesinde ele almayı uygun buluyoruz. Palacios ilgili çalışmada İbn Meserre'den başlayan geleneğin kesintisiz bir biçimde devam ettiğini; İsmâîl er-Ruaynî'den İbn Kasî ve İbnü'l-Arîf'e, onlardan da İbnü'l-Arabî'ye uzanan bir Meserrenîler silsilesi olduğunu iddia etmiştir. Ona göre kendisinin ölümünden sonra görüşleri İsmâil er-Ruaynî tarafından sürdürülmüş ve İbn Meserre doktrini İbnü'l-Arîf'in liderliğini yaptığı Meriye merkezli sûfî hareketi ortaya çıkarmıştır. Meriye merkezli bu anlayış güçlenerek Endülüs'ün farklı bölgelerine yayılmış, İşbiliyye, Gırnata ve Garbü'l-Endülüs gibi şehirlerde karşılık bulmuş, İbn Berrecân, İbn Kasî ve Ebû Bekr el-Mayurkî gibi kimselerce buralarda temsil edilmiştir. Mürsiye'de doğan İbnü'l-Arabî'nin İbn Meserre geleneğiyle ilişkisi ise Meriye'de teşekkül eden yapı üzerinden kurulmuştur.[560] Palacious'un ortaya koyduğu bu silsile çalışmamız açısından velâyet meseleleri üzerine ileri sürdüğü görüşlerle daha bir ehemmiyetli hâl almaktadır.

---

[557] Michele Amari, Reinhart Dozy ve Goldziher gibi araştırmacılar, İbn Meserre'nin Emplodeksçi bir filozof, bâtınî, İsmâlî bir dâî, Mu'tezilî düşünceyi benimsemiş birisi şeklinde farklı ekollerle ilişkilendirmişlerdir. Cloude Addas ise Endülüs'teki tasavvufi hareketin İbn Meserre ile başlatılmasını üstünkörü bulmakta, onun öncesinde şifahî gelenekte isimleri anılan kimselerden bahsedilmemesini eleştirmektedir. İbn Meserre'nin bu literatür içerisinde nasıl konumlandırıldığını daha detaylı görmek için bkz. Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 35-43. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus* isimli çalışmasında Mısır'daki Fatımîlerle Endülüs'teki mistik hareket arasında Şii-İsmâilî düşüncenin tesirleri üzerinden bir ilişki olduğu iddiasına sahiptir. Bu ilişkinin kurulmasında İbn Meserre'nin babasının Basra'ya yaptığı ziyarete ve İbn Meserre'nin kendisinin Mekke'ye seyahatinde Fatımî imamın bulunduğu Kayravan'da bulunmasına atıf yapmaktadır. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 7-8. Maribel Fierro, Endülüs'le ilgili tabakat kitaplarında kendisinden sûfî olarak bahsedilen ilk kimsenin Abdullah b. Nasr (ö. 315/927) olduğunu bildirir. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 329.

[558] Palacios'un pseudo-Emplodeksçi olduğu yönündeki tezi sonradan gelişen literatürde ciddi eleştiriye tabi tutulmuş ve bu konuda yeni tezler ortaya atılmıştır. İlgili tartışmalar için bkz. Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 43-53.

[559] Velâyetle ilgili birtakım meselelerin Endülüs'ün İslamlaşma sürecinde karşılaşılan yerel kimliğe sahip bazı zâhidlerle ilişkili olarak gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Daha çok hadisçi yönüyle tanınan İbn Vaddah ve onunla ilişkili son mühtedilerden Arap asıllı olmayan Asbağ b. Mâlik gibi zâhitlerle birlikte aynı dönemde yaşayan sûfîliğe daha yakın bazı kimselerden de bahsedilir. Maribel Fierro'nun belirttiğine göre bunlardan birisi Basralı ilk sûfîlerden Ebû Saîd İbnü'l-Arabî'nin müridi olan Mesleme b. Kâsım ez-Zeyyât el-Kurtubî'dir. O, Zünnûn-ı Mısrî'nin bir kitabını rivâyet etmiş ve "nübüvvetin mirasçısı olma" meselesinin çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Endülüs bölgesinde nebîye vâris olma meselesinin IV. asırdan itibaren tartışılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 330. Endülüs bölgesinde IV. asır ve V. asrın başlarında Doğu'da gelişen zâhidlik literatürü tanınmaya başlamış ve tasavvufî meseleler hızlı bir şekilde gelişirken, zâhitlerin sayısında da gözle görülebilir bir artış yaşanmıştır. Zâhit grupların belirli isimler etrafında toplaştığı görülmektedir. İlgili literatürü ele alan çalışma için bkz. Manuela Marin, "Zuhhād de al-Andalus", **Al-qantara: Revista de estudios árabes** Cilt. 12, Sayı. 2 (1991), ss. 439-470.

[560] Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 42-43, 57, 66.

Palacios, İbn Meserre'nin teolojiyle ilgili öğretilerini ele aldığı bölümde beşinci konuyu peygamberlik ve velâyet arasındaki ilişkiyi incelemeye ayırır. İbn Meserre'nin doktrinini ele alırken İbn Hazm'ın fırka literatürüne dahil olan *el-Fasl* isimli eseri ile İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ı başvurduğu temel kaynaklar arasında öne çıkmaktadır.[561] Özellikle İbn Hazm'ın İbn Meserre'nin takipçilerine izafe ederek İbn Meserre ile ilişkilendirdiği konular, velâyet-nübüvvet tartışmalarının Endülüs'teki tarihsel durumuna ışık tutmaktadır. Palacios burada pseudo-Empodeklesçilerin görüşü olarak, "ruh arınıp velîlik hedefini gerçekleştirdiğinde, peygamberin ruhuyla velînin ruhunun manaları kavramada birleştikleri" şeklinde bir düşünceyi öne sürmekte ve bu eşitlikçi velî-nebî ilişkisinin İbn Meserre tarafından da açık ve kararlı bir biçimde savunulduğunu belirtmektedir. Bu düşüncesini İbn Hazm'dan yaptığı iktibasla destekleyerek, çaba ve arınma ile peygamberlik statüsünün elde edilebileceği görüşüne sahip olduğunu ileri sürmektedir. Palacios'a göre Müslüman dogmatiklerin (mütekellim ve fakihler) nübüvvetin sona ermesi düşüncesini ağırlıklı ve kapsamlı bir biçimde savunmaları anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber'in hatmiyeti ile bütün dinler de tamamlanmış ve vahiy yolu kapanmış, İslam vahyi dışında Tanrı'yla ilişki kurmanın yolu kalmamıştır. Buna karşın, Palacios, Bâtınîler ve Mutezile olmak üzere iki fırkanın önce mehdînin çıkacağı, sonrasında ise mesîhin onu tamamlayacağı fikrine sahip olduklarını, böylece bu iki fırkanın İslam'ın değişmezliği inancını reddettiklerini veya zayıflattıklarını ileri sürer. Ancak Palacios'un bu tespitleri Bâtınî düşünceyle uyumluluk gösterse de nübüvvet otoritesini pekiştirmek için her türlü tahsis fikrine karşı çıkan Mutezile hakkında doğru bir yargı olmayacaktır. Bâtınî ve Şiîlerin bu düşünceyi kendi mezheplerinin başlıca inanç ilkeleri arasına yerleştirdiklerini, dolayısıyla bu konuda Bâtınîliğe nispet ettiği İbn Meserre'nin de benzeri bir inancı taşımasının tuhaf olmayacağını ifade eder. O, durumun bununla da sınırlı kalmadığını, İskenderiyelilerin kâmil/yetkin nefsin Tanrı'yla mistik birleşmelerini mümkün gören teorilerinin Bâtınî karakterli bu düşünceye güç verdiğini söyler. Zira İskenderiyeli filozof Philo, nübüvvetin bütün kâmil kimselere bahşedilen bir ihsan olduğunu kabul etmiştir. Sûfîlerin bütün bu görüşleri eritip vahiy ile ilham arasını incelikle ve zekice ayrıştırarak, Tanrı'yla kişisel iletişim kurma arzularını İslam'ın değişmezliği inancıyla uyumlu hale getirdiklerini iddia

[561] Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 73.

eder. Böylece Palacios'a göre nebî ile velî arasındaki fark, nebînin aldığı vahyi insanlara tebliğ etmesi yönünden ayrışır. Velî ise kişisel çabasıyla, Tanrı'yla iletişim kurma, gaybı bilme ve mucize gösterme, şefaatçilik gibi peygamberliğe özgü ilâhî ihsanlara sahip olabilmektedir. Palacios bu genel çerçeveyi çizdikten sonra İbn Meserre'nin zühd ve psikoloji meselelerindeki tavrını şöyle özetler: "Yetkin nefs, günah kirlerinden arınarak bir aynadaki gibi ilâhî hakikatleri kendisinde yansıtır ve bu sayede, peygamber gibi geleceği/gaybı görebilecek ve tanrısal gizemlerin en derinlerine nüfuz edebilecektir."[562] Nitekim Fierro'nun Ebû Ömer et-Talemenkî'den yaptığı bir aktarım Palacios'un İbn Meserre'nin velâyet anlayışıyla ilgili iddialarını destekleyecek türdedir. et-Talemenkî'nin bildirdiğine göre İbn Meserre, nebîlik iddia etmiş, nefsinde duyduğu sözlerin Allah katından olduğunu ileri sürmüştür.[563]

Palacios'un nübüvvet-velâyet ilişkilerinde dile getirdiği bu düşüncelere ek olarak, İbnü'l-Arabî'nin velâyet doktrininin varlık ve nefs teorileriyle ilgili birtakım görüşler ileri sürer. İbnü'l-Arabî'nin tevhîdde tecrîd, arş kavramının varlık anlayışındaki yeri, küllî ruh ve cüzî ruhların küllî ruhtan bir parça olmaları gibi görüşlerine de yer verir. Ona göre İbnü'l-Arabî her ne kadar kendi sistemini kursa da İbn Meserre'den gelen pseudo-Empedoklesçi temayı bu doktrin içerisine yerleştirmiştir.[564]

Palacios'un İbn Meserre'yi velâyet meselesinde Bâtınîlere mensup birisi olarak takdim etmesi ve onun görüşlerinin Endülüs'ün farklı bölgelerinde ortaya çıkan sûfî hareketler tarafından sürdürülerek İbnü'l-Arabî'ye kadar getirilmesi sonraki literatürde bu konunun tartışılmasına sebep olmuştur. Henry Corbin, bu iddialardan hareketle İbnü'l-Arabî'yi İsmâilî öğretileri benimsemiş bir sûfî olarak konumlandıracak, Muhammed Âbid el-Câbirî ise Endülüs'teki tasavvufî düşüncenin Bâtınîlikten İşrakîliğe doğru seyrettiğinden söz edecektir.[565] Buna karşın Palacios'un hem İbn Meserre'yi pseudo-Empedoklesçi gösteren hem de onun etkilerinin Endülüs bölgesinde ortaya çıkan sûfîlerin

[562] Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers,* s. 90-92.
[563] Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 333. Fierro, İbn Meserre'nin *Kitâbu'l-hurûf*'undan hareketle kişinin nefs tezkiyesinden ziyade nazarî yöntemlerle velâyeti elde edebileceğini ileri sürdüğünü söylemektedir. Bu ayrıntı Endülüs'te ortaya çıkan ve İbnü'l-Arabî'de nihai sınırlarına ulaşacak olan nazarî perspektife dayalı bir velâyet anlayışı için başlangıç noktasını temsil edebilir. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 332.
[564] Bu konuların detayları için bkz. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 54, 75, 78, 80, 86.
[565] Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 41-43. Corbin, *Bir'le Bir Olmak,* s. 24, 29-30, 36-37.

görüşlerini belirlemede güçlü bir figür olduğunu ileri süren görüşleri tenkide tabi tutulmuş; Claude Addas, Doğu tasavvuf anlayışının İbn Meserre üzerinde daha baskın bir etkisinden söz ederken[566], Ebu'l-Alâ Afîfî, İbnü'l-Arabî üzerindeki geçmiş dönem Endülüslü sûfîlerin etkisini sınırlı bulur.[567]

İbn Meserre ile başlatılan geleneğin, Meserrenîlerin lideri olarak takdim edilen İsmâîl er-Ruaynî tarafından sürdürüldüğü iddia edilir.[568] er-Ruaynî'nin başlıca düşünceleriyle ilgili detaylara İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında verdiği bilgiler aracılığıyla ulaşabiliyoruz. İbn Hazm, İsmâil er-Ruaynî ile çağdaş olduklarını fakat kendisiyle hiç buluşmadıklarını bildirmekte; onun karakteriyle ilgili bilgiler verirken zâhidliğine, âbidliğine, namaz kılıp, oruç tuttuğuna temas etmekte ancak onun kendisini siyasî sebeplerle teşhir etmediğini de vurgulamaktadır. İbn Meserre'yle olan ilişkisine *el-Fasl*'ın farklı bölümlerinde yer veren İbn Hazm, ona şu görüşleri nispet eder: Haşrin ruhânî olacağı görüşünü savunduğu ve kaderle ilgili meselede İbn Meserre'nin görüşlerini benimsediği[569], "Âlemin düzenleyicisi arş"tır görüşüne kâil olduğu,[570] Ruaynî'nin başını çektiği Meserrenîlerin Allah'ın gelecekte olanları ezelde bildiği inancına sahip olanları tekfir ettikleri.[571] Bu görüşlere yer verdikten sonra İbn Hazm, nübüvvetin kesbiliği meselesini gündeme getirir ve şunları aktarır:

> Meserriyye'den ona muhalefet edenler ve onunla hemfikir olanlar, peygamberliğin iktisabi olduğu; doğruluk ve nefis temizliğinde son noktaya ulaşanın nübüvveti idrak edeceği, dolayısıyla peygamberliğin tahsis suretiyle olmadığı şeklindeki görüşü ona nispet ederlerdi. Onlardan bazılarının bu görüşü İbn Meserre'ye nispet ettiğini gördük. Söz konusu kişiler, İbn Meserre'nin kitaplarındaki bazı lafızları bu görüşe delil getirdiler. Yemin olsun ki söz konusu ifadeler buna işaret etmektedir. Diğerlerinin bunu inkar ettiklerini de gördük. Doğrusunu en iyi Allah bilir. Ben, mezkur İsmail Ruaynî'nin arkadaşlarından bazılarının onu, kuşdilini anlamak ve bazı

566 Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 50.
567 Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 67-68. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", s. 219.
568 Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 335.
569 İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 3, s. 130, 508.
570 İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 3, s. 510. Bu görüş, Palacios'un İbn Meserre'nin pseudo-Empedoklesçi olduğu tezini ileri sürmesine gerekçe olarak sunduğu argümanlar arasındadır.
571 İbn Hazm, bu görüşü ileri sürme gerekçeleri olarak İbn Meserre'nin Mutezile'nin prensiplerini gerçekten takip etmesine bağlar. İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 3, s. 508.

> olayların olmadan önce vuku bulacağını haber vermekle nitelendirdiğini gördüm.[572]

İbn Hazm'ın, İsmâîl er-Ruaynî'nin görüşlerini değerlendirirken Meserrenîler topluluğundan söz etmesi ve onların nübüvvetin kesbiliğinde hemfikir olduklarını belirtmesi, velâyet-nübüvvet meselelerinin Endülüs'teki ilk sûfî hareketin görüşlerine işaret etmektedir. İbn Hazm, bunları aktardıktan sonra nübüvvetin getirdiği hükümlerle ilgili İsmâîl er-Ruaynî'den bazı tikel konulara dair aktarımlar yaparak onun nübüvvet iddialarının pratik alanda ne tür sonuçlar doğurduğunu göstermek ister gibidir. Bunlar arasında onun kendisine itaat edilmesinin ve malların zekatının kendisine getirilmesinin zorunlu olduğu, bulundukları bölgeyi "dar-ı küfr" olarak görüp kendi taraftarı hariç insanların can ve mallarını helal gördüğü, mut'a nikahını câiz gördüğü gibi fıkhî konulardan bahseder.[573]

Maribel Fierro, Maliki fakihi Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî'nin (ö. 914/1508) fetva mecmualarından hareketle İsmâîl er-Ruaynî ile birlikte keramet göstererek nübüvvet iddiasında bulunan dört kişinin daha bilgisini vermektedir. Bu bölgede tıpkı Müslüman dünyanın diğer parçalarında olduğu gibi peygamberlik iddia edenler olmuştur. Bunlar arasında ilki Yûnus el-Berğûsî olup Kuzey Afrikalılar ve Endülüslülerle birlikte Doğu'ya seyahat etmiş, onunla birlikte iki kişi daha peygamberlik iddia etmiştir. Onların Doğu'ya olan bu rıhleleri III. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. İkincisi Muallim diye anılan birisi olup, Endülüs'ün doğusunda 237 yılında peygamberlik iddia edip isyan çıkarmıştır. Kur'an ayetlerini tuhaf bir biçimde yorumladığı ve "Allah'ın yarattığında değişiklik yoktur" sözünü slogan haline getirdiği rivâyet edilmiştir. Bu sebeple insanlara bıyıkları ve tırnakları kesmeyi yasaklayan vaazlar verdiğinden bahsedilmektedir. Bu kişinin çarmıha gerildiğinde, "Rabbim Allah diyeni öldürecek misiniz?" ayetini okuduğu aktarılmıştır. Nübüvvet iddiasında bulunanların üçüncüsü Ümeyye hanedanına mensup İbn el-Kıss olup 288 yılında Ümeyye emiri Abdullah'a karşı ayaklanmıştır. Başlangıçta birtakım kehanetlerde bulunarak ve Hıristiyanlara karşı cihada davet ederek Berberî

---

572 İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 3, s. 510. Yousef Casewit, bu tarz polemik suçlamaların dikkate alınmaması gerektiğini ifade ederken, bütün bunların kökeninin İbn Meserre'nin *itibar* ile *vahy*i eşitlemesinden kaynaklandığını bildirir. Zira akıl ilham edilmiş hakikati kavrayabiliyorsa, bu durumda gerçek bir "kâmil", peygamberle eşit olacaktır. Bu da dinin kendisi seçkin için vazgeçilemez değildir anlamına gelmektedir. Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 40.

573 İbn Hazm, *el-Fasl,* c. 3, s. 510-512.

kabilelerin desteğini çekmeyi başarmıştır. Bir müddet sonra kendisini mehdî olarak takdim etmiş, takipçileri de onu "sözünde sadık olan nebî makamına" yerleştirmişlerdir. Hakk'ın kendisine keramet gösterme hususunda destekleyeceğini bildirerek, "kuru bir çubuğu tutup sıvı hâle gelinceye kadar sıkmıştır". Ayrıca Hıristiyan bir şehir olan Zamora'ya vardıklarında şehrin surlarının çökeceğini iddia etmiştir. Kaynaklar ise onun gerçekte bir şahbâz ve kâhin olduğunu aktarmışlardır. Bir diğeri ise 333 yılında Lizbon'da kendisinin Abdülmuttalip ve Fatıma soyundan geldiğini ve Cebrâil'in kendisine indiğini söylerek peygamber olduğunu iddia etmiştir. Kendisini takip edenlere, Kuzey Afrika Haricîleri arasında iyi bilindik bir uygulama olan saçları tıraş etme gibi bir dizi "şeriat" ve "sünnet" getirmiştir.[574] Fierro, bunlara ilave olarak, Zünnûn el-Mısrî'nin görüşlerini Endülüs'e taşıyan ve büyü yapmakla suçlanan Ebû Saîd b. Arabî'nin müridi Mesleme b. el-Kâsım isimli bir kişiye Endülüslülerin referansta bulunduklarından söz eder. Bu kişiliği tam olarak tanımlanamayan Mesleme b. Kâsım, peygamberlerle muhaddesler arasında önemli derecede yakınlık olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu görüşü, Hakîm et-Tirmizî tarafından geliştirilen teoriyi akla getirmektedir.[575] Endülüste peygamberlik iddiasının bunlarla sınırlı kalmadığını sonraki asırlarda da devam ettiğini bildirir. Yohanan Friedmann'dan iktıbasla nübüvvet velâyet ilişkisine dair şunları söyler:

> Dördüncü/onuncu yüzyılın ilk yarısında yaşayan bir Endülüslü, Friedmann'ın 'peygamberliğin ikameleri/velâyet' olarak adlandırdığı sorunla karşı karşıya kaldığı için burada anılmaya değer. 'Peygamberliğin ikamesi/velâyet', inananları Allah ile birbirine bağlayan kanalı kesmeme ihtiyacından kaynaklanmakla birlikte onlara 'peygamberliğin sona ermesinin, Müslüman toplum için ilâhî rehberliğin ortadan kalkması anlamına gelmediği' ve 'ilâhî vahyin topluma ulaşmanın alternatif yollarını bulacağı' güvencesini veriyordu.[576]

Erken dönem bu tartışmaların akabinde V. ve VI. yüzyıllarda velâyet nübüvvet ilişkilerinin merkezinde Gazzâlî figürünün olduğu, siyasi ve ilmi polemikler eşliğinde bir tasavvufî gündem hakimdir. Maribel Fierro, bu dönemi ikinci tabaka olarak niteler ve bu dönemde Endülüs siyasî çalkantıları içerisinde soruşturmalara ve velâyet iddiasından güç

[574] Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 245-246.
[575] Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 246-247.
[576] Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 246.

alarak fiili kalkışmalara tanıklık edildiği bir dönem yaşanmıştır.[577] Endülüs'ün Gazzâlisi sıfatıyla anılan İbn Berrecân, onunla yakın ilişki içerisindeki İbnü'l-Arîf ve Müridûn hareketine liderlik yapan İbn Kasî bu dönemin öne çıkan simalarıdır. İbn Tumert'in (ö. 524/1130) Gazzâlî ile ilişkisi ve onun mehdîlik iddiasıyla biat alıp Murâbıt idaresine karşı şiddetli bir mücadeleye öncü olması, Murâbıt yönetiminin şöhretleri bir hayli artan İbn Berrecân ve İbnü'l-Arîf'in devletin merkezi Merakeş'e çağırılmalarına ve sorgulanmalarına sebep olmuştur. Onlarla birlikte soruşturmaya dahil edilen Ebû Bekir el-Mayurkî ile birlikte her üç sûfînin de kısa bir müddet içerisinde öldükleri yahut öldürüldükleri mevcut literatürde tartışılmaktadır.[578] Bu üç isimden farklı olarak İbn Kasî, Murâbıt idaresine karşı Endülüs'ün Batısında isyan hareketine öncülük etmiş, önemli şehirleri ve kaleleri ele geçirecek kadar başarı da sağlamış fakat Müridûn hareketi uzun süre varlığını koruyamamış ve 546/1151 yılında İbn Kasî'nin kendi taraftarlarınca öldürülmesiyle sona ermiştir.[579]

Bu döneme velâyet tartışmaları bağlamında baktığımızda Gazzâlî'nin *İhyâ*'da peygamber ve velîlerin mucize ve kerametlerine ayrılan bölümlerde mahzurlu bilgiler paylaştığı gerekçesiyle eleştirilerin hedefi olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî etkisini baz alan araştırmacıların benzer gerekçelerle İbn Berrecân, İbnü'l-Arîf ve İbn Kasî'nin de eleştirilere mazur kaldıklarını dile getirseler de Yousef Casewit, söz konusu üç sûfîye entelektüel açıdan Gazzâlî'nin ilham verdiği fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre İbn Berrecân, Gazzâlî'nin eserleri Endülüs'e girip yaygınlaşmadan önce de tanınan bir kişiydi. Onun düşüncelerinin çekirdeğinin oluştuğu erken yaşlarında Gazzâlî'nin etkisinden söz etmek mümkün değildir.[580] Bununla birlikte Casewit'e göre, İbn Berrecân ve İbnü'l-Arîf, İbn Kasî'nin aksine ortodoks bir mistik tarz ile siyaseten sessizliği tercih etmişlerdir.[581] Örneğin İbn Berrecân, doğu tasavvuf düşüncesine ilgi duymakla birlikte çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız ruhun mahiyeti ile insanın ezeliliği gibi tartışmalara ilgisiz kalmıştır.[582] İbn Berrecân ve çağdaşı diğer iki sûfî hiçbir surette

[577] Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 337-340.
[578] Casewit, İbn eş-Ebbâr'dan nakille bu üç ismin "aynı doktrini" savunmaları ile idarecilerin onları Merakeş'e çağırmaları arasında bir ilişki kurar. Onların merkeze çağırılmaları ve oradaki yaşananlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 122-127.
[579] Mürîdûn hareketini ortaya çıkaran sebepler, isyanın gelişimi ve sonrasında yaşanan süreçler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 78-83.
[580] Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 59-61.
[581] Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 64.
[582] Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 72.

İsmâilî öğretilerin Endülüs'te öncüsü olmamışlardır; fakat kendi dönemlerinde İsmâilî öğreti sirkülasyonu olduğu için tıpkı diğerleri gibi sentetik bir etkiden bahsedilmektedir. Hatta İbn Berrecân'ın İsmâilî ve Yeni-Platoncu kavramsal yapıyı kullanmama hususunda titizlik gösterdiği söylenebilir.[583] O kesin bir dille mistik bilginin (marife) ilâhî hükümlerden ortaya çıkan şer'î emirlere üstünlüğü düşüncesine karşı çıkmış ve şeriata yönelik bâtınî eğilimleri onaylamadığını belirtmiştir. O velâyet bilgisini şeriat için bir aydınlatma ve tamamlama olarak kabul eder. Buna karşın yüksek sesle "İsmâilîleri, filozofları, aşırı görüşlere sahip sûfîleri ve nübüvvetin kesbiliğini iddia ederek zındıklığa düşen Meserrenîleri" tenkit etmiştir.[584] Velâyet bilgisi iddiasıyla öne çıkıp bu mârifetin kendisini şeriat bilgisinden müstağnî kıldığını dile getirenleri açık bir zındıklıkla itham ederken bu durumu "Allah için Allah'tan müstağniyim" demeye benzetmiştir.[585] Bununla birlikte Casewit, İbn Berrecân'ın biyografisini hadis ilmiyle meşgul olup eser telif ettiği dönem ve tasavvuf hayatı olmak üzere *muhaddis* ve *mu'tebir* kavramları üzerinden ayrıştırır. "Artık onun için 'kalem ölü, kalp ise canlı'dır", demektedir.[586] Denis Gril, İbn Berrecân'ın her ne kadar ilhamın sınırlarını son raddesine kadar zorlasa da nübüvvetin kutsiyetini ayrıştıran korunmuş sınırları aşmadığını bildirir. Gril'e göre onun velâyete ayırdığı makam, sıddîkin hemen altında, yaratılmış doğanın ötesine geçmekten çok uzak olmayan fakat peygamberlikle karıştırılmaması gereken bir makamdır.[587] Bu sebeple İbn Berrecân, bâtınî bilgiye erişmede velî için "ruhu'l-imân" tabirini tercih ederken, peygamber için "ruhu'l-kuds" kullanımını tercih etmiştir.[588] İbn Berrecân'ın tasavvuf anlayışı üzerine M. Yıldız tarafından yapılan bir başka çalışmada ise İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetle ilgili temel kavramlaştırmalarının İbn Berrecân tarafından yapıldığına dikkat çekilir. Burada belirtildiğine göre İbn Berrecân nübüvveti kendi içerisinde sürekli ve kesilen şeklinde ikiye ayırır. Süreklilik bildiren nübüvvet, nebîlerin bıraktıkları miras iken kesilen nübüvvet ise -bunlar nübüvvet-i kübrâ, nübüvvet-i memnûa ve nübüvvet-i mechûde olarak nitelenmiştir- sadece peygamberlere özeldir. Yıldız'a göre İbnü'l-Arabî'nin devam eden ve umumî olan nübüvvet anlayışının kökeni İbn Berrecân'a

583 Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 173.
584 Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 80.
585 Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 80-81.
586 Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 112, 114.
587 Denis Gril, "La 'lecture supèrieure' du Coran selon ibn Berreğān" **Arabica,** 47 (2000), s. 516.
588 Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 271-272.

dayanmaktadır.[589] O, nübüvvette yaptığına benzer şekilde velâyeti de belirli bir tasnife tabi tutmuştur. Farklı anlamları olmakla birlikte velâyetin asıl anlamının kurb (yakınlık) olduğunu belirterek, onu kendi içerisinde velâyet-i ulâ, velâyet-i 'ulyâ ve velâyet-i kübrâ şeklinde derecelendirmiştir. Yıldız, İbn Berrecân'ın velâyet-i kübrâ ile nübüvveti kastettiğini belirtmekte, bu kullanıma nübüvvet ve risâleti ele aldığı bölümde yer vermesini de gerekçe olarak sunmaktadır.[590]

Paul Nwyia'nın İbn Berrecân ile İbnü'l-Arîf'in mektuplarını yayınlamasından sonra Asin Palacios'un ileri sürdüğü İbn Berrecân'ın İbnü'l-Arîf'in müridi olduğu tezi zayıflamıştır. Mektuplardaki ifadelerden hareketle İbnü'l-Arîf'in İbn Berrecân'ı şeyhi olarak gördüğü ve ona karşı derin bir saygı beslediği anlaşılmıştır. Casewit'in de belirttiği üzere İbnü'l-Arîf'le İbn Berrecân'ın öğretisi birbiriyle uyum içerisindeydi.[591] Yine Casewit, İsmâilî eğilimlerin en fazla görüldüğü sûfînin İbn Kasî olduğunu, İbn Berrecân'ın ondan daha az bu etkiye maruz kaldığını, en az etkilenenin ise İbnü'l-Arîf olduğunu bildirmektedir. İbnü'l-Arîf, klasik sûfî eserlerinde yer alan ahlak, hâller ve ruhun makamları konularında onlara en yakın çizgide olanlarıydı.[592] Bu sebeple onun nübüvvet ve velâyet ilişkilerinde daha temkinli bir yolu gözettiğini söylemek mümkün olsa gerektir.[593]

Velâyet öğretisinin siyasal bir bağlama yerleştirilmesiyle ortaya çıkan imamet meselesinin gerçek bir örneği Endülüs bölgesinde İbn Kâsî ile olmuştur. Tasavvufa intisabından önce ticaretle uğraştığı yönünde bilgiler verilen İbn Kasî, Endülüs'te yaşanan siyasi ve manevi kriz döneminde bütün mal varlığını infak ederek zâhidâne bir hayatı benimsemiştir. Bu dönemde Endülüs'ün farklı bölgelerine seyahatler yapmış, Merakeş'e götürülmeden önce İbnü'l-Arîf'le de görüşmüştür. Daha sonra memleketine

---

589 Mehmet Yıldız, "İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Ankara SBE, 2016), s. 122.

590 Mehmet Yıldız, "İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı", s. 127, 129.

591 Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 62.

592 Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 81. Cornell de İbnü'l-Arîf'i Endülüs bölgesindeki sûfîler arasında "şer'î tasavvuf"a bağlılık anlamında en etkililerinden birisi olduğunu söylemektedir. Ercan Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 64.

593 Mehmet Necmettin Bardakçı, İbn Meserre ile İbnü'l-Arîf'in tasavvuf anlayışlarını karşılaştırırken İbn Meserre'nin Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen havf eksenli bir anlayışa vurgu yaptığını, İbnü'l-Arîf'in ise Râbiatü'l-Adeviye ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi muhabbeti önde tutan bir anlayışa ağırlık verdiğini bildirir. Ancak literatürde buna dair başka bir referansla karşılaşmadık. Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", **Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi,** Cilt. 23, Sayı. 23, (2009), s. 345.

dönerek kendi köyünde bir ribat inşa ettiği ve burada bâtınî doktrinlerle birlikte *İhvân-ı Safâ Risâleleri* ve Gazzâlî'nin eserleriyle meşgul oldukları rivâyet edilmektedir. Onun buradaki faaliyetleriyle birlikte etrafında toplanan kişilerin artmasıyla önce velâyet iddiasında bulunduğu sonrasında ise kendisini mehdî olarak takdim ettiği eserlerde kaydedilmiştir. Klasik dönem biyografi yazarları onun hilekarlık ve göz boyama gibi niteliklerinin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Onun mehdîliğini ilanının akabinde etrafında kitleler toplanmaya başlamış ve böylece önce velâyet öğretisinden güç alan sonrasında ise ona eskatolojik bir bağlam yükleyerek mehdîliğe evrilen hareket siyasi bir boyut kazanmıştır.[594] Bu hareket, her ne kadar nihai anlamda başarısız olsa da velâyet öğretisinin salt teorik bir çerçeve ile sınırlı kalmadığını aynı zamanda toplumsal bir hâdiseye zemin teşkil edebileceğini göstermesi bakımından dikkatleri çekmektedir. Dolayısıyla velâyetin siyasi bir bağlama taşınması ihtimali siyasi otoritenin sürekli bir biçimde bu tür düşünce ve yapılara karşı teenniyle yaklaşmasına ve bazı dönemlerde fiili soruşturmalara tabi tutmasına sebep olmuştur.

İbnü'l-Arabî öncesi dönemde Endülüs'te önde gelen sûfîlere, onların oluşturdukları yapılara ve geriye bıraktıkları eserlere bakıldığında, bölgede tasavvufa karşı muhalefetin Eş'arîliğin yaygınlık kazandığı ve güçlendiği Irak ve Nişâbur bölgelerine göre daha şiddetli olduğu ve sûfîlere karşı daha sert bir tutumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu muhalefetin gerekçesi bazen siyasî, bazen mezhepsel kimi zaman da doğrudan ulemânın güç mücadelesinden kaynaklı olabilmektedir. Maribel Fierro, Endülüs'teki velâyet merkezli tartışmaları keramet üzerine gelişen polemik literatürünü dikkate alarak göstermeye çalışır. Bu makalede ileri sürülen görüşlere bir sonraki başlık olan keramet tartışmalarında değinmek daha uygun olacaktır. Fakat burada gelişen karşıt tutum, Doğu'daki tasavvuf düşüncesini ele alırken Eş'arilerle sûfîlerin uzlaşı zemini olarak kabul ettiğimiz keramet meselesinden bir hayli uzaktır. Endülüs'teki hem Murabıt idaresinin hem de Malikî ulemânın Eş'arî kelamcılarla birlikte sûfîleri de bir kefeye koyarak hedef aldıkları görülmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'yı telifinde bâriz bir şekle kavuşacak olan bu muhalefetin daha erken dönemlerde nüksettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Endülüs'te Gazzâlî öncesi dönemde de sûfîlere karşı gösterilen muhalefetin en açık örneklerinden birisini İbn Hazm'ın *el-Fasl* isimli eseri temsil etmektedir. O, bu

[594] İbn Kasî ve Müridûn hareketiyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 72-83.

eserinde, kerametleri reddederken, aynı zamanda mucizeyle ilgili görüşleri sebebiyle Eş'arî kelamcı Bakıllânî'yi ciddi anlamda eleştiri konusu haline getirir. Bunların detaylarına bir sonraki başlıkta yer vereceğimiz için İbnü'l-Arabî öncesi dönemde velâyet merkezli tartışmaların seyrini gösterecek kadarına değiniyoruz. Fierro'dan yapacağımız şu kısa pasaj Endülüs'te tasavvufa karşı gösterilen muhalefetin hangi konular üzerinde yoğunlaştığını özetler niteliktedir:

> "Reddedilen inançlar içerisinde velîlerin keramet gösterebilecekleri, manevi tekamülle nübüvvetin elde edilebileceği; velîlerin peygamberlerden üstün olabileceği; bazı velîlerin dini mükellefattan muaf olabilecekleri ve hatta nehyedilen şeyleri yapabilecekleri; velîlerin Tanrı'yı müşahede edebilecekleri ve onunla konuşabilecekleri inancı bulunur."[595]

3. Velâyeti Asıl Nübüvveti Fer' Kabul Eden Velâyet Doktrini

İbnü'l-Arabî'nin teliflerine bakıldığında, özellikle de eserlerin mukaddime bölümlerinde, nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi sürekli bir biçimde gündemde tutan bir içerikle karşılaşılır. Nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi düzenlemeye yönelik bu çabanın hiç şüphesiz hem doğu tasavvuf tecrübesinin hem de Endülüs'teki sûfî öncülerin karşılaşmış oldukları polemik, suçlamalar ve hatta ölümlere yol açacak cezalardan bağımsız olduğu düşünülemez. Zira velâyet doktrininin tarihsel süreçte ortaya koyduğu birikimin nübüvvet bilgisiyle kıyas edilmesi, velâyet bilgisinin alternatif bilgi tarzı olarak anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Bu bakımdan velâyet doktrininin tarihin bütün dönemlerinde anomalisi nübüvvet ve onun siyasi alanda uzantısı olan imamet olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin ilk telif ettiği eseri, erken dönem eserlerinde birbirlerine atıflar olması nedeniyle tespit etmek mümkün olmamıştır. Ancak her halükarda onun ilk olmakla anılan eserlerinin tamamında velâyet ve nübüvvet arasındaki ilişkiyi eserlerin mukaddimelerinde konu edindiği görülmektedir. Velâyet nübüvvet meselelerine ilişkin ilk kapsamlı açıklamalarla *Risâle fi'l-velâye*'de karşılaşılır. *Risâle*'nin üslubu velâyet tartışmalarının tarihsel yükünü taşıyor nitelikte bir üsluba sahiptir. Zira Özkan'ın da belirttiğine göre "Allah'la konuşma" ve "kutsal gizli ilim" gibi temaları taşıdığı için

[595] Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 338.

İbnü'l-Arabî savunmacı bir dille bu risâleyi sonradan yazmak durumunda kalmıştır.[596] Eserde geçen "Allah bana şöyle dedi", "Ben de O'na şöyle dedim", "Allah beni şâhid kıldı" gibi cümleler, mütekaddim dönem sûfîlerine yöneltilen suçlamalarda öne sürülen gerekçelerle benzer içeriğe sahiptir. Nitekim risâlede hem bu türlü ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hem de sûfîlerin mücâhedelerine dair vurguların kesb-i nübüvvet anlamına gelmemesi hususu üzerinde durulur.[597] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin en erken teliflerinde velâyet-nübüvvet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi problemiyle karşılaşıyoruz. Onun eserde ne tür argümanlar geliştirdiğini incelemeye başlayabiliriz.

İbnü'l-Arabî *Risâle fi'l-velâye*'yi daha sonraki birçok eserinde de görüleceği üzere "hüviyet mertebesine" eriştiğinde kendisine açıklanmak (ibrâzı) üzere verilmiş bir eser olarak sunar. Kitabın "takdis mertebesinden" inişiyle birlikte insanlara tanıtılmasından sonra, onun zâhirinde zıtlık bulanların kalplerinde kapalılığı açılmayacak bir örtü bulunduğunu ifade eder. Velâyet mertebelerine dair çalışmanın birinci bölümünde ele aldığımız ilk velî tasnifini yaptıktan sonra nübüvvet bilgisinin velâyet bilgisine ihtiyaç bırakmadığını, velâyete ilişkin iddiaların zâid bir bilgi olmaktan öte bir anlam ifade etmeyeceğini öne sürenlere cevap verir. Bu ilk argümana karşı İbnü'l-Arabî, eğer bir tane vahiy yeterli olsaydı Tevrat, İncil ve diğer suhufların ayrı ayrı inzâline gerek olmadığını tek bir vahyin yeterli olması gerektiğini söyler. İlhâmın da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini belirterek, Hakk'ın bir kimseye açtığı keşiflerin diğer bir kimse için geçerli olmadığını bilakis keşiflerin birinin diğerinden daha üstün olduğunu ileri sürer ve böylece herkesin istidadının farklı olduğunu ima eder.[598]

İbnü'l-Arabî'nin risâlede yer verdiği ikinci karşı argüman, velâyet tartışmalarının tarihselliğiyle tam olarak örtüşür. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin verdiği ilk cevaba "Nasıl böyle bir şey ileri sürersin, Hz. Peygamber'in vahyinden sonra yeni bir vahiy mi? Sen yeni bir indirilmiş hitap ve kitap iddia ediyorsun. Lisan-ı hâlinde nübüvvet iddiasında bulundun." şeklinde istifhamî itiraz yöneltilir. İbnü'l-Arabî'nin bu ithama,

596 Özkan, "İbnü'l-Arabî'nin Meşâhidü'l-esrâr Şerhi ve Sitti Acem'in Şerhi", s. 23.
597 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 27, 32-35.
598 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 20.

"Cibrîl'in gelişi sona erse de evliyânın sadırlarından ilham kesilmemiştir" şeklinde cevap verir ve risâlenin sonunda bu itiraza karşı bir bölüm açacağını söyler.[599]

Bütün vâris ve ârifl erin ulaştıkları keşflere kendisinin de ulaştığını bildirdikten sonra arasında seyrettiği iki mertebenin sidre-i müntehâ ile beyt-i ma'mûr olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebe, nebevî mirasın üslubuna komşu olan sıddıklık derecesidir. "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" hadisini naklederek, bir kişiye vâris olanların ona kan ve soy bağı açısından en yakın kimseler olduğunu belirtir. Âlimlerin ise peygambere neseben en yakın olduğunu ifade eder. Âlimler peygambere hâl, fiil, söz, bilgi bakımından zâhirde ve bâtında vâris olmuşlardır.[600] İbnü'l-Arabî bu risâlede ele aldığı âlim nisbesinin daha geniş şekline *Mevâkı*'da yer verecek ve ârif yerine âlim ifadesini tercih edişini birçok yönden izah edecektir. Dolayısıyla onun nübüvvete mirasçı olmak anlamında ulemânın da kabul ettiği rivâyet üzerine bir anlayış geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî, ilim kavramının kapsamını genişletmek suretiyle salt nakle ve lafızlara bağlı bir verâset ilmi perspektifinden ayrışmanın yolunu arar. Buna göre ilim üç türden oluşur: Birincisi Allah'ın sorumlu tuttuğu fiillere ilişkin helal, haram, mübah, mekruh, farz ve sünnet gibi teklifle ilgili ilimdir. İkincisi ceberût âlemine -ki imânın âlemi olan orta âlemdir- ilişkin olup, zühd, vera', tevekkül, sabr, havf gibi kişiyi kurtuluşa götüren ilimdir. Üçüncüsü melekût âlemine -ki o ruhların ve ihsânın âlemi olan en yüce âlemdir- ilişkin olup, Hakk'ın sıfatlarına taalluk etmektedir. İbnü'l-Arabî ilmin bu türünün akıl tavrının ötesinde olduğunu vurgular. Bu üç ilmin sırayla dünyaya, âhirete ve doğrudan Hakk'a ilişkin bilgi türleri olduğunu ifade ederek, peygamberlerin bu üç ilim türünü de kuşattıklarını âlimlerin ise onlara vâris olduklarını bildirir.[601]

---

599 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 20. İbnü'l-Arabî risâlenin son bölümünde "Allah bana şöyle dedi" ve "Ben de Ona şöyle dedim" gibi ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine birkaç fasıl açar. Bu tarz sözleri işiten kimsenin bu sözlerde zıtlık bulabileceğini belirtir. Bu meseledeki zıtlığın lafızdan kaynaklandığını ifade eder. Sonrasında meseleyi Hakk'ın kelam sıfatı tartışmalarına götürerek sûfîlerin bu hususta Mutezile gibi düşünmediklerini bildirir ve Mutezile'ye karşı sûfîlerin ileri sürdükleri delilleri zikreder. Ayrıca bu konu altında kelamın mahluk olup olmaması tartışmasına yer verir. En son olarak da kalbin kuşatıcılığı ve bilgi edinmesi meseleleri üzerinden ilham konusuna epistemolojik bir dayanak oluşturmaya çalışır. Tartışmaların detayı için bkz. İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 31-35.

600 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 20-21.

601 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 21-22.

Risâlenin bu genel giriş ve konuya müteallik bazı hususların açıklanmasından sonra velâyet nübüvvet arasındaki ilişkinin İbnü'l-Arabî telifatı içerisindeki ilk detaylı sunumuyla karşılaşırız. İbnü'l-Arabî'nin burada benimsediği yöntem nübüvvet kelimesinin kök anlamları ve onların sarf kalıplarında ifade ettikleri manalar üzerine temellenir. İbnü'l-Arabî nebe kelimesinin önce hemzeli okunuşunu hem fâil hem de mef'ul olma yönünden ele alır. İkinci olarak ise kelimenin hemzesiz okunuşu olan "nebve"nin anlamına odaklanır. Kelimenin hemzeli okunuşunda anlamının "haber vermek" olduğunu bildiren İbnü'l-Arabî, bütün peygamberlere haber verildiğini onların da verilen haberi bildirdiğini söyler. Haber verme anlamının velîler için de yaygın bir durum olduğunu, onların ilhamla haber verdiklerini fakat bu haberin yeni bir şeriat getirmek ya da var olanı neshetmek şeklinde olmadığını vurgular. Mehdevî'nin "Bu ümmetin âlimleri diğer ümmetlerin nebîleri gibidir" sözünde resûl yerine nebî kullanımının lafız kaynaklı karışıklığı önlemek adına yapıldığını, genel anlam bildiren nebînin kullanımının meselenin tevilini kolaylaştırdığını ifade eder. Böylece o, bir bakıma kul ile Allah arasındaki irtibatın genel anlamdaki ifadesinin nebe olduğunu da ilk başta belirtmiş olur.[602]

Kelimenin hemzeli kullanımından sonra hemzesiz şeklini incelemeye başlar. Kelimenin "nebve" mastarının anlamı, yükseklik manasına gelmektedir. Yükseklik anlamının da hem nebîler hem de âlimler için geçerli olduğunu bildirdikten sonra konuyla ilgili nihai yaklaşımlarını sarf kalıpları üzerinden ortaya koyar. Nebe kelimesinin ism-i fâil kalıbındaki kullanımını -kelimenin kökü ister hemzeli ister hemzesiz olsun- resûle tahsis eder. Mürsel dışındaki nebînin ve vâris olan velînin her ne kadar "haber verme" hususunda önemli derecede nasipleri olsa da bütün nebîlerin mürsel olmadıklarını belirtir. Bu sebeple hem terim anlamında hem de şer'î açıdan ism-i fâil kalıbındaki kullanımını resûlle sınırlamaktadır. İsm-i me'fûl kullanımına gelindiğinde ister hemzeli ister hemzesiz olsun, bu kullanımda vârisin büyük bir paya sahip olduğunu ve bu makamın mürsel dışındaki nebîler için olduğunu bildirir. Fakat bu makamda vârisle resûl arasındaki farkın, Hakk'ın birisine melek aracılığıyla diğerine ilhâmla haber vermesi ile oluştuğunu söyler.[603] İbnü'l-Arabî bu açıklamaların ardından Hızır ile Mûsâ meselesine referansta

[602] İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 22-23.
[603] İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 23.

bulunarak erken dönem metinlerinde karşılaştığımız gündeme dönmektedir. Hatırlanacağı üzere klasik türü eserlerde nübüvvet-velâyet ilişkisi ilham vahiy karşılaştırması üzerinden değil, daha çok keramet mucize meselesi üzerinden işleniyordu. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet meselesine yaklaşımında ortaya koyduğu perspektif, Eş'arilik altında uzlaşan mütekaddim dönem yazarlarının kapattığı sayfaları yeniden açmak şeklinde nitelenebilir. Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya "İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredeceksin?" ifadesini, onların makamlarının ayrılıkları şeklinde yorumlar ve aynı makamda olsalar kavramasından şüphe duyulmayacağını belirtir. Makamlar farklılaşınca, onlardan biri diğerinin makamına geçiş yapamamış ve birbirlerini inkar etmede eşitlenmişlerdir. Bu bakış açısı Harrâz'ın, Hakîm et-Tirmizî'nin ve Serrâc'ın eserlerine yansıyan nübüvvet velâyet tartışmalarını akla getirmektedir.

Risâlede son olarak velâyet ile nübüvvet arasındaki ilişkinin açıklanmasında iki yönden benzerlik kurulur. Velâyetin nübüvvete benzerliğindeki (şebeh) ilk yön ilim; ikincisi ise makamdır. Buradaki benzetmenin Arap dilinin bir özelliği olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilir ve benzeyenin, benzetilenin bütün özelliklerini taşımayacağına vurgu yapılır. Zira Araplar, bir şey diğerine birçok yönden farklılık taşısa da bir özellik üzerinden bu ilişkiyi kurmuşlardır. Bu meselede âlimle nebî arasındaki ilişkinin ilim yönünden kurulduğunu, bu durumun tevekkül, verâ ve zühd sahibi kimselere sûfî denilmesiyle benzerlik taşıdığını ifade eder. Zira sûfî söz konusu makamları kuşatmakla birlikte ilâhî keşfe, rabbânî sırra ve melekûtla tahalluka ehil kimsedir. Dolayısıyla bu benzerlik ilişkisi nebî ile velî arasındaki ilişkinin zâhid ile velî arasındaki ilişkiye kıyası gibidir. İbnü'l-Arabî, konuyu bidayet-nihayet kavram ikilisine başvurarak değerlendirmektedir: "Sıddıkların nihayeti, sûfîlerin bidâyetidir; sûfîlerin nihayeti nebîlerin bidayetidir: nebîlerin nihayeti ise resûllerin bidayetidir. Resûllerin nihayeti ise ulûhiyet mertebelerindeki sıfatların bidayetidir"[604]

İlim yönünden benzerliği bu şekilde özetledikten sonra makam yönünden olan benzerliği ele alır. Burada ise öne çıkan kavram tâbi kavramıdır. Nebî resûlün getirdiği şeriata tam bir ittiba içerisinde bağlıdır. Aynı şekilde sûfî ise hâl, söz ve eylem açısından tâbidir. Bu meselenin delili ona göre Hz. Mûsâ ile Harun ve İlyas ilişkisinde; Hz.

[604] İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 26.

İbrahim'le Hz. İshâk ve Hz. İsmâil ilişkisinde görülmektedir. Zira onlar nebî olmalarına rağmen şeriat sahibi değillerdir.[605]

Bir diğer erken dönem eseri *et-Tedbîrât*'ta nübüvvet velâyet ilişkisinin nasıl kurulduğuna baktığımızda eserin mukaddimesinde velâyete özgü bilginin mahiyetini ortaya koymaya çalışırken velâyeti nübüvvetle mukayese ettiğini çalışmanın bilgiyle ilgili bölümünde ayrıntılı bir biçimde işlemiştik. Eserde İbnü'l-Arabî, velâyet bilgisini ve idrak güçleri arasındaki hiyerarşiyi konu edindiği için eserin girişinde velâyet bilgisinin mahiyetini ortaya koymaya teşebbüs etmekte ve nasıl ki nübüvvet bilgisi için sahabe illet ve delil aramamışsa velîler için de benzer bir anlayışın geçerli olması gerektiği beklentisini dile getirmektedir. Bu sebeple teslim ve tasdik kavramlarına çokça atıfta bulunur.[606] Velâyet ve nübüvvet ilişkisi ayrıca eserin on yedinci bölümünde levh-i mahfûz bahsi içerisinde yer alır. Bu makamın nebî ve velîyi birleştirdiğini aynı zamanda da ayırdığını söylemektedir. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde adeta makûlat-ı sâniye işlevi gören, levh-i mahfûz, imâm-ı mübin, kalem-i a'la gibi tümel hakikatlerle insanın ilişkisini ele alırken nebî ve vâris âlimin bu âlemde kâlem-i a'la ile ortaya çıktıklarından söz eder. Burada ilkânın bu ikisi arasında farklılaştığını bildirirken bunu şöyle gerekçelendirir: "nebînin kâleminin iki tarafı, velînin[607] kaleminin ise bir tarafı vardır." Ârif velî ile müminin ise levhde ortaya çıktıklarını böylece mertebelerin ayrıştığını bildirir.[608] Buradaki ifadelerinden İbnü'l-Arabî'nin her ne kadar sistemli bir varlık mertebesinden bahsedilemese de mertebe yönünden farka dikkat çektiği bir gerçektir.

Mevâkı'u'n-nücûm'da velâyet-nübüvvet ilişkisinin ele alınma biçimlerine baktığımızda, eserin ana odak noktası tahalluk tahakkuk meselesi olduğu için keramet bahisleri ciddi manada yer tutar. Bununla birlikte eserin farklı bölümlerinde velâyet ile nübüvvet arasındaki ortak yön, nübüvvetin sonlandığı fakat velâyetin mümkün olduğu, nebî ile velî arasında derecelenme gibi konuları ele alan kısımlar mevcuttur.

---

605 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 26.
606 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 79-85.
607 Buradaki velî sıfatı, bir önceki vâris âlime dönmektedir, bir sonraki velî nitelemesi ise vâris âlimden daha alt mertebede olan ârif velîye döner.
608 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 220.

Bunlardan ortaklık meselesine baktığımızda nebî ile velî arasında üç adet ortaklık noktasına işaret edilmektedir. Birincisi, nebî ve velî için kesbî ilim çabalamadan ortaya çıkmaktadır. Nazarî düşünce olmaksızın delil ve medlul bilgisi onlara verilmiştir. İkincisi insanların rüyada gördükleri şeyleri onlar yakaza hâlinde iken görmektedirler. Üçüncüsü ise nebî ve velîde himmet gücünün olmasıdır. İnsanların cisimleri ve birtakım zâhirî araçları kullanarak elde ettiklerine onlar himmetleriyle erişebilmektedirler. Hatta onlar için bir fazlalık vardır; insanların takatini aşan durumlar onlar için mümkündür.[609]

Nübüvvetin sonlandığı velâyetin ise devam ettiğine dair bölüm eserin "takdir edilmiş aylar" kısmında yer alır. İbnü'l-Arabî farklı aylara ilişkin hususiyetlerden bahsederken Ramazan ayında âyetlerin sübûtu için adetlerin aşıldığını bildirmektedir. Bu durum ya nübüvvet için ya da velâyet için olmaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî bu durumu nübüvvet bakımından kendi zamanı için mümkün görmemekte ve yalnızca velâyet-i hâssa için bu durum sabit olabilmektedir. Zira risâlet ve nübüvvet kesilmiştir.[610]

Velâyet ile nübüvvet arasındaki derecelenmeye yer verilen bölüm ise "mezkur için mezkurdan fâni olma mertebesi"nde işlenir. Bu mertebeyi fenânın en yüksek hâli olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, onu nihayet olarak ifade eder. Ancak bu mertebede kendi içerisinde derecelenmenin olduğundan; resûllerin, nebîlerin ve velîlerin ayrı ayrı mertebelerinin bulunduğundan söz eder. Üstte olan alttakinin mertebesine ve fazlasına nâil olmuştur diyerek risâletin en kuşatıcı mertebe olduğunu vurgular.[611]

Ankâu Muğrib'de ise *Mevâkı*'a ek olarak nebînin velîden farkını ele alan bir bölüm yer alır. Sekizinci "lü'lü ü ve mercan" başlığında Hakk'ın âleme sirayeti konu edilmektedir. Hakk'ın bütün mertebelere sirayetinden söz edilmekte ve kendi rahmetiyle kuluna da sirayet ettiğinden bahsedilmektedir. Burada nebî ile velî arasında farkın ortaya çıktığını belirtir ve o ikisini mecazi bir dille "Hicazlı ile Necidli" arasındaki farka benzetir. İbnü'l-Arabî'ye göre nebî, Yüce yaratıcıya seyrederken, gerçekte Hakk'ın velîye seyrettiğini söyler. Çünkü velînin Hakk'a seyredecek takati yoktur. Bu konuyu

---

609 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 162-163. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*'da da nebî ile velî arasında üç ortak yön bulunduğunu bildirir. Buradaki farklılık kısmî farklılıklar içerir, onlar şunlardır: 1. Kesbî öğretimle elde edilemeyen ilimde, 2. Genelde bedenle yapılabileceği kabul edilen işlerde ya da hatta bedenin de yapamayacağı işlerde himmetle yapılan fiilde, 3. Hayal âlemini his âleminde görmede. İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi,* s. 43.

610 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 273.

611 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 277.

şöyle açıklar: "Her kimi Hakk'ın ruhâniyeti kuşattıysa ve rabbaniyeti onu ele geçirdiyse, Hakk'a doğru amel burağı üzerinde nebînin seyri gibi seyreder." Böylece İbnü'l-Arabî, amellerin kendisinin değil ilâhî inâyetin kula eriştikten sonra onu amellere sevk ettiği düşüncesini vurgulamış olmaktadır.[612]

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet konularında nihai perspektifinin şekillendiği *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta üç temel başlık altında meseleleri ele almak mümkün gözükmektedir. Bu hususlardan **ilki**, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiye odaklanarak nübüvvet ve velâyeti bu irtibatın farklı yönlerine dönüştüren yeni bir kavramsal çerçevenin çizilmesidir. **İkincisi** nebî ve velînin bilgi yöntemlerini detaylandıran vahiy ve ilham konularına dairdir. **Üçüncü** mesele ise hem peygamberlerle velîler arasındaki ilişkiyi teorik çerçevede ele alan hem de bunun Hz. Peygamber sonrasında nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir perspektif ortaya koyan verâset kavramının anlam sahasına yönelik yorumlardır. Bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin erken dönem teliflerinde de bu üç konuya ilişkin meselelerin belirli yönlerini ele alan bölümler bulunmaktadır. Ancak özellikle *el-Fütûhât*'ta karşılaşılan yeni kavramlaştırmalar meselenin teorik çerçevesine yeni boyutlar kazandırırken yine bu eserde Hakîm et-Tirmizî'nin sorularına verdiği cevaplar meselelerin daha geniş bir zeminde ve detaylarını da içerecek şekilde gündeme gelmesini sağlamıştır. *Fusûs*'taki içerik ise diğer eserlerde ortaya konulan perspektifin ortaya çıkardığı sonuçları yalın bir biçimde işlediği için çarpıcı etkiler oluşturmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ile velâyet meselesine dair yorumlarına geçmeden önce onun genel dindarlık kümesini hangi kriterlere göre ayrıştırdığına ve bu konudaki tasniflerine bakabiliriz. Bu minvalde o, ilk olarak Hakîm'in sorularından on sekizincisine verdiği cevapta bu grupları nebî, velî, resûl ve müminler şeklinde bölümler. Burada muhtelif yönlerden iki farklı tasnif uygulamaktadır. Bunlardan ilkinde Allah'ın bilinmesi meselesini öne çıkararak, "velâyet, nübüvvet, risâlet ve iman" şeklinde bir şablon ortaya koyar. Bilgi ile haber arasındaki ayrıma dayalı bu tasnifte, iman diğerlerinden ayrıştırılmakta ve onun imkansız ya da mümkün bir haberin tasdik edilmesi şeklinde olduğu vurgulanmaktadır. Buna mukabil, bilgi konusunda en genel çerçeveyi velâyet makamı oluşturmaktadır. "Allah bilgisiz/cahil bir kimseyi velî edinmedi" diyerek bilgiye

[612] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 216.

referansta bulunan bu yaklaşımda velâyet, nübüvvet ve risâlet arasında gittikçe özelleşen bir tasnif yapar.

İbnü'l-Arabî, bu gruplar arasında ikinci bir tasnif daha yapar ve "velâyet, nübüvvet, risâlet ve iman" şeklindeki sıralamayı, "velâyet, iman, nübüvvet ve risâlet" olarak değiştirir. Kendi tercih ettiği tasnife karşı, şekilci âlimlerin ve özel yolun dışında kalan sıradan insanların "iman, velâyet, nübüvvet ve risâlet" şeklinde bir ayrımı esas aldıklarını bildirir. Her iki tasnifte de İbnü'l-Arabî, Allah'ı birleyen gruplar içerisinde velâyetin en genel kuşatıcı makam olduğunu öne çıkarır.[613] Bilgi ve iman merkezli ayrıma dayalı makam ayrıştırmasının benzeri bir tasvirine bu sefer altmış yedinci soruya verdiği cevapta rastlanır. Velî ve nebîlerin ahiretteki makamlarına dair bu bölümde İbnü'l-Arabî, şeriat nebîleri ve tâbî nebîler olmak üzere öncelikle ikili bir ayrım yapar. Şeriat getiren nebîlerin resûllerin ardından ikinci mertebede geldiklerini, tâbî nebîlerin ise üçüncü mertebede olduklarını ifade eder. Tâbî nebîlerin de ikiye ayrıldıklarını, bunlardan birinin nebî, diğerinin velîler olarak isimlendirildiklerini söyler.[614] Böylece velâyetin en genel mertebeye karşılık geldiğini tekrar eder. O, bir önceki tasnifte bilgi ile iman arasında bir ayrım yaparak nebîler ve velîler arasında mertebe farklılıklarını konu edinirken burada yine aynı perspektife bağlı olarak nübüvvet, risâlet ve velâyet kavramlarını kendi içerisinde yeni bir ayrıma tabi tutmuştur. Şeriat nebîliği ile tâbî velîlik şeklinde genel bir ayrıma dayalı bu tasnif, İbnü'l-Arabî'nin velâyet ile nübüvvet arasındaki hatları belirginleştirmek açısından önem taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu grupları kendi içerisinde nasıl kategorize ettiğine değindikten sonra bunlar arasındaki farklılıkların neler olduğuna geçebiliriz.

İbnü'l-Arabî, nübüvvet, risâlet ve velâyet arasındaki farkı ortaya koyarken nebe kelimesinin muhtemel anlamları üzerinde durur. *er-Risâle*'deki yaklaşımlarından hatırlanacağı üzere kelime hem kök hem de kalıplara girerek türetilmesi açısından farklı

---

[613] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 79-80, [c. 6, s. 245-126]. *et-Tenezzülât*'ta velâyet feleğinin en geniş olması onun aklî mertebeyle ilişkilendirilmesiyle ele alınır. Nübüvvet feleği, en tam nefsî feleğe; risâlet ise heyûlâî yakın feleğe nispet edilir. İbnü'l-Arabî, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye,* s. 70.

[614] İbnü'l-Arabî'ye göre nebîlere tâbî velîlerin kendi araştırmaları varsa bu durumda onların Rablerini görmede nebîlerin bildirdiklerine uymaktan dolayı iman ve araştırmalarından hasıl olması yönünden bilgi olmak üzere iki türlü rü'yete sahip olacaklarını bildirir. O, fetret dönemi velîlerinin herhangi bir peygamberin getirdiği haberlere iman etmemelerinden ötürü yalnızca bilgi yönünden bir rü'yete sahip olacaklarını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 127-128, [c. 6, s. 341-342].

anlamları içermektedir. *el-Fütûhât*'taki yaklaşımlarına bakıldığında *er-Risâle*'deki kadar konuyu detaylandırmasa da nebe kelimesinin kökenine dayalı olarak bir açıklama geliştirmeye çalışır. Bu anlamda kelimenin hemzesiz okunuşu olan nübüvv kökünün yükseklik manasına gelişinden hareketle bunun hitaptaki yüksekliği ifade ettiğini belirtir. İbnü'l-Arabî, kelimenin bu anlamı üzerine nübüvveti genel ve özel şeklinde ikiye taksim eder. Hitaptaki yükseklik anlamını özel nübüvvetle ilişkilendiren İbnü'l-Arabî, bunun teşri bildiren nübüvvet yani risâlet olduğunu ifade eder. Kelimenin hemzeli okunuşuna gelince bu anlamdaki genel nübüvvetin özel nübüvvetten payı olduğunu vurgular.[615] Genel nübüvvet şeklindeki bu isimlendirmenin velâyet makamına karşılık geldiğini ifade etmesi ise velâyet doktrini açısından bu eserdeki en önemli dönüşümlerden biridir.[616] Çünkü onun nübüvvet kavramını ortak bir terim olarak kullanıp resûl, nebî ve velîleri bu kapsam içerisine yerleştirmesi, bu türlü ayrımların kategorik olmaktan çok ilâhî mertebelerle ilişkide farklı yönleri ifade ettiği şeklinde bir düşünceyi benimsediğini gösterir. Dolayısıyla bu aşamada söz konusu farklı yönlerin ortaya çıkması için nebî, resûl ve velîlerin ortaklaştıkları ve ayrıştıkları hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî, risâletin aslında velîliğin hükmü altında özel bir görevle görevlendirilmek anlamına geldiğini belirtir. Velâyetin en büyük daireyi oluşturduğunu, nübüvvet ve risâletin bunun içerisinde kalan özel bir makam olduklarını ifade eder.[617] İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bu sınıfların Allah'la olan irtibatları açısından bir farkları yoktur. Şöyle ki ayetlerde de belirtildiği üzere "Allah dilediğine ruhu indirmektedir."[618] Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, ruhun gönderilişinde herhangi bir tahsis bildirmeyen "men" edatının nekralığına vurgu yapar.[619] Ancak ruhun inişi, indiği kimseyi tebliğ ve

---

615 İbnü'l-Arabî, eserin farklı iki bölümünde kelime anlamı üzerinde durmuş ama benzer hususları tekrar etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 37, [c. 6, s. 161-162]; c. 3, s. 382, [c. 7, s. 417].

616 İbnü'l-Arabî'nin genel-özel nübüvvet ayrımını el-Fütûhât'ın farklı bölümlerinde yakın ve eşanlamlı farklı sıfat kullanımlarıyla yapar. Bunların toplu bir şekilde gösterildiği bir çalışma için bkz. Iskandar Arnel, "Ibn 'Arabi on the Nubuwwah Aspect of Awliyâ'", **Jurnal Ushuluddin,** Cilt. 15, Sayı. 2 (Temmuz, 2009), s. 174.

617 "Bilmelisin ki, [nebîlik ve risâlete göre] velîlik, daha kuşatıcı ve geneldir. Bu yönüyle o, büyük dairedir. Hükümlerinden biri de, Allah'ın dilediği kullarını nebîlik göreviyle görevlendirmesidir ki bu da velîliğin hükümlerinden biridir. Bazen Allah kulunu risâlet göreviyle görevlendirir -ki o da velîliğin hükümlerindendir. Her resûlün nebî olması gerekir. Her nebînin ise velî olması gerekir. Aynı şekilde, her resûlün velî olması gerekir. O halde risâlet, velîlikteki özel bir makamdır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 429 (158. Bâb). Ayrıca bkz. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 161-162 (73. Bâb); c. 11, s. 206-207 (327. Bâb).

618 Şura Suresi, 52; Mümin Suresi, 15.

619 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 360-361 (73. Bâb).

uyarıcılık[620] gibi görevlerle gönderdiğinde, bu kişi diğerlerinden ayrılmaktadır.[621] Bu anlamda İbnü'l-Arabî nebî ve velîlerin de kendilerine özgü bir bildirim alabileceklerini vurgularken[622], bu türden bilgilerin sadece o nebî ve velîyi bağladığını, resûllerin kendilerine indirilen bilgiyi tebliğ etmeleri emredildiği anda resûllükle isimlendirildiklerini ifade eder. Hatta bazılarında nübüvvet ve risâletin birleşmesini de bu yönden ele alan İbnü'l-Arabî, aldıkları emirlerin sadece kendileriyle ilgili olması açısından onların nebîler, insanlara bildirmesi gereken hususlar açısından ise resûller olduklarını söylemektedir. Risâlet göreviyle görevlendirilen bu kimseden artık başka bir resûle tabi olma zorunluluğu kalkmıştır, ancak bu durum Hz. Peygamber öncesi dönem için geçerlidir.[623] Risâletin genel velâyet dairesi içerisinde özelleşmesi ve bu makamın her türlü çabanın ötesinde tahsis bildirmesi[624] sebebiyle İbnü'l-Arabî, farklı birkaç bölümde velîlerin resûllerin makamları hakkında bilgi sahibi olamayacaklarını söyler ve resûllerin makamları hakkında konuşan bazı sûfîlere eleştiriler yöneltir.[625]

İbnü'l-Arabî, risâlet ve nübüvvetin kesilmesini bildiren hadise dayalı olarak, beşeri risâletin dünyevî olduğunu ifade eder. Buna karşın genel nübüvvetin hükmünün ahirette de geçerli olacağını belirtir.[626] O, risâletin dünyevîliği ile ilgili resûllerin "ilmimi artır" şeklindeki talebini bir delil olarak ileri sürer. Zira resûller, görevleriyle ilintili olan teklif hükümlerinin artmamasını istemiş, hatta bu hususta kendilerine soru sorulmaması talebinde bulunmuşlardır.[627] Onların "ilim"lerinde artış talepleri, dolayısıyla, risâlet yönleriyle ilgili olmayıp genel nübüvvet yönleriyle ilişkilendirilmiştir.[628] İbnü'l-Arabî,

---

620 Mümin Suresi, 15; Şuara Suresi, 194.

621 İbnü'l-Arabî, tebliğ ile Allah'a daveti ayrıştırmakta, ikincisinde resûl, nebî ve velîlerin ortaklıklarını vurgulamaktadır. Bu hususta "Ben ve bana tabi olanlar basiret üzere Allah'a davet ediyoruz." (Yusuf Suresi, 108) ayetine çokça atıf yapar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 427-428 (14. Bâb); c. 2, s. 268-269 (45. Bâb); c. 6, s. 247, 338-339 (73. Bâb). Allah'a davetin kapsamı aşağıda genel nübüvvet bahsinde daha geniş ele alınacaktır.

622 "Arkadaşlarımızın bir kısmı ve bazı insanlar şunu ileri sürmüştür: Velî ve nebî arasındaki fark (nebîye) meleğin gelmesidir. Çünkü velî ilham alırken kendisine melek inmez. Bununla birlikte bazı durumlarda velî ilham alır, çünkü o velîlikle nebîliği kendinde birleştirmiştir. Bize göre böyle bir söz, büyük bir hata ve bu görüşü benimseyenlerin zevk sahibi olmadıklarının bir delilidir. Nebî ile velî arasındaki fark meleğin inip inmemesinde değil, meleğin indirdiği şeyde bulunur. Meleğin nebî ve resûle indirdiği şey, peygambere tabi ve uyan velîye indirdiğinden başkadır." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 33 (364. Bâb).

623 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 423 (156. Bâb).

624 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 440-441 (268. Bâb).

625 Sûfîlerin konuştukları hâl ve makamların zevke dayalı olduğunu halbuki resûlluk ve nebîlik makamlarına dair ne bir zevkleri ne de tecrübeleri olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 162, 243-245.

626 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 429-430 (158. Bâb).

627 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 25 (73. Bâb).

628 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 147-148.

risâlet ve nübüvvetin kesilmesini[629] bir bakıma bu özel isimlerin kullanılmasıyla ilgili bir durum olarak görür. Ona göre nübüvvetin parçalarından birisi olan rüya ve risâlet görevinin devamlılığı anlamında içtihat yolu açıktır. Bu durumda risâlet ve nübüvvetin kesilmesi bir bakıma bu isimlerin kullanımının ortadan kalması anlamına gelmektedir.[630]

İbnü'l-Arabî, risâletin bir makam değil hâl olduğunu bildirir. Ona göre bu isim aslında Hakk'ın el-Mütekellim ismine dayalı olarak ortaya çıkan, süreklilik bildirmeyen, yenilenen ve tebliğin kesilmesiyle sona eren bir durumdur.[631] Onun gönderildiği makamın Kürsî olduğunu, genel nübüvvetin ise Arş'a ve Amâ mertebesine ait olduğunu ifade eder.[632] İbnü'l-Arabî, her ne kadar onun gönderildiği makam Kürsî olsa da geri döndüğünde onun Sidre'yi aşamadığını söylemektedir. Bu durumu risâletin manalar olarak Kürsi'den inmesi, kulun inşasıyla kazandığı suretlerin ise Sidre'ye yükselmesi şeklinde açıklar. Risâlet makamının Kürsî olması, resûllerin tamamı için ortak olduğundan bu yönden onlar arasında bir fark olmamakta, onlar arasındaki üstünlük risâletin bulunduğu makam açısından gerçekleşmemektedir.[633]

İbnü'l-Arabî'ye göre risâlet ile velâyet arasındaki farklardan birisi de müjdeleme ve korkutma hususlarında ortaya çıkar. Resûl, belirli ibadetlere ve yasak bildiren emirlere bağlı olarak yani kişiyi meşru ameller çerçevesinde müjdeleyip korkutabilirken, velî böyle bir yöne sahip değildir. Velînin müjdelemesi amellere bağlı olmadan kişinin akıbetine dair "said" ve "şaki" türünden bir bildirim şeklinde olmaktadır.[634] Dolayısıyla resûlun miracıyla velînin miracı arasında da bir fark ortaya çıkmakta, resûlün miracı teşri bir yön taşırken velînin miracı böyle bir yöne sahip değildir.[635]

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet kategorisinden bir diğeri olan genel nübüvvet kavramlaştırmasının şeriat getiren nübüvvetten farklarına ve kendine özgü yönlerinin

---

629 İbnü'l-Arabî, nübüvvetin kesilmesi meselesiyle ilgili kendi vakıalarını da anlatır. Bu anlatımlar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 418-419 (155. Bâb); c. 14, s. 178 (382. Bâb).

630 "Öyleyse resûllük ve nebîlik, bizatihi ve hükümleri yönünden ortadan kalkmamıştır. Kesilen şey, meleğin kulağına veya kalbine inmesiyle getirdiği resûl ve nebîye özgü vahiydir. Bu nedenle de nebî ve resûl isminin kullanımı kesilmiştir. Artık bir müçtehide nebî veya resûl denilmez." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 418 (155. Bâb).

631 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 431 (158. Bâb).

632 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 428-429 (14. Bâb).

633 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 430-431 (158. Bâb).

634 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 434 (159. Bâb).

635 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 85-86 (314. Bâb).

neler olduğuna odaklanabiliriz. Öncelikle belirtilmelidir ki velâyetle doğrudan özdeşleştirilen bu kullanımın Hz. Peygamber'den önce ve sonrasına yönelik kullanımları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Genel nübüvvet kavramı bu yönden Hz. Peygamber'den önceki müstakil şeriat sahibi olmayan nebîleri ve Hz. Peygamber'den sonra gelen velîleri kapsamaktadır.[636] İbnü'l-Arabî'nin farklı bölümlerde ve bağlamlardaki kullanımlarında kavramın söz konusu nebî ve velîleri konu edindiği görülmektedir. Bu açıdan biz öncelikle bu iki sınıftan şeriat sahibi olmayan nebîlere ilişkin anlatımlara odaklanacağız.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta daha önce velâyetin ilâhî yardım anlamıyla bütün varlıklara ilişmesine benzer tarzda nebîliğin aslında bütün bir varlığa yayıldığından söz eder. Bu anlamıyla nebîliğin genelliği, Hakk'ın -sadece Hızır'a rahmet ve bilgi vermesiyle sınırlanmayarak- bütün bir âleme sirayet edişi anlamına gelir.[637] Ancak kavramın bu umumiyet bildiren ve bütün varlıkları kuşatan bir bildirim olmasından öte belirli bir seçkin sınıfla özelleşen anlamı literatürde ve İbnü'l-Arabî metinlerinde daha öne çıkmıştır. Bu anlamıyla şeriat getirmeyen nebîlik, her ümmet içerisinde Allah'ı ve ahiret işlerini bilen birisinin olması şeklinde ifade edilir.[638] Nebîliğin bu kısmı, helal ve haram yapmakla ilgisi olmayan,[639] Allah hakkında bilginin artışı (mârifet) yahut tabi olduğu peygamberin şeriatına dair bir hükmün doğruluğunun bildirilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu kimseler şahıslarına münhasır bir şeriata ulaşmazken,[640] nakilci ve şekilci

---

636 İbnü'l-Arabî, teşri-i nübüvvet ile sıddıkiyet arasında "makâmü'l-kurbe"den bahseder. Genel nübüvvet şeklindeki kavramlaştırma şeriat getiren nübüvvet ile sıddıkiyet makamı arasındaki bu yakınlık makamına dayanmaktadır. Bu kavramlar arasındaki ilişkiyi Ahmed es-Sâdıkî, İbnü'l-Arabî'nin seyahatleri çerçevesinde yorumlamaktadır. Es-Sâdıkî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin rıhle ve seyahatleri onun manevi yolculuğuyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin eserleri, metafizik olmaktan çok onun manevi durumundan kesitler sunan antoloji hüviyetindedir. Teşri-i nübüvvet, genel nübüvvet, sıddıkiyet, kurbiyet makamı ve efrad kavramları arasındaki ilişki için bkz. Ahmed es-Sâdıkî, "Rıhletü İbn Arabî min Salé ilâ Merakeş", **el-Kitâbü's-senevî li a'mâlin muhtebiri's-serdiyyât ve'l-hitâbâti's-sekâfiyye,** Sayı. 2, (2018), s. 109-117. Konuyla ilgili ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* c. 6, s. 162-164 (73. Bâb).

637 İbnü'l-Arabî, Kehf Suresi 65. ayete atıfla Hızır'a verildiği bildirilen rahmetin aslında bütün varlıkları kuşattığını bildirir ve Nahl Suresi 68. ayette arıya vahyedilmesini bu türden rahmete örnek olarak zikreder. Aynı şekilde keşf ehlinin bitkilerin ve hareketsiz (camid) varlıkların da sürekli tesbih halinde oluşlarına vurgu yapar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 7, s. 420-421 (155. Bâb).

638 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 11, s. 72 (313. Bâb).

639 İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta velîlerin sınıflarını sayarken mutlak nebîlik makamında bulunan bu kimselere özgü ibadetlerden söz eder. Allah'ın başkalarına emretmemek üzere sırf bu nebîlere yönelik birtakım helal ve haramların bulunduğunu bildirmektedir. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 161 (73. Bâb).

640 İbnü'l-Arabî, genel nübüvvete dahil ettiği kimselerin ayrı bir şeriat getirmediklerini vurgularken bir hususa dikkat çeker. Bu husus, Hızır-Mûsâ kıssasında görüldüğü üzere Hızır'ın o dönemki yerleşik şeriat olan Mûsâ şeriatına aykırı bazı fiiller işlemesidir. Bu sebeple Mûsâ Hızır'a "kuşkusuz kötü bir şey yaptın" diyerek kendi şeriatının hükümleriyle çelişen bu duruma tepki göstermektedir. Buna mukabil Hızır "ben bu işi kendiliğimden yapmadım" der. İbnü'l-Arabî tam olarak bu meseleyle ilişkili olarak genel nübüvvetle ilgili bir yönü daha gündemine alır. İbnü'l-Arabî söz konusu genel nübüvvet sahiplerinin kendi zamanlarında yürürlükte olan şeriattan başka bir nebînin

âlimlerin bilgilerinin yanlışlığını da ortaya koyabilmektedir. Bu nebîlere gönderilen bildirimler İbnü'l-Arabî'ye göre bazen de "amellerin sonuçlarını, mutluluk vesilelerini, zâhir ve bâtındaki yükümlülük hükmünü, bu konuda [hükmün ruhu anlamındaki] had ve [hükmün kaynağı anlamındaki] matla'ın öğrenilmesini" sağlayan türde olabilmektedir.[641] İbnü'l-Arabî, genel nübüvvetin ilâhî isimlerin gerektirdiği makamlardan olduğundan söz etmekte[642] ve *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde bu hususla ilgili detaylar vermektedir. İbnü'l-Arabî genel nübüvvet makamında bulunanların el-Ferd isminin gereği olarak efraddan olduklarını söylemektedir.[643] Hızır'ı bu sınıfa dahil eden İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin de kendisine teşri bildiren nübüvvet gelmeden önce efraddan olduğunu ifade eder.[644] İbnü'l-Arabî'ye göre İlyas, İdris ve Îsâ peygamberlerin ve Hızır'ın Hz. Peygamber'den sonraki durumları nübüvvetin bu kısmıyla ilişkilidir.[645] Onlar şeriat anlamında Hz. Peygamber'in şeriatına bağlılarken ilâhî bildirim yönünden genel nübüvvete sahiptirler.[646] İbnü'l-Arabî, genel nübüvvetle teşri nübüvveti arasında Allah'a davet etmek bakımından bir ortaklığın olduğunu belirtir. Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben "De ki, bu benim yolumdur, ben ve bana uyanlar basiret üzere Allah'a davet ederiz"[647] ayetini, nebîlerin resûllerin makamına ortak oldukları şeklinde yorumlar. Bununla birlikte onlar arasındaki farkları da belirten bazı detaylara yer verir. İbnü'l-Arabî, Hakîm'in sorularından altmış yedincisinde tâbî olan nebîlerin "ziyaret günü" resûller karşısındaki konumunu ele alırken onların hiçbir surette perdeden kurtulamayacaklarını ifade etmektedir. Onlar nübüvvet perdelerinin kaldırılmasını ve bu şekilde vasıtasız bir biçimde Hakk'ı müşâhede etmek isteseler de bunun gerçekleşmeyeceğini ileri sürmektedir.[648] *el-Fütûhât*'ın bir başka bölümünde ise tâbî nebîlerin şeriat sahibi nebîlerle olan ilişkisini kadem kelimesi üzerinden sürdürür. Bu

şeriatına uymanın kendilerine bildirilmesiyle karşılaşabileceklerini söyler. Hızır'ın Mûsâ tarafından yadırganan fiillerini de bu kapsamda değerlendiren İbnü'l-Arabî, onun fiilleri işlerken uymuş olduğu nebînin şeriatında "bir şahsın kendi bilgisine göre hüküm vermesi" şeklinde bir hükmün bulunduğunu öne sürmekte ve Hızır ile Mûsâ arasındaki çelişkiyi bu yolla tevil etmektedir. Böylece Hızır, çocuğun kafir olacağı bilgisiyle o esnada tabi olduğu şeriatın hükmünü yerine getirmiş ve "ben bu işi kendiliğimden yapmadım" demiştir. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 325-326 (73. Bâb).

641 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 422 (156. Bâb).

642 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 324-325 (73. Bâb).

643 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 248 (73. Bâb).

644 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 149 (73. Bâb).

645 İbnü'l-Arabî, Hızır'ın bazılarına göre nebî bazılarına göre ise velî olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 318 (73. Bâb).

646 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 46-47 (310. Bâb).

647 Yusuf Suresi, 108.

648 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 342 (73. Bâb).

kısımdaki vurgu genel nübüvvet sahiplerinin şeriatlarına bağlı oldukları resûllerin ayaklarını Kesib cennetine varıncaya kadar önlerinde gördükleri üzerinedir.[649] Söz konusu nübüvvet türleri arasındaki bir diğer ayrım ise belirtildiği üzere risâletin kesilmesi buna karşın genel nübüvvetin kıyamete kadar devamlılığının ifade edilmesinde ortaya çıkar.[650] Bu husus tam olarak İbnü'l-Arabî'nin Tanrı, âlem ve insan ilişkilerindeki sürekliliği öne çıkarmasına ve velâyeti bu ilişkinin merkezine koymasına vesile olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin genel nübüvvet tanımının kapsamına giren ikinci türe baktığımızda bu grup resûl ve nebî olmayan velîler olarak ele alınır. Onun resûl, nebî ve velî tasnifine bakıldığında, Hz. Peygamber öncesi dönem şeriat sahibi olmayıp -Hızır ve Lokman vb. gibi- bazen nebî bazen de velî olarak isimlendirilen seçkin kulları Hz. Peygamber sonrası dönemde doğrudan velîlikle adlandırdığı görülmektedir.[651] Bir bakıma velâyet en kuşatıcı daire olduğu için onun içerisinde özel yollar olarak sunduğu risâlet ve nebîlik ünvanları ortadan kalkınca velîlik ismi geriye kalmıştır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, velîlere en ağır gelen sözün risâlet ve nübüvvetin kesilmesine dair bildirimin olduğunu söyler. İlahi isimlerde doğrudan payı bulunmayan risâlet ve nübüvvet kesilmiş, Hakk'ın el-Velî ismi bulunduğu için bu ismin gereği olarak velâyet bâkî kalmıştır.[652] İbnü'l-Arabî, ihlâslı kullara risâlet ve nübüvvetin kesilmesinin neden ağır geldiğini açıklarken, her ne kadar ilâhî isimlerden bir payı olmasa da bu iki makamın kulluğa özgü iki durum olduğunu, kesilmesinden sonra bu makamlarla hallenmenin ortadan kalkması nedeniyle mârifete ilişkin özel bilgi kanallarında eksilmenin meydana geldiğini belirtir. Allah'ın el-Velî isminden dolayı kulla Allah arasında bu isimde bir didişmenin ortaya çıkacağını ifade ederek, bu ismin bütün zamanlara yayılan bir yönü

649 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 422 (156. Bâb).

650 "Nebîlik kıyamet gününe kadar yaratılmışlara yayılmıştır. Bununla birlikte, (şeriat getiren nebîlik anlamındaki) teşri kesilmiştir. O halde teşri, nebîliğin (bütünü değil) bir parçasıdır, çünkü Allah'ın haber ve bildirimi âlemden kesilmez. Kesilseydi, âlemin bekâsı için besleneceği besin kalmazdı." Benzer vurgu ve anlatımlar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 149, 248, 360-361 (73. Bâb); *Fusûsu'l-hikem*, s. 147-148.

651 Nitekim İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra velîye yapılan bildirimlerin Muhammedî şeriatın şehadet âleminde bulunduğu duruma göre gerçekleşeceğini, Hz. Mûsâ dönemi gibi şeriat getirmenin kesilmediği bir zamanda ortaya çıktığında ise bu durumun Hızır'da olduğu gibi gerçekleşeceğini söyler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 133-134.

652 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 204-205 (38. Bâb); c. 7, s. 417-418 (155. Bâb).

olduğunu vurgular.[653] Bu nedenle velâyeti, ilk, son, açık ve gizli (evvel, ahir, zâhir, bâtın) olmakla niteler.[654]

Velâyetin ilâhî isimlere dayanması nedeniyle ortaya çıkan bu kuşatıcı perspektifin kendi içerisindeki dereceleri olan nübüvvet ve risâletin kesilmesinden sonra ne tür pratik sonuçlarla ilişkilendirildiğine bakabiliriz. İbnü'l-Arabî, velîlerin risâlet ve nübüvvetin kesilmesinden dolayı kendilerine özgü bir şeriat ihdas etme yahut bir hükmü iptal etme yönünde yetkileri yokken onlara mevcut hükümleri açıklama yetkisinin verildiğini bildirir. Yukarıda da belirtildiği üzere velîler Allah'a davette nebî ve resûllerle ortaklaştıkları için onlar bu görevi yerine getirirken tabi oldukları resûllere uyma konusundaki doğrulukları sebebiyle Hak'tan kendilerine gelen bir delile ve onu bilmede basirete sahip olmuşlardır.[655] İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde söz konusu açıklama görevini daha belirgin hale kavuşturan yorumlar yapar. Örneğin velîlerden başkası şeriatın kaynaklarını okurken ilgili harf ve lafızdan velînin anladığı manayı çıkaramaz. Harf ve lafızların zâhirinin arkasındaki anlama ulaşmayı yeni bir "anlayış getirme" (tefhim) şeklinde nitelerken, peygamberlerin bilgi, velîlerin ise anlayış sahibi olduklarını ifade eder.[656] Yine yukarıda belirtildiği üzere velâyet inançla değil bilgiyle ilişkili olduğu için bu anlayışı da bilgi kapsamında görür.[657] Velîlerin şeriatla ilgili bir diğer tasarrufları, "bütünüyle açıklanmamış fakat birtakım ayrıntıları verilen hükümlerin düzenlenmesi" olarak belirtilir. İbnü'l-Arabî, bunların dışında şeriatta tam ortaya çıkmadığı tarzda, velînin fiil olarak yükümlü olduğu şeriatın dışına çıkmayan birtakım adetler koymasını da bu kapsamda değerlendirir. Hz. Peygamber'in 'Kim iyi bir adet çıkartırsa, o adetin sevabı ve kıyamete kadar onu yapanların sevabı ona aittir. Bununla birlikte onların sevapları eksilmez.' hadisine dayalı olarak velînin adet ortaya koymasına izin verildiğini ifade etmektedir. Ancak bunların bir haramı helal yapmayan, helali de haram yapmayan türden şeyler olduklarını vurgular.[658] İbnü'l-Arabî'ye göre velîlerin

---

653 "فإن العبد مزاحم له في اسم الولي تعالى" İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 381 (155. Bâb).

654 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 206 (327. Bâb).

655 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 269 (45. Bâb).

656 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta çok defa velîlerin getirmiş olduğu anlayışın Kitap ve Sünnet'e uygun olması gerektiğine aksi durumda bunun bir tür sınama olabileceğine dair uyarılarda bulunur. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 46-47 (310. Bâb), 86-87 (314. Bâb). Konun detayları bu bölümün 3. Başlığı olan ismet/hıfz bölümünde tartışılacaktır.

657 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 77 (313. Bâb).

658 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 87-88 (314. Bâb).

hükümler bağlamındaki yetkilerini özetleyecek olursak: a) mevcut hükümler üzerine açıklama yaparlar b) naslarda geçen harf ve lafızların arkasındaki manaları ortaya koyarlar c) bütünüyle açıklanmamış konulardaki bilgileri düzenlerler d) mevcut şeriat hükümleriyle çelişmeyen hususlarda yeni adet ortaya koyabilirler.

Risâlet, nübüvvet ve velâyet kavramlarının İbnü'l-Arabî düşüncesinde ne türden bir anlam ifade ettikleri, ortaklaştıkları alanlar ve ayrışma noktaları ortaya konulduktan sonra literatür açısından hareketliliğe sebep olan bunlar arasındaki üstünlük tartışmasına geçebiliriz. Bu mesele literatür içerisinde İbnü'l-Arabî'nin tartışmaların merkezinde olduğu, yer yer haksız ithamlarla karşı karşıya kaldığı bir konudur. Oysa konunun İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden takibi yapıldığında çok boyutlu olduğu anlaşılmakta ve bu hususstaki tek düzeye indirgenmiş peşin yargıların sorunlar taşıdığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî bu meselede öncelikle İbn Kasî'ye referansla göreceli üstünlük ve nihayetinde eşitliğe varan bir anlayıştan bahseder. Bu düşüncede her bir resûl ve nebînin kendisine ait bir özelliği sebebiyle diğerinden üstün olacağı görüşü dillendirilmektedir. Bir nebî bir yönden üstünken başka bir yönden daha aşağı mertebededir. Bunun sonucunda fazilette denklik meydana gelir ve herkes bir yönden üstünken diğer yönden alt mertebededir.[659] İbnü'l-Arabî, İbn Kasî'ye nispetle ele aldığı bu düşünceyi doğru bulmamaktadır. İbnü'l-Arabî, mertebedeki kuşatıcılık farkına odaklanıldığında bunlar arasında derecelenmenin olduğunu ileri sürer. Örnek olarak marangoz, terzi ve mârifet sahibi arasındaki ilişkiyi verir. Bu örnekte marangoz ve terzi kendi mesleği açısından diğerlerinden "fazla" bir yöne sahip olmakla ayrışır. Ancak İbnü'l-Arabî, bu fazlalıktan kaynaklanan hususiyeti "övünç" ve "şeref" bakımından bir üstünlük olarak görmez. Buna mukabil Allah hakkında bir bilgiye sahip olan kimse ise İbnü'l-Arabî'ye göre bu yönüyle övgüye ve şerefe layık bir özellikle diğerlerinden üstün olmuştur. İbnü'l-Arabî bu açıklamalarından sonra meseleyi ilâhî isimler bahsine taşıyarak bu hususstaki görüşlerini o perspektiften değerlendirmeye başlar. O, ilâhî isimler açısından üstünlük tartışmasını iki yönden ele almaktadır. **Birinci** yönden ilâhî isimlerin zâta dönük tek bir nispetleri olduğu için ilâhî isimler arasında bir üstünlük olamaz. Mertebeler ilâhî isimlerin mazharları olduğu için onlar arasında bir üstünlük ilişkisi kurmak ilâhî isimler arasında da böyle bir ilişkiyi gerektireceği için bu durum mümkün değildir. Bir ilâhî ismin genel olması da onun

[659] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 271 (73. Bâb); c. 7, s. 430 (158. Bâb).

üstünlüğü anlamına gelmez. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre kabul edicinin özelliğine göre bir üstünlük olabilir, fakat kabulde bir çaba yoktur. Dolayısıyla bu açıdan bir üstünlük olamaz. İkinci yönden ise ilâhî isimler tek bir zâta döndüğü ve derecelenme çokluğu gerektirdiği için üstünlük söz konusu olamaz. Çünkü bir şey kendinden üstün olamaz. Bu sebeple gerçekte üstünlük yoktur. İbnü'l-Arabî, "bazı peygamberi diğerlerinden üstün yaptık" ayetini bu genel çerçeve içerisinde yorumlamaya çalışır ve bunu yukarıda bahsi geçen şeref ve övgü kavramlarına başvurarak yapar. Bu hususta peygamberlere verilen birtakım ayırıcı nitelikleri zikreder ve bunlar arasında esasında bir üstünlüğün olmadığını söyler. Örnek olarak Allah'ın dostluğu (hulleti), kelamından ya da açık kanıtlarla bir nebîsini desteklemesinden üstün değildir. Bütün bunların tamamı tek olan zâta dönen nispetlere dönüşmektedir.[660] O bunlardan ayrı olarak bu konuda üstünlük bakımından yalnızca bir hususa dikkat çeker. O da ilâhî isimler bakımından toplayıcılık özelliğinin sahibini diğerlerinden daha üstün yaptığı şeklindedir.[661] Dolayısıyla bu husus nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin varlık perspektifine bağlı bir yorum biçimini almaktadır. Her kimin ilâhî mertebelerden daha fazlasına mazhariyeti varsa o diğerlerinden üstün olmaktadır.

Üstünlük meselesinde öne çıkan bir diğer husus ise velâyetin nübüvvetten üstün olduğu tartışmasıdır. Literatürde genel bir kabule dayalı olarak ve İbnü'l-Arabî'ye nispet edilerek yürütülen bu tartışma onun eserleri içerisinde değerlendirildiğinde doğru bir hüküm değildir. Hatmiyet meselesini bu bölümün ikinci başlığına erteleyerek teorik açıdan meseleye yaklaştığımızda İbnü'l-Arabî "velâyet nübüvvetten üstündür" şeklindeki bir cümlenin, bir nebînin nübüvvet yönü karşısında velâyet yönünü ifade ettiğini belirtmektedir. Bu hususta İbnü'l-Arabî karşıtlarının temel açmazları, onun nübüvvet, risâlet ve velâyet kavramları arasındaki ilişkiye dair yorumlarını göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu gruplar kategorik olarak ayrıştırıldığında velâyetin nübüvvetten üstün olduğu şeklindeki bir cümle doğrudan bir nebîye tabi durumdaki velînin ondan üstün olduğu sonucuna götürmektedir. Oysa İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'de ilkesel olarak uyanın (tabi) uyduğu kimseden (metbu) üstün olamayacağını vurgulamaktadır. Bununla birlikte onun sisteminde nübüvvet ve risâlet, velâyet dairesi içerindeki özel yollar olduğu ve dünya ile sınırlı bir göreve karşılık gelerek kesildiği için velâyet

[660] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 272-273 (73. Bâb).
[661] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 430-431 (158. Bâb).

yönlerinin daha üstün olduğunu ifade eder. Daha önce de belirtildiği üzere nebîlerin bilgi artışları onların risâlet görevleriyle ilgili teklif türünden bir bilgi artışı anlamına gelmediği için bu ayeti velâyet yönlerine hamleder. Ayrıca Üzeyr peygamberin, nübüvvet defterinden silinmekle azarlanmasını ve tehdit edilmesini, nebîlerin velîlerden üstün olduğunun kanıtı olarak görür. Böylece velâyetin nübüvvetten üstünlüğü meselesinin onun düşüncesinde tek bir kimsenin iki yönü arasındaki mukayese olduğu açıklık kazanır.[662] Risâlet, nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki ve buna dair tartışmalar bu şekilde ele alındıktan sonra bu başlıkta inceleyeceğimiz bir diğer husus olan bilgi yöntemlerine geçiş yapabiliriz.

İbnü'l-Arabî, velâyetin ilâhî isimlerden kaynaklı olarak sürekliliğini ortaya koyarken bunun sonucu olarak kulla Allah arasındaki ilişkinin -hatta bütün varlığın- kesilmeyen canlı bir ilişki olduğunu belirtir. Bu hususu "İlahi feyiz ve müjdelerin kapısı kapanmamıştır...Yol berrak, kapı açık, amel meşrudur. Allah kendisine koşan kimseyi karşılamak için daha hızlı koşar."[663] ifadeleriyle yalın bir biçimde ortaya koyan İbnü'l-Arabî, söz konusu ilişkinin türlerini ve bu konuda nebîlerle velîler arasındaki farkları da açıklar. Meselenin temel ayrım noktalarında meleğin/ruhânîlerin aracılık etmesi ve özel yön olmak üzere iki tür ilişki biçiminden söz etmek mümkün gözükmektedir. Öncelikle melekle ilgili anlatımlara bakıldığında İbnü'l-Arabî, nebîlere melek inerken velîlere meleklerin inmediği şeklindeki görüşe karşı çıkar ve velîlere de meleklerin inmesinin mümkün olduğunu ancak nebîye indirilenle velîye indirilen bilgi arasında farklılık bulunduğunu belirtir.[664] Meleğin inmesi esnasında nebîlerle velîler arasında görme yönünden birtakım farklılıklar bulunduğunu da vurgular: "Allah ehli ise, ruhların kalplerine inmesini müşahede ederler ve indiren meleği görmezler. Bilginin indirildiği kişi nebî veya resûl ise, indiren meleği de görür. Velîler melekleri görürler, fakat kendisine ilham verirken görmezler. Ya da ilhamı görürler ve onun -kendisini görmeden- melekten olduğunu bilirler. Öyleyse nebî ve resûlden başka, ilham ile ilhamı getiren meleği aynı anda görebilen kimse yoktur. Bu özellik sayesinde nebî ve resûl, sûfilere

---

662 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 147-148. İbnü'l-Arabî ayrıca *el-Fütûhât*'ta velîlerin nihayetlerinin nebîlerin bidayeti olduğu şeklindeki sûfîler arasındaki yaygın ilkeyi tekrar etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 243 (73. Bâb).

663 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 352 (54. Bâb).

664 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 13, s. 33-34 (364. Bâb). Meleğin inişinin yeni bir nübüvvet olarak algılanması sebebiyle yöneltilen eleştirilere dair İbnü'l-Arabî'nin tutumuyla ilgili ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye,* s. 59-60.

göre, velîden ayrılır ve farklılaşır."[665] İbnü'l-Arabî, meleklerin müşâhedesi bahsinde velîlerin nebîlere vahyi aktarırken Cebrail'i gördüklerini de belirtmekte, bu yönden onların, tıpkı sahabenin ihsan hadisinde Cebrail'i görmesinde olduğu gibi, doğrudan bilginin aktarımına şahit olduklarını da bildirmektedir.[666] İbnü'l-Arabî'nin velîlerin meleklerin kalplerine inişine yahut bildirimlerinin müşâhedesine dair anlatımlarının tamamını ilham kavramı altında ele almak mümkün gözükmektedir. İlham kavramı onun geniş içerikli anlatımlarında daha çok vasıtalı bilgiye karşılık gelmektedir. İbnü'l-Arabî ilhamları geliş şekline, velînin onu alma ve anlama yönüne göre farklı isimlerle ele alır.[667] Burada dikkat çektiği husus, vasıtanın her zaman melek olmayacağı bazen şeytan tarafından birtakım ilkaların olabileceği yönündedir. Ona göre ilhamların arızî ve geçici olabilme ihtimalleri vardır. Velî taat esnasındayken ona birtakım bilgilerin gelebileceği, fakat bunların bir kısmının gerçeklikle ilişkisi bakımından isabetsiz olabileceği yönündedir.[668] Rüya meselesini de ilham kavramı altında ele alan İbnü'l-Arabî, genelde uykuda görülmek üzere[669] velîlerin nebîlerle bu konuda da ortaklıklarından söz eder. Nebîler için vahyin başlangıç aşamasında ondan bir parça olan rüyalar, nübüvvet sonrası dönemde de geçerliliğini korumakta ve velîlerin kendileri aracılığıyla bilgiye erişmeleri mümkün olmaktadır. Ancak rüya duyuya en yakın bilgi aracı olduğu için onun gerçekleşmesi, duyusal suretlerin tahayyül gücüne indirilişi şeklinde olmakta ve tabiri gerektirmektedir.[670]

İbnü'l-Arabî, velîye indirilişi bakımından bir aracının eşlik ettiği bilgileri ilham kapsamında değerlendirirken ona özel yönden inen bilgileri ise ledünnî ilim olarak tanımlar.[671] O'nun, ilham meselesinde benimsediği ihtiyatlı tutum, ilm-i ledün konusunda

---

665 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 9, s. 439-440 (268. Bâb).

666 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 426 (14. Bâb).

667 "Onlar, mutlak anlamda Haktan duyanlardır (semâ-i mutlak). Duyduklarında olumlu karşılık verirlerse, o ilham (hadîs); Hakka Hak ile karşılık verirlerse, muhadesedir (karşılıklı konuşma). Onun sözünü O'nun vasıtasıyla duyarlarsa, bu, onlar hakkında bir ilham değil, hitap ya da kelamdır. Hakikatler ehli, (sonradan olmuşluk anlamı taşıyan) muhadeseyi imkânsız görürken, münâcâtı imkânsız görmez. Çünkü Hakkın nezdinde hiçbir şey, sonradan meydana gelmez. Allah kullarından dilediğine ilham ederken onlardan hiçbiri ona ilham vermez. Fakat O'na münâcât eder ve 'gece sohbeti yapar (müsamere)." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 319 (73. Bâb). "Bu kişi, duyduğu her şeyin -isimleri değişse bile- ilham olduğunu bilir. Bu isimlere örnek olarak, müsamere, münâcât, inilti, işaret gibi isimleri verebiliriz." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 322 (73. Bâb).

668 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 2, s. 371 (57. Bâb).

669 "Bu rüya gerçektir, vahiydir ve bu esnada uyumak gerekmez. Fakat genellikle uykuda gerçekleşir. Bazen uyku dışında da böyle rüyalar görülebilir. Hangi durumda olursa olsun, bunlar -duyuda değil- hayalde duyuyla gerçekleşir." cümleleriyle yakaza halinde de bu türden durumların mümkün olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 11, s. 45 (310. Bâb).

670 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 264 (73. Bâb).

671 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 426-427 (14. Bâb).

görülmemekte, ilhamla ilm-i ledün arasındaki farklara odaklanmaktadır. Bu ilim türü, ilhamdan farklı olarak sürekli ve sabit bilgi vermekte ve bu kısma herhangi bir aracı dahil olmamaktadır.[672] İbnü'l-Arabî'nin bilgi kanallarında özel yönle kastettiği daha çok ilm-i ledünle ilişkili görünmektedir. Meleklerin yahut ruhânî varlıkların dahli olmayan bu ilim türünün bir kısmı İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılışla ve karakterle ilgilidir. Hayvanların ve küçük çocukların kendi menfaat ve zararlarına yönelik apriori türünden zaruri bilgileri bu kısımda sayar. İlm-i ledünnün diğer kısmı ise, Hakk'ın kulu belirli salih amelleri işlemeye muvaffak kılmasıyla açığa çıkmaktadır. İlham ve ilm-i ledün arasındaki farkları şöyle sıralar:

> Din tarafından belirlenmiş bir emir ve yasakla ilgili olan şey, ilham değil, ledünni bilgidir. O halde itaatin bilgisi ilham ile gerçekleşirken, itaatin sonuçlarını bilmek ise ledünni bilgidir. Ledünni bilgi ile ilham arasında fark vardır. İlham, geçici ve arızîdir, gider ve başkası gelir. Ledünni bilgi ise sürekli sabittir ve gitmez. Onun bir kısmı, ahlâk ve yaratılışın aslında bulunur... İlham, kula daha önce bilmediği şeylerin ilham edilmesidir. Ledünni bilgi ise, yaratılışın aslında bulunmayan ve amellerin meydana getirdiği bilgidir... Ledünni bilginin belirli bir maddede olması gerekmez. İlham ise her zaman maddelerde olmalıdır. Ledünni bilgi mutlaka isabet eder. İlham ise bazen doğru, bazen yanlış olabilir. Doğru olan kısmı, ilham bilgisi diye isimlendirilirken yanlış olan ise, ilham bilgisi olarak değil, sadece ilham diye isimlendirilir.[673]

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere, İbnü'l-Arabî'nin aracı olan ve aracısız şeklinde temelde ikiye ayırdığı bilgi kanallarının velîler için en genel tanımlarıyla ilham ve ilm-i ledün kapsamında ele alındığı söylenebilir. İlham oldukça geniş bir muhtevaya karşılık kullanılırken bilginin geliş şekillerine göre hadîs, münacat, semâ, mükâleme, münacat, müsamere vb. isimler alabilmektedir. Yine gaybî bilginin ruhanîler aracılığıyla uykuda kalbe indirilmesi yahut ruhanîlerin temessülü gibi durumlar da bu kapsamda işlenir. Buna mukabil, meleğin eşlik etmediği, kişinin sevk edildiği ameller neticesinde -*el-Fütûhât*'ta Hızır'ın kurb-ı nevâfille ledünnî bilgiye eriştiğinden bahsedilmesi gibi-[674] özel yönden bir bilginin kendisine verildiğinden söz eder. Bu bilginin bir kısmının

672 İbnü'l-Arabî, ledünni bilginin doğrudan gelişine atıf yapar ve Hızır'ın "bilgice kuşatamadığın şey" ifadesini bu minvalde yorumlar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 132-133 (31. Bâb).
673 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 371-372 (57. Bâb).
674 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 132-133 (31. Bâb).

yaratılış ve karakterle olan yönünün özellikle belirtilmesi meselenin istidatlar bahsiyle olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Velâyetin ilâhî inâyetle olan ilişkisini ele alırken belirttiğimiz üzere ezeli istidatların sonucu olarak bazı kimseler özel yönden birtakım bilgilere vâris kılınmaktadırlar. Bu husus, aslında İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının sonucu olarak böylesi bir bilgi tarzını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim peygamberlik sonrası dönemde velâyet öğretisinin üzerine kurulu olduğu verâset kavramı ve onunla ilişkili peygamberin kalbi ve kademi üzere olma düşüncesi doğrudan peygamberlerin küllî hakikat kaynağı olarak takdim edilmelerinde görülür. Bu aşamada verâset kavramı altında peygamberlik sonrası dönemin teorik boyutlarını ele alarak bu bölümü nihayete erdirebiliriz.

İbnü'l-Arabî, verâset kavramını Allah'ın doğrudan vâris kıldıkları ve peygambere vâris olanlar şeklinde iki kısma ayırır. Bunlardan peygambere vâris olanlar ise hükümleri korumada verâset ve peygamberin hâl ve sırlarının korunmasında verâset olmak üzere iki kısma ayrılır. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatın hükümlerinin korunmasını verâsetin bir yönü olarak ortaya koyar. Nübüvvetin kesilmesi meselesinde belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî, yeni bir şeriat ihdas etme anlamında ve dolayısıyla nebî ve resûl sıfatlarını elde etmenin mümkün olmadığını belirtirken şeriatın hükümlerinin korunması ve tebliğ edilmesi anlamında peygamberliğin vârisler eliyle devam ettiğini söyler.[675] Bu kimselerin İsrailoğullarının nebîleri mesabesinde olduklarını Hz. Peygamber'in hadisinden hareketle ifade eden İbnü'l-Arabî, onları kendi içerisinde içtihat/tefakkuh ve rivâyet edenler olmak üzere iki kısma ayırır. İbnü'l-Arabî, hükümlerin korunması sağlayan bu iki grup arasında da bir ayrıma gitmekte ve Hz. Peygamber'den aktarılan lafızları rivâyet edenlerin daha üstün olduklarını bildirmektedir. Bu anlamda içtihat sahiplerinin, kendi yorumunu katanların ve manen rivâyette bulunanların doğrudan lafızları koruyan ve aktaran hadisçiler ve hafızlar mertebesinde olmadıklarını, ahirette ikinci grubun peygamberler safında haşredileceklerini diğerlerinin ise böyle bir mertebeye erişemeyip sıradan insanlarla birlikte olacaklarını ileri sürmektedir.[676] İbnü'l-

[675] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 428 (14. Bâb).

[676] "Bu ise, ancak Kuran veya hadisten bir vahyi lafzıyla ulaştıran için mümkündür. Bu imkan, sadece Kuran hafızları ve hadisçiler gibi vahyi aktaranlar için gerçekleşir. Süfyan es- Sevrî ve başkalarının düşündüğü gibi fakihler veya hadisi anlamıyla nakleden kimselerin bu konuda bir pay veya nasibi yoktur. Çünkü anlamı aktaran kişi, bize peygamberin hadisinden anladığını nakletmiştir. Bize anladığını nakleden ise, kendisinin elçisidir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 204 (38. Bâb). "Kapısı bize kapatılmış bu makamdan Hz. Peygamber'e ancak zikretmiş olduğumuz hususlarda vâris olduk. Bunlar, Hakkın kendisine açtığı ve Kitap ve Sünnetten rivâyet yoluyla vahyi

Arabî, peygambere vâris olma anlamında ikinci grubun ise O'nun hâl ve sırlarına sahip olduklarını ifade eder.[677] Velîlerin bu türden verâsetlerini peygamberlerin kalbi ve kademi üzere olmak şeklinde iki kelimeye referansla ele alır.[678] İbnü'l-Arabî, bu iki kelime arasındaki farka da işaret eder. O önceleri velîlerin nebîlerin kalbi üzere olduklarını söylerken bu hususta uyarıldığını ve velîlerin nebîlerin kademi üzere olduklarını anladığını söyler. Bunun anlamı, her velînin bir nebînin izi üzere yürümesi dolayısıyladır. Sonra kalp ve kademe dair nihai yorumu şu şekildedir:

> Sonra öğrendim ki: Velîlerin iki miracı vardır: Birinci miraçta onlar, nebîlerin kalplerine göre bulunur. Fakat bu, içinde şeriatın bulunmadığı nebîlik velîleri olmaları bakımındandır, ikinci miraçta onlar şeriat sahibi nebîlerin kademleri üzerindedirler, kalpleri üzerinde değil! Çünkü onların kalpleri üzerinde bulunsalardı, nebîlerin erdikleri şeri hükümleri elde ederlerdi. Hâlbuki velîler böyle bir imkâna sahip değillerdir. Hak onlara şeriatı bildirse ve şeriatı nebîlerin aldıkları kaynaktan alsalardı, yine de onu nebîlerin nurlarının kandilinden alırlardı ve bu almaya 'uyma ve ittiba' hükmü bitişirdi. Velîler peygamberlere uyma yolu olmadan Allah'tan veya kutsi ruhtan bu bilgiyi saf olarak alamazlar. Şeriat hükmünün dışındaki bilgiye gelirsek, o Allah'tan ve kutsi ruhlardan olmak üzere, velîlere mahsustur. Bütün bunlar, Allah nezdinde

aktarmanın bilgisiyle rızıklandırdığı kimseye lütfudur. O halde, hadisçi ve Kuran hafızı olan ravilerin makamı ne yüksektir! Allah, bizi de Kuran ve hadisi nakletme işini tahsis ettiklerinden etsin! Çünkü 'Kuran ehli, Allah'ın ehli ve seçkinleridir.' Hadis de, ayet ile belirtildiği üzere, Kuran gibidir. Çünkü Hz. Peygamber, arzusundan konuşmaz, onun sözleri vahiydir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 2, s. 206 (38. Bâb). "Kıyamet günü peygamberlere sadece her topluk çerisinde peygambere ulaşan isnat zincirleriyle hadisleri rivâyet eden hadisçiler haşredilir. Onların da resûllükte bir payları vardır. Onlar vahyin aktarıcıları ve tebliğde nebîlerin vârisleridir. Fakihler ise, hadis aktarımında bir payları yok ise, bu dereceye sahip değillerdir. Onlar peygamberlerle değil, insanların geneliyle birlikte diriltilir. Onlara âlim adı da verilmez. Fakat âlim adı hadisçilere verilir. Gerçekte imam olanlar, hadisçilerdir. Zâhid, âbid ve kendisini ahirete verenler arasından hadisçi olmayanlar, fakihler gibidir. Onlar vârislikte farklı bir özelliğe sahip olmazlar ve bu nedenle peygamberlerle diriltilmezler. Bunun yerine onlar insanların geneliyle diriltilir, fakat sadece salih amelleriyle onlardan ayrışırlar. Nitekim içtihat ehli fakihler de, sıradan insanlardan bilgileri nedeniyle ayrışırlar." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 11, s. 72-73 (313. Bâb).

677 İbnü'l-Arabî, hükümleri koruma ve hâlleri koruma bahsinde bazı isimler zikreder: "Onlar, peygamberlerinin hükümlerini ümmet adına korumuştur. Örnek olarak sahabenin âlimlerini ve onlardan daha aşağı mertebede bulunan Tabiîn, Etba-ı tâbiîn'i verebiliriz. Söz gelişi Süfyan es-Sevrî, İbn Uyeyne, İbn Sîrîn, Hasan, Malik, İbn Ebî Rebah, Ebû Hanife vb. onlardan daha aşağıda ise Şafi, İbn Hanbel ve onların yerini alıp hükümleri korumada böyle hareket edenleri verebiliriz. Bu ümmetin bilginlerinden başka bir grup ise peygamberin hâllerini ve ilimlerinin sırlarını korumuştur. Örnek olarak sahabeden Ali, İbn Abbas, Selman, Ebû Hureyre ve Huzeyfe, tabiînden Hasan Basrî, Malik b. Dinar, Bünnan el-Hammal ve Eyyûb es-Sahtiyanî, daha aşağı mertebeden ise Şeyban er-Raî, Ferah el-Esved el-Muammer Fudayl b. İyaz, Zünnun el-Mısrî, onlardan aşağıda bulunan Cüneyd, Tüsteri. Ve peygamberin halini ve ledünni bilgiyi korumada bu büyüklerin yolundan gidenleri verebiliriz." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 428 (14. Bâb).

678 İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*'da sâliklere münacattan bahseder ve ona yapılan münacatın "lisan"ı, onun hangi peygambere vâris olduğunu da belirlemektedir. Kadem ve kalp yerine lisan vurgusu dikkar çekicidir. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi,* s. 40-41.

mertebelerin ayrışmasından kaynaklanır. Bu sayede bunu öğrenir ve her hak sahibine hakkını veririz.[679]

Böylece İbnü'l-Arabî, verâset kavramının sınırlarına dair bir perspektif ortaya koymuştur. *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde de belirttiği üzere, velî nebîye tam olarak vâris değildir, zira böylesi bir durum geçerli olsa o kimse için de risâlet ya da müstakil anlamda bir şeriattan bahsetmek mümkün olacaktır.[680] Velî izi üzere bulunduğu nebînin hakikatiyle sınırlı olarak onun kemaline vâris olmakta ve onun ortaya koyduğu şeriatın geneline ve farklı anlam katmanlarına nüfuz edebilmektedir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, velîlerin nebîlerin mirasına sahip olmada ve onları korumada en yetkin zümreyi teşkil ettiklerini söylemektedir. Onlar, peygamberle olan özel ilişkileri sebebiyle bazen içtihat sahipleriyle ve rivâyet ehli hadisçilerle ayrışabilmektedirler.[681] Bu anlamda gerçek

---

679 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 12, s. 126-127 (349. Bâb). İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-envâr*'da nebîlerle velîlerin miraçlarını karşılaştırmada bazı uyarılarda bulunur. İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberlerin miraçları aslî nûr üzere, velîlerin miraçları bu aslî nûrdan taşan ve arta kalanlarla olmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi,* s. 44.

680 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 329-330 (73. Bâb).

681 "Bu meyanda nice zayıf hadis vardır ki, râvileri içinde uydurucu bulunduğu için aktarım yolundaki zayıflık nedeniyle amel edilmemiştir. Hâlbuki o, gerçekte sahihtir ve uydurucu-râvi bu hadiste doğru söylemiştir ve uydurmamıştır. Muhaddis ise rivâyette uydurucu râvinin sözüne güvenilmediği için, râvi zincirinde bulunduğu bu hadisi reddetmiştir. Bu durum, hadisi sadece yalancı râvi zikrettiğinde ya da hadisin kaynağı o olduğunda böyledir. Ancak güvenilir râviler bu rivâyette ona ortak söz konusu ise hadis güvenilir râvinin zincirinden kabul edilir. İşte bu velî, hadisi Hz. Muhammed'in hakikatine aktaran Cebrail'den duymuştur. Nitekim sahabe-i kiram, İslam-iman-ihsan ve Hz. Peygamber'in onaylamasıyla ilgili Cibril hadisini böyle duymuştur. Dolayısıyla velî, onu peygambere bildiren Ruh'tan hadisi duyduğunda, bu hadiste Hz. Peygamber'in ağzından hiçbir kuşku duymadan bilgi kesinliğiyle duyan sahabe gibidir. Sahabeden sonraki nesil ise doğruluğuna etki eden kuşku ortadan kalktığında, zann-ı galip ile hadisi aldığı için aynı durumda değildir. Râvileri bakımından sahih nice hadis vardır ki, bu mazharı müşahede eden velî onu öğrenir ve Hz. Peygamber'e bu 'sahih' hadisi sorar. Hz. Peygamber de o hadisi reddeder ve şöyle cevap verir: 'Ben onu söylemedim ve ona göre hüküm vermedim.' Böylece keşif sahibi, hadisin zayıf olduğunu öğrenir ve Rabbinden bir delile göre onunla ameli bırakır. Bununla birlikte rivâyet ehli, hadis gerçekte sahih olmadığı halde, rivâyet yolu sahih olduğu için onunla amel eder." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 426-427 (14. Bâb). "Acaba velîlerin nebîleri Muhammed'in şeriatına aykırı hüküm verebilir mi? Bu soruya cevabımız 'hayır' ve 'evettir.' 'Hayırdır', çünkü velî nebînin kendi görüşüyle hüküm vermesi caiz değildir. 'Evettir', çünkü Şafii'nin Hanefi'nin hükmüne aykırı hüküm vermesi caizdir. Her ikisi de, Muhammed'in şeriatıdır, çünkü o, her iki hükmü de onaylamıştır. Böylelikle Muhammed'in şeriatıyla Muhammed'in şeriatına aykırı davrandın. Velîlerin nebîleri, Hakkın kendilerine bildirdiği Peygamberin şeriatının hükümlerinden haber verebilir. Ya da Peygamberi görebilir ve Peygamber onlara herhangi bir konuda kendilerine göre sahih olan bir rivâyet nedeniyle Ahmed, Şafii, Malik ve Ebu Hanife'nin söylediğinden başka bir hüküm bildirebilir. Velîlerin nebîleri söz konusu hadisi öğrenir ve onun rivâyet yolundan Hz. Muhammed'in şeriatının (mezhep imamlarının verdiği) hükümden farklı olduğunu ve söz konusu hadisin gerçekte sahih olmadığını öğrenir. Bu durumda zorunlu olarak farklı hükmü uygulamaları gerekir. Nitekim araştırma sahibi de, bir başka müçtehit aynı hadisin doğruluğuna delil bulmuş iken, hadisin doğruluğu hakkında kesin bir kanıt bulamadığında aynı durumdadır. Her ikisi de, içtihada hakkını vermiştir. Bu durumda müçtehitlerden her birinin kendi nezdinde sabit şeye aykırı davranması yasaktır. Bunların hepsi, tek şeriattır. Bu gibi hükümler, Allah'ın bu hükmün peygamberin şeriatı olduğunu bildirmesiyle, velîlerin nebîlerinden görülür. Konuya yabancı kişi, o insanın nebîlik iddiasında bulunduğunu ve bu davranışıyla peygamberin şeriatını geçersiz kıldığını zanneder ve onu tekfir eder. Bu durumu devrimizde çokça gördük ve devrimizin bilginlerinden tecrübe ettik. Biz onları mazur görmekteyiz, çünkü bu gurubun doğruluğu hakkında onların bir delili yoktur. Onlar, zannı galibe göre hareket etmekle yükümlüdür. Velîler ise hükümleri bilen ve -Allah'a hamd olsun- zan taşımayan kimselerdir. Şekilci bilginler araştırmaya hakkını verselerdi, velînin halini kabul ederlerdi." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 6, s. 326 (73. Bâb).

bilgiye velîlerin sahip olduklarını öne sürmektedir.[682] Aslında mesele İbnü'l-Arabî'ye göre yine ilâhî isimlerle ilişkili olup, Allah'ın ölen nebîlere vâris olduğunu, onların bilgisine de velîleri vâris kıldığını söylemektedir.[683] *Fusûs*'ta bu durumu, Allah'ın halifesi ve peygamberin halifesi şeklinde bir ayrımla ele alan İbnü'l-Arabî, peygamberin hakikatinde ortaya çıkan ilâhî yönün velîlere de bildirildiğinden söz eder.[684] Bu minvalde *el-Fütûhât*'ta velîlere Kur'an'ın indirilişinden bahsetmekte ve ezberlemiş oldukları halde onların Kur'an'ın kendilerine inişini zevk ettiklerini ifade etmektedir. Kur'an'ın "ıstızharı" şeklinde kavramlaştırdığı bu konu, bir yönden peygamberin hakikatiyle irtibatlı olması açısından onun kademiyle ilişkili iken Allah'ın onlara bunu zevk ettirmesi açısından ise verâsetin Hak'tan olan boyutuna karşılık gelir.[685]

Böylece İbnü'l-Arabî'nin risâlet, nübüvvet ve velâyet kavramlarını hangi bağlamlarda kullandığını, bunların her birisinin Hak'la olan irtibatlarını ve kendi aralarındaki derecelenmelerini, onlara verilen bilgilerin mertebelerini ve nasıl ayrıştırıldıklarını, Hz. Peygamber sonrası dönemde velîlerin verâset sahibi olmalarının ne türden bir vârisliğe karşılık geldiğini onun yorumları çerçevesinde değerlendirdik. İncelememizin son aşamasını teşkil eden verâset meselesinin tarihsel yönünü teşkil eden

---

682 "Hakkında konuşulan asıl insanın düşünce ve yeteneğinden değil Allah katından olduğuna ve şekilci âlimler de bunu bildiğine göre, bu asla inanmış Allah ehlinin onu açıklama ve Allah'ın indirdiği şeyi anlamada şekilci âlimlerden daha öncelikli olması gerekir. Bu durumda, onun açıklaması da aslı gibi Allah ehlinin kalplerine Allah katından indirilmiş olur... Şekilci âlimin bir özelliği de, kendisini savunurken 'Rabbim bana anlattı' diyeni tanımayışıdır. Şekilci bilgin kendisini ondan daha üstün ve bilgili görür. Allah ehlinden biri, 'Allah bu ayetteki bu hüküm ile muradını sırrıma koymuştur' veya 'Hz. Peygamber'i vakıada gördüm, kendisinden rivâyet edilen bu haberin doğruluğunu ve onun nezdindeki hükmünü bana bildirdi' dediğini duyduğunda, bilgi sahibi olanın kendisi olduğunu iddia eder. Ebû Yezid el-Bestami bu hususta ve onun doğruluğu hakkında şekilci âlimlere hitap ederken şöyle der: 'Siz bilginizi ölülerden aldınız, biz ise, ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, 'kalbim rabbimden bana aktardı' der. Siz ise 'Bana falanca, falancadan aktardı' dersiniz. O nerededir diye sorulduğunda, öldü derler. Aktardığı kimse nerededir? O da öldü.' Şeyh Ebû Medyen'e 'falanca falandan, o da falandan aktarmıştır' denildiğinde şöyle derdi: 'Kurutulmuş et yemek istemiyoruz. Gidin, taze et getirin.' Böylece arkadaşlarının himmetlerini yükseltirdi. 'Bu falancanın sözüdür. Sen ne söylüyorsun? Allah sana ledün ilminin ihsanlarından neyi tahsis etti?' Yani, Rabbinizden aktarınız ve 'falan, falan' demeyi bırakınız. Çünkü bu kimseler, onu taze et olarak yemiştir. İlmi veren ise, ölmemiştir ve insana şah damarından daha yakındır... Arkadaşlarımızın Allah'ın kitabının yorumundaki ifadelerine başka bir lafzı değil de şekilci âlimlerin aşina olmadığı işaret adını vermeleri, Hakkın öğretimiyle gerçekleşmiştir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 2, s. 350, 352 (54. Bâb).

683 "Velîler nebîliği 'ona vâris olması ve onlara ihsan etmesi' yönünden Allah'tan alır. Onlar, tıpkı korunmuş bu 'yüce bağ' gibi, peygamberlerin uyanlarıdır. Batıl o bağa önünden ya da ardından giremez. O, Hakim ve Hamid tarafından indirildi. Ebu Yezid şöyle der: 'Siz bilgilerinizi ölümlüden ölümlüye [aktarmayla] alıyorsunuz. Biz ise ölümsüz Diri'den alıyoruz.' Allah böyle bir makamda peygamberleri zikrettikten sonra –En'am suresinde- peygamberine şöyle hitap eder: 'Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir ve onların hidayetlerine uy.' Söz konusu peygamberler ölmüş, Allah onlara vâris olmuştur. 'Allah vârislerin en hayırlısıdır.'" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 7, s. 420 (155. Bâb). Benzeri yorumları el-Vâris isminin şerhinde de yapar, bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ,* s. 71-72.

684 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem,* s. 176-177.

685 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 7, s. 433-434 (159. Bâb); c. 13, s. 305-306 (370. Bâb). Konuyla ilgili ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler,* s. 22.

ricâl konusunu bu bölümün ikinci kısmına bırakıyoruz. Çünkü bu konunun nübüvvetin hatmiyeti karşısında velâyetin hâtemi meselesinden bağımsız olarak ele alınması mümkün değildir. Geldiğimiz aşamada nübüvvet-velâyet tartışmalarında mühim bir yer teşkil eden mucize karşısında kerametin nerede durduğu meselesine geçiş yapabiliriz.

B). Mucize ve Keramet: Varlık ve Bilgi Alanlarında Nedenselliğin Reddi

1. İbnü'l-Arabî Öncesi Dönemde Bir Uzlaşı Alanı Olarak Kerametin Savunulması

Keramet meselesi, farklı bilgi yöntemlerine sahip geleneklerin buluştuğu dinî düşünceye hareketlilik kazandırmış tartışma alanlarından birisidir. Temel iddiaları bakımından rasyonel düşüncenin sınırlarını zorlayan bu konu, merkezinde kudret ve irade sahibi bir Tanrı inancıyla ya da klasik dönem metafizik geleneklerdeki nefs düşüncesiyle ilişkili yetkin insan tasavvuruyla açıklanabilmektedir. Her ne kadar velâyetle ilgili bir mesele olsa da kerametin oluş şekli ve kabul edildiği takdirde rasyonel düşünme tarzını aşan bir perspektifi beraberinde getirmesi, farklı düşünce geleneklerini tartışma kapsamına dahil etmektedir. Bu sebeple kerametten söz etmek bir bakıma düşünce tarihine açılmak ve dinî olsun yahut olmasın farklı düşünce tarzlarını hesaba katmak anlamına gelir. Çünkü kerametin bir yönü varlığa bir yönü ise bilgi meselesine açılmaktadır. Olağanın aşılması anlamında varlıkta tasarrufta bulunma açısından meselenin varlık düşüncesiyle, kişinin öğrenme ve tecrübesi dışında bilgiye erişmesi yönünden ise bilgiyle ilgili bir bağlamı vardır.

Biz çalışmamızın odaklandığı alan itibariyle meselenin sûfîler tarafından nasıl ele alındığını ortaya koyacak ve mucize tartışmalarıyla yakından ilgili olması sebebiyle bu ikisi arasındaki ayrıma dair görüşleri inceleyeceğiz. Keramet meselesinin oldukça geniş alana yayılan problematiği nedeniyle sûfîler dışında da ciddi boyutta bir literatür ortaya çıkmıştır. Ancak biz öncelikle mütekaddim dönem sûfîlerinin keramet konusundaki yaklaşımlarını bütün yönleriyle *Keşfu'l-mahcûb*'nda işleyen Hücvirî'nin odaklandığı başlıca meselelere yer verecek sonra İbnü'l-Arabî'nin kerametler konusundaki yaklaşımlarına geçiş yapacağız.

Çalışmamızın giriş bölümünde belirttiğimiz üzere keramet konusunun velâyetle ilgili ana temaya dönüştüğü bir literatürle karşılaşıyoruz. Bu durumun gerekçesi olarak keramet konusunun sûfîlerle kelamcılar arasındaki uzlaşı zeminine en uygun alan olması fikrini ileri sürmüştük.[686] Her ne kadar metnin aidiyeti noktasında birtakım kuşkular barındırsa da tarihi en eski olan *Fıkh-ı ekber*'de ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-islâmiyyîn* ve *el-İbâne* isimli eserlerinde "velîlerin kerametlerinin hak olduğununun" kabul edilmesi, Ehl-i sünnet kelamının her iki kanadında da bu hususta olumlu bir yaklaşımın doğmasına sebep olmuş gözükmektedir.[687] Akâid ve kelam kitaplarına keramet bahsinin kolay bir şekilde dahil olmasının konunun mucizeyle olan ilişkisinden kaynaklanabileceğini ifade etmiştik. Sünnî kelamcıların ulûhiyet tasavvurları, mucizelerin savunulmasını gerektirmiş, kerametler de söz konusu tasavvuru pekiştiren bir örnek olmuştur. Dolayısıyla tarihsel süreçte sûfîlerin perspektifinde dönüşümler yaşanmış, kelam ulemâsının nübüvvet tasavvuruyla bağdaşmayan ilham ve hads gibi konular merkezi konumunu kaybederken keramet meselesi daha ön plana çıkmıştır.

Kerametler konusunda erken dönem sûfî önderleri Sehl et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerden yapılan aktarımlarda hem onların kerametleri küçümseyen bir tavır içerisinde olduklarını yansıtan hem de kendilerine birtakım kerametlerin izafe edildiği bir dizi keramet anlatılarıyla karşılaşılmaktadır. Serrâc'tan itibaren konuya müstakil başlıklar altında yer veren müellifler, konunun teorik yönünden çok tarihe mâl olmuş ve insanlar arasında yaygınlık kazanmış olay ve anlatılara dayanarak meselenin olgusal yönünden güç almak istemiş gibi gözükmektedirler. Bu eserlere yansıdığı kadarıyla anlatılan kerametler toplumsal ihtiyaçların yanı sıra korku ve endişeye sebep olabilecek türden hâdiselerle ilgili hissî ve kevnî nitelikte olup bilgi ve müşâhede bakımından zayıf kalmıştır.[688]

Daha önce de belirttiğimiz gibi velâyet meselelerin tamamıyla ilişkili olarak Kur'an ve hadislerde geçen birtakım olaylar bulunmaktadır. Hz. Peygamber ve sonraki

---

[686] Bu duruma örnek olarak Endülüs bölgesinde velîlerin kerameti tartışmalarında Mürci nisbesini taşıyan ve ehl-i hadise mensup birisi, kerametleri kabul etmeyi Mutezilileri reddetmenin bir yolu olarak görür. Maribel Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 241.

[687] Süleyman Uludağ, "Keramet", **DİA,** c. 25, s. 265.

[688] Tasavvuf klasiklerinde yansıdığı şekliyle bazı temaların çokça tekrar ettiği görülmektedir. Örneğin açlıkla ilişkili keramet olarak yemek indirilmesi, taşların altın ve gümüşe çevrilmesi, uzak mesafelerin kat edilmesi, yırtıcı hayvanların zarar vermemesi gibi motifler sık tekrar eden başlıklar olarak eserlerde yer alır.

bir-iki nesilde keramet lafzının kullanımına rastlanmasa da böylesi bir içeriğin var olduğu ayrıca bütün olağanüstü durumları ifade etmek üzere *âyet* kullanımının tedavülde olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla ilişkili en erken metni kaleme alan Harrâz'ın bu hususla ilgili yaklaşımına kısaca değinmiş, âyet ve keramet ayrımına gittiğini ve âyetleri nebîlere has kılıp kerametlerde nebîlerle velîlerin ortak olabilecekleri düşüncesini benimsediğini ifade etmiştik. Yine Hakîm et-Tirmizî'nin esas odaklandığı husus Tanrı'yla doğrudan irtibat kurmak anlamında hads kavramı olsa da keramet meselesine de *Hatmü'l-evliyâ*'da yer vermiştir. İki yerde kerametlere temas eden Hakîm, ilkinde evliyânın zâhirdeki alametlerini sayarken birtakım keramet türünü zikreder.[689] İkincisinde ise zâhir ulemâsının velîlerin, su üstünde yürümek ve tayy-ı mekân gibi kerametlerini reddettiğini söylerken değinir. Hakîm, ulemânın bu türden olağanüstü durumların yalnızca peygamberlerin mucizelerinde geçerli olacağı düşüncesine sahip olduklarını bildirmektedir. Dolayısıyla onlara göre bu tür kerametlerin kabulü peygamberlerin delillerini iptal etmek demektir. Bu düşünceye karşı Hakîm onların kerametle mucizeyi ayırt edemediklerini; kerametin Allah'ın kereminden mucizenin ise kudretinden kaynaklandığını bilmediklerini söylemektedir.[690]

Keramet meselesinin erken dönemlerde ele alınış biçimine kısaca değindikten sonra IV. asırla birlikte gelişim gösteren sûfî literatürün özet bir versiyonunu sunan Hücvirî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'unda yer verilen belli başlı temaları ele almaya başlayabiliriz. Hücvirî, kerametler konusunu üç başlıkta incelemektedir; bunlardan ilki kerametlerin kabul ve ispat edilmesi ile ilgili, ikincisi mucize ile kerametler arasındaki farklarla ilgili, üçüncüsü sûfîlerin kerametlerinin anlatılması ile ilgilidir. Bölümün son başlığı bazı kerametlerin aktarılmasından ibaret olduğu için onun yerine istidrac konusuna ele alacağız.

Hücvirî kerametler konusunu ayrı başlıklar altında ele almadan önce velâyetin belirli kimselere tahsisini tartışırken Mutezile'nin tıpkı velâyeti bütün müminlerle teşmil etmesinde olduğu gibi kerametlerin de genelliğini savunduklarını belirtir. Hücvirî bu kısımda Mutezile'nin ileri sürdüğü görüşlerin aksine kendi konumunu destekleyen

689 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 134-135.
690 Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 166-167.

delilleri sıralar ve imanın genel, kerametlerin ise husûsî olduğunu vurgular.[691] O, kerametlerin kabulü ve ispatına dair bölümde kerametin tanımını yapmaktadır. Buna göre keramet, "teklif bâki olduğu halde meydana gelen harikulade mahiyetteki fiildir."[692] Onun bu bölümde kerametin niteliğini ve özelliklerini ortaya koyan görüşleri şu şekilde maddeleştirilebilir: I. Kişinin üzerinde teklifin sıhhatli olması halinde keramet câizdir. Eş'arî ve Mâturîdi mezheplerinin her ikisi de bu konuda ittifak etmişlerdir. II. Kerametler aklen imkansız kategorisinde değildir, bu gibi durumlar Allah'ın kudretine bağlıdır. III. Keramet velînin sâdık ve samimi oluşunun delilidir, yalancıdan onun davasının yalan olduğuna bir gösterge olması dışında keramet zuhûr etmez.[693] IV. Kerametler velînin amellerinin karşılığı olarak verilmiş değildir; kerametler kesbî değil vehbîdir. Ameli eksik olandan ya da hoş olmayandan da zuhûr edebilir.[694] V. Kerametlerin telvin ve sekr hâlinde iken mi yoksa sahv halinde iken mi zuhûr ettiği tartışmalı bir konudur, her ikisini savunan sûfîler de olmuştur.[695] Kerametlerin genel özelliklerinin anlatıldığı bölümlerin bu maddelerle özetlenmesi mümkündür.

Keramet konusunda sûfîlerin en fazla çaba ortaya koydukları meseleler mucize ile kerametin ayrıştırılması hususunda olmuştur. Ehl-i sünnetten bir grup âlim kerametlerin sıhhatini kabul etmiş fakat onun mucize seviyesine çıkarılmasına karşı çıkmış, bu sebeple kerametleri hissî ve kevnî olmaktan çıkarıp mânevî olmakla sınırlamak istemiştir. Bunun üzerine Hücvirî'nin mucize-keramet arasındaki ilişkiyi açıkladığı görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz: I. Harikulade olmaları bakımından kerametler ile mucize arasında bir fark yoktur. İkisi arasındaki ayrım kimin elinde gerçekleştiğine göre yapılır; kerametler velîlere mahsus, mucizeler ise nebîlere mahsustur. II. Oluş şekline göre mucize ve keramet arasında fark bulunmasa da zuhûr edenden kaynaklı olarak bunlar arasında üstünlük vardır. Tıpkı her nebîde zuhûr eden mucize, mucize olması bakımında eşit olsa da nebîlerin birbirlerine karşı üstünlüğü kabul edilir. III. Peygamber dışında harikulade bir olayın zuhûr etmesi, o fiilin sahibinin nübüvvet iddiasına yol açmaz, zira velâyetin ilk şartı sözünde doğruluktur. Ayrıca

691 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 277-278.
692 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 281.
693 İlk üç madde için bkz. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 280-281.
694 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 286.
695 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 287-289.

nübüvvetin şartları yalnızca mucizeden ibaret değildir, başka özellikleri de vardır.[696] IV. Velînin kerametini kabul etmek, mucizenin anlamsızlaşmasına ve değerini yitirmesine yol açmaz, zira bir i'câz, diğer i'câzı nakzetmez. Velî ve nebîlerin davası birbirinin zıttına değildir.[697] V. Mucize gösteren nebî, davetçi olduğu için mucizenin izharı (açığa çıkması), kerametin ise kitmanı (gizlenmesi) gerekir. Nebî mucizeden eminken, velî değildir. Velî için kerametin açığa çıkması da bir keramettir. Velî davetçi olmadığı için keramet vasfı bâkî değildir.[698] VI. Mucizenin faydası başkasına dönük iken kerametinki sahibine dönüktür. VII. Ümmetin kerameti nebînin mucizesidir, zira ona tabi velîlerden keramet zuhûr etmesi, nebînin nübüvvetinin doğruluğuna bir delildir. Nebînin kendi döneminde farklı bir mekanda bulunup mucize göstermesiyle kendinden sonraki bir zaman diliminde mucize göstermesi arasında fark yoktur, zira zaman itibariyle gayb olmakla mekan itibariyle gayb olmak aynıdır.[699]

Hücvirî, harikulade olay göstermeleri bakımından nebî ile velî arasındaki ilişkiyi özetlemiş olduğumuz sekiz madde ile düzene koymaya çalışır. Keramet tartışmalarının bir diğer meselesi ise velî ve nebîler dışında hatta müminler dışında harikulade olay göstermenin mümkün olup olmadığıyla ilgili tartışmalarda açığa çıkar. Literatürde istidraç olarak tanımlanan bu durum aslında harikulade olayın kendisinden ziyade kimin elinde gerçekleştiğine ve onun söz ve ahlakında sıdk sahibi olup olmadığına dikkatleri çekmektedir. Hücvirî'nin bu konuyla ilgili yaklaşımlarını da belirli maddelerde özetlemeyi uygun buluyoruz: I. Keramet ve mucize gibi harikulade bir olayın kafir kimseden zuhûru mümkündür. Ancak o kişinin davasında yalancı olduğunun göstergeleri açıktır. Firavun'la ilgili bu türlü olaylar gerçekleştirdiği haber verilir fakat onun ulûhiyet iddiasında yalancı olduğu her akıl sahibi kimse tarafından bilinir. Hücvirî, ahir zamanda ortaya çıkacak Deccâl için de benzeri bir durumun geçerli olduğunun hadislerde bildirildiğini söyler. Dolayısıyla kafirlerde ortaya çıkan harikulade olaylar onların yalanlarına bir yenisinin eklenmesi anlamına gelmektedir.[700] II. Yalancı olup resûllük iddia eden kimse için de keramet göstermek mümkündür. Fakat onun gösterdiği

[696] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 281.
[697] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 282-283.
[698] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 282, 287.
[699] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 283.
[700] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 285.

harikulade olay, halkı şüphe ve tereddüte düşürecek türden olamaz. Şayet öyle olsaydı nübüvvet müessesesi bütünüyle batıl olurdu.[701]

Oldukça detaylı tartışmalardan ve bu hususstaki düşüncelerini desteklemek üzere zikredilen çokça örnekten yalıtılmış olarak mütekaddim dönem tasavvuf anlayışında kerametler meselesinin kendinde ne anlama geldiğini, mucizeyle ilişkisini ve keramet göstermeye ehil olmayanlar eliyle ortaya çıkan harikulade olayların nasıl anlaşılması gerektiğini incelemiş olduk. Bundan sonra, İbnü'l-Arabî öncesi dönemde kerametler üzerine gelişen polemiklere kabaca işaret ederek onun kerametler meselesini nasıl temellendirdiğini ortaya koymayı hedefliyoruz. Bunu yaparken meselenin pratik yönlerinden çok teorik çerçevesinin nasıl oluşturulduğunu ve bu konuda İbnü'l-Arabî'nin hangi öncüllere dayandığını ortaya koymakla yetineceğiz.

Endülüs tarihinde Malikilikten farklı mezhep ve dinî yorumların ele alındığı ve bu bölgeyle ilgili klasik dönem literatürde heretik gruplar olarak tanımlanan kişi ve zümrelerin incelendiği *Heresy in al-Andalus* isimli çalışmada Maribel Fierro, bölgenin dindar tipleriyle ilgili bir perspektif sunar. Endülüs'teki dinî mezhep ve grupların tarihsel görünümünde aslında başlangıç dönemlerinde yalın ve tek tip bir anlayışın hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın *Risâle fi Fedâili Ehli'l-Endülüs*'üne ve coğrafyacı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin *Ahsenü't-teḳāsîm fî maʿrifeti'l-ekālîm* isimli eserine yansıdığı şekilde bölgede husumete yol açacak yahut bölünmeye sebep olacak bir gruplaşmadan söz edilememektedir. Bu devrede Endülüslüler fıkıh açısından Maliki, kıraatte de Nafî kıraatını esas alıyordu. Doğuyla olan ilişki daha çok Mısır yahut da hac münasebetiyle Mekke ve Medine üzerinden gerçekleştiği için, bu bölgelerde Malikiliğin etkili olması dolayısıyla daha çok Irak bölgesinde temerküz eden Hanefilik ve Şafiilik etkisi görece geç dönemlerde ortaya çıkmıştır.[702] Nitekim Endülüs bölgesindeki ilk zındıklık suçlamasıyla karşılaşanlar doğu bölgelerine hadis ahz etme maksadıyla rıhle yapan Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) gibi Endülüs bölgesinin erken dönem ilk muhaddisleri olmuştur.[703] Sûfîliğin bölgedeki ilk temsilcisi sayılan İbn Meserre de zındıklıkla suçlansa da Fierro, İbn Meserre ve takipçileri için mahkeme

[701] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 286.
[702] Fierro, "Heresy in al-Andalus", s. 895-896.
[703] Fierro, "Heresy in al-Andalus", s. 897.

kurulmadığını ve hayatlarının tehlike altına girmediğini bildirir. Ancak bununla birlikte onların kitapları yakılmış ve onlara tevbe etme imkanı verilmiştir. Aynı şekilde Mutezililerin de hiç soruşturma geçirmediklerini fakat Baki b. Mahled gibi ehl-i hadis üyelerinin bu duruma maruz kaldığını aktarır.[704] Doğuda cedel ve Eş'arilik eğitim alarak Endülüs bölgesine dönen Ebu'l-Velîd b. el-Bâce, İbn Hazm'la şiddetli tartışmalar yaşamıştır.[705] Özellikle İbn Bâce'nin Eş'arilik tavrına karşı takınılan tutum, keramet meselesine Endülüs ulemâsının yaklaşımlarına ilişkin bir perspektif sunmaktadır. Genel anlamda Endülüs'e ait dindar tiplerinde yeknesaklıktan genişlemeye ve çoğulculuğa evrilen bir tarihle karşılaştığımız Fierro tarafından belirtilir. Başta tepki gösterilen birçok görüş ve doğu kökenli din yorumları Endülüs bölgesinde de takipçi bulmuş ve yaygınlık kazanmıştır. Burada dikkat çeken iki zümreye karşı tepki daha şiddetli olmuş gözükmektedir. Bunlardan ilki belirttiğimiz üzere ehl-i hadisin ilk temsilcileri, diğeri ise Eş'arî doktrinin bölgedeki savunucularına karşı olmuştur.[706]

Endülüs'teki farklı dindarlık anlayışının genel resmini bu şekilde ortaya koyduktan sonra daha özelde keramet tartışmalarının kökenine ve ilerleyen dönemlerde karşıtların ve taraftarların argümanlarına bakabiliriz. Fierro, ilk iki yüzyılda keramet gösteren birilerinin varlığını tespit etmenin güç olduğunu bildirir. Her ne kadar Kadı İyaz, Muhammed b. Vaddah'ın keramet gösterdiğini söylese de Fierro, Kadı'nın bu konudaki görüşlerine geç tarihli olması ve diğer kaynaklarda İbn Vaddah'la ilgili böyle bir kayıt bulunmaması nedeniyle temkinli yaklaşır. Endülüslü zâhitler üzerine çalışma yapan Manuela Marín'den iktibasla erken dönem keramet anlatılarının doğu mistisizmi kaynaklı olduğu ve bölgenin gerçekleriyle uyumlu olmadığı ifade edilmektedir. Fierro, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Endülüslü yazarların oradaki dindar kimselerin keramet gösterdiklerinin farkında olmadıklarını, bu meseleyle ilgili ilk kayıtların dördüncü asırda Endülüslü olmayan yahut doğudaki yazarları taklit eden ve onlardan etkilenen yazarlar tarafından kayda geçirildiğini bildirir. Bu anlamda ilk tartışmaların dördüncü asrın ikinci yarısında Kayravan'da başladığı tespit edilmektedir. Muhammed b. Mevheb et-Tûcibî (ö. 406/1015) keramet meselesinin aleyhinde konumlanan ilk Maliki fakihidir. Onunla birlikte İbn Ebî Zeyd (ö. 386/996) ve Abdullah b. Muhammed el-Asilî de keramet

[704] Fierro, "Heresy in al-Andalus", s. 900.
[705] Fierro, "Heresy in al-Andalus", s. 898.
[706] Fierro, "Heresy in al-Andalus", s. 903-904.

meselesinin karşıtı bir tutum içerisine girmişlerdir.[707] İsimleri anılan ulemâ karşısında ise hadisçi ve zâhid İbn Avnullah (ö. 377/988) ile Ebû Ömer et-Talemenkî (ö. 428/1036) yer almıştır. et-Talemenkî, İbn Ebî Zeyd'e karşı bu konuda bir eser de kaleme almıştır. Muhammed b. İbrahîm et-Tuleytûlî (ö. 455/1037) ise Hızır ve İlyas'ın kendi zamanlarında hayatta olduklarını ileri sürmüştür. İbn Farâdî (ö. 403/1012), kerametlerin gizlenmesi ve dışa vururulmaması gerektiğini ele alan bir hikayeye yer veren bir diğer müelliftir.[708]

Kerametle ilgili tartışmalara baktığımızda İbn Ebî Zeyd'in reddiyesini, Kayravan'a yerleşmiş Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed el-Bekrî'nin öğretilerini takip eden el-Bekriye isimli gruba karşı yazdığı kaydedilmektedir. Bu grup, rü'yetullahı ve adetlerin aşılmasını kişi hayattayken mümkün görmüşlerdir. Kaynaklarda İbn Ebî Zeyd'in peygamberlere özgü olan bir kanıtın başkalarıyla paylaşılmasının nübüvvet otoritesine zarar vereceği görüşünü benimsediği aktarılmıştır. Yine kaynaklarda onun sonradan mucizelerin kerametlerden ayrıştırılması şartıyla keramet göstermeyi inkar etmediği de yer almıştır. Endülüs'teki keramet tartışmaları, kadınların peygamber olup olamayacağı tartışmasını da tetiklemiş gözükmektedir. Sûfî çevrelerin Hz. Meryem üzerinden kerameti savunmaları ve onun peygamber olmadığını vurgulamaları karşısında onu ve Hz. Mûsâ'nın annesi gibi diğer kadınları peygamber olarak kabul edenler olmuştur. Muhammed b. İbrahîm et-Tuleytûlî'nin Hızır'la ilgili görüşleri de İbn Ebî Zeyd ve İbn Hazm tarafından reddedilmiş; İbn Ebî Zeyd Kur'an'da herkesin ölümlü olduğunun açıkça belirtildiğini ileri sürerken, İbn Hazm Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu görüşüne dayanarak bu iddiaya karşı çıkmıştır.[709]

Fierro, mucize ile keramet arasındaki ilişkiyi ele alırken Hz. Muhammed'den önceki nebîler için mucize türü anlatımlar yer alırken Hz. Peygamber'in mucizesinin daha çok Kur'an'ın i'câzı şeklinde olduğuna ilişkin bir eğilimden söz eder. Ancak Endülüs bölgesinde Yahudî ve Hıristiyanlarla karşılaşılması sebebiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetinin işaretlerine odaklanan eserlerin kaleme alındığını ve İslam'ı savunma

[707] Bakıllânî'nin *el-Beyânu'l-fark beyne'l-mucizât ve'l-kerâmât* isimli eserini İbn Ebî Zeyd'e karşı yazdığı bildirilmektedir. İbn Hazm ise Bakıllanî'nin görüşlerini *el-Fasl*'da kıyasıya eleştirecektir.
[708] Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 236-239.
[709] Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 241-242.

amacıyla genişleyen bir mucize listesiyle karşılaşıldığını bildirir. İbn Hazm'ın nübüvvetin otoritesini pekiştirmeye çalışan bir uğraşı içerisinde olduğu görülür. O, mucizeleri Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir kanıtı olarak görür ve Eş'arilerin kerametleri onaylamasının bu görüşü baltaladığını düşünür. Bu sebeple İbn Hazm peygamber dışındaki kimselerin keramet göstermesine tümüyle karşı çıkar. Bir önceki başlıkta nübüvvet velâyet ilişkisini tartışırken isimlerini andığımız nübüvvet iddiasında bulunanlardan İbn el-Kıss, Allah'ın kendisine keramet göstermeyi garanti ettiğini bildirmiştir. Kerametler lehine bir tavır ortaya koyan sonradan "dinin yenileyicisi" olarak anılacak et-Talemenkî ise bâtınî karakterli sûfî görüşleri reddetmiş, -aynı şekilde İbn Meserre'nin nübüvvet iddiasında bulunmasından dolayı onu da reddetmiştir- ve şer'î bir tasavvuf anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. Ancak, onun sûfî ve Eş'arîlerle yakın olan bu yeni anlayış ortaya koyma çabası ulemâyı rahatsız etmiş ve Haricilikle suçlanmasına neden olmuştur. Fierro, bu suçlamanın sebebi olarak onun nesebi reddedip müslamanların en mükemmelinin bu görevi üstlenmesi gerektiği düşüncesini daha olası bulur.[710] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî öncesi dönemde gerek siyasî gerekse de mezhepsel nedenlerle kerametler konusunda olumsuz bir tavrın hakim olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arîlerle sûfîler arasında uzlaşma zemini olarak gördüğümüz konu Endülüs'te aynı şekilde karşılık bulmamıştır.

2. İlahî İsimlere Dayalı Varlık Yorumunun Keramet Tartışmalarına Yansıması

İbnü'l-Arabî'nin kerametler konusundaki yaklaşımına gelindiğinde onun kerametleri sadece âdetin aşılması şeklinde görmeyip bilgi meselesiyle ilişkili olarak kişinin tahalluku neticesinde ulaştığı keşf ve müşâhedelerin tamamını ifade eden küllî bir kavram olarak kullandığı belirtilmelidir. Bu nedenle meselenin farklı boyutlarından çok imkanı üzerinde duracak, kerametlerin nebînin mucizesi karşısındaki durumuna odaklanılacak ve son olarak kerametlerin ehil olmayan kişiler elinden sudûr etmesi meselesi tartışmaya açılacaktır.

[710] Fierro, "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus", s. 242-248.

İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te telif ettiği eserlere baktığımızda *Risâle fi'l-velâye* ve *et-Tedbîrât*'ta nübüvvetle velâyet arasındaki ilişki daha çok bu iki makam arasındaki derece meselesi ve Allah'tan doğrudan bilgi alma anlamında vahiy-ilham kavramları üzerinden tartışılmıştır. *Risâle fi'l-velâye*'de klasik yazarlarının paylaştıkları Ebû Yezîd Bestâmî'nin kerametten çok istikamete vurgu yapan menkıbesine atıf yapılırken[711], *et-Tedbîrât*'ta seyrusülûkun başlangıcında kişiye birtakım keşiflerin açıldığından, daha çok mahsûs âlemle ilişkili bu keşiflerden nebevî mirâsa sahip kişilerin bir müddet sonra intikal ettiklerinden bahsedilir.[712] Kerametler konusunun geniş bir biçimde ele alındığı erken dönem metni *Mevâkı*'dır. Bu metinde kerametlerle ilgili belirli temaların öne çıktığını söyleyebiliriz. Bu temalardan **ilki** kerametin velâyetin tahakkuku için lazım şart olmadığıdır. Eserin hem gözle hem de kulakla ilgili bölümünde bu organlara şart koşulan fiiller yerine getirildikten sonra onlara kevnin zâhirinde birtakım kerametlerin verilebileceği fakat bu tür kerametlerin vukûunun lazım bir şart ve zorunluluk taşımadığı vurgulanır. İbnü'l-Arabî eserin muhtelif yerlerinde bu duruma dikkat çeker ve aslolanın velînin makam ve menzillere kavuşması olduğunu bildirir.[713] **İkinci** tema kerametlerin oluş şekilleri açısından aklen mümkün kısmına dahil olduğudur.[714] **Üçüncü** tema velîlerde ortaya çıkan kerametlerin aslında nebînin şerefi olduğu şeklindeki görüştür. Mütekaddim dönem müellifleri kerametleri nebînin doğruluğunu göstermesi bakımından onun mucizesine dahil etmişlerdi. İbnü'l-Arabî ise nebînin manevî otoritesine atıf yapmaktadır. Bu hususta öne çıkarılan kavramlar nebîye tâbi ve vâris olmaktır.[715] **Dördüncüsü** ise daha çok keşf ve müşâhede ile ilgili olup tahalluk eden aza ile ilişkili bir tahakkukun ortaya çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî bu durumu hikmet münasebeti olarak ifade eder ve münasebet ilmine vakıf olanların varlıkta derinlik sahibi kimseler olduğunu belirtir.[716]

Eserde kerametlerle ilgili bir diğer mesele onların ortaya çıkmalarının herhangi bir kuvveyle mi ilişkili olduğu yoksa belirli pratiklere bağlı olarak zorunlu bir biçimde

---

711 İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 28.
712 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 152.
713 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 135, 155, 226-227, 238. "فإذا صح ما ذكرناه وليس بشرط وجوده, بل يكون التحقق والولاية مع عدم هذه الكرامات"
714 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 162, 237-238.
715 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 138, 162.
716 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 224-226.

mi ortaya çıktığı tartışmasıdır. İbnü'l-Arabî, eserde dil feleğinin kerametlerinden bahsederken kerameti kabul eden ve reddedenlerin görüşlerini aktarır. Bu durumun ulemâ arasında tartışmalı olduğunu bildirdikten sonra onların görüşlerini şu şekilde özetler: "Onlardan bazıları, nebînin mucizesini velîye keramet olarak nispet ederler. Bazıları bu görüşü reddeder. Bazıları ise nebînin mucizesi olmayan bütün kerametleri velîye nispet ederler." İbnü'l-Arabî ulemâ arasındaki farklı tutumlara işaret ettikten sonra sûfîlerin bu konudaki görüşlerinin kerametleri hem kendi üzerlerinde hem de arkadaşlarında görmelerinden ötürü olumlu olduğu yönündedir. Ona göre sûfîlerin kerametlerini inkar edilmesinin nedeni, kerametlerin kendisi eliyle gerçekleştiği şahsa kusurlu bir gözle bakılması ve onun küçük görülmesinden dolayı olduğunu söyler. Oysa bu meselede asıl odaklanılması gereken nokta, kerameti o şahıs eliyle gerçekleştirenin Fâil ve Kâdir olan Hakk olduğunun bilincine ulaşılmasıdır.[717]

Kerametlerin insan eliyle ortaya çıkışında hangi unsurların etkili olduğu meselesinde İbnü'l-Arabî nefsin kuvvelerini işaret eder. Sûfîlerin bu kuvveyi "himmet" ve "sıdk" diye ifade ettiklerini bildirir. Bunların sarf edilmesinde nebî ile velî arasındaki ortaklıklara dikkat çeker. Bir önceki başlıkta nebî ile velî arasındaki ortak zeminden bahsederken bu üç duruma atıf yapılmıştı. Velîdeki bu himmet gücünün onun yaratılışında (cibillet) mı olduğu yoksa sonradan mı kazanıldığı meselesinde ise o, "ashabımızdan bu kuvveyi doğrudan karakter olarak kabul edenler" vardır diyerek bu görüşü öne çıkarmaktadır. Bu görüşe karşı öne sürülen "himmetin bazılarında başlangıçta olmayıp tahalluk ve temyizden sonra ortaya çıktığı" yönündeki itiraza karşı çıkar ve bu kuvvenin Allah'ın yaratmak istediği kişide ortaya çıktığını belirtir. Hatta bazı kimselerin bu özelliğe sahip olduklarının farkında bile olmadıklarını söyler. Göz değmesi ve nazar gibi durumları bu hususla ilişkilendirir. Bu meseleyle ilgili o bir konuya daha dikkat çeker ki bu durum daha önce de geçtiği üzere İbnü'l-Arabî'nin perspektifindeki ana unsurlardan birisidir. Bu konuda kendileri ile diğerleri arasındaki farkın himmetlerin sebep yahut fâil kabul edilmesi ayrımında ortaya çıktığını ifade eder. Bu tartışmada İbnü'l-Arabî'ye göre himmetler, Allah'ın eşyayı kendileri aracılığıyla (indehâ lâ bihâ) çıkardığı sebeplerdir; diğerleri ise bunun tersi bir düşünceye sahip olmuş ve sebepleri fâil olarak

[717] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 162. İbnü'l-Arabî, kendi döneminden bir fakihin kerameti reddettiğine dair bir anekdot da paylaşır.

görmüşlerdir.[718] İbnü'l-Arabî'nin burada "diğer tâife" ile kastettiği grubun İslam filozofları olması muhtemeldir. Zira onlar, nefsi yetkinleşen kimselerin mevcutlar üzerinde bir etkiye sahip olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Başka deyişle, nefsin güçlenmesinin sonucunda ortaya çıkan himmet gücünün fâil olarak eşyada tasarrufuyla kerameti mümkün görmüşlerdir. Bunu ifade ettikten sonra ikinci bir itirazi soruyu gündeme getirir: "Böylesi bir güce sahip birisi veya büyücü nübüvvet iddia ederse ve iddiasını doğrulamak için nefs gücünü kullanarak harikülâde bir fiil ortaya koyarsa, bu iddia sahibi için söz konusu durum gerçekleşmiş olur."[719] Bu itirazı dile getirerek, istidrac konusuna geçiş yapar.

İbnü'l-Arabî, harikulade bir olaya bağlı olarak nübüvvet iddiasında bulunabileceklere ilişkin kuvvelerin tek bir mertebe üzerine olmadıklarını ve aralarında bir derecelenmenin olduğunu bildirir. Derecelenme fikrinden hareketle o, peygamberlerin diğerlerine olan üstünlüklerini vurgular ve onlara bahşedilen kuvvelerin diğerlerinde olmayacağını belirtir. Buna itiraz olarak ileri sürülen "nübüvvet iddiasında yalancı olan bu kimse, harikulade olayı kendi nefsî kuvveleriyle gerçekleştiğini iddia ederse" şeklindeki soruyu ve bu konuda ileri sürülen karşıt delilleri İbnü'l-Arabî mümkün kategorisinde değerlendirir. Ancak İbnü'l-Arabî, bu durumun varlıkta ortaya çıkması için iki yol bulunduğunu belirtir ve bu iki yolun o kimse için nasıl engelleneceğini anlatır. Buna göre, eğer harikulade bir olay göstermek nübüvvet iddia eden kimsenin yaratılışından (cibillet) kaynaklıysa Allah'ın kendisine vermiş olduğu o özelliği iddiacının hissetmeyeceği başka bir özellikle engelleyeceğini söyler. Eğer bu özellik başkalarının iddia ettiği gibi sonradan kazanılan bir şey ise bu durumda Hakk'ın zıttını yaratarak o özelliği iddiacının nefsinden yok edeceğini söyler. Hz. İbrâhîm'in ateşe atılması örneğini bu hususa misal olarak verir.[720]

İbnü'l-Arabî, harikulade bir olayın keramet mi istidrac mı olduğu hususunda iki tema üzerinde ısrarla durur. Bunlardan birisi kişinin muamele ehli olması ikincisi ise istikamet üzere bulunmasıdır. Kişi yapması gereken muameleleri yapmıyorsa iddiasında yalancı olacağını, o kimseye iki dünyanın ilmi ve sırları açılsa da bunun tuzak ve istidrac

[718] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 163. Konuyla ilgili örnekler için bkz. (s. 164-165)
[719] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 165.
[720] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 165.

olduğunu söyler.[721] İstikamet ile belirtmek istediği, peygambere ittiba, ona karşı edepli olmak ve sünnetini ihya gibi durumlardır. Belirtilen hususlara uyulmakta iken karşılaşılan harikulade fiillerin keramet olarak kabul edilmesini, eğer sünnetin dışına yönelme ve şeriatın zâhiri sınırlarına çıkma gibi bir durum olursa, o halde onların keramet olarak kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder.[722] Dolayısıyla her ne kadar ameller kerametlerin ortaya çıkmasında zorunlu şart değillerse de kerametlerin sıhhat kazanmasında belirleyicidirler.

Mevakı'da daha çok organlar ve onların fiilleriyle bağlantılı olarak ortaya konulan tahalluk keramet ilişkisinin teorik açıdan ayrıntılandırıldığı bölümlerle *el-Fütûhât*'ta karşılaşılmaktadır.[723] İbnü'l-Arabî eserde hem müstakil bölümlerde hem de farklı konularla ilişkili olarak olağandışı hâdiseleri, bunların türlerini, farklarını ve nebî ile velîye göre değişen özelliklerini ele alır. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta ve *Fusûs*'ta harikulade olayları değerlendirirken Eş'arilerin cevher-araz teorilerine dayalı olarak ortaya koydukları adet kavramını kendi perspektifinden ilâhî isimler çerçevesinde yeniden yorumladığı görülür. Buna ek olarak nübüvvet ile velâyet arasındaki yaptığı ayrımın sonuçları da onun kerametler konusundaki yaklaşımlarını etkilemiştir.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta olağandışı hâdiseleri en genel çerçevede sihir, mucize ve keramet olmak üzere üç başlıkta ele almaktadır. Bu türlerin tamamını "kevne dair tikel ilimler" içerisinde değerlendiren İbnü'l-Arabî, öncelikle bunlardan sihri kendi içerisinde iki kısma ayırır. Bunlardan ilki bazı isimlerin telaffuz edilmesiyle kişilerin göz, kulak gibi organlarında sıradan idraklerine benzer tarzda birtakım hayaller görmeleriyle olmaktadır. Diğeri ise tıpkı bazı isimlerin tesiriyle meydana gelen şeyde olduğu gibi güçlü bir nefsin kuvvetiyle herhangi bir idrak gücünün o şeyi gerçekmiş gibi algılamasıdır.[724] Beşerin kudreti altında saydığı bu iki husus arasındaki farka gelince, isimlerin özellikleriyle ilgili olanda sihirbaz onun hariçte bir gerçekliği olmadığını bilmektedir. Bu

[721] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 133.
[722] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 136-137.
[723] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta kerametler konusunda *Mevâkı*'a atıf yapmakta ve onun içeriğindeki tasnifin başka hiç kimse tarafından yapılmadığını belirtmektedir. Bu açıdan o, "yöntemi doğru, faydası çok, hacmi küçük" bir eserdir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 315 (186. Bâb).
[724] İbnü'l-Arabî'nin bazı isimlere özgü ve nefsin etkisiyle olağanüstü hâller göstermeye dair daha detaylı açıklamalar yapar. Onun istidracı bu iki hususla ilişkili olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 349-350 (192. Bâb).

durum tıpkı uyuyanın uykusunda gördükleri gibidir. Nefsin kuvvetiyle ilgili olanda ise bir kısmı hariçte onun gerçekliği olmadığını bilirken bazıları bunu bilememektedir. İbnü'l-Arabî, sihir kelimesinin zamanla ilgili "seher" kelimesinden türetilmesinden hareketle, ışık ve karanlığın karışımında olduğu gibi, bu türün ne sırf gerçek dışı ne de mahza hakikat olduğunu ifade eder. Çünkü göz, kulak yahut başka bir duyu organı onu kendi idrak ettiği tarzda algılamıştır, bu yönüyle onun bir gerçekliğinden bahsetmek mümkün iken hariçte bir hakikati olmaması açısından onun varlığından söz etmek mümkün değildir.[725]

Bu türlerden ikincisi ise mucize diye isimlendirilen ve beşerin kudretinin dışında ortaya çıkıp onları aciz bırakarak peygamberlerin davalarının doğruluğunu kanıtlayan olağandışı hâdiselerdir. Mucizelerin beşerin kudreti dışında olması demek İbnü'l-Arabî'ye göre iki anlama gelir: Ya sihirde olduğu gibi bazı isimlerin özellikleriyle veya nefsin gücüyle gerçekleşmediği için yaratılmışların gücünü aşar ya da onların normalde yapabildikleri bir işten engellenmeleri ile ondan aciz kalırlar. İbnü'l-Arabî bunlardan ilkini sıradan insanın kavraması mümkün olmayan ulaşılması güç bir bilgi olarak niteler. Nitekim sıradan insanlar Mûsâ ile sihirbazlar olayında yılanların tamamını canlı zannetmişler ve Mûsâ'nın asası ile sihirbazların ipleri arasındaki farkı anlayamamışlardır. Bu yüzden İbnü'l-Arabî mucizenin bu türüne ulaşmayı daha güç bulur. Diğeri ise yaratılmışların yapabildikleri bir işte peygamberin kendi çağrısına kanıt olmak üzere onlara meydan okuması ve onların bu işte aciz kalmalarıyla peygamberin davetinin doğruluğunu idrak etmeleri şeklindedir. Ancak İbnü'l-Arabî, harikulade ile iman arasındaki ilişkinin bir iktiza ilişkisi olmadığını vurgular ve peygamberlerin bu sebeple mucize ile teyid edilmek istemediklerini bildirir. Bu hususa aşağıda daha detaylı yer verilecektir.[726]

Kerametlere gelindiğinde ise İbnü'l-Arabî, *Mevâkı*'daki tutumuyla örtüşür tarzda bir tanımlama yapar. Buna göre keramet, velîlerin himmetleri, nefislerinin gücü veya doğrulukları (sıdk) nedeniyle harikulade hâller göstermeleridir. Bu açıdan keramet, bir yönden sihirle benzeşirken onun gerçeklikten uzak olması sebebiyle ondan uzaklaşır.

[725] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 217-218, 221 (40. Bâb).
[726] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 221 (40. Bâb); c. 8, s. 318-319 (187. Bâb).

Çünkü kerametlerin kendilerinde varlıksal gerçeklikleri vardır. Bununla birlikte kerametler mucizelerden de farklıdır, çünkü onlar bilgi ve himmet gücüne dayanarak ortaya çıkmışlardır.[727] Bu aşamada şu soru akla gelmektedir: Bir önceki başlıkta nebîlerle velîler arasındaki ortak yönlerden birisinin Allah'a davet etmeleri olduğu belirtilmişti. Bu durumda nebîler Allah'a davet ederken mucizeyle destekleniyorlarsa velîlerin de benzer özellikle desteklenmesi gerekmez mi? İbnü'l-Arabî, bu hususu tartışırken aynı zamanda davetteki ortaklık meselesinde nebî ile velî arasındaki farkı da ortaya koyar. O, nebîlerin davetlerinin kendilerinden önceki bir şeriatı ortadan kaldırma ya da hükmü iptal etme görevini de beraberinde getirdiğini bu hususta velîlerin ise böylesi bir sorumlulukları olmadığı için onların bir nebînin hükümlerine davetten ibaret bir sorumluluk taşıdıklarını söyler. Dolayısıyla velî herhangi bir hükmü ortadan kaldırıp yenisini yerine getirmediği için onun olağandışı bir durum ortaya koyması gerekmemektedir.[728] İbnü'l-Arabî'ye göre kerametlerin zuhûru zorunlu değilken onların ortaya çıkmaları velîlerin nebîlere uymalarının bir sonucudur.[729] Kerametler meselesinde öne çıkardığı temalardan birisi budur. Buradaki kritik ilke peygambere tam olarak "uymak"la ilişkilidir. Bu hususta peygambere tabi olunsa da şeriatte aslında kendisine uyulan Allah'tır. Zira peygamber de kendisine vahyedilene tabi olmaktadır.[730] Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, "Hâllerin peygamberlerin hâllerine yaklaştığı ölçüde, kullukta daha sağlam bulunursun ve senin lehinde kanıt ortaya çıkar, şeytanın üzerinde bir otoritesi olmaz."[731] diyerek kerametlerle peygamberlere uyma arasında bir ilişki kurar.

Bu durumda velîlerin kerametleri ile nebîlerin mucizeleri arasında bir ilişkinin olup olmadığı gündeme gelir. Yani nebîlerin mucizesi ona tabi olan velî için keramet olarak mı ortaya çıkar sorusu önem kazanır. Literatürde tartışma konusu olan bu durum İbnü'l-Arabî tarafından da işlenir. Erken dönem metinlerinde keramet tartışmalarında ismi tartışmalar içerisinde anılan Ebu İshak İsferâyinî'nin görüşlerine, İbnü'l-Arabî de dikkat çekmiştir. İbnü'l-Arabî, görüş ayrılığına düşülen bu konuda çoğunluğun bunu kabul ettiklerini belirtirken kendisi de ilkesel anlamda bunu kabul etmeyen İsferâyinî'ye katılmaktadır. "Tanımı ve kapsamı bakımından peygamberin mucizesi olan bir şey, hiçbir

[727] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 222 (40. Bâb); c. 8, s. 226 (178. Bâb).
[728] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 335-336 (231. Bâb).
[729] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 223 (40. Bâb).
[730] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 226 (178. Bâb).
[731] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 223-224 (40. Bâb).

zaman velî adına keramet olamaz."[732] şeklinde kendi düşüncesini ifade eden İbnü'l-Arabî, bir şartla İsferâyinî'den ayrıştığını da bildirmektedir. Bu şartı "velînin onu (kendi adına) 'keramet' olarak değil, peygamberi doğrulamak üzere ortaya koyması"[733] olarak belirten İbnü'l-Arabî, böylesi bir duruma kendisinin tanık olduğunu söylemekte ve bir anekdot paylaşmaktadır.[734]

Kerametlerin velîlerin peygamberlere tabi olmasıyla gerçekleşmesi zorunlu olmayan durumlar olarak kabul edilmesiyle birlikte İbnü'l-Arabî, mucizelerin izharı kerametlerin ise gizlenmesi şeklindeki erken dönemden itibaren ortaya konulan ilkesel tutumu benimser. Velî şeriat getiren birisi olmadığı için onun bir iddiası da olmayacak dolayısıyla onu ispatlaması için olağandışı bir hâdise ortaya koyması beklenmeyecektir. Peygamberin Allah'tan haber verdiğinin doğruluğuna dair delil teşkil edecek bir mucize ve alamet göstermesi onun için zorunlu iken velî için böyle bir durum söz konusu değildir.[735] Bu konudaki görüşlerini "Dolayısıyla onun iddiasının asla bağlanması, kesin bir delil ve burhan ile mümkün olabilir. Âlemde hüküm koyma ve şeriat getirme yetkisi olmayan velîlere gelirsek, Allah onlara bir imkan verdiğinde, niçin harikulade olayları göstersinler ki? Allah onlara kerametleri kendi katındaki yakınlıklarına delil olsun diye vermiştir, yoksa insanlar bunu öğrensin diye vermemiştir ki!"[736] cümleleriyle ifade eden İbnü'l-Arabî, kerametlerin gizlenmesi ile ilgili en çok dikkat çektiği bir diğer husus onda birtakım tuzakların bulunması ihtimalidir.

el-Fütûhât'ın iki yüz otuz birinci bâbını mekr konusuna ayıran İbnü'l-Arabî, burada ilâhî tuzakları genele, seçkinlere ve seçkinlerin seçkinlerine olmak üzere üç kısma ayırır. Genel için tuzak, onların şekavetlerine sebep olacak türden iken seçkinlerin içerisinde düştükleri tuzak onların paylarının azalmasına yol açmaktadır. İbnü'l-Arabî, seçkinlerin tuzaklarının belirli bir halle sınırlı kalıp o mertebenin hazzıyla o hali terk

732 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 117 (73. Bâb).
733 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 317 (187. Bâb).
734 İbnü'l-Arabî, kendisinin de bulunduğu bir mecliste soğuk bir kış gününde mucize ve kerametleri inkar eden bir filozof, Hz. İbrahim'in ateşe atılması hâdisesini tevil ederek, onun gerçekte anlatıldığı gibi cereyan etmediğini iddia etmiştir. Buna karşın o mecliste bulunan velîlerden birisi, yanan mangaldan aldığı ateşi inkar eden kimsenin üzerine dökerek Hz. İbrahim'e ait bir mucizeyi keramet olarak tekrar ortaya koymuştur. İbnü'l-Arabî, buradaki amacın, keramet göstermek olmayıp Şari'nin ve dinin doğruluğunun delili olarak bunun gösterildiğini söylemektedir. Olay hakkında daha geniş bilgi ve yorum için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 313-314 (185. Bâb).
735 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 311-312 (185. Bâb); c. 9, s. 335 (231. Bâb); c. 11, s. 39-40 (309. Bâb).
736 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 11, s. 39-40 (309. Bâb).

etmemek ve yaptığı bir edepsizliğe rağmen halinin korunması şeklinde iki türlü olduğunu ifade eder. Seçkinlerin seçkini olan velîlerin tuzakları ise keramet göstermede ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu velîlerin gösterecekleri kerametle insanların Allah'a itaat edeceklerine ve günahlardan kurtulmalarına vesile olacaklarına dair bir ilhamla/bildirimle hareket ettiklerini, fakat bunun sonucunda kendi derecelerini düşürmeye sebep olacak bu halden korunmadıklarını söyler. Onlar kendilerini peygambere vâris görerek, Allah'a davette böylesi bir yola başvurmuşlardır. Halbuki nebî yeni bir şeriat getirirken velînin ona bu hususta tabi olması mümkün değildir ve onun gösterdiği keramet meselesinde bir basireti de yoktur. Aslında velî, gizlemesi gereken (vacip demektedir) bir hususu yerine getirmeyerek ondan ulaşacağı mertebeyi elde edememiştir.[737] Bütün bu sebepler İbnü'l-Arabî'yi kerametleri kendi içerisinde tasnif etmeye yönlendirmiştir. Böylece o, duyusal ve manevi kerametler olmak üzere iki tür kerametlerden bahseder.

İbnü'l-Arabî, keramet denildiğinde sıradan insanların onu gayba dair bilgi vermek, su üstünde yürümek, havada uçmak, mekanın dürülmesi vb. duyusal tarzda anladıklarını buna karşın seçkinlerin, manevi kerametler olarak isimlendirilen şeriat âdâbını korumak, güzel ahlakı yerine getirmeye ve kötü ahlaktan uzaklaşmaya muvaffakiyet, genel olarak vakitlerinde farzları yerine getirmek, hayırlara koşmak gibi hususları anladıklarını söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre manevi kerametler, aldatma ve tuzağın giremediği meseleler olarak bilgiyle ilişkili hususlardır. "Sözü geçen manevi kerametlere gelirsek, onlarda belirttiğimiz tuzak yoktur, çünkü bilgi onlara eşlik eder. Bilginin gücü ve değeri, tuzağın keramete girmemesini sağlar. Çünkü şer'î sınırlar 'ilâhî aldatma' için konulmuş tuzak değildir, onlar, mutluluğa ulaşmadaki açık yollardır." ifadeleriyle bu konudaki tutumunu ortaya koyan İbnü'l-Arabî, bilgiyi Allah'ın insanlara ihsan ettiği en büyük keramet olarak niteler. O, duyusal kerametleri kişinin amelleri ile Allah'a gidişiyle O'nun velî kuluna bir ihsan olarak bahşettiği hediye olarak niteler. Oysa O'na gitmek demek, ilk adımda onu görmemek anlamına gelmektedir. "Her nerede iseniz O sizinle beraberdir" ayetinde dile getirilen husus göz ardı edilerek Allah'ı aramak, bütün niyetleri O'na yöneltmek, sonucunda Allah'ın konuk hediyesi olarak sunduğu ikramlara

[737] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 334-336 (231. Bâb). Keramet ile tuzak ilişkisine İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın birçok yerinde dikkat çeker. İlgili bölümler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 223-224 (40. Bâb); c. 8, s. 309-310 (184. Bâb), 316-317 (186. Bâb); c. 11, s. 36-37 (309. Bâb).

velîyi kavuşturmaktadır. Ancak bu hususta belirtildiği üzere, Hakk'ın tuzağından ya da ahirette velînin payının eksilmesinden korkulduğunu vurgular.[738]

Böylece İbnü'l-Arabî, kerametlerin terk edilmesi şeklinde bir düşünceye ulaşır ve bu mertebeye Melamileri yerleştirir. Buna dair farklı isimlerden örnekler zikreden İbnü'l-Arabî, kendisine âlemde tasarruf yetkisi verilip de bunu kullanmayan kimselerden bahseder.[739] Melamilerin ricâl sınıfı arasındaki yetkinliğinden bahisle onların kerametlerin terki makamında bulunduklarını buna karşın sûfîlerin keramet gösterdiklerinden bildirir. Melamilerin herhangi bir davranışla diğer insanlardan farklılaşmadıklarını, hâllerinin sıradan insanların hâlleri gibi olduğunu sûfîlerin ise keramet türünden olaylarla iddia sahibi olduklarını belirtir. Onların düşünceleri okumak ve dualaların kabulü gibi harikulade olaylarla sıradan insanlar tarafından bilindiklerini söyler. Ancak sûfîlerin hâlleri, Hakk'ın aldatmasından ve iyi davranışla tuzağa düşürmesinden beri değildir.[740] Bu nedenle Muhammedî vârisler olarak ifade ettiği genel nezdinde meçhul, seçkinler arasında tanınanların harikuladesinin kalbindeki bilgi olduğunu vurgular.[741]

İbnü'l-Arabî harikulade olayları kendi genel düşünce sistemi açısından da yorumlamakta ve ilâhî isimler teorisi çerçevesinde mevcut âlem yorumlarını bu minvalde yeniden ele almaktadır. Bu meselelerden birincisi velînin himmetiyle ortaya çıkan olağandışı hâdiselerde eşyanın hakikatinde mi bir değişiklik olmaktadır sorusu etrafında temerküz eder. Sülemî'nin *Makâmâtü'l-evliyâsı*'nda geçen Uleym el-Esved'e dair bir anekdottan hareketle bu konudaki görüşlerini aktarır. Uleym, mesciddeki bir taşa vurunca o taşın altına dönüştüğünü görerek şaşırıp kalan bir adama, "Be adam! Hakikatler değişmez. Sen, Rabbin karşısındaki hakikatin nedeniyle onu böyle görüyorsun. Gerçekte durum böyle değildir." diyerek mukabele etmiştir.[742] İbnü'l-Arabî, Uleym'in hakikatler

738 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 308-311 (184. Bâb).

739 Ebu's-Suud b. Şibl ve Ebu Medyen bu saydığı isimler arasındadır. İbnü'l-Arabî, Ebu's-Suud'un nezaketen terk ettik ifadesinde cür'et bulur ve kendilerinin bilginin kemaliyle tasarrufu terk ettiklerinden söz eder. Çünkü ona göre "mârifet, (tasarruf edip etmemede) serbest bırakıldığımızda, tasarrufta bulunmayı gerektirmez." demektir. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 140-141. Konuyla ilgili ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 312 (185. Bâb).

740 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın başka bir bölümünde sûfîler-melamiler şeklindeki tasnifi keramet sahipleri-menzil sahipleri şeklinde yapar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 168 (450. Bâb).

741 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 314 (186. Bâb); c. 11, s. 36-37, 39-40 (309. Bâb); c. 15, s. 123-124 (438. Bâb).

742 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 218 (40. Bâb).

değişmez şeklindeki tabirini kendi düşüncesi çerçevesinde yorumlayarak harikulade olayları kendi perspektifinden değerlendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre de gerçekte taş altına dönüşmemiştir. Zira taşlık hakikatini kabul eden cevhere Allah altın sureti giydirmek isteyince taş suretini ondan çıkarmış altın suretini giydirmiştir. Tıpkı sıcaklık suretini cisimden soyutlayarak soğukluğun ona giydirilmesi gibi aynı cevher taş ve altın olarak ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî bu meselede dönüşme fikrine karşı çıkmakta yani sıcak soğuğa ya da taş altına dönüşmemektedir. Çünkü hakikatler değişmemektedir. Uleym'in olayında da ne taş altına dönüşmüş ne de altın taşa dönüşmüştür, cevher aynı olmakla yeni suretleri kabul etmiştir. Benzer durumun insanlar üzerinde de görülebileceğini örnek üzerinden aktarır. İnsanın ilâhî isimlerden giydiği ilk elbise varlık olup insan varlığın kabul ettiği bütün suretleri giyebilmektedir. Bu bakımdan insan ilâhî isimlerden "el-Hay, el-Kâdir, el-Âlim, el- Mürîd, es-Semî', el-Basîr, el-Mütekellim, eş-Şekûr, er-Rahîm, el-Hâlık" gibi farklı isimlerle nitelenmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî, her bir hakikatin kendisi olmak bakımından özelliğini korumakta, her yeni durumu kendi hakikatiyle ilişkilendirmektedir.[743]

İbnü'l-Arabî bu düşüncesini genel âlem yorumuyla uyumlu olarak açıklar. Buna göre adetin aşılmasından bahsedildiğinde, bir şey ilk gerçekleştiğinde harikulade iken iki kez tekrarlandığında adet olarak anılmaktadır. Ona göre gerçekte her şey sürekli olarak yenilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında gerçekte tekrarlanan olmadığı gibi harikulade de yoktur. Âlemde ortaya çıkan şey bir anda bir önceki anın aynısı olmayıp benzeri durumundadır. Dolayısıyla âlemde bir şey yinelenmemiştir ve bu nedenle adet İbnü'l-Arabî'ye göre sıradanlar için perdedir. Ulûhiyet, tekrar olmayacak kadar geniş olduğu için her tecellî ile yeni bir suret ortaya çıkarmaktadır.[744] İbnü'l-Arabî, ilâhî isimlere dayalı sürekli yenilenen âlem görüşü ile ricâl sınıflarının en üstünü olmakla nitelediği Melamilerin tavrı arasında bir ilişki kurar. Şöyle ki, varlığın her an yenilenmesi onun ispatı anlamına gelmekte, varlıktaki adet fikri de buna dayanmaktadır. Hak tecellîlerin zuhûrunu hikmeti gereği benzerlik üzerine kurulu bir silsile şeklinde ispat ederken, onun dostu olduğunu iddia eden birisinin O'nun koyduğu adeti kaldırarak O'na ulaşma çabasını abes bulur. Buradan hareketle adet hükümlerini ispat edenin sürekli Hakk'a yaklaşmakta

[743] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 222-224 (40. Bâb).
[744] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 317 (187. Bâb); *Fusûsu'l-hikem*, s. 168.

olduğunu diğer iddiacının ise inatlaşmaya daha yakın olduğunu söyler. Çünkü Melami her durumda, adetteki hükümlerde de Hakk'ı müşâhede etmekte ve böylece varlığı birlik üzere idrak etmektedir. Bu da onu kerametten alıkoyan sebeptir.[745]

C). İsmet ve Hıfz: Nübüvvet Sonrası Dönemde Dini Otoritenin Temsilcileri

1. İbnü'l-Arabî Öncesi Dönemde İsmet ve Hıfz

Sûfîlerin peygamberin irtihalinden sonra ona vâris olanların âlimler olduğunu bildiren hadise sıklıkla referansta bulundukları görülmektedir. Erken dönemlerde ortaya çıkan ilk tartışma konularından kendilerini uzak tutan sûfîlerin önce zâhirî ilimlere mensup âlimleri yöntem, bilgi elde etme yolları ve bilginin uygulanması meseleleri üzerinden tenkide tabi tuttukları görülmektedir. Buna karşın onlar salt eylem odaklı tutumlarını sürdürmekle kalmamışlar, dinî ilimlerin teorik boyutta tartıştıkları meselelerin kendilerinde yakîn seviyesi kazandığını iddia etmişlerdir. Bu iddia en genel çerçevede Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan hükümlere tam olarak uyma ve nihai gaye olan gerçek tevhîde ermenin kendilerine tahsisini ima ediyordu. Bir diğer yönden dinin aslına uygun olarak yaşanması ve hakikatine vakıf olunmasını belirli bir zümreyle sınırlama anlamına geliyordu. Bu iddianın vardığı asıl nokta ise nübüvvet sonrası dönemde dinî bilgiyi tahkik seviyesinde idrak edenlerin Hakk'ın velîleri olduğu, dolayısıyla nasların anlamını en iyi kendilerinin bildiği ve onları yorumlamanın kendi uhdelerinde olduğudur. Velîlerin bu iddialarındaki temel dayanakları velî kelimesinin anlamlarından birisi olan yardımla ilgilidir. Velîler Hakk'ın kendilerine daima yardım ettiği kimseler olmakla hata ve yanlıştan korunmuş kimseler oldukları düşüncesine istinat ederler.

Velîlerin korunması (hıfz) meselesi, daha önce de belirttiğimiz üzere aslında nübüvvetin bir özelliği olan ismetin velâyet alanında kazandığı isimdir. Hem ismet hem de hıfz kelimeleri doğrudan dinin temel kaynaklarında yer almasa da nasların içeriğinde bu anlama gelecek türden birtakım unsurların bulunduğu ifade edilmiştir. Literatürdeki tartışmalarda kelam alanının üç temel bahsinden birisi olan nübüvvetin özellikleri arasında yer alan ismet tartışmaları daha çok peygamberlerin günah işleyip işlemedikleri

[745] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 396-397 (253. Bâb)

meselesine odaklanmaktadır. Ancak peygamberlik sonrası dönemde özellikle Şia'nın masum imamlar doktrini, nübüvvet sonrası dinî otoriteyi temsil etmenin Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerle sınırlı olması gerektiği düşüncesini işliyordu. Zira doğdukları andan itibaren korunmuş olan imamların hatadan beri olmaları, onların yönetme ve dinî nasları yorumlamada ayrıcalıklı oldukları iddiasını temellendirmeye çalışıyordu.[746] Sünnî perspektifi benimseyen sûfîler ise nübüvvet sonrası dönemde seçkinliğin manevî nesebe dayandığı iddiasında bulundular ve Hakk'ın "gizli gelinleri" olan velîlerine her zaman yardım ettiği düşüncesini öne sürdüler. Böylece onlar da dinî yorumlama otoritesini kendi uhdelerine almaya çalışmışlar ve bu durum ulemânın tepkisiyle krize dönüşmüştür. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin nübüvvet-velâyet arasındaki ilişkiyi tesis ederken ilhamla vahy arasında hads diye üçüncü bir bilgi vasıtasından bahsettiğinden ve sekine kavramını velâyet bilgisinin korunması anlamında yorumlayarak[747] nebîlerle velîleri eşitleyen bir görüntüye sebebiyet verdiğinden söz etmiştik. Bunun neticesinde kendisine yöneltilen suçlamalar da onun peygamberlik iddia ettiği yönünde olmuş ve sürgün edilmek durumunda kalmıştır.

Sünnî kelamın sistemleşmesiyle birlikte ortaya çıkan literatür her ne kadar keramet meselesine daha fazla yer ayırsa da keramet başlığı altında incelenen konulardan birisi de velîlerin korunması meselesidir. Serrâc'tan başlamak üzere velâyet bilgisini bâtınla sınırlı tutmak şeklinde bir eğilim ortaya çıkmıştır. Söz konusu metinlerde tasavvufun küllîlik iddiası terk edilerek daha sınırlı bir alanın sahiplenilmesi şeklinde bir ayrıştırmayı kabullenen bu anlayış diğer taraftan sûfîlerin kendileriyle ilgili iddiaları da korumaya çabalamıştır. Kerametler meselesinde görüldüğü üzere âlimler kerametlerin varlığını kabul etmekle birlikte hissî ve kevnî yönünü iptal eden bir tavır ortaya koysalar da sûfî müelliflerin kerametin manevi boyutunu savundukları görülmektedir. Benzer

---

[746] İbnü'l-Arabî'den bir nesil önce vefat eden Endülüslü âlim Ebû Bekir b. Arabî'nin *el-Avâsım mine'l-Kavâsım* isimli eserinde ismet tartışmalarının bilgiyle olan ilişkisini Şia cihetinden ele almaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekir b. Arabî, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım,** Ammâr Tâlibî, Kâhire: Mektebetu Dâri't-turâs, 1375, s. 44, 60,61. Benzer şekilde Câbirî de, Şii telakkiye göre nasların yorumlanmasında imamların rolünü şöyle açıklar: Nasların yorumlanmasında re'ye başvurulduğunda aynı yöntem ve metodu kullananların farklı sonuçlara ulaşmaları sebebiyle dinî meselelerde aklın kullanılması geçersizdir. Çünkü din tamamlandığı için nasların anlamları belirlidir ve bunlara sahip olan kimseler kendilerine itaatin emredildiği "ulu'l-emr" ve "ilim sahipleridir". Söz konusu zümre de imamlardır; dolayısıyla onlar nasların manalarına vakıf oldukları için yönetme hakkına da onlar sahiplerdir. Böylece dinî alanla politik alan imamlarda birleşmiştir. bkz. el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı,* s. 414.

[747] "Nübüvvet vahiy ve Ruh ile korunduğu gibi hadîs de hakk ve sekîne ile korunmuştur. Nübüvveti vahiy getirir ve Ruh ona eşlik eder. Hadîsi ise sekîne eşliğinde hakk getirir. Sekîne nübüvvetin mukaddimesidir. Hadîs nebînin kalbindedir. Muhaddes ise sâbittir." Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 126.

durumu ismet-hıfz meselesinde de takip etmek mümkündür. Onlar peygamberlerin korunmasıyla velîlerin korunmasını, velîlerinkini hıfz kavramına başvurarak ayrıştırırken diğer taraftan bu düşüncenin geçerliliğini de korumak istemişlerdir.

Klasik yazarlarının eserlerine yansıdığı şekliyle velîlerin korunması düşüncesi velînin kendi velâyetini bilip bilemeyeceği meselesi üzerinden tartışılmaktadır. Bu meselenin sübutunu kabul etmek beraberinde velînin akıbetinden emin olması, hayatı boyunca yanlışlardan sâlim olması, öbür dünyaya ilişkin bir endişe taşımaması vb. gibi durumların ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Dolayısıyla Kuşeyrî'nin naklettiğine göre aynı zamanda hocası olan Ebû Bekir b. Fûrek gibi önemli Eş'arî kelamcısı bu meseleye olumsuz yaklaşmış ve bunun câiz olmadığı görüşünü benimsemiştir. Kuşeyrî ise bunun aksi görüşü kabul eder ve bu durumun câiz olduğunu bildirir. Bu duruma aşere-i mübeşşere örneğini vererek kendi görüşünü desteklerken sûfîliğin temel prensipleri olan ibn-i vakt kavramına atıfla sûfînin ümid, üzüntü ve korku gibi endişelerden uzak olduğunu belirtmektedir.[748] Kuşeyrî, kerametler bölümünde açtığı bahislerde bu görüşünü daha da detaylandırır. Ona göre velî kelimesi sarf yönünden iki kalıba uygunluğu muhtemeldir. Bunlardan birisi fâilin mubalağası şeklinde olan kalıptır ki bu kalıba göre velî, araya günah (masiyet) girmemeksizin taatleri peş peşe gelen kimse demektir. Diğer kalıp ise feîl kalıbında gelen ism-i mef'ul şeklidir. Bu kalıba göre ise velî, Hak onun koruma ve gözetilmesini (hıfz ve hırâse) üzerine almıştır; velîden isyana sebep olacak hızlân özelliğini ondan düşürmüştür. Bu şekilde kelime anlamından hareketle konuya bir yön tayin eden Kuşeyrî, daha sonra asıl soruyu sormaktadır: "velî ma'sum olur mu?" Kuşeyrî bu soruyu meçhul bir sigayla cevaplandırırken belirli bir görüş birliğini de ima ediyor görünmektedir. Buna göre velînin masumluğu ifadesinden peygamberler için olan gibi zorunluluk kastediliyorsa bu doğru değildir. Fakat velîler için günahlarda (zünûb) ısrar etmeme anlamında bir korunmadan (mahfûz) söz ediliyorsa, onlardan meydana gelen herhangi bir kusur, afet ve küçük günah (zelle) onların bu vasıfla nitelenmesine engel değildir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye "ârif kimse zinâ eder mi?" diye sorulduğunda o uzun bir süre düşünmüş sonra başını kaldırarak "Allah'ın hükmü değişmez bir kaderdir" ayetini okumuştur. Böylece Kuşeyrî, ismet ile hıfz arasında bir

[748] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 348-349, 351.

mesafe bırakmaya çalışır ve en azından bu ikisinin eşitlenmesinin ve velîlerin mutlak anlamda yanılgıdan azade tutulmalarının önüne geçer.[749]

Hücvirî de bu konuda Kuşeyrî'nin ortaya koyduğu perspektifi sürdürmektedir. Kuşeyrî'de gördüğümüz temalar tekrar ederken meseleleri sunuş biçimi daha canlı bir manzara sunar. O, "korkusuz olması velînin sıfatlarındandır" şeklinde Cüneyd'e izafe ettiği sözle meseleyi irdelemeye başlar. Velînin hem havf hem recâ hem de hüzünden kurtulmuş olmasının, halk tarafından *emn* şeklinde yorumlandığını fakat durumun gerçekte böyle olmadığını söyler. Bu durumu izah ederken velâyetin tahakkukuyla ilgili önemli açıklamalar yapmaktadır:[750]

> Halbuki bu durumda emn de mevcut olmaz. Zira emn gaybı görmemekten ve vakitten yüz çevirmekten neşet eder. Bu ise beşerî bir rü'yeti bulunmayanların ve sıfatla sükûn bulmayanların vasfıdır. Havf, reca, emn ve hüzün, bütün bunlar, nefsin hazlarına râci ve ait hususlardır. Nefsin bu gibi nasip ve hazları fâni olunca, rızâ kulun sıfatı haline gelir. Rızâ husule gelince, muhavvil (olan Allah) in rü'yetine dair olan hâller istikamet bulur, hâllerden yüz çevirme durumu zuhûr eder. İşte o zaman kalp üzerine velâyet münkeşif olur, tecellî eder. Sır üzerine velâyetin manası zâhir olur.

Velînin kendi velâyetini bilip bilmemesi tartışması dahilinde yapılan bu yorumları Hücvirî bazı sûfî deyişleriyle zenginleştirmektedir. Bu hususta iktibasta bulunduğu Ebû Osman el-Mağribî "velî, bazan meşhur olur, fakat hiçbir zaman meftun olmaz" demektedir. Hücvirî velînin velâyetini bilmesinin yahut bilinmesinin onu fitneye sürüklemeyeceğini, çünkü fitnenin yalancılıkla birlikte ortaya çıktığını, velîlerin ise birinci şartının doğru sözlü olmak olduğunu bildirmektedir. O bu örneklerle aslında -Kuşeyrî'nin tutumunu sürdürerek- Ebû İshak İsferâinî, Ebû Bekir b. Fûrek ve mütekaddimûndan bir grup olarak zikrettiği kelamcıların "velînin velâyetini bilmesi kendini beğenmesine ve böylece Hakk'ın hıfz u himayesinden çıkmasına neden olur"[751] görüşlerine karşı bir tavır ortaya koymaktadır. Hatırlanacağı üzere o keramet meselelerini temellendirirken de yaklaşımlarının temelini velînin doğru sözlülüğü üzerine bina etmişti.

---

749 Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 437-438.
750 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 279.
751 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 277.

Hücvirî, Kuşeyrî'den farklı olarak hıfz meselesini temsil gücü yüksek iki sûfî gruba nispetle ele alır. Bu konudaki temel ayrışma noktaları birisi teorik diğeri pratik alanla ilgili gözükmektedir. Hücvirî'nin belirttiğine göre Hakîm et-Tirmizî, Cüneyd, Ebû Hüseyn en-Nûrî ve Hâris el-Muhâsibî gibi sûfîler, hıfzı "riddet" olarak yani velînin inancıyla ilgili küfür ve şirk gibi büyük günahlardan korunması şeklinde yorumlamışlar, velîlerden amelle ilgili meselelerden hatayı ve günahı mümkün görmüşlerdir. Sehl b. Abdullah Tüsterî, Ebû Süleymân ed-Dârânî, Hamdûn Kassâr ve bunlar gibi "muamele ehli diğer zevât" ise velâyetin şartı olarak taatte devamlılığı benimsemişlerdir. Çünkü onlara göre kebîre kalbe yerleştiği takdirde velî velâyet makamından azledilmektedir. Hücvirî, konuyla ilgili kendi perspektifini de yansıtan kısa bir açıklama ile meseleyi kapatır. O bu meselede iman-amel ilişkisini gündeme getirerek, büyük günah işleyenin imandan çıkmayacağında ümmetin icmaı olduğunu bildirir. Dolayısıyla "bütün velâyetlerin aslı olan mârifet (iman) velâyeti masiyetle zâil olmayınca, şeref ve keramet bakımından onun aşağısında bulunan velâyetlerin de masiyetle zâil olması imkansız olur" diyerek birinci grup lehine bir tavır benimsediğini hissettirir.[752]

2. İbnü'l-Arabî'de İsmet ve Hıfz

Velîlerin korunması meselesini İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden takip ettiğimizde, *Risâle fi'l-velâye*'de ve *et-Tedbîrât*'ta iki kısa değiniyle karşılaşılmaktadır. *Risâle*'de Hakk'ın velîlelerini koruması (ismeti), şeytanın, nefsin ve hevânın tuzak ve tasarruflarına karşı onları muttali kılmasıyla gerçekleşmektedir. Buradaki korumanın hâl ismeti değil ilim ismeti olduğunu bildirir. *et-Tedbîrât*'ta ise hâtır türlerini ele alırken, insandaki halifenin yöneldiği durumlara atıf yapar. Bu hâtırlardan şeytânî olan halifeye ilkâ olunduğunda, eğer halifenin yönelimi hayâl mertebesinde[753] Hakk'ın isimlerine ise bu durumda velî Hakk'ın ismeti ve hıfzı altında olduğu için ona herhangi bir zarar gelmeyeceğini ifade eder.[754] Ancak velî, sıfat ve efâle inmişse bu durumda şeytanın hâtırının ona tesir edeceğini söylemektedir.

---

752 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 286-287.

753 Ahmet Avni Konuk, hayalin biri Hak, diğeri batıl olmak üzere iki kısmının olduğuna dikkat çeker. Hak olanı, Hâdî isminin, bâtıl olan ise Mudill isminin tesiratı altında olduğunu ifade eder. İblisin, hakikat cinsinden olan hayale girişinin mümkün olmadığını söylemektedir. Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi,* s. 278.

754 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 167-168.

Mevâkı'da velîlerin korunması meselesine baktığımızda konuyu daha fazla yönden irdeleyen bir yaklaşım vardır. İbnü'l-Arabî'nin eserde velîlerin korunmasıyla ilgili kesin yargılardan uzak durur, hatta çeşitli sebeplerle velîlerin hatalarından söz eder. Bununla birlikte velîlerin her türlü hata ve fitneden emin kılındıkları durumlara da işaret eder. Eserde ilk olarak tevfîk bahsini ele alırken, velînin bir taraftan Hakk'a muvafık bir iş yaparken diğer yönden masiyete düşebileceğine dair örnekler verir. Örneğin kişi infak yaparken aynı zamanda gıybet yapabilmektedir. Bu nedenle tevfîkin tam olması anlamında kullandığı "tevfîkin kemali" kişide gerçekleştiğinde ismet ve ilâhî korumanın söz konusu olduğunu ifade eder.[755] Bir diğer bölümde *et-Tedbîrât*'takine benzer şekilde hâtırın korunması meselesi üzerine eğilir. Hâtırın sürekli canlılığından söz ederken, hâtırın bu durumunu mahv ve isbât terimleriyle açıklar. Eğer bu kişi nebî ise Allah'ın onu ismetle, velî ise hıfzla desteklediğini böylece onların hâtırının levh-i mahfûza dönüştüğünü söyler.[756] Eserin yeme, içme ve giyinme gibi konularda velînin sorumluluğunu ele aldığı karın feleğinde, bu meselenin gerekleriyle ahlaklanan kimsede ortaya çıkan ilâhî korumadan bahseder. Konuyla ilgili erken dönem sûfîlerinden çokça örnek verdiği bu bölümde korunmanın ya kişinin nefsinde, ya sakınılan şeyde ya da şüpheli şeye karşı içerden veya dışardan bir uyarıcının ikazında olduğunu belirtir.[757] "Kalple ilgili özel (ihtisasi) menzil"de ise enbiyâ ve evliyâ gibi hazlarını terk edenlerin hile ve hudâadan emin kılındıklarını, onların hareket, durağanlık ve hâtırlarının korunduğunu aktarır.[758]

Velîlerin korunmasıyla ilgili bu tablo karşısında aynı zamanda onların sınanma ve imtihanlarıyla ilgili bölümler de bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde, İbnü'l-Arabî belirli hâl ve makamlara erişmiş kişilerin ilâhî teklifin sınırlarını aşmayacağını ifade ettikten sonra şayet Hak, "Allah'ın emri kesinleşmiş bir hükümdür" ayetinin uygulanmasını isterse bu durumda velînin o günahı işleyeceğini söyler. Kişide hâkim olan hâl ve makam yerine gafletin yerleşmesiyle bu durumun ortaya çıktığını, eğer velî "inâyet ve vuslat ehli"

---

755 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 72.
756 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 159.
757 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 201.
758 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 250. İbnü'l-Arabî'nin bunlar haricinde ismet meselesine geniş bir boyut kazandırdığı bir bölüm daha vardır. Buradaki örneklerin bağlamı biraz daha farklı niteliktedir. Örneğin, yokluktan varlığa getirmeyi, küfürden islam'a döndürmeyi, şirk-i âmdan tevhîd-i âmma geçişi, şirk-i hâstan tevhîd-i hâssa yükselmeyi .... küfürden şükre, zulümden adle, gafletten uyanıklığa çıkmak gibi zıtlıklar arası hareketliliği de ismet kavramına atıfla yorumlar. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 178-179.

ise tevbe ettikten sonra makamına geri döndürüleceğini belirtir. Mâiz olayına atıf yaparak, o kimsenin sanki hiç makamından düşmemiş ve hiçbir şey yitirmemiş olması ümidini taşır. Mütekaddim dönemde Cüneyd-i Bağdâdî'ye sorulan sorunun bir benzeri İbnü'l-Arabî tarafından Bâyezîd'e izafe edilmektedir. Ona "Ârif isyan eder mi denildiğinde, onun 'Allah'ın emri kesinleşmiş bir hükümdür'" ayetini okuduğunu aktarır.[759] Bu konuyla ilgili bir diğer tema imtihan kavramını merkeze alarak tartışılır. İbnü'l-Arabî, bu meseleyi "Hak'tan işitmenin (semâ) keyfiyeti menzili" altında ele alır. Kalbin menzillerinden birisi olarak gördüğü bu makamda çok fazla kişinin ayağının kaydığını bildirir ve şeyhe olan ihtiyacı bu makamda vurgular. Meselenin özünde, velînin bu makama geldiğinde varlıkta Allah'tan başka kendisine hitap eden başka hiçbir şey görmemesi bulunur. Konuyu tartışırken erken dönem sûfîlerde Hayru'n-Nessâc'ın bu makamı tahkik ettiğini bildirir ve onun menkıbesine yer verir. İbnü'l-Arabî, varlıkta ne duyarsa bunu Hak'tan duyan bu makam sahiplerinin bazısının hiç imtihana tabi tutulmadığını ve onları hâllerinin koruduğunu söyler. İmtihana tabi tutulanların ise kendi içerisinde ikiye ayrıldıklarını bildirir. Bunlardan ilk grup makamlarının yükselmesi ve ilimlerinin artması için imtihan olunurken diğerleri "esfel-i sâfilîn"e indirilmek için imtihan olunmuşlardır. Bu duruma örnek olarak, velîye içki içmeyi, onunla birlikte olmayı veya başka bir haramı emreden bir kadının musallat olmasından söz eder. İbnü'l-Arabî bu makamda bulunan kimse şayet kadının dediğini yaparsa isyan etmiş ve sapmış olacağını, yapmazsa da Allah'la olan akdini bozmuş olacağını söyler. Bu durumu iki ateş arasında kalmak şeklinde tavsif eder. Zira kadının söylediğini yapmazsa Hakk'ı bir şeyde işitirken diğerinde işitmemiş olacağını, oysa makamın bölünmeyeceğini belirtir. İbnü'l-Arabî, bu durumda benimsenmesi gereken yolu şöyle açıklar: Hak'tan işittiği şeylerin tahkikini velînin nefsinden değil hariçten yapması gerekir. Yani Hz. Peygamber'in dilinden bildirilen emir ve yasakların o kadının taleplerini yapmasını engellediğini söyler. O, Kur'an'da yer alan "...durumlar ortaya çıkıncaya kadar sizi deneyeceğiz" ya da "hanginizin daha iyi amel yapacağını sınamak için" gibi ayetleri bu bağlamda yorumlamaktadır. Bu hususta çelişen iki hitabın cem' edilmesini, "Ümmü'l-kitap" ve "mahv ve isbat levhası" terkiplerine referansla açıklamaya çalışır. Koruma hitabına Ümmü'l-kitab'tan, imtihan hitabına ise ikincisinden baktığını bildirir. O, "Şayet Hak'tan

[759] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 132.

işitme makamında bulunmasa, kendisini bu münker işe davet eden şahsın şeytan olduğunu söyleyeceğim" demektedir. Böylece Hakk'ın korunmuş elçisiyle gönderdiğine ters olan her hitabın imtihan hitabı olduğunu anladığını bildirir. Meselenin sonunda ulaştığı nokta şöyle özetlenebîlir: Velînin bu makamda işittiklerine uyması onların mübah olmasına bağlıdır. Başkasının emriyle bir iş yapmak kişinin hevâsının dışında olduğu için, -bana bir kuyu kaz, bahçemi koru, şu mektubu filanca şehre götür gibi- bunların tamamının yapılmasının da terkinin de şer'an câiz olduğunu ifade eder. Söz konusu makamın böylesi durumlarda o kişiyi bunu yapmaya mecbur bırakabileceğini belirtir. Hayru'n-Nessâc'a bir adamın "sen benim kölemsin, adın da Hayr'dır" demesini ve onu yıllarca kullanıp sonra serbest bırakmasını buna örnek verir. Yaptığı işlerin Hayr açısından mübah olduğunu, o sebeple Hayr'ın buna karşı çıkmadığını aktarır. Ancak burada bir hususa dikkat çeker; eğer adam onu satmak isteseydi, Hayr'ın bu durumda ona rızâ göstermeyeceğini, çünkü şeriatın hür kimselerin satılmasını câiz görmediğini belirtir. Hayru'n-Nessâc'ın uzun süre köle gibi kullanıldıktan sonra salınmasını *Risâle fi'l-velâye*'de de vurguladığı üzere ilim eksikliğinden kaynaklandığını söyler. İlim eksikliğinin hâl eksikliğinden daha önemli ve gerekli olduğunu tekrar ifade eder.[760] Böylece velâyet süreçlerinde karşılaşılan ve şeriat ile hakikat arasında ortaya çıkan çelişik bir durumun pratik örneğe referansla nasıl ele alınması gerektiğine dair bir perspektif sunar.[761]

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de hıfz ve ismet kavramlarının arasını daha belirgin kılmaya çalışan bir tavır sergilemiştir. Eserde nebî ve velîler arasındaki korunmanın mahiyetini teorik bir çerçevede ortaya koymaya çalışırken aynı zamanda onu bazı sûfîlere ve menkıbelere referansla zenginleştirmeye çalışır. Peygamberlerin ismetinin kapsamına yönelik yorumları daha önceki nübüvvet telakkisi ile benzeşmekte olup onların dünyevî misyonlarına dönük bir vurguyu beraberinde getirirken velîlerin hıfzı konusunu daha fazla detaylandırmaya ihtiyaç duyar. Çünkü hem korumadan

[760] İbnü'l-Arabî, hâl ile bilgi arasındaki üstünlük tartışmasına *el-Fütûhât*'ta da yer vermekte ve bazı kimselerin hâlleri üstün tuttuğundan söz etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî, bilginin hem dünyada hem ahirette daha üstün bir makam olduğunu hâllerin ise yalnızca ahiretle ilişkili olduğunu ileri sürerek, diğer görüş sahiplerini eleştirmektedir. Konunun detayları hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 63 (69. Bâb).

[761] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 261-266.

bahsedip hem de bunun mutlak anlamda bir koruma olmadığını izah etmek ayrıca bir çabayı gerektirmektedir.

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'tın elli beşinci bölümünde "şeytandan kaynaklanan hâtırların bilinmesi" bahsinde nebîlerle velîler arasındaki farkı ortaya koyar. Bu hususta ilk zikrettiği mesele, şeytanın nebîlerin bâtınlarından onlara yaklaşamadığı, bu sebeple açıktan geldiğine dair birtakım anlatılarla ilişkilidir. Burada belirttiğine göre peygamberlerin hâtırları ya rabbanî ya melekî ya da nefsîdir. Şeytanın onların kalpleri üzerinde bir etkisinin olmadığını ileri sürer. Buna karşın mahfûz velîlerin korunması, onlara şeytanın ulaşması yönünden değil, kendilerine gelen hâtır/ilham yönündendir. İlahi inâyete alınmış velînin korunması, şeytanın ona aktardığı hususta Allah tarafından bir alamete sahip olması şeklinde belirtilir. Nebî ile velî arasındaki farkın nebînin teşri yetkisinden kaynaklandığını, dolayısıyla onların bâtınlarının korunduğunu söyler.[762] İbnü'l-Arabî, peygamberlere gelen hâtırlara ilişkin üçlü tasnifin aynısını Kabe ile kalp arasında kurduğu analojide tekrar etmektedir. Hak, melek ve nefs kaynaklı hâtırları, Kabe'nin üç köşesiyle ilişkilendirirken velîlerin ve sıradan insanların rükn-i ırakîden gelen hâtırlara da açık olduklarını ifade eder. Şeytânî hâtırları bu yönle ilişkilendirilirken, bu hâtırların genel halk için hükümlerinin dışta zâhir olduğunu, mahfûz velîlere gelindiğinde ise onların hâtırların etkisinin dışta ortaya çıkmasından korunduklarını söylemektedir.[763] Eserin namazla ilgili bölümünde meselenin ele alınışı temelde diğer kısımlarla aynı düşünceyi işlemektedir. İsmet kavramının peygamberler hakkında kullanımını, onlara saygının gereği olarak ve onlarla velîler arasındaki farkı ortaya koymak için tahsis bildirmesi yönünden yapıldığını bildirmektedir. Nebîlerin teşri görevleri nedeniyle zâhirde ve bâtında korunduklarını tekrar eder. Onların kendi adlarına mübah bir iş yapmaktan dahi korunduklarını, zira onların her türlü söz ve fiillerinin hüküm anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla peygamberlerin mübah olarak yaptıkları işler de aslında teşri sorumluluğunun bir yönünü oluşturmakta, o fiillerin mübahlığını ortaya koymaktadır. Buna karşın velînin hıfzı, Hakk'ın dilediği bir şeyi ona ilkası esnasında şeytanın bildirime katışmasından (kast) onu korumasıdır. İbnü'l-Arabî, tecellîden doğan bilgilerin kalpte yer edinmesinden dolayı şeytanın bazı velîlerin

[762] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 358 (55. Bâb).
[763] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 239-240 (72. Bâb).

kalplerine ulaşma imkanının bulunmadığından bahseder. İbnü'l-Arabî, bu hale erişen velîleri, kalpleri secde eden velîler olarak niteler. Çünkü ona göre şeytan insandan sadece zâhirde ve bâtında secde ettiğinde uzaklaşmaktadır. Bu yüzden o, kalbi ile secde etmeyen velîlerin korunmadıklarını söylemektedir.[764]

İbnü'l-Arabî, kendinden önceki literatürde yer bulan velînin kendi velâyetini bilmesi ve dolayısıyla akıbetine dair tartışmalara katılır ve müspet bir tavır ortaya koyar. Bu anlamda "Dikkat ediniz! Allah'ın velîlerine korku yoktur, onlar üzülmeyecektir." ayetinin genel bir ifade içerdiğini dolayısıyla ahirete hasredilmesinin doğru olmadığını belirtir. Dolayısıyla anlamdaki genellikten hareketle velînin kendi hali hakkında bir kanıta sahip olabileceğini, Hakk'ın bildirmesiyle akıbetine dair bilgisi olabileceğini kabul eder. Bu açıdan velî denen kimsenin "Allah tarafından müjdelenen" olduğunu söyler.[765]

Velî için ilâhî bildirim esnasında bir korunmuşluktan ve akıbetine dair müjdeden bahseden İbnü'l-Arabî'nin velînin hâtırına ilişen vesvesenin ne tür sonuçlara yol açtığına, velîden sadır olan fiillerdeki etkisinin sınırlarına bakmak gerekli olmuştur. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı*'da olduğu gibi Bayezid'e nispetle "Allah'ın emri kesinleşmiş bir hükümdür" ayetine atıf yapmakta ve onların sürçmelerinin mübah sınırlarında kalmasını nadir de olsa onlardan günahın meydana gelebileceğini söyler. Onların diğer insanlar gibi haramlar konusunda günaha dalmadıklarını belirtir. Velîleri günaha dalmaktan alıkoyan şey, "kalplerine yazılmış iman"la ilgilidir. Dolayısıyla onların günahları, bilerek ve isteyerek bir günahı işlemek şeklinde değildir. İbnü'l-Arabî, velîlerin günah işlemelerinin bir farkında olmadan, ikinci olarak da ilâhî keşif gereği bilinçli olduğunu söyler. Velî farkında olmadan bir günah işlediğinde onda meydana gelen, kırıklık, burukluk ve utanma gibi hâllerin onun için bir bilgi olabileceğini belirtir. Onun Allah karşısındaki horluk ve kırıklık halinin bir nevi onun için yükselme anlamına gelebileceğinden söz eder. İşlediği günahtan sonra pişmanlık ve kırıklık hali yaşamayanların bu yolun ehlinden olmadıklarına dikkat çeker. Bu anlamda velînin düşüşü tıpkı Âdem'de olduğu gibi onun tevbe edip pişmanlık duyarak yükselmesine ve düştüğü mertebe bakımından da Allah'a dair bilgisinde artış olduğuna vurgu yapar. Bu bakımdan velî için düşüşte miraç vardır.

764 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 199-200 (69. Bâb).
765 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 160 (73. Bâb).

İlahi keşfe binaen ortaya çıkan günaha gelince, velînin bu konuda Allah'ın kendisine takdir etmiş olduğu şey hususunda bilgi sahibi olduğunu söylemektedir. Bu durumu "Allah senin gelmiş geçmiş günahlarını bağışlasın" ayetindeki müjde gibi gören İbnü'l-Arabî, onlar için söz konusu günahın bir hükmünün ve etkisinin bulunmadığını ifade eder. Çünkü onlarda günah ortaya çıktığında aynı zamanda el-Gaffar isminin onlara eşlik ettiğini, bu açıdan meselenin tıpkı Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında ateşin içindeyken ondan etkilenmemesine benzediğini bildirir.[766] Bu konuyu eserin farklı bir bölümünde ele alırken, velînin hatasını müçtehidin hatasına kıyaslamaktadır. Velî hakkında böyle bir takdir varsa, mârifetinin bu günahı işlemekten onu alıkoymasını engellemek için Allah tarafından o davranışta Hakk'a dair bir yüz görebileceği tevile açık bir yön açıldığını söylemektedir.[767] Dolayısıyla velî o fiili işlerken harama girme düşüncesiyle hareket etmemektedir. Günah ortaya çıktıktan sonra tevilindeki yanlışı gören velî, bu durumda iken müçtehidin bir hüküm verip daha sonra verdiği hüküm aleyhine kanıt bulması sonrası hata ettiğini fark etmesiyle benzeşmektedir.[768]

Böylece İbnü'l-Arabî, peygamberlerin ismeti karşısında velîlerin hıfzının ne anlama geldiğini, onun hangi hususlarda koruma sağladığını, velîlerin sürçme ve günahlarının boyutlarını ve sınırlarını kendi perspektifinden değerlendirmektedir. Onun velîlerin mahfûzluğu konusunda, kendinden önceki literatürdeki tartışmalardan izler bulunmakla birlikte görüşlerindeki asıl çerçeveyi kendi nübüvvet ile velâyet kavramlarına dair yorumlarının belirlediği anlaşılmaktadır. *Mevâkı*'daki daha somut hâdiseler üzerinden ele aldığı meseleler, *el-Fütûhât*'ta teorik çerçevesi daha ön plana çıkarılarak konu edilmiştir.

766 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 212-215 (39. Bâb).

767 İbnü'l-Arabî'nin bu anlamda bahsettiği sürçme ve günahlar teknik anlamıyla bir dini kuralın ihlalinin ötesinde velîlerin hâllerine de ilişkin olabilmektedir. Örneğin velî bir makamda belirli ibadetlerle meşgulken şeytanın ona taatleri çeşitlendirdiğini, bunlardan birini diğerinden üstün tutarak dikkatini ona yönelttiğinden bahsetmektedir. Dolayısıyla velîlerin durumları zâhiri açıdan bakıldığında mahzurlu olmayıp tam tersine dışardan bakıldığında merğup bir davranış olarak bile görülebilmektedir. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 200 (69. Bâb).

768 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 9, s. 226-227 (207. Bâb).

II. VELÂYET NÜBÜVVET TARTIŞMALARININ TARİHSEL BOYUTU

A). Peygamberlik Sonrası Dönemde Hakikatin Tezahürleri

1. İbnü'l-Arabî'nin Metafiziksel Tarih Felsefesi

İbnü'l-Arabî düşüncesini mevcut tarih felsefeleri ile açıklamaya çalışmak, ilk başta anakronizm sorununu ortaya çıkaracaktır. Bir bilim olarak tarihin kendisi inceleme sahasındaki konulardan birisi olarak tarihsel sürecin ürettiği bir alandır. İnsanların bütün bir tarih boyunca geçmişleri, tecrübeleri, üretimleri gibi konular üzerinde bir düşünceye sahip oldukları, hâdiselere eşlik eden bir düşünmenin mevcudiyeti kabul edilmektedir. Ancak on altıncı yüzyıla değin düşüncenin merkezinde teolojinin bulunduğu, felsefenin ana odak noktasını teolojik meselelerin oluşturduğu bilinmektedir. On altıncı asırdan itibaren doğa bilimlerindeki gelişmeler modern bilimin temellerini atarken felsefî düşünmenin konusunda da birtakım dönüşümlerin bunlara eşlik ettiği kabul edilir. Dış dünya üzerine eleştirel düşünmenin sistemli bir hâl almasıyla on sekizinci yüzyılda tarihin kendisi üzerine ilk reflektif düşünme faaliyetleri başlamıştır. Dolayısıyla bir bilim olarak tarihin epistemolojik temellerine kavuşması aslında bilinen dünya tarihi açısından oldukça geç dönemlerde ortaya çıkan bir hâdisedir. Tarihin bir bilim olarak yapısı, konusu, ilkeleri ve bilgi değeri üzerine gelişen farklı tezlerin ve tarih felsefelerinin yine tarihsellik niteliği içerisinde kaldığı bir gerçektir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî düşüncesini on sekizinci yüzyıl sonrasında ortaya çıkan birtakım spekülatif metafiziksel tarih felsefeleri ve tarihsel fenomenolojiyi esas alan tarih ve toplum tezlerine başvurarak ele almak yöntem açısından problemli bir yaklaşım olacaktır.[769] Bu tezlerden İbnü'l-Arabî düşüncesiyle kaba bir analojiyle mukayese edilmesi mümkün olan iki tanesi, Hıristiyan kurtuluş inancının dönüştürülerek insanlığın varmak istediği hedefleri ve onun dünyadaki varoluş amacını ortaya koymaya çalışan *gayeci tarih teorisi*[770] ve aklın tarih içerisinde ortaya çıktığı, bir diğer ifadesiyle tarihsel ilerlemenin aklın kendini dışa vurumu olarak

[769] Tarihin bir bilim olarak ortaya çıkışı ve farklı tarih felsefelerinin temel ilkelerini ele alan çalışmalar için bkz. R.G. Collingwood, **Tarih Tasarımı,** Kurtuluş Dinçer (çev.), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, s. 21-32. Nermi Uygur, "Tarih Felsefesinin Yolu", **Felsefe Arkivi,** Cilt. 3, Sayı. 3 (1957), s. 135-154.

[770] Ayhan Bıçak, "Tarih Metafiziklerinin Yapısı", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi,** Cilt. 3, Sayı. 19 (2009), s. 79-81.

tasarlandığı tümel bir dünya tarihi perspektifine sahip olan *Hegelyen tarih teorisi*dir.[771] Yine de bütün bu teorilerin kendi doğal süreçleri ve belirli kabuller üzerine inşa edildiği gerçeği göz önüne alınırsa, benzetme yollu tasarımlar yeni problemlere kapı aralayacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin tarih felsefesinin temel ilkelerini ortaya koymaya çalışırsak bu konuda onun öğretisinin temelini oluşturan ilâhî isimler merkezli metafizik perspektifle karşılaşırız. Mutlak varlığın ilâhî isimlere göre farklı mertebelerde zuhûru, aynı zamanda bütün mertebelerde küllî tabii olarak Hakk'ın bir yönden (min vechin) taayyün etmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, dünyanın hareketlerine bağlı olarak devr-i dâim eden günler, aylar ve mevsimler gibi ardışık zaman dilimleri aslında mutlak varlığın yinelenen ve yenilenen tecellîlerinin görünümleri olurlar. Dolayısıyla tarihin kendisi aslında -Hegelyen tarih teorisi ile bu noktada benzerlik ilişkisi söz konusu olabilir- dış dünyada zuhûr eden Gerçek varlığın farklı taayyünlerinin yekûnuna karşılık gelen teolojik bir çerçeve kazanır. Bu bakımdan on sekizinci yüzyıl sonrasında gelişen metafizik karakterli tarih ve toplum teorilerinden farklı ama yeni bir metafizik tarih felsefesine sahip olunduğu söylenebilir. Söz konusu tarih felsefesinin dönemeçlerini ise Mutlak varlığın küllî zuhûrları olarak aynı ve farklı[772] zaman ve mekanlarda ortaya çıkan nebîler üzerine inşa eder. Varlığın döngüsel olması düşüncesi tarih felsefesinin de bu çerçevede ortaya konulmasına sebep olmuş, bir nevi varlığın bu şekilde zuhûru aynı anda tarihi de belirlemiştir. Daha somut ifade edecek olursak, İbnü'l-Arabî, dünyada hilâfet makamını elinde bulunduran insanlığın "velâyeti, nübüvveti, risâleti, imâmeti, emr ve mülk"ü kuşattığından söz eder. Allah'a halife olan insan için bu saydığı makamların bir araya getirilmesinde bir derecelenme ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, nebîlerin sadece nübüvvetlerine odaklanmamakta aksine nübüvvetin özellikle teşri ile ilgili yönünü

[771] Hegel'in dünya tarihini tinin belirlenimi olarak yorumlayarak dünya tarihini bu düzlemde okuması hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hegel, **Tarihte Akıl,** Önay Sözer (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014, s. 34-55. Collingwood, Hegel'in akıl kavramının kimi kez, tarihte uygulanan planların insanların planları olmaktan çok Tanrı'nın planları gibi anlaşılmasından hareketle onun tarih teorisini Ortaçağ teolojik görüşü ya da gizlice Kant ve Aydınlanmacıların doğa merkezli tarih perspektifi teolojisi şeklinde algılandığını, oysa Hegel'in bunlara karşı olduğunu vurgular. Biz de tam olarak bu nedenlerle tarihin iki farklı döneminde ve düşünce evreninde yer alan kimselerin kaba bir analoji ile mukayesesinin doğru olmadığı kanaatini benimsiyoruz. Collingwood, *Tarih Tasarımı,* s. 126-127. Hegel'in tarih felsefesi ile ilgili ayrıca bkz. Ömer Naci Soykan, "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi/Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt. 40, Sayı.1 (1999).

[772] İbnü'l-Arabî'nin tarih perspektifinin zamanın ardışıklığından bağımsız bir biçimde işlediğinin en önemli unsurlarından birisini aynı dönemde farklı nebîlerin bir arada yahut farklı bölgelerde bulunuşu meselesinde bâriz bir biçimde görülür. Buna göre hakikati bir yönden temsil eden Hakk'ın *kelimeleri* olarak nebîler, zaman bakımından aynı anda bulunurlarken onların hakikati temsil etme açısından aralarında derecelenme söz konusudur.

"hâs" olarak niteleyerek yerelleştirmekte, onu belirli bir toplum ve dönemle sınırlandırmaktadır. Buna karşın her bir nebînin ilâhî mertebelerdeki hakikatlerini, bir başka deyişle onların Hakk'a bakan yönlerini ifade eden ve bu bâtın yönleri dolayısıyla mârifetullaha ulaştıkları velâyet makamı zaman ve mekandan bağımsız olarak tümel bir hakikat fikrine dayanır. İbnü'l-Arabî, böylesi bir düşünceyi nebîlerle ilgili farklı dinlerin ve kültürlerinin oluşturduğu motifleri de kullanarak nebîlerin şahsında tarihsel olanı ebedileştirme ve zamansallığı aşma teşebbüsünde bulunur. Ona göre bu tümel hakikatlerin kendi içerisindeki derecelenmesi ikiye ayrılmaktadır. İlkinde varlığın ilk küllî zuhûru olan Âdem'den başlayıp zuhûru bakımından Âdem'in benzeri olan Îsâ'da tıpkı varlığın devredişi gibi tarih devretmiş ve döngü tamamlanmıştır. Başka bir ifadeyle başlangıç sonda içkin olmuş, ilk başta ne varsa sonda da o ortaya çıkmıştır.[773] Âdem'den Îsâ'ya kadar olan bu süreç, farklı nebîler ile hakikatin bir yönünü kendinde toplarken, bütün hakikatlerin cem olduğu hâtemü'n-nebîde cevâmiü'l-kelim ortaya çıkmış; o kendinden önceki bütün hakikatleri/kelimeleri bir araya getirmiş ve en kâmil zuhûr olmuştur. Dolayısıyla hakikatlerin derecelenmesi fikrine bağlı olarak gelişen bu anlayışta, hakikati nispî olarak temsil eden farklı nebîler silsilesi Hz. Îsâ ile son bulurken, tarihin birinci evresi kemâle doğru giden bir hakikatler fikrine istinat etmiştir.[774] Tarihin ikinci evresi ise bütün hakikatlerin kendisinde toplayan hâtem ile olgunluk dönemine girmiştir.[775] Hatmiyyet meselesini bir sonraki başlıkta ele alacağımız için bu bölümde odaklanmamız gereken esas soru, tarihin kendisiyle olgunluk dönemine eriştiği hâtemü'n-nebî ve onun sonrasındaki durumun nasıl anlaşılması gerektiği üzerinedir.

---

[773] İbnü'l-Arabî, Hz. Îsâ ile Hz. Âdem arasındaki bu ilişkiyi onların yaratılışlarına dair analoji üzerine kurar. Fakat Âdem ile Havva'nın yaratılışında Havva annesiz, Hz. Îsâ'nın yaratılışında ise Hz. Îsâ babasız meydana gelmiştir. İbnü'l-Arabî, Allah'ın önce annesiz yarattığını sonra da babasız yarattığını, böylece başladığı gibi bitirdiğini söylemektedir. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 387-388 (10. Bâb).

[774] İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta Muhammedî devr başlamadan önceki tamamlanan devri toprak devri diye isimlendirir. Bu yüzden onların bilgilerinin zirvesi doğa bilgisidir. Onların içerisinde metafizikçilerin (müteellih) yok denecek kadar az olduklarını, bilgilerinin ise yine doğa bilgisiyle karışık bir ilahiyat bilgisi olduğunu öne sürer. Muhammedî devre ile birlikte ortaya çıkan metafizikçiler, saf ve halis bir biçimde bunu yapmaktadırlar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 304-305 (5. Bâb).

[775] İbnü'l-Arabî *et-Tedbîrât*'ta bu iki tarihsel dönemi iki ilâhî devre olarak niteler. İkinci devre olan Muhammedî makam, ilklik ve sonluğu bir araya getirmiştir. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 115-116. *Kitâbu Bulgatü'l-havâs*'da ise benzer düşünce ele alınırken sonraki tarihsel dönemi "siyâdet" kavramıyla açıklar. İbnü'l-Arabî, **Kitâbu Bulgatü'l-havâs (Düreri Resâil içinde),** Beyrut: Meessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2019, s. 366. Siyadet kavramının öne çıkarılmasında "Ben kıyamet günü bütün insanların efendisiyim" hadisinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim *el-Fütûhât*'ta bu hadis merkezinde benzeri düşünceleri serdeder. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* c. 1, s. 383-386 (10. Bâb). İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tarihe bakışlarını ve kendi dönemlerini olgunluk devri olarak gören anlayışlarını değerlendiren çalışma için bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan,* s. 17-60.

Hz. Peygamber'le birlikte olgunluk dönemine erişen tarih tasavvuru, O'nun sonrasında hangi perspektifle yorumlanacaktır? Dini literatürde peygamberlerin fiili olarak bulunmadığı dönemler fetret olarak nitelenmiştir. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber sonrası dönem, kıyamete kadarki süreç bir nevi fetret dönemi midir? Peygamberler tarihine bakıldığında aynı anda bir topluluk içerisinde bulunan, -özellikle de Yahudîlik göz önüne alındığında- belirli bir aile içerisinde devam eden nebîler silsilesi düşünüldüğünde son peygamberden sonraki dönem hakikatin yeryüzüyle olan ilişkisinin koptuğu bir döneme mi karşılık gelmektedir? İbnü'l-Arabî perspektifinden hakikatin farklı derecede de olsa tezahürleri olarak nebîler bir toplum içerisinde ya da İbrahim'le İsmâîl örneğinde olduğu gibi kimsenin olmadığı ve herhangi bir yaşam izinin bulunmadığı Hicaz bölgesinde dahi ortaya çıkarken nübüvvetin kemale ermesi ve tamamlanmasıyla birlikte ortaya çıkan *de facto* durum nasıl yorumlanabilir?[776] Bu bağlamda Hz. Peygamber'e gelinceye değin devam eden nebîler silsilesi Tanrı'nın insanla olan bağındaki sürekliliği ifade ederken Hz. Peygamber'in son peygamber olması bütün bir tarihin nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrası (post-prophecy) şeklinde ikiye ayrılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla metafizik bir tarih yorumuyla hakikatin en kâmil zuhûru düşüncesine dayalı olarak tarihin olgunluk dönemi olarak nitelenen bu evre bir diğer yönden insanla Tanrı arasında süregelen ilişkinin müesses yapısını ifade eden nübüvvet silsilesinin de sonlanması anlamına gelmektedir. O zaman bu çerçeve içerisinde sormamız gereken sorular şunlardır: a). Peygamberlik sonrası dönemde Tanrı insan ilişkisi tamamıyla kesilmiş midir? b). Önceki ümmetler içerisinde aynı dönemlerde dahi birden çok nebî bulunuyorken son peygamberin dünyadan ayrılmasıyla peygamberlik sonrası bu evre bir tür fetret olarak mı değerlendirilmelidir? Son peygamberin temsil ettiği zâhir ve bâtındaki otoritenin verâseti söz konusu mudur; peygamberlik sonrası dönemde dinî otoriteyi kim temsil eder?

Aslında bu soruların teorik açıdan cevaplarına bu bölümün ilk kısmında vahiy-ilham ve ismet-hıfz konularını ele alırken değinmiştik. İbnü'l-Arabî'nin zamanı aşan tarih

[776] Aynı dönemde ve bir toplumda ortaya çıkan çok sayıda nebînin varlığı, belirli bir misyona ve pratik faydaya dayalı ileri sürülen nübüvvet teorileriyle pek de uyumlu gözükmemektedir. Nebîlerin uyarıcı ve davetçi yönleri bulunmakla birlikte meselenin sadece bu yönüne odaklanılması toplumsal gerçeklerin ürettiği ve ilâhî seçkinlik fikrini bütünüyle dışlayan tarihsel bir nübüvvet tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Genelde sûfîlerin, özelde ise İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet tasavvuru bu düşünceyle temelden ayrışmaktadır. O, karşıtlarının öne çıkardıkları misyon odaklı nübüvvet tasavvurunun bu yönünü ikincilleştirmekte; hakikatin farklı derece ve yönde tezahürleri olarak tarihsellik ve toplumsallıkla ilgili kayıtları dışlamaktadır.

felsefesinin de velâyetin genelliği ve mutlaklığı üzerine kurulduğunu üstte belirttik. Dolayısıyla velâyet öğretisinin kendisi teorik çerçevesi itibariyle böylesi bir tarih perspektifi ortaya çıkarmaktadır. Bizim burada biraz daha üzerine odaklandığımız yön, tarihe farklı bir perspektif kazandıran velâyet öğretisinin kendisini peygamberlik sonrası döneme somut bir çerçeve çizerek nasıl taşıyacağımız sorununda düğümlenmektedir. Velâyet öğretisinin peygamberlik sonrası dönemde müşahhaslaşan temsilcileri kimlerdir? Bu soru aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin olgunluk dönemi tarihsel kesiti nasıl anladığını ve velâyetin tarihin bu dönemindeki görünümlerini de ortaya koymayı mümkün kılacaktır.

2. Velâyet Öğretisinin Tarihsel Yönü Olarak Ricâl Meselesi

Peygamberlik sonrası dönemde dini otoriteyi kimin belirleyeceği sorunu bir bakıma İslam tarihindeki bütün dinî düşünce gelenek ve ekollerinin metodolojik bakımdan incelenmesini gerekli kılmaktadır. Dahası bu büyük problemin kendisi metodolojilerin ayrışmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Farklı yöntem ve düşünce tarzlarının metodolojik gelişimlerini tamamladıktan sonra bu soruya cevap aramaları gibi bir durumun tam aksine peygamberlik sonrası otorite problemi etrafında yaşanan olaylar metodolojileri ve ayrışma hatlarını belirlemiş gözükmektedir.[777] Meseleye kabaca yaklaşırsak sûfîliğin bu konudaki temel iddiaları ile İmamet teorisini esas alan Şii gruplar arasında esasta bir tür benzerlik olduğu bir gerçektir. Bu gerçeklik, peygamber sonrası otoritenin yine insanlar tarafından tevarüs edilerek devam ettirileceği ilkesi üzerinde ortaklaşır. Hz. Peygamber sonrasında sahabîler arasında baş gösteren birtakım ihtilaflar söz konusu olsa da pratikte peygambere halife olunması fikrine karşı ciddi bir bölünmeden bahsetmek mümkün değildir. Ancak hilafet makamının peygamberlik otoritesini bütün yönleriyle temsil etme noktasında o denli bir mutlak otoriteyi hâiz olmadığı aşikardır.[778] Nitekim siyasi süreçlerin yön verdiği ihtilaflar teorik ve

---

[777] Farhad Daftary, **Şii İslam Tarihi,** Ahmet Fethi Yıldırım (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 57.

[778] Elmore, hilafetin hiçbir zaman tam olarak peygamberlik yetkisini ve otoritesini üstlenme anlamında nübüvvetin ikamesi olamayacağını ifade eder. Ona göre hilafet kaçınılmaz olarak meşru olmayan bir siyasi güce dönüşme eğiliminde olduğu için bütün müslüman teorisyenler nazarında sınırlı bir otorite olarak görülmüştür. Sünnî kitlenin geneli için hilafet ile imamet aşağı yukarı eş anlamlı kullanımlar olarak görülse de halifelik devletinin fiili gerçekliğine protest bir tutum içerisinde olan ve hilafete gittikçe yabancılaşan Şia için -her ne kadar politik açıdan gerçekleşmese de- imamet ideali, peygamberlik otoritesini tamamen olmasa da çoğunluğunu kendi uhdesi altına almıştır. Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 109. Halifelik otoritesinin tarihsel süreçte farklı dini ve kelamî gelenekler

metodolojik farklılıkların oluşmasını tetikleyerek toplumsal bütünlüğü ortadan kaldıracak bir bölünmeye yol açmıştır.[779] Şia doktrinin oluşum sürecine bakıldığında İmamet nazariyesinin temel ilkelerinden hiçbirisinin hicri ilk asırda ortaya çıktığına ve tartışmalarda ileri sürüldüğüne rastlanılmamaktadır.[780] Bu anlamda, hicri II. asra gelindiğinde imamlar hakkında literatüre yansıyan ulûhiyet, nübüvvet, hulûl, tefvîz, nûrdan yaratılma, nas ile tayin, ismet, gizli ilim vb. özelliklerin hiçbirisi ile karşılaşılmamaktadır.[781] Yine peygambere vâris olma anlamında ortaya atılan iddianın tarihsel boyutu incelendiğinde, Hz. Peygamber'in torunları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ziyade Hz. Ali'nin diğer bir oğlu Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Ebu Haşim etrafında böylesi bir gelişmeden söz edilmektedir.[782] İmametin Hz. Hüseyin'in nesebiyle sınırlandırılması yönündeki doktrinin de sonradan geliştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca nesep bakımından Hz. Peygamber'le bağ kurma meselesinde Abbasîlerin siyaset sahnesine çıkmalarından sonra tartışmanın Ali oğulları ile Abbas oğullarından hangisinin peygambere daha yakın olduğu (karabet) üzerinde cereyan ettiği ifade edilmektedir.[783] Bu bakımdan imamet nazariyesinde ileri sürülen bazı görüşler ile velâyet doktrini arasında paralellikler bulunsa da önemli birkaç hususta ayrılık ortaya çıkmıştır: I. İmametin gerçekleşmesi için nesep bağı şart iken velâyet için maddî bir nesep bağı şart değildir. Bir diğer ifadesiyle imamet nazariyesinde öne çıkan karabet, velâyetle kurbiyete dönüştürülmüştür. II. İmametin ana odak noktasını zâhiri yöneticilik meselesi oluştururken velâyet baştan beri siyasetten uzak durmuş, bâtınî bir otorite iddiasını sürdürmüştür. III. Özellikle erken dönem tasavvuf anlayışında imamlar için iddia edildiği türden bir vasilik anlayışı bulunmamaktadır. IV. İmamet nazariyesinin üzerine kurulduğu

tarafından kabulüne ve bu hususta ilişkin bkz. Josef Van Ess, "Kelam ve İnsan Gerçekliği", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Habip Kartaloğlu (çev.), Cilt. 13, Sayı. 23 (2011/1).

779 Montgomery Watt, soyut kelami iddialarının çoğunlukla siyasi bağlantılarının bulunduğuna dikkat çeker. W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi,** Osman Demir (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 27.

780 Watt, İmâmiyyenin teorisinin gerektirdiği şartların dördüncü imamdan sonraki imamların hayatlarına uygun olmadığına dikkat çeker. Dolayısıyla teorinin tarihsel durumla mutabık olmadığı anlaşılmaktadır. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi,* s. 70.

781 Metin Bozan, **İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu-Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı,** İstanbul: İsam Yayınları, 2018, s. 64-74. Farhad Daftary, Şii doktrine yönelik ilk eğilimlerin İmam Muhammed Bakır'la başladığını sonrasında Câfer-i Sâdık'la genişlediğini ileri sürer. Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi,* s. 75-79.

782 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi,* s. 93. Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, s. 65-66.

783 Bu tartışmalar, imametin Alevî ya da Abbasî bir kökenden ziyade Haşimîlik çatısı altında toplanan gruplar arası ihtilaf olarak görülebilir. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi,* s. 71. Verâset ve karabet kavramları üzerine gelişen tartışmalar ve bu hususta ileri sürülen argümanlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, **İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları-İlk Şiiler:Hicrî İkinci Asır,** İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 65-100.

masum imam anlayışı karşısında ricâlullâh fikri tasavvufun erken dönemlerinden itibaren literatürde yer almaktadır.

Ricâl fikri tasavvuf hareketinin peygamberlik sonrası dönemi anlamak ve kendi iddialarını temellendirebilmek için ortaya koyduğu bir düşüncedir.[784] Velâyetin tarihle olan irtibatı da ricâl düşüncesi üzerinden gerçekleşmektedir. Bu düşüncede ricâlullâh tıpkı peygamberlerin ilâhî tedbîrin temsilcileri olmaları gibi peygamberlik sonrası dönemin manevî bakımdan sürekliliğini sağlayan seçkin bir zümreyi ifade ederler. Aslında bir ilmin kaynağının Hz. Peygamber'e dayandırılması anlamında ilmî nesep ve bu ilme mensup olan kimselerin biyografilerini bir araya getiren ricâl kitapları hadis ilmi özelinde daha yetkin bir biçimde ortaya konulmuştur. Fakat burada bir farka dikkat çekmek yerinde olacaktır. Hadis ya da başka bir ilimdeki ilmî mensubiyeti ve Hz. Peygamber'den gelen bilginin otantikliğini hedefleyen bir amaca yönelik olarak telif edilen ricâl kitaplarından farklı olarak sûfî ricâl bilgisi toplayan eserler, içerik bakımından doğrudan ele aldığı şahısların hikaye ve menkıbelerini öne çıkarır.[785] Bu şekilde bir telif tarzının oluşmasındaki yönlendirici ilke, ricâlullâhın nebîlere benzer şekilde hakikatin görünümleri olarak kabul edilmelerinden ileri gelir. Şimdi ricâl konusunun teorik bakımdan ilk temellerinin atıldığı Hakîm'in *Hatmu'l-evliyâ*'sında meselenin nasıl işlendiğine bakabiliriz.

Hatmu'l-evliyâ'nın yirmi yedinci bölümünün içeriği Hakîm'in peygamberlik sonrası dönemi nasıl ele aldığı konusunda bir perspektif kazandıracak mahiyettedir. Bölümün başında sorulan soru, doğrudan Hakîm'in zaman tasavvuruna ve zaman ile toplumların manevi durumları arasında bir ilişki olup olmadığını belirlemeye yöneliktir. Hakîm'e sorular yönelten muhatabı, bu sefer Enes b. Mâlik'e izafe ettiği bir rivâyeti aktarmakta ve "hiçbir zaman yoktur ki ardından daha kötüsü gelmesin" ifadesiyle tarihin akışını -bu ifade eskatolojik bir ima da içerebilir- olumsuz ve karamsar bir çerçeveye

[784] Chodkiewicz, ricâl düşüncesinin İslam'ın ilk yıllarındaki anlamını ve açıklanmasını yapmanın zorluğunu vurgular. Zira bu hususla ilgili terminoloji açık değildir, birbirinden farklı çok sayıda kaynak vardır ve bu kaynaklardaki velîlerin sayıları, görevleri birbirinden farklı hatta aykırıdır. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 91-92.

[785] Daphna Ephrat, peygamberlik sonrası dönemde dini otoriteyi temsil makamında bulunan rivâyet zincirine bağlı ulemâ ile silsile bağıyla kendilerini peygambere dayandıran sûfîleri verâset kavramı merkezinde karşılaştırır. Sûfîlerin toplumsal anlamda gittikçe güçlenmelerinde ortaya koydukları doktrine dikkatleri çekerek şeyh otoritesinin pekişmesinde etkili olan hususları tartışır. Bu hususta silsile, hırka, biat, kurumsallaşan yapılar ve şeyh-mürid ilişkilerindeki itaat anlayışı öne çıkan temalardır. Detayları için bkz. Daphna Ephrat, "Spiritual Heirs of the Prophet-Sufi Masters in a Period of Sunni Revitalization", s. 98-113.

yerleştirmektedir. Hakîm'in meseleye yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin genel tarih düşüncesiyle benzeşir tarzdadır. O, "velâyet ve sıddıkiyetin hiçbir şekilde zamana bağlı şeyler" olmadıklarını vurgulayarak konuya olan yaklaşımını belirler. İkinci olarak bizim sormuş olduğumuz peygamberlik sonrası dönemin bir tür fetret dönemi mi olduğu meselesini gündeme getirir.[786] Bu soru etrafında Hakîm'in konuya olan bakış açısını biraz daha derinleştirirsek dört temel meseleyle karşılaşırız. Bunlardan **birincisi**, velâyetin ve sıddıkiyetin devamlılığına dair nakiller ve yorumlar[787]; **ikincisi** Ehl-i beyt kavramının nasıl anlaşılması gerektiği ve Şii teoriye karşı bir Ehl-i beyt anlayışı[788]; **üçüncüsü** peygamberlik sonrası dönemde ortaya çıkan manevî yapının yeryüzündeki görev ve faaliyetleri[789]; **dördüncüsü** ise Ehl-i sünnetin Hz. Peygamber sonrası dönem nesiller arasındaki üstünlük ilişkinin yeniden yorumlanması ve farklı bir bağlamın ortaya

---

786 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 217.

787 Eserin on ikinci bölümünde yakınlık ehli kimseler ele alınırken Hz. Ali'ye izafe ettiği bir duaya atıfta bulunur ve Allah'ın yeryüzünü ayakta tutacak delilden (kâim bil'l-hücce) hiçbir zaman yoksun bırakmayacağını ifade eder. (s. 134) Eserin yirmi yedinci bölümünde aynı rivâyeti tekrarlar, buna ilave olarak "ümmetin başının mı sonunun mu hayırlı olacağı", "Hakk'ın Hz. Îsâ'nın havârileri yerine ümmetin içinden halifeler bulacağını", "ashabın bazılarının soyunun soyunun soyundan bazılarının sorgusuz sualsiz cennete gideceğini", "her asırda ümmet içerisinden sâbikûn bulunacağını" ifade eden rivâyetlere yer verir. (s. 218-219) Eserin yirmi sekizinci bölümünde ise Buhari'de de yer alan "ümmetin içerisinden daima hakkı müdafaa eden bir topluluğun bulunacağını ve düşmanlarının onlara zarar veremeyeceğini" bildiren bir rivâyete ve "ümmetin içerisinde her zaman kırk sıddîkin bulunacağını, onlardan birisi öldüğünde Allah'ın bir başkasının onun yerine getireceğini ve bu kimselerden otuzunun İbrâhîm'in (as) kalbi üzere olduğunu" ifade eden bir diğer rivâyete yer verir. (s. 222) (Ebstein, bu hadisin benzeri bir varyantını İbn Ebi'd-Dünyâ'dan nakleder ve hadisin m. 8. asrın ilk yarısına, belki de daha öncesine tarihlendiğini iddia eder. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 127) Eserin son bölümü olan otuzuncu bölümde ise Allah'ın müslümanları zalim, muktesid ve sâbık olmak üzere üç gruba ayırdığını (Fatır, 32); bunlardan sabikûnun kıyamete kadar her nesilde bulunacağını, onlara ezelde ayrılan pay gereğince onların Allah'a vasıl olacaklarını ifade etmektedir. (s. 229)

788 Hakîm bu konuya ilk başta eserin dördüncü bölümünü oluşturan ruhâni sorulardan yüz ellinci soruda temas eder ve "ehl-i beytim ümmetim için emândır" rivâyetinin nasıl anlaşılması gerektiğini sorar. Hakîm eserin dokuzuncu bölümünde sorduğu soruyu kendisi cevaplamaktadır. Burada ilk olarak Hz. Peygamber'in ruhu kabzedildiğinde onun ümmetinden kırk sıddîkin ortaya çıktığını ve bu kimselerin onun ev halkı (âl-i beyt) olduklarını söyler. Aynı bölümün ilerleyen kısmında Ehl-i beyt kavramını biraz daha belirginleştirir. Kırk kişinin daimi surette Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti olduklarını, bununla nesep olarak O'nun aile efradını kastetmediğini, onların zikir ehli olduklarını ifade eder. Hz. Peygamberin gönderilişinin Allah'ın zikrini ikame etmek olduğunu, onun ikame ettiği bu yere girenlerin de onun ehli olacaklarını belirtir. Bu kimselerin Hz. Peygamber'in "ehl-i beytim emândır, onlar gittiğinde tehdit edildikleri şey başlarına gelir" şeklindeki rivâyetinin söz konusu kırk kişiyi kastettiğini vurgular. Hakîm, burada ifade olunan Ehl-i beyt tabirinden nesep anlaşılacak olsaydı bu durumun bir tür imkansızlığı ortaya çıkaracağını söyler. Çünkü Hz. Peygamber'e nesep bağı olanlar sayılamayacak kadar çoğalmışlardır ve "onlardan hiç kimse kalmayıncaya dek ölmeleri imkansızdır" demektedir. (s. 98, 120-122). Böylece o şii imamet düşüncesiyle, sünnî velâyet düşüncesi arasındaki en temel ayrımı ortaya koymuştur. Ehl-i beyt kavramının Hakîm et-Tirmizî, İbnü'l-Arabî ve İsmâilî çevrelerde yorumlanma biçimlerini ele alan Michael Ebstein, İbnü'l-Arabî'nin bu hususta ki yaklaşımlarını sünnî perspektife göre beklenmedik derecede ve biraz da radikal biçimde ehl-i beyte daha saygılı bulur. Bunun gerekçesi olarak da İbnü'l-Arabî üzerindeki İsmâilî etkiye işaret eder. Detaylı bilgi için bkz. Michael Ebstein, "Spiritual Descendants of The Prophet: Al-Hakim al-Tirmidhi, İbn Arabi, and İkhwan al-Safa' on Ahl al-Bayt", **L'ésotèrism Shi'te-Ses Racines Et Ses Prolongements,** Mohamed Ali Amir-Moezzi vd. (hzl.), Turrnhout: Brepols Publishers, 2016, v. 177.

789 Hakîm, yeryüzündeki hayatının devamlılığını söz konusu kırk kişinin varlıklarına dayandırmaktadır. Bu kimseler ümmet için emân olup, yeryüzü onlarla ayakta durmakta, insanlar onları vesile kılarak yağmur duasında bulunmaktadırlar. Onların ölmesiyle insanların tehdit edildikleri şey başlarına gelecektir. (s. 122) Yirmi sekizinci bölümde de fitne ve zamanın kötülüklerinin bu kimselere zarar veremeyeceğini, yeryüzünün onlarla ayakta durduğunu ve halkın yardım için kendilerine başvurduklarını tekrarlar. (s. 223)

konulma çabası olduğu söylenebilir.[790] Bunlara ilave olarak ricâl içerisinde belirli sınıfların varlığını ifade eden kavramların kullanımları da Hakîm'in söz konusu eserinde göze çarpmaktadır. O, veliyyu hakkillâh ile ilgili bölümde nüssâk tabirine yer verirken, sahte velîleri ele aldığı bölümde Ebu'd-Derdâ'dan bir rivâyet aktarır ve büdelâ kavramına yer verir. Bu rivâyette büdelânın vasfından bahsedilmekte ve onların ölüymüş gibi davranmadıkları, tevazû gösterisinde bulunmadıkları ifade edilmiştir.[791]

Ricâl konusunun erken dönemde telif edilen diğer eserlere nasıl yansıdığına baktığımızda Serrâc *el-Luma*'da doğrudan Kur'an'da geçen sâbık, ebrar ve mukarreb gibi nitelikleri bir tür derecelenme olarak yorumlar.[792] Onun derecelenme fikri genel çerçevede sünnî paradigmayla uyumlu gözükmektedir. Hakîm'den farklı olarak sünnîliğin ilk dört halife sıralamasına riayet ederken onları sûfîlerin öncüleri gibi takdim etmeye yönelik bir üslup hakimdir.[793] Serrâc, özel bir ricâl bölümü ayırmasa da eserin muhtelif bölümlerinde yer verdiği birtakım menkıbevî olaylarla karşılaşılır. Bu anlamda

---

[790] Bu son madde sûfîlerin velâyet doktrini ile sünnî paradigmanın genel kabullerinden bir miktar farklılaştıklarını ortaya koymaktadır. Bu hususta sünnî düşünce "Ümmetin en hayırlılarının Hz. Peygamber dönemi olduğu, daha sonrakilerin tabiûn nesli, daha sonrakilerin ise tebe-i tabiîn nesli" olduğunu bildiren hadiste ittifak etmiş, ilk dört halifeyi ise hilafet sırasına göre ümmetin en üstünleri kabul etmiştir. Eserin son bölümünü teşkil eden yirmi dokuzuncu bölüm ameller ile dereceler arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. Burada yine Hakîm'e yöneltilen sorular son derece ilginç olmakla birlikte Hakîm'in nesiller arasındaki derecelenme fikrini belirginleştirmesine imkan verir. Soruyu soran kişi "bu zamanda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e denk birinin mevcut olup olamayacağını" sorduğunda, Hakîm amel bakımından bunun mümkün olmayacağını ama derecelenmede kalbin vesilelerine dikkat çeker ve Mehdî ile hâtemu'l-velaye sahibinin bu hususta onlara denk olabileceklerini ima eder. Bunun akabinde soruyu soran "mizanda Hz. Peygamber'in amellerinin bütün ümmetinkinden ağır geleceğini, sonra Hz. Ebu Bekir'in amelinin bütün ümmetinkinden üstün geleceğini, sonra Hz. Ömer'in amelleri tartıya konulduğunda bütün ümmetinkinden üstün geleceğini" bildiren rivâyeti zikreder. Hakîm, mizanın amelleri ölçeceğini, kalpte olanları mizanın ölçemeyeceğini belirterek bir önceki cevabıyla uyumlu çizgisini sürdürür. Peygamberlerin amelleri sebebiyle değil nübüvvetleriyle, velîlerin de amelleriyle değil sıddîkiyetleriyle öne geçtiklerini belirtir. Hz. Ebû Bekir'in amellerinin üstün gelmesi, onun ridde olaylarını yok etmekle bir nevî İslam'ı bu ümmete tekrar vermesi yönünden amelleriyle ilişkilidir. Aynı şekilde Hz. Ömer'inki de öyledir. Ancak Mehdî, fetret döneminde gelip adaleti ikame ederek zulmü ortadan kaldırdığında Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e yetişecektir. Aynı şekilde her nesilde gelen sâbikûnun ezelde paylarına Allah'a vuslat yazıldığı için bu kimselerin Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in nail oldukları paya erişemeyeceklerinin neye dayalı olarak ileri sürüldüğünü sorar ve bu düşünceyi eleştirir. Bu hususta ricâl konusuyla ilgili bir diğer rivâyet son derece dikkati haizdir. Hakîm, Hz. Peygamber'in Bilâl-i Habeşî'yi "kalbi arşa asılı, yeryüzünün kendileri aracılığıyla varlığını sürdürdüğü yedi kişiden birisi, belki de en hayırlısı olduğu" şeklinde ifade eden rivâyeti aktararak, bu durumda Hz. Ebu Bekir'in mizanda nasıl en ağır geleceği sorusunu tekrar sorar ve bunun yalnızca ameller bakımından olabileceğini yoksa kalpte ve sadırlarda olanla ilgili olmadığını belirterek bu hususta düşüncesini ortaya koymuştur. (s. 225-231) Böylece Hakîm'in velâyet düşüncesiyle irtibatlı olarak mevcut hayırlı nesil sıralamasına farklı bir boyut kazandırdığı ve ricâle bağlı olarak bütün dönemleri onlar ortadan kalkana değin manevî bakımdan eşitleme yönünde bir yaklaşım sergilemiştir.

[791] Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ,* s. 73, 210. Hakîm et-Tirmizî, *Cevâbu Kitâbin mine'r-Rey* isimli kısa risâlesinde bir mesele olarak büdelâyı konu edinmekte, onların Allah'ın yeryüzündeki eminleri (ümenâ) olduklarını bildirerek nefsinin kendisi üzerinde en ufak bir payı olanların bu sınıfa giremeyeceklerini ifade eder. Hakîm'e göre onlar yapacakları bütün işlerde Rablerinin iznine bağlıdırlar. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, "Cevâbu Kitâbin mine'r-Rey", **Selâsu Musannefâtin li'l-Hakîm et-Tirmizî,** Bernd Radtke (hzl.), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1992, s. 175-176. Ayrıca Harrâz'ın büdelâdan birisinden yaptığı rivâyete dair bkz. Harrâz, *Doğruluk Kitabı,* s. 50.

[792] Serrâc, *İslam Tasavvufu,* s. 87-89.

[793] Serrâc, *İslam Tasavvufu,* s. 141-151.

eserin sekizinci bölümü, sûfîler arasındaki ilişkiye odaklanarak ricâl düşüncesine dair bir perspektif sunar.[794] *Taarruf*'a bakıldığında, Kelâbâzî'nin ricâlullâh konusunda bir geleneği başlattığını söylemek gerekir. O sahabeden sonra sûfîlerin makamlarını yayan, onların söz ve amellerini hâl bakımından temsil eden kişilerin isimlerini anar; burada Ehl-i beyt imamlarını en başta zikretmesi dikkat çekici bir durumdur.[795] Ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî'den yaptığı bir aktarımda Cüneyd, bir kimsenin nasihat vermeye başlaması için otuz büdelânın tasdikinin gerektiğinden bahsetmektedir. Ricâlü'l-gaybe dair kullanımların Cüneyd'le ilişkili bir rivâyette geçmesi de ayrıca önemi hâizdir.[796] Ricâlle ilgili literatürün en eşsiz örneğini Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye* isimli eserinde orta koymuştur. Eser muhtevası açısından kendinden önceki dönemleri en yetkin biçimde taşırken kendisinden sonraki literatür üzerinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Eserin mukaddimesi küçük hacmine rağmen peygamberlik sonrası velâyet döneminin ana temalarına işaret etmektedir. Sülemî, *Tabakât*'tan önce telif ettiği *Kitâbü'z-zühd* isimli eserde sahabeden başlamak üzere tabiîn ve tebe-i tabiîn neslini konu edinmiştir. Söz konusu eser her ne kadar günümüze ulaşmasa da *Tabakât*'ın mukaddimesinde esere dair verdiği bilgiler Sülemî'nin perspektifine dair ipuçlarına sahiptir. Yine burada zikrettiği "ümmetin en hayırlıları benim zamanımdakiler, sonra onlardan sonra gelenler, sonra onlardan sonra gelenler" şeklindeki rivâyet Sülemî'nin sünnîliğin nesiller arası efdaliyet anlayışına bağlı olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte peygamberlik sonrası dönemin manevî açıdan otoritesini velâyetle ilişkilendirmektedir. Bu hususta görüşleri; velîlerin nebîlerin yoluna tabi oldukları ve ümmetler içerisinde onların halefleri oldukları, hiçbir vaktin Hakk'a davet eden ve O'na beyân ve burhân yoluyla delalet eden kimselerden boş olmadığı, velîlerin tabakalar şeklinde birbirini takip ettiği, ümmetin sonunun evliyâ ve büdaladan mahrum olmayacağı ve bu zümrenin kıyamete kadar devam edeceği, velîlerin ümmete şeriatın zâhirini ve hakikatlerin bâtınını açıkladıkları şeklinde özetlenebilir. Sülemî'nin ricâlle ilgili düşüncelerinde "ümmetim yağmur gibidir, başı mı hayırlıdır sonu mu bilinmez" ve "Ümmetimden İbrahîm hilkati üzere kırk kişi bulunur, emir geldiği zaman onlar (yeryüzünden) çekilirler" rivâyetleri etkili olmuştur.[797] Sülemî'den istifade ederek kendi dönemine değin yazılan ricâlle ilgili

[794] Serrâc, *İslam Tasavvufu,* s. 279-284, 296-306.
[795] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 59-60.
[796] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 206.
[797] Sülemî, *Tabakât*, s. 1-2.

literatürün en genişini kaleme alan Ebû Nuaym, eserin girişinde velâyet otoritesini en üst noktaya taşıyan çok sayıda rivâyete yer vermiştir. Ricâl hakkında en geniş bilgi dağarcığı ile *Hılye*'nin mukaddimesinde karşılaşılmaktadır. Hakîm ve Sülemî'den farklı olarak o, ricâlullâhın farklı türleri ve sayılarından bahseden yine burada zikrettiği grupların her birisini bir peygamberle ilişkilendiren rivâyetlere yer vermiştir. Velîlerin sayıları ile birlikte onların hiyerarşisine de yer veren bu rivâyetlerde, birisinin ölmesiyle onun yerine hangi gruptan kimin geçeceğine dair daha somut bir ricâl fikri işlenmektedir.[798] Ricâl düşüncesi, tasavvufun konu ve meselelerinin orta yollu bir dille ele alındığı Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ile Hücvirî'nin *Keşfu'l-mahcûb*'unda da yer bulmuştur. *Risâle*'de yine sünnî tabaka fikrine bağlı kalınarak sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn neslinin öncülüğüne dikkat çekilirken bu dönemden sonra onların yolunu sürdürenlerin sûfîler oldukları belirtilmiş ve sonra biyografilerine yer verilmeye başlanmıştır.[799] Sonraki literatürde ricâl-i Kuşeyrî olarak anılacak seksen üç kadar velînin hâl ve menkıbelerine yer verilmiştir. Ayrıca *Risâle*'de İmam Şafii'nin evtaddan olduğu bilgisine yer verilmesi dikkat çekicidir.[800] Hücvirî ise eserinde ricâle dair tabakat bilgisine yer verirken, daha farklı bir yöntem benimsemiştir. O, önce dört halifeyi velîlerin öncüleri olarak takdim eden bir bölümle başlamış, ashâb-ı suffe ve ehl-i beyt imamlarından beş tanesine yer verdikten sonra onları takip eden tabakalara ait isimlere yer vermiştir.[801] Ricâl hakkında daha özel bilgileri ise eserin Hakimiyye bölümünde işlemektedir. Bu kısımda gizlenen dört bin velîden bahsetmiş, "ehl-i hâl ve akd" diye isimlendirdiği "komutan velîler"in gruplarını ve sayılarını aktarmıştır. Bunlardan üçyüz tanesinin ahyâr, diğer kırk tanesinin abdal (büdelâ), yedi olanın ebrar, dört tanesinin evtâd, üç tanesinin nükebâ ve tek sayıda olanın ise kutup ve gavs olarak isimlendirildiklerini belirtir. Bunların birbirlerini tanıdıklarından ve yapılacak bir iş hususunda birinin diğerinin iznine tabi olduğunu bildirmektedir.[802] Böylece Hücvirî, dönemine gelindiğinde genel ricâlden (ricâlullâh), daha özel bir görevle ilâhî yönetimin yeryüzündeki uygulayıcıları olan ricâlü'l-gayb düşüncesi belirli bir çerçeveye kavuşmuş gözükmektedir. O ayrıca, bu düşüncenin sıhhati konusunda ehl-i sünnetin icmaı olduğunu da vurgular. Bu geniş literatüre ve ortaya konulan anlayışa

[798] Ebû Nuaym el-İsfehânî, **Hılyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ,** Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988, c. 1, s. 8-9.
[799] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 95.
[800] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, s. 102.
[801] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 131-145.
[802] Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, s. 276-277.

kısaca baktığımızda İbnü'l-Arabî öncesi dönemde peygamberlik sonrası dönemin nasıl ele alınacağına ve bu dönemin bir tür fetretten çıkması anlamında manevî sorumluluğu kimlerin üstlendiğine dair bir perspektif gelişmiş durumdaydı. En genel hatlarıyla ricâlullâh diye ifade edebileceğimiz seçkin velî zümresine dayalı bu anlayış bir bakıma teorik velâyet düşüncesinin tarihsel görünümünü de ifade etmektedir. Bu gerekçeye bağlı olarak ricâl meselesini, velâyet öğretisinin tarihle olan ilişkisi olarak okumayı uygun buluyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin ricâlle ilgili görüşlerine gelince, onun varlık ve bilgi meselelerine olan yaklaşımları mütekaddim dönem tasavvuf düşüncesine göre teorik açıdan daha bütünlüklü ve tam bir yapıya evrilmesiyle uyumlu bir şekilde ricâl konusunda da daha net bir resim ortaya koymuştur. Bunun nedeni, onun teorik çerçevesini oluşturduğu düşüncelerin tarih ve zamanla ilişkili yönünü ricâl üzerinden tesis etmesinden ileri gelir.[803] İbnü'l-Arabî'nin teorik düşüncesinin merkezinde duran ve bütün velâyet doktrininin ilkesel açıdan üzerine kurulduğu insân-ı kâmil kavramının tarih ve zamanla olan irtibatı kutup ve hâtem kavramları ile tesis edilir. Bu düşüncenin ilk örneklerini erken dönem eserlerinden itibaren görmek mümkündür. Peygamberlerde umûmî olarak ortaya çıkan kuşatıcı hilafet mertebesinin nebîlerden sonraki dönemde kıyamete kadar umûmî olarak değil, gizli bir biçimde husûsî olarak ortaya çıkacağını ifade eder:

> "Husûsî olarak bu mertebeye sahip olan kutup, belirli bir kimse değildir (gayr-ı muayyen); o zamanının halifesidir, tecellî ve ilâhî nazarın mahallidir. Âlemin zâhirinde ve bâtınında ortaya çıkan eserler ondan sadır olmaktadır. Allah rahmet ettiğine ondan rahmet etmekte, azap vereceğine yine ondan azap etmektedir. Eğer Hakk'ın sıfatları, bu zamanın halifesinde toplanırsa o, ilâhî emrin üzerinde döndüğü kutup olur, değilse o başkasıdır."[804]

et-Tedbîrât'ın önsözünde bu ifadelere yer veren İbnü'l-Arabî, ricâlu'l-gaybın en üstündeki kutupluk makamına güçlü bir biçimde atıfta bulunur. Yine eserin sekizinci

[803] Ebstein'e göre 9 ve 10. Asırlardan İbnü'l-Arabî'ye gelinceye değin evliyâ hiyerarşisinin Sünni-mistik kaynaklarda hemen hemen aynı kaldığını söylemektedir. O bu meselede Hakîm et-Tirmizî'yi diğer erken dönem müelliflerinden ayırmakta ve Şii-İsmailî etki taşıdığını, doğu sünni tasavvuf hareketiyle ile karşıt olduğunu ileri sürmektedir. Yeni-Eflatuncu geleneğin İbnü'l-Arabî'yi daha derinden etkilemesinin sonucu olarak ricâl hiyerarşisinin onda ilave kategori ve sınıflamalar içerdiğini belirtir. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus*, s. 130-131.

[804] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât*, s. 77-78.

bölümünde sâliklere açılan ilk keşiften bahsederken, bu halin üzerlerinde bâkî kaldığı ve harikuladeliklerin devam ettiği kimselerin büdelâ diye isimlendirildiklerini belirtir.[805] Benzer şekilde *Risâle fi'l-velâye*'de âlemdeki tasarruflar, ricâlin kevn üzerindeki hareketi ve sükûnu gibi konuları ele alırkan yeryüzünde sürekli bir biçimde dolaşan abdâllara ve nihayete ererek hareketi bırakıp yerleşik bir hâl almış vâsıllara değinir.[806] *Mevâkı'u'n-nücûm*'da ricâlle ilgili anlatımların daha geniş bir boyut kazandığı, İbnü'l-Arabî'nin âlem ve kozmolojiyle ilişkili küreleri ricâlle ilişkilendirdiği görülmektedir.[807] Ayrıca bu eserde, kutbiyet makamı hakkında daha detaylı bilgiler vermekte[808], kutupluk makamı ile onun sağında ve solunda bulunan imamların ilişkisinden söz edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te iken telif ettiği eserlerde ricâl konusunda merkezde duran isim Ebû Medyen'dir. *Mevâkı*'da kutupla iki imam arasındaki meseleyi aktarırken Ebû Medyen'in o iki imamdan birisi olduğunu, ölmeden kısa bir süre önce kutupluk makamına eriştiğini bildirir.[809] O yine bu bahis içerisinde Ebû Medyen'in vârisinin kim olduğunu kesin surette bildiğini belirtmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin ricâlle ilgili düşünceleri *el-Fütûhât*'ta nihai şeklini almış gözükmektedir. Eserin kendisi bir nevi ricâl kitabı olarak okunmaya elverişlidir. İbnü'l-Arabî'nin bu hususdaki perspektifinin netleşmesinde nübüvvet ile velâyet meseleleri arasındaki ilişkiyi teorik bir çerçeveye taşıması etkili olmuştur. Onun teşri nübüvvet ile genel nübüvvet şeklindeki ayrımı, peygamberlik sonrası döneme ilişkin bakış açısını belirginleştirirken, özellikle velâyet doktrinini varlık düşüncesine taşıması ricâlle ilgili hiyerarşiyi ve onların görevlerini de ortaya koymasına imkan sağlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu meseledeki düşüncelerini ortaya koymada Hakîm et-Tirmizî'nin görüşlerinden etkilendiği çok açıktır. Bu konudaki düşüncelerinin temelinde belirttiğimiz gibi genel velâyetin sürekliliği düşüncesi yer almaktadır. *el-Fütûhât*'ta bu düşüncenin

---

[805] İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrât,* s. 152.

[806] İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", s. 24-25.

[807] İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 110. *Mevâkı*'da kutupluk makamı ve bu makamın diğer abdallar gibi ricâlü'l-gayble olan ilişkisi şeyhin bu konudaki telifleri açısından ilk kapsamlı açıklamaları içeriyor olsa gerektir. Daha sonra telif edeceği kutbun menzili, sözleri ve hâli ile ilgili risâlede *Mevâkı*'a atıf yapmaktadır. Ayrıca risâlenin içeriği *Mevâkı*'ın ilgili bölümleriyle benzerlik taşımaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, **Kitâbü'l-menzili'l-kutb ve makâluhu ve hâluhu (Düreri Resâil içinde),** Beyrut: Meessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2019, s. 174-177.

[808] Bu bölümde İbnü'l-Arabî'nin değindiği bir husus, kutupla ilgili genel ifadeleri arasında önemli ayrıntılara sahiptir: "O (kutup), sanki levh-i mahfûzda bütün kâinatı okuyor gibidir, fakat cüziyyatı/tikel durumları bilmek bu okumanın şartlarından değildir. Çünkü kul, vaktinin ve mekanının oğludur." İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 228-229.

[809] İbnü'l-Arabî, bu bilgiyi ruhânilerden birisinin kendisine verdiğini söyler ve Ebû Yezid Bistâmî'yi rüyasında gördüğünü, onun da bu durumu kendisine bildirdiğini belirtir. İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 244.

peygamberlik sonrası döneme taşınması, Hakîm'in yaptığı gibi "Âl-i İbrâhîm-Âl-i Muhammed" ifadesinin yorumlanmasıyla olur. İbnü'l-Arabî, "âl" kelimesinin birisine en yakın seçkin kimseler anlamına geldiğini, nebîlerin seçkinlerinin ise salihler ve Allah'ı bilen müminler olduklarını ifade eder. "Velâyeti asıl nübüvveti fer' kabul eden velâyet doktrini" başlığından hatırlanacağı üzere İbnü'l-Arabî, hükümlere ve hâllere vâris olmak şeklinde peygamberlik sonrası dönemi verâset kavramı üzerine şekillendirmişti. Ricâl meselesi söz konusu olduğunda bu sefer "âl" kelimesini merkeze alarak onun "ehil"den farkını ortaya koyar ve bilgi sahiplerini bu kelime altında ele alır.[810] Dualarda dile getirilen "İbrahim'e ve âline merhamet et" demek, İbnü'l-Arabî'ye göre onun ümmetinden seçkin kimselere nübüvvet ver anlamına gelmektedir. O dönemde nübüvvet kesilmediği için onun soyundan gelenler yeni şeriat ve vahiyle gönderilmişlerdir. Buna mukabil, "Muhammed'e ve âline merhamet et" demek, onun ümmetinden tıpkı İsrailoğullarında olduğu gibi genel nübüvvet sahibi kimselerin gelmesi için dua etmek anlamına gelmektedir. Ancak şeriat getiren risâlet ve nübüvvet kesildiği için İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra gelenlere "sezgi" verildiğini söylemektedir.[811] Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'nin bu türlü düşüncelerinde Hakîm et-Tirmizî'nin görüşleri oldukça etkili olmuştur.[812] Aynı şekilde İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra nesiller arasındaki üstünlük meselesinde de Hakîm'le benzer bir tavır ortaya koymuştur. İbnü'l-Arabî, ilkesel olarak sahabenin üstünlüğünü ifade eden görüşler serdetmiştir. Onların zâta sonrakilerin ise isimlere sahip olduklarını bildirir. Zât bilgisinin meydana geldiği kimselerin hükmü altında diğer isimler de bulunur fakat sadece isimlerin bilgisine sahip olanlarda durum böyle değildir.[813] Ancak İbnü'l-Arabî, nesiller arasındaki ilişkiyi sadece bu yönle ele alıp bırakmaz. İbnü'l-Arabî, ilk nesil olan sahabe ile sonraki nesilleri amel, bilgi ve iman bakımından karşılaştırır. Bu karşılaştırmada amel bakımından sahabe neslinin sonrakilerden daha kâmil olduklarını ifade eder. Bilgi bakımından ise sonraki

[810] Bu ayrıma dair *el-Fütûhât*'taki şu ifadeler dikkat çeker: "Binaenaleyh Âl-i Muhammed (Muhammed'in ailesi), ümmetinin içindeki bilginlerdir. Onlar, Allah nezdinde nebîlik mertebesinin sahibidir. Bu mertebenin hükmü ahirette ortaya çıkarken dünyadaki hükmü, kendileri için belirlenmiş içtihatla sınırlıdır. Dolayısıyla onlar, din (inanç) ve hükümlerde (amel) sadece Allah katından şeriat yapılmış emirlere göre içtihat ederler. Ehl-i Beyt içinden herhangi biri bu bilgi ve içtihat düzeyine ulaşabilmişse, onlar da Peygamberin ehli ve ailesi olmayı kendilerinde birleştirmiş kimselerdir. Bunlara örnek olarak, Hasan, Hüseyin, Cafer ve diğerlerini verebiliriz." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 299 (69. Bâb).

[811] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 297-301 (69. Bâb).

[812] İbnü'l-Arabî, ahirette velîlere nebî ve şehitlerin gıpta etmesi meselesini yorumlarken bu hususta da Hakîm et-Tirmizî etkisi görülmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 4, s. 300 (69. Bâb).

[813] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 302-303 (5. Bâb).

nesiller ilk nesilden daha üstündür. Bunu açıklarken, Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun şirk ve inançsız olduğunu, Kur'an'ın birincil muhataplarının onlar olması sebebiyle ayetlerin onların genel anlayışı üzere indirildiğini söyler. Bu nedenle Kur'an'da tasvir ve teşbih bildiren bir dil daha ön plana çıkmış, Yaratıcıyı yaratılanlara ait niteliklerle nitelemiştir. Bununla birlikte duyusal yönü daha güçlü olan hitapları, Hakk'ı tenzih eden hitaplar takip etmiştir. Sonraki nesiller ise "Rabbin gecenin son üçte birinde nüzûl eder" hadisinde belirtilen ilâhî tenezüllere açık olan nesillerdir. Bu hadis İbnü'l-Arabî'nin sahabe ve onları takip eden "orta" nesil diye tabir ettiği nesillerden sonrakilerin farklılığını temellendirme çabasında başlıca referans kaynağıdır. Bu nesil ilâhî tecellîlere uğradığı için tecellîler onların kalplerine maddî olmayan mücerret manaları ve sırları ihsan etmektedir. Bu bakımdan sonraki nesil bilgice daha üstün olmuştur. İbnü'l-Arabî, iman konusunda ise sahabe nesli ile sonrakilerin eşit olduklarını ifade eder. Bunun nedeni, peygamberlerin gönderildiği ortama şahitlik eden sahabe nesli, hemcinsinden birisini kabul ederek, ona itaat etmiş, üstünlük sevgilerini yenerek peygambere tabi olmuşlardır. Oysa insan, haset özelliğine sahip olduğu için hemcinsinden birisine itaat etmesi zor bir durumdur. Sahabe nesli bu özelliklerini yenerek inançsızlıktan kurtulmuşlardır. Sonrakiler ise kitabı ve aktarılmış haberleri direk önünde bularak iman sahibi olmuşlardır. Sahabe peygamberi müşâhede ederek iman ederken, sonrakilerin imanı gaybe olmuştur. Hasetlerini yenmeleri açısından sahabe üstünken, gaybe iman etme makamına erişmeleri bakımından sonrakiler üstün olmuştur. İbnü'l-Arabî, bu durumu iman konusunda eşitlik olarak nitelemektedir.[814]

İbnü'l-Arabî'nin peygamberlik sonrası dönemde manevi anlamda yücelmenin yollarını açık tutan düşüncelerinde Hakîm et-Tirmizî'nin rolünün büyük olduğu görülmektedir. Ricâl meselesinin kendi içerisinde sınıflandırılması ve hiyerarşisi ile onlara âlemde yüklenen görevler hususunda ise İbnü'l-Arabî'nin kendi perspektifi öne çıkar. İbnü'l-Arabî'nin ricâl hiyerarşisini kurmasındaki en önemli etken mutlak varlık ve onun taayyünleri ile tümel bir insanî hakikat tasavvurunu birleştirme başarısıdır. Muhammedî hakikatin, insân-ı kâmil düşüncesinin temelini oluşturduğu bu düşüncede o aynı zamanda diğer nebî ve velîlerin kaynağı; insanın yaratılışından kıyamete kadarki

[814] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 12, s. 73-75 (346. Bâb); c. 6, s. 146 (73. Bâb). Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 9-11.

tüm nebî ve velîlere yardım edendir. İbnü'l-Arabî, Muhammedî ruhun âlemde pek çok mazharı olmakla birlikte en yetkin mazharın, o zamanın kutbunda, Efrad'da, Muhammedî velîliğin hâteminde ve genel velîliğin hâteminde ortaya çıkacağını bildirir.[815] Dolayısıyla tümel bir hakikat olarak tasavvur edilen insân-ı kâmil düşüncesi, tarihsel anlamda kutup ve diğer ricâl sınıflarıyla ilişkili olarak ele alınır. "Hayatta olduğu dönemde resûller insân-ı kâmilken, onun ardından kâmil olan onların vârisleridir" ifadesiyle bu duruma işaret eder.[816] Buradan hareketle onların, kendi zamanlarında peygamberlik dönemindeki peygamberler gibi olduklarını ileri sürer. Buradaki peygamberlikten maksadın genel nübüvvet olduğunu da ayrıca belirtir.[817]

İbnü'l-Arabî, kutup düşüncesini daha detaylı bir biçimde *el-Fütûhât*'ta ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'ye göre Muhammedî kutuplar, o gönderilmeden önce olanlar ve sonra olanlar şeklinde ikiye ayrılır.[818] Öncekilerin sayısını üç yüz on üç olarak verirken, kendisinden sonra gelecek kutupların sayısının on iki olduğunu, iki hâtemin bunlara eklendiğini söyler.[819] Öncekilerden peygamber olanlar hakkında kendisinin bir zevki olmadığını bu sebeple onların durumları hakkında konuşamayacağını fakat sonrakiler hakkında bilgisinin olduğunu söylemektedir. Hatta İbnü'l-Arabî, insanların onları araştırıp aşikar etmelerinden emin olsa kıyamet kadar geleceklerin isimlerini verebileceğini iddia eder, ancak endişeleri onu bundan engellemiştir.[820] O, Muhammed ümmetinin kutuplarının kısım kısım olduklarını, her zamanda bir tane bulunan kutup ile diğer kutupların birbirinden ayrı olduğunu bildirir. Şu ifadeleri onun kutup kavramını nasıl geniş bir bağlamda kullandığını ve onlara âlemde yüklediği misyonu yansıtır:

---

815 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 429-430 (14. Bâb).

816 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 12, s. 298 (359. Bâb).

817 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 103-104 (73. Bâb).

818 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ın dört yüz altmış ikinci bâbını bu konuya ayırarak daha geniş açıklamalar yapar. Detayları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 203-210 (462. Bâb).

819 İbnü'l-Arabî, bu on iki kutbu Muhammedî kutuplar olarak zikretmesinin nedenini onların sahip olduğu hâllerin Muhammedî şeriata mahsus olmasından kaynaklanır. Bu hâller, daha önceki bir şeriatte bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerde de bulunmamıştır. Bu kutupların önceki peygamberlere vâris olsalar bile Hz. Muhammed üzerinden vâris olduklarını ifade eder. Dolayısıyla bu on iki kutup özel hâllerinde on iki nebînin kademi üzerinedirler, zira Muhammedî'nin belirli bir makamının olmamasıyla (la-makam) farklılaştığını söyler. İki hâtemin Efrad'dan olduklarını, onlardan Muhammed kademi üzere olan bulunurken kutupların O'nun kademi üzere olmadıklarını belirtir. On iki kutup konusu kademi üzere olduğu peygamberlerle birlikte eserin dört yüz altmış üçüncü bâbında tafsilatlı bir biçimde ele alınır. Ayrıntılar için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 210-244 (463. Bâb).

820 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 16, s. 194-195 (555. Bâb).

> Onlar, belirli bir bölge veya yerde insan topluluğunun işlerinin etraflarında döndüğü kimselerdir. Misal olarak yedi bölgedeki bedelleri verebiliriz. Her bölgenin bir bedeli vardır ve o söz konusu bölgenin kutbudur. Başka bir misal olarak evtad-ı erbaa'yı (dört direk) verebiliriz. Onların dört yönü vardır ve Allah onların vasıtasıyla doğuyu, batıyı, güneyi ve kuzeyi korur; her yönün bir direği vardır. Başka bir misal karyelerin kutuplarıdır. Her yerde Allah'ın velîlerinden bir kutbun bulunması gerekir. Allah onun vasıtasıyla bulunduğu bölgeyi korur; bölgenin kâfir veya mümin olması durumu değiştirmez. Binaenaleyh o velî bölgenin kutbudur.[821]

İbnü'l-Arabî kutupluk makamının bir genel bir de özel isimlere dayalı olduğunu ileri sürer. Ona göre bütün kutuplar, Abdullah isminde ortaklaşırken, örneğin Hz. Mûsâ'ya özel ismin Abdüşşekur, Davud'un Abdülmelik, Hz. Peygamber'in ise Abdülcami olduğunu söyler. Aynı şeyin Hz. Peygamber'den sonraki dönemde de devam ettiğini bildirir. Bu düşünce kutbun iki yardımcısı olan iki imam için de geçerlidir. Yukarıda belirtildiği üzere onlardan birisi Abdülmelik iken diğeri Abdürrabdır.[822] İbnü'l-Arabî'ye göre bazı kimselerde dünyevî hilafet ile kutupluk bir araya gelmiştir. Hz. Ebu Bekir, Ömer, Ali ve Hasan gibi isimleri bu minvalde zikrederken kutupların çoğunlukla dünyevî bir makamda bulunmadıklarını da belirtir.[823]

İbnü'l-Arabî, insan türünün varlığını koruması için kutupluk görevinin devam etmesi gerektiğini, herkes kafir olsa bile kutbun varlığının insani türün devamlılığını sağladığını ifade eder. O, dini bir eve benzeterek onun duvarlarını -nübüvvet/velâyet tartışmalarında değinildiği üzere- risâlet, nübüvvet, velâyet ve iman olarak niteler. Bunların hepsinin bir araya geldiği kimseler resûllük makamında bulunanlardır. Böylece risâletin evi ve duvarları kendinde toplayan makam olduğunu ve onunla insani türün sağlandığını söyler. Buradan hareketle âlemin resûlden eksik kalamayacağını, çünkü resûllerin âlemin kutbu olduklarını öne sürer. Hz. Peygamber'in artık geçersiz olmayacak ve değişmeyecek şeriatı ortaya koyduktan sonra vefat ettiğini, yeryüzünde ise bedenen resûllerin bulunması gerektiğini ifade eder. Böylece üç tane peygamber bedeniyle yeryüzünde kalmıştır. Bunlar İdris, İlyas ve Îsâ peygamberlerdir. Hızır'ın nebî yahut velî olduğu hususunun tartışmalı olduğunu söyleyerek bunlardan birisinin kutup, diğer

821 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 15, s. 207 (462. Bâb).
822 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 10, s. 13-14 (270. Bâb). İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber hayatta iken Hz. Ebu Bekir'in Abdülmelik, Hz. Ömer'in Abdürrab isminin onların özel isimleri olduklarını söyler.
823 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 113 (73. Bâb).

ikisinin imam, dördünün ise evtad olduğunu söyler.[824] Allah'ın bu dördüyle imanı, velâyeti, nübüvveti ve risâleti koruduğunu böylece hanif dinin yeryüzünde kaldığını ileri sürer. Bu kutuplar kendileri var olsa bile her dönemde bu ümmet içinden onların kalpleri üzere olan birilerinin olduğunu, onların bu dördünün naibi konumunda olduklarını bildirir. Velîlerin büyük kısmının ne kutbu, ne imamları ne de evtadı bildiğini onların çoğunun naibleri bildiklerini söyler. Ümmeti arasında resûllerin bulunmasını Hz. Peygamber'in üstünlüklerinden birisi olarak nitelemektedir.[825]

İbnü'l-Arabî'nin ricâlle ilgili çok daha detaylı anlatımları, bizzat yaşadığı olaylar ve şahıslar vardır. Onların âlemdeki görevleri ve makamları hakkında çok daha ayrıntılı bölümler sunar. Ancak bunlar çalışmamızın öğreti boyutunun dışında kalan hususlar olduğu için genel çerçeveyle yetinerek ricâl ve kutupluk fikriyle ilişkili bir diğer mesele olan hatmiyet konusuna geçiş yapmak istiyoruz. Böylece velâyet doktrininin hem kendi hiyerarşisi daha açıklık kazanacak hem de doktrinin tarih ve eskatolojik boyutları ortaya konulmuş olacaktır.

B). Velâyetin Tarih Üstü Rolü: Hâtemü'l-velâye ve Mehdîyet düşüncesi

1. Hatmiyyet Tartışmalarının Teorik ve Tarihsel Çerçevesi

Hatmiyet meselesi, farklı din, inanç ve kültürlerin izlerini taşıyan senkterik yapısıyla, kozmogoni tartışmalarındaki spekülatif pek çok teorinin eskatolojiye[826] yansımış şeklini andırır. Hatm kelimesi, dinî literatürde nübüvvetin hatmi meselesine bağlı olarak sonlanma anlamıyla yaygınlık kazansa da sözlük anlamı tamamlanma, ikmal, kapanma ve mühürleme gibi anlamlara gelmektedir. Bu bakımdan kelime, zamansal bir sonralık değil "itmam edilme" anlamında "âhirlemek" yani sonlanma demektir.[827]

---

[824] İbnü'l-Arabî, ricâl sınıfları arasındaki sayı farklılıklarına ve bazılarının örneğin evtadı, ebdal içerisinde saydıklarına bazılarının ise onları katmadıklarına değinir. Buna göre ricâl sınıfından 3-4-7-40-300 gibi rakamlar farklı yorumlanmaya elverişlidir. Ayrıca evtadın Âdem, İbrahim, Îsâ ve Hz. Peygamber olmak üzere dört peygamberin kalbi üzere olduklarını, onlara İsrafil, Mikail, Cebrail ve Azrail'in ruhânîyetlerinin yardım ettiğini ifade eder. Ayrıca Kabe'nin dört rüknüyle dört evtad arasında da ilişki kurar. Ayrıntıları için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 454-455 (16. Bâb).

[825] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 109-112 (73. Bâb).

[826] Bu çalışmada eskatoloji terimi ile ölüm ve sonrasındaki ahiret ahvali değil, kıyamet öncesi yaşanacak olaylar, insanlığın kaderi ve dünyanın sonuna ilişkin teoriler kastedilmektedir. Eskatolojinin ahiretle ilişkili anlamını esas alarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ele alan çalışma için bkz. Tâhir Hâmid, "el-Uhreviyyât Eschatologie inde Muhyiddin İbn Arabi", **Dirâsât Arabiyye ve İslâmiyye,** Cilt. 28, (Mayıs, 2009), s. 141-184.

[827] Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi, "hatm"; Vankulu Sözlüğü, "hatm".

Kavramın velâyet doktrini içerisinde kazandığı anlamlara bakıldığında, peygambere vâris olmak, belirli bir asırda Allah'ın yeryüzünde delili olmak, her yüzyılda dinin yenilenmesi işlevini yerine getirmek, kıyametin işaretlerinden birisi olmak, bilgi bakımından bütün velîlere hatta nebîlere mişkat olmak, velâyetin en tam şekilde tahakkuk etmesi gibi dinî, siyasî, eskatolojik ve gnostik motiflerin sentezlendiği bir düşünceye karşılık gelir.

Hatmiyet konusunun tarihsel bakımdan hangi dönemde ortaya çıktığına ve bağlamına bakılacak olursa bu hususu klasik dönemde tartışan âlimlerden İbn Teymiye düşüncenin kaynağını Hakîm et-Tirmizî'ye referansla ele alırken[828], İbn Haldûn erken dönemlerde bu konunun bulunmadığını, Fatimîlerin etkisiyle geç dönem sûfîlerinin bu düşünceyi benimsediklerini bildirir.[829] İbn Teymiyye, hâtemü'l-evliyâ meselesini erken dönemden sadece Hakîm et-Tirmizî'nin dile getirdiğini onun dışında mütekaddim dönemden hiç kimsenin hatmiyet konusuna değinmediklerini ifade eder. İbn Haldûn ise hatmiyet meselesini mehdî bahsinde değerlendirir ve mütekaddim dönem sûfîlerinden hiçbirisinde bu düşünceye rastlanmadığını, onların ameller hususunda mücâhede gösterdiklerini ve bunun neticesinde ortaya çıkan vecd ve hâllerle meşgul olduklarını ifade eder. Mehdîlik fikrinin sûfîlerin gündemine girmesi, Rafızî ve imâmî inanç ilkeleri tesis edildikten sonraki dönemde onlardan etkilenen mutlak hulûl ve ittihad düşüncesini benimseyenler eliyle olmuştur. İbn Haldûn, müteahhir dönem sûfîlerine izafe ettiği hulûl ve ittihâd düşüncesinin köklerini imâmiyye düşüncesiyle ilişkilendirdiği için mehdîlik konusunda da mütahhir dönem sûfîleriyle Rafizîlerin imâmî doktrinde ortaklaştıklarını ileri sürer. Elmore, İbn Haldûn'un hatmiyet konusunun erken dönem sûfîlerinde görülmediği şeklindeki değerlendirmelerine karşı çıkar ve en azından Sehl et-Tüsterî ile Hakîm et-Tirmizî'de bulunabileceğini belirtir.[830]

Elmore hatmiyet konusunu temelde velâyet öğretisinin bir meselesini teşkil eden nübüvvet-velâyet üstünlüğü tartışmalarıyla ilişkili olarak ele alır. Goldziher'in velâyet

---

828 İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-şeytân,* s. 92-93.

829 İbn Haldûn, *Mukaddime,* I, s. 594-595; II, s. 860.

830 Elmore göre İbn Haldûn'un değerlendirmeleri hatmiyet konusunda doğru olmasa da kutup düşüncesi açısından doğru olabilir. Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 180. Ebstein'e göre de İbn Haldûn'ın Şii-İsmâilî düşünce ile İbnü'l-Arabî arasında kurduğu irtibat birçok yönden temelsiz ve çapraşıktır. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 11. İbn Haldûn'un bu konudaki görüşleri akademik çalışmalar üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip olmuş gözükmektedir. Benzeri düşünceler sonraki literatürde çokça tekrar edilmiştir. Bkz. Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", s. 238-239. Chodkiewicz de Massignon'dan iktibasla bu konuda İbn Haldun'un görüşlerini tutarlı bulmaz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints,* s. 98.

teorisinin ortaya çıkışı ve gelişimine dair yaklaşımlarından istifade ile hatmiyet düşüncesini doğuracak fikrin menşeini müslüman dünyada dönüşüme uğrayan nübüvvet telakkisine bağlamaktadır. Goldziher'e göre Kur'an'da ortaya konulan fânî bir peygamber anlayışı varken, doğaüstü ihsanlara uğramış velî figürünün ortaya çıkması mümkün değildir. Bunun yapılabilmesi için Hz. Peygamber'in nübüvveti ile ilgili orijinal İslâmî bakış açısı başarılı bir şekilde değiştirildikten sonra ancak velâyet ve nübüvvet gibi iki ayrı manevî durumdan bahsedilebilir olmuştur. Sûfîler, velâyet ile nübüvvet arasındaki söz konusu ayrımı yaparken peygamberi bütün evliyâ sınıfının üzerine yerleştirmişler, velî kültünün başı yapmışlardır. Bu sebeple Goldziher, velâyet kültünü Arap-olmayan ve dine ilave bir durum olarak görmektedir. Elmore ise Goldziher'in bu yaklaşımını benimser ve klasik İslâmî doktrinin velâyet lehine dönüştürülmesinde Sehl et-Tüsterî'yi ayrıcalıklı bir yere konumlandırır. Sehl'in bu dönüşümdeki önemi, tarihsel ve fânî peygamber inancını "nûr-u Muhammedî" kavramlaştırmasıyla kilit bir noktayı temsil etmektedir.[831] Böylece hem peygamberin ümmet içerisindeki otoritesi korunmakta hatta tarih-üstü bir kuşatıcılığa taşınmakta hem de "nûr-ı Muhammedî" ile ilişkili bir zümre için söz konusu düşünce küllî bir hakikat ilkesi olarak ortaya konulmakta ve bu sayede velâyet düşüncesi süreklilik kazanmaktadır. Bu düşünce her ne kadar peygamberi velâyet hiyerarşisinde en üst noktaya taşısa da aynı zamanda velâyet düşüncesinin de yükselmesi anlamına gelmektedir. Sehl et-Tüsterî'nin kritik rolü bu hususta bir meselede daha öne çıkmakta ve hatmiyet düşüncesinin ilk örneğiyle bu düşüncede karşılaşılmaktadır. Sehl et-Tüsterî, nübüvvet ve velâyet arasındaki doktrinin zeminini oluşturduktan sonra velâyet içerisinde özel bir konuma işaret eder. O, kendisini bütün insanların geneli için "Allah'ın hücceti" olarak, daha özel çerçevede ise "zamanındaki velîlerin hücceti" şeklinde sunmaktadır. Ebû Saîd el-Harrâz'ın *el-Keşf ve'l-Beyân* isimli risâlesinde tartışmış olduğu nübüvvet-velâyet ilişkilerindeki muhatabının Sehl et-Tüsterî olduğu görüşü hüccet iddiası bağlamında daha anlamlı bir hâl kazanmaktadır. Elmore, her ne kadar diğer sûfîler bu durumu bir tür büyüklenme olarak görseler de itidalli kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî'nin Sehl'in hüccet iddialarını onayladığını ifade eder.[832] Sehl'in hüccet iddiası, hatmiyet düşüncesinin daha bâriz bir çehreye bürüneceği Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmu'l-evliyâ* isimli eserinde söz konusu düşüncenin irtibat noktasını

[831] Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 134, 148.
[832] Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 137.

oluşturacaktır. Bu açıdan hüccet kavramının hatmiyet düşüncesinin en erken kavramlaştırması olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Elmore'un hüccet kavramı üzerinden Sehl et-Tüsterî ile Hakîm et-Tirmizî arasında kurduğu düşünce sürekliliği *Hatmu'l-evliyâ*'da test edilebilir durumdadır. Ancak Hakîm'in hüccet kavramını kullandığı bağlam onun hatmiyet düşüncesine yaptığı katkıları gösterir niteliktedir. Sehl'in belli belirsiz kullanımındaki hüccet kavramı Hakîm'de belirli bir teorik çerçeveye kavuşmuştur. Eserde kullanılan Allah'ın hücceti, Hz. Peygamber'in diğer enbiyâya karşı Allah'ın hücceti olması, hâtemü'l-evliyânın ahirette Allah'ın hücceti olması, kâim bi'l-hücce olarak velîlerin sürekliliği gibi çok defa tekrar eden kullanımlar hatmiyet düşüncesinin işlediği başlıca temaları yansıtmaktadır. Hakîm'in hatmiyet teorisi, Sehl'in kendi zamanındaki velîlere hüccet olmak düşüncesinden farklı olarak **ahirete yönelik bir delil olma** fikri öne çıkmaktadır. Hakîm, nebîlerin derecelenme ve bazılarının diğerlerine üstün olması temel ilkesinden hareketle bu üstünlüğün mahşerde ortaya çıkacağı düşüncesini işlemektedir. Bu düşünceye göre mahşerde Hak kullarının yaratılış amacının ubudiyet olduğunu bildirip kullarından ubudiyetlerini getirmelerini istediğinde bütün nebîler de dahil hiç kimsenin kulluğunu sunamadığını, bu esnada yalnızca hâtemü'n-nübüvve olan Hz. Peygamber'in sıdk-ı ubûdiyyesini takdim ettiğini ifade eder. Böylece onun makam-ı mahmûda eriştiğini, o esnada mührün üzerindeki perdelerin ortadan kalktığını ve mührün nurlarının onu kuşattığını söyler. O anda Hz. Peygamber'in diğer hiçbir insanın bilmediği tesbihlerle Allah'ı zikredeceğini, bütün nebîlerin Allah'ı en iyi bilenin Hz. Peygamber olduğunu o zaman anlayacaklarını vurgular. Bu bahiste dikkat çeken bir diğer kavram şefaat kavramıdır. Zira Hz. Peygamber'in bütün insanlara olan şefaati de bu esnada ortaya çıkacaktır. Bu anlatımların akabinde Hakîm, hâtem düşüncesini daha da belirginleştirir. Hz. Peygamber'in hâtem olması, nübüvvetin en tam şeklinin onda açığa çıktığı anlamına gelmektedir. "Allah onun kalbini nübüvvet için bir kap yapmış sonra da onu mühürlemiştir." Hakim'e göre bir kitabın ya da bir kabın mühürlenmesi demek, onların içinde bulunanı hiç kimsenin ne artırabileceği ne de eksiltebileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla mühürlü olan korunmuş manasına gelmekte ve her türlü şüpheyi ortadan

kaldırıp tartışmalara son vermektedir. Hatm meselesini bu çerçevede yorumlamakta ve onu "son" olarak tevil edenleri cahillikle nitelemektedir.[833]

Hakîm, hâtemü'l-enbiyâ ile ilgili ahirete dair bu temayı hâtemü'l-evliyâ düşüncesi için de geçerli kılar. Hz. Peygamber'de sıdku'n-nübüvvet bulunduğu gibi hâtemü'l-evliyâda da sıdku'l-velâye ortaya çıkmıştır. Hâtemü'n-nübüvvenin diğer peygamberlere üstün olması gibi hâtemü'l-evliyâ da muvahhidlere ve velîlere delil olacak ve onlara şefaat edecektir. Onun Allah'ı hamd u sena etmesiyle diğer velîler de onun üstünlüğünü kabul edeceklerdir.[834] Bütün bunlara ek olarak Hakîm, hem hâtemü'l-enbiyâ hem de hâtemü'l-evliyâ için birçok konuda onların ilk olduklarını sayarak, hatm kelimesinden "son" olarak anlaşılmasının önüne geçmek istemektedir.[835]

Hatmiyet konusunda Hakîm'in teorisinde bir diğer tema mührün korunmuşluk ifade etmesi düşüncesinin bilgide korunmuşluk şeklinde yorumlanmasıdır. Hakîm'in korunmuşluk konusundaki tavrı, sünnî ismet düşüncesinin bir hayli uzağına düşmektedir. O, "Senden önce gönderdiğimiz hiçbir nebî ve rasul yoktur ki bir şeyi arzuladığı zaman şeytan onun arzusuna (vesvese) karıştırmamış olsun"[836] ayetini açıkça iki hâtem dışındaki nebî ve velîlere teşmil etmekte ve herhangi bir kötü hatre ile şeytan ve nefsin onların kalplerine girecek yol bulduklarını iddia etmektedir. Diğer enbiyânın kalbi koruma mührüyle mühürlenmediği için nefsin kalplerine girecek bir yol bulmasından emin olamadıklarını söyler. Aynı şekilde velîler de kendilerine ihsan edilen velâyete nefsin ortak olmasına engel olamamışlar ve hataya düşmüşlerdir.[837]

Hatmiyet meselesiyle ilişkili olarak gündeme gelen bir diğer konu mehdî ile hâtemü'l-evliyânın aynı kişi olup olmadığı üzerinedir. Hakîm bu konuya doğrudan olmasa da dolaylı bakımdan eserin son bölümünde değinir. Bu bölümde Hz. Peygamber'den sonra ümmetin dereceleri tartışması yapılırken bu ikisinin ayrı kimseler

---

833 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 113-116.
834 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 120-121.
835 Hz. Peygamber hakkında, onun ilâhî ilim, meşier ve takdirde; levhte, mîsâkta, haşirde, hitapta ... vs ilk olmasını vurgular. Aynı şekilde, hâtemü'l-evliyânın da zikirde, ilimde, meşiette, ilâhî takdirde, levh-i mahfûzda, mîsâkta, mahşerde ... vs ilk olduğunu ifade eder. "Hâtemü'l-evliyâ, Hz. Peygamber'e nazaran kulak hizasında iken diğer velîler ense hizasında bulunmaktadır" diyerek, onun üstünlüğüne ve ilkliğine atıf yapar. Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 114, 121.
836 Hac Suresi, 52.
837 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 116, 204.

oldukları sonucuna ulaştıran bir içerik karşılaşılır. Hakîm, âhir zamanda gelecek mehdî ile hâtemin Hz. Ebu Bekir'in mertebesine ulaşacakları düşüncesini dile getirir. İki defa mehdîye atıfta bulunduğu söz konusu bölümde mehdî ile Hz. Ebû Bekir arasındaki ilişki hilafetin zâhir yönü üzerinden kurulmaktadır. Her ikisi de fitneyi ortadan kaldırdıkları için amel bakımından aynı dereceyi elde edeceklerdir. Hakîm'in mehdî ile ilgili düşüncesindeki esas bağlamın daha çok siyasi bir görev olduğu anlaşılmaktadır.[838]

Hatmiyet konusunda Hakîm'in ortaya koyduğu perspektifte öne çıkardığı son tema hâtemü'l-enbiyâ ve evliyânın ilâhî isimlerle ilişkisi ve onların makamlarına dair görüşlerinde ortaya çıkar. Hakîm eserinde ilk olarak bu konuya velîlerin yükseldikleri makamlarla o makamlara uygun isimleri almalarından bahsederken bu durumun vahdâniyyetü'l-ferdâniyyet makamına varıncaya kadar devam ettiğini söylemektedir. Bu makama ulaşan velînin, diğer velîlerin efendisi olduğunu ve ona hatmü'l-velâyenin verilmiş olduğunu anlatır. Bu makam bütün sıfatların ortadan kalktığı sıfatsızlık makamıdır.[839] Konu bir kez de eserin son bölümünde açılır ve burada hatmü'n-nübüvve ile hatmü'l-velayenin makamları anlatılır. Hakîm'e göre Hz. Peygamber'in makamı Allah'ın huzurundaki mülkü'l-mülktedir ve onun payına düşen vahdaniyyet olmuştur. Allah kıyamet kopmadan hâtemü'l-evliyâyı getirecek ve o da Allah'ın delilini ortaya koyacaktır. Onun makamı makamların en yakını olup, payına düşen ferdaniyet olmuştur demektedir.[840]

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî öncesi dönemde hatmiyet düşüncesini özetleyecek olursak Sehl et-Tüsterî'nin hüccet kavramı önemli bir eşik ve başlangıcı oluşturmaktadır. Sehl'in hüccet fikri kendi zamanı vurgusu ve dönemindeki velîlere üstünlüğü düşüncesini dile getirmesi nedeniyle, sonraki dönemlerde ortaya çıkan kutup düşüncesiyle muhteva açısından örtüşmektedir. Hakîm'in hüccet fikrini daha geniş bir alana yaydığı ve ahiret, bilgi ve makamlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. Bu şekliyle hatmiyet düşüncesinin, kutup fikriyle sınırlandırılması mümkün değildir. Bizim bu hususta ki yaklaşımımız hatmiyet düşüncesinin Hakîm'in nübüvvet ile velâyet arasında kurduğu analojinin bir devamı olarak kabul edilmesi şeklindedir. Nübüvvetle velâyet arasındaki vahiy-ilham,

838 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 225-227.
839 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 111.
840 Hakîm, *Hatmu'l-evliyâ*, s. 230.

mucize-keramet, ismet-hıfz karşılıklarının devamı olarak hatmü'n-nübüvve özelliğinin mukabilinde hatmü'l-velâye düşüncesini ortaya koymuştur. Hatmü'n-nübüvve düşüncesi, sonraki süreçte insân-ı kâmil fikrini çağrıştırır bir bağlamda kullanıldığı için hatmü'l-velâye düşüncesini de insân-ı kâmil fikrinin erken dönemlerdeki ifadesi olarak değerlendirmek mümkündür.

2. Batının Güneşi ve Velîlerin Sonu

Hakîm et-Tirmizî'nin ortaya koyduğu hatmiyet düşüncesi tasavvuf tarihinin en erken dönem yazılı metinlerinden birisi olan *Hatmu'l-evliyâ*'nın ana problematiğini oluştursa da konunun literatüre yansımasında süreklilik gözlenememektedir. Her ne kadar Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*'da velâyet bahsini Hakîm'e nispetle ele alsa da bu meseleyi tartışmalara dahil etmemiştir. Elmore'ın ifadesiyle hatmiyet meselesi Hakîm'den sonra sûfîler arasında uykuda bir konu iken İbnü'l-Arabî bu meseleyi tekrar canlandırmıştır.[841] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin tarihin derinliklerinde kalan bir konuyu tekrar gündeme alması bir nevi geriye dönük sûfî hafızayı tekrar harekete geçirirken bu meseleyi doktrininin başlıca konularından birisi olarak ortaya koyması söz konusu meselenin müteahhir dönem sûfî müelliflerin gündemlerinde yer etmesinde de etkili olmuştur.[842]

İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet teorisinde, konunun erken dönemde ortaya konulan çerçevesi kadar tasavvufî hayatının erken dönemlerini geçirdiği Endülüs ve Mağrib bölgesindeki gündemlerin etkisi yadsınamaz. Zira bölgenin tarihine bakıldığında iki ana unsurun bu konuyla doğrudan irtibatlı olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki her ne kadar doğrudan Mağrib bölgesinden olmasa da eserlerinin bölgede etki uyandırması ve İbnü'l-Arabî öncesi Endülüslü sûfîlerin görüşlerine tesiri bakımından Gazzâlî'yi anmak gerekir. Gazzâlî'nin *İhyâ* isimli eseriyle giriştiği tecdîd hareketinin bölgeye yansımaları güçlü olmuş, her ne kadar politik ve mezhepsel gerekçeleri bulunsa da mesele eserin yakılmasına kadar varmıştır. Bu tartışmaların hatmiyet meselesiyle olan ilişkisi, Gazzâlî'nin Şafii ve Eş'arî kimliği ile eserin içeriğinde öne çıkardığı temalardan ziyade bizzat tecdid fikrine dayalı olmasıdır. Bu düşünce sünnîlik içerisinde mehdîlik

841 Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 112.
842 İbnü'l-Arabî'nin mehdîci ve mesiyanik gündemleri hareketlendirdiği iddiası İbn Haldûn tarafından dile getirilen bir husustur.

düşüncesinden daha fazla karşılık bulmuş ve peygamberlik sonrası dönemlerin belirli şahıslar eliyle aslının/orijinalitesinin korunması ve dinle olan bağın zayıflamasının tekrar güçlü bir hale getirilmesinin temini olarak görülmüştür.[843]

İbnü'l-Arabî öncesinde Endülüs bölgesinin din ve siyaset hayatında önemli izler bırakan eskatolojik iddialara dayalı iki hareket ortaya çıkmıştır. İbn Tûmert ve İbn Kasî'nin öncülük ettiği bu hareketlerden her ikisi de mehdîlik doktrininden güç alan siyasal örgütlenme biçimleridir.[844] İbn Tûmert'in başını çektiği muvahhidler hareketi[845] onun ölümünden sonra devletleşme sürecine girip bu hususta başarı da sağlarken, İbn Kasî'nin öncülük ettiği Müridûn hareketi kısmî başarılara ulaşsa da Murabıtlar tarafından bastırılmıştır. Her iki hareketin ortak noktaları arasında Gazzâlî'nin sisteminin benimsendiğine ilişkin kayıtlar ise ihyâ ve tecdîdi hedefleyen bir tavrın, politik amaçlar güden ve eskatalojik motiflerden beslenen mehdîci hareketleri nasıl etkileyebileceği yahut bu hareketler tarafından nasıl kendi maksatları doğrultusunda manipüle edilebileceğinin örneğini teşkil eder.[846] İbnü'l-Arabî öncesi bölgenin önemli simalarından bir diğeri olan İbn Berrecân, eserlerinde mehdîlik konusuna yer vermiş fakat bunu yaparken eserlerinin farklı bölümlerine yaymıştır.[847] Onun yaklaşımında ahir zamanda oldukları düşüncesi güçlü bir şekilde yer edinmiştir ve mehdînin gelişinin kendi dönemlerine rast geleceği inancını paylaşmaktadır. O, Kudüs'ün fethini müjdelediği *Tenbîhü'l-efhâm* isimli eserinde[848] mehdînin altmış yıl içerisinde döneceğini ima etmektedir. Fakat o, mehdî inancını paylaşmakla birlikte mehdînin Mağrip'te değil,

---

843 Gazzâlî'nin bölge üzerindeki etkisini, muhalifleri ve taraftarları hakkında daha geniş değerlendirmeler için bkz. Kenneth Garden, **İslâm'ın İlk Müceddidi,** Abdullah Özkan (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s. 26, 219-220. Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 32-35, 60-62.

844 Palacios ve Faure gibi araştırmacılar İbn Kasî'nin öncülük ettiği hareketin amacını imamet/mehdîlik iddiasını ve tasavvuf doktrinini yaymak olarak belirtseler de Afîfî hareketin siyasî emeller taşıdığını ileri sürmektedir. Biz her iki hareket siyasî örgütlenme biçimlerini tesis ettikleri için bu şekilde niteledik. Detaylı bilgi için bkz. Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 78, 93.

845 Ebstein, Muvahhid hareketinin İsmâilî-Fâtımî etkisi taşıdığını ileri sürer. Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus,* s. 6.

846 Muvahhidler ve Müridûn hareketinin ortak yönleri hakkında bkz. Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 92. Ayrıca Gazzâlî'nin eserlerinin İbn Kasî'nin *Hal'u'n-na'leyn* isimli eseri üzerindeki etkileri tartışmaları için bkz. Alkan, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn,* s. 131-134.

847 Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 117.

848 Kudüs'ün fethini önceden müjdelediği bu eser, onun başlıca tefsir kitabıdır. Büyük olasılıkla kayıp durumdaki *Kitâbü'l-irşâd*'ıyla karıştırılmış ve çoğu nüshada bu isimle kaydedilmiştir. Oysa *Kitâbü'l-İrşad*, Kur'an'la Sahîh-i Müslim arasındaki uyumu göstermeyi hedefleyen bir eserdir. Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 129-130. İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân'ın Kudüs'ün fethini önceden bildirdiği meselesinde *İzâhü'l-hikme* isimli eserine atıf yapar. Ancak bu eser ya İbn Berrecân'ın kendisi tarafından *Tenbîhu'l-efhâm*'ın telifinden sonra daha muhtasar bir eser olarak yazılmış ya da onun vefatından sonra müridleri tarafından ihtisar edilmiştir. Casewit, *The Mystics of al-Andalus,* s. 163.

Kudüs'te ortaya çıkacağını savunmuş, İbn Kasî ve İbn Tûmert gibi daha yerel mehdîlik iddiasında bulunanları sahtekar olarak görmüş ve reddetmiştir.[849]

İbnü'l-Arabî öncesi hatmiyet ve onunla ilişkili olabilecek meseleleri özet bir biçimde ele aldıktan sonra şeyhin birçok tartışmaya yol açacak boyutlar içeren hatmiyet teorisine geçiş yapabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet teorisi, bir araya getirilmesi pek mümkün olmayan muğlaklık ve müphemlik içeren açıklama ve görüşlere dayalı olarak ele alınmayı gerektirdiği için türlü ithamlara yol açacak şekilde çeşitli tartışmaları tetiklemiştir. Bu tartışmaların temelinde, hatmiyet konusunun kendi önermelerinin yanı sıra hatmiyetin tarihteki görünümünün bizzat İbnü'l-Arabî'nin kendisi mi olduğu yoksa başka birisini mi kastettiği, benzer şekilde kendi dönemiyle ilişkili bir kavram mı olduğu yoksa kıyamet öncesi alametlerle ilgili bir kullanım mı olduğu, hatmiyet kullanımının genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılarak İsevî ve Muhammedî hatmiyet türleriyle neyi kastettiği, hâtem ile mehdînin aynı kişi olup olmadıkları gibi çok fazla muallakta kalan sorular bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet konusundaki düşüncelerinin seyri onun tasavvuf hayatının farklı dönemlerinden kesitler sunan teliflerine yayılmış durumdadır. Endülüs bölgesindeki telif faaliyetlerinden başlamak üzere bu düşünce geç dönem telifleri arasında bulunan ve onun düşünce dünyasını yansıtmada mühim bir yer tutan *Fusûs*'a kadar uzanan bir tematik sürekliliğe sahiptir. *Risâle fi'l-velâye*'de ve kendi manevî yolculuğunu anlattığı yoğun bir sembolik dile sahip olan *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-esrâ*'da kendisi, ruhânî mertebesini paylaşma hususunda oldukça "açık sözlü"dür. Sûfîler arasında Bâyezîd-i Bistâmî'den itibaren kendi miraçlarını anlatma ve ruhânî yolculuğun durakları hakkında bilgi verme şeklinde bir literatürden bahsetmek mümkündür.[850] Ancak İbnü'l-Arabî'nin söz konusu literatüre katkısı bu türe yeni bir üslup ilave etmekle sınırlı olmayıp onun özellikle hatmiyet düşüncesindeki tavrının ilk örneklerini sunmaktadır. 594'te kaleme aldığı bu eserde Hz. Peygamber'in miracının bir benzerini tasvir eden yükselme ve nebîlerin ruhânî hakikatleri ile karşılaşma şeklinde bir anlatımla karşılaşılır.

[849] Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, s. 122.

[850] Bâyezîd-i Bistâmî ile İbnü'l-Arabî'nin miraçlarının karşılaştırılıp değerlendirildiği bir bölüm için bkz. Suad el-Hakîm, "Mukaddime", **el-İsrâ ilâ Makâmi'l-esrâ,** mlf. İbnü'l-Arabî, Beyrut: Denderatün li'Tıbâa ve'l-Neşr, 1988, s. 28-35.

Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin miracı, son peygamberin miracını anımsatmakta ve hakikatin tezahürleri olarak gördüğü nebîlerin ruhâniyetleri ile ilişki tesis etmektedir. Bununla birlikte onun hatmiyet teorisinde sembolik gücü yüksek olan "nübüvvetin son kerpici" olma hadisine *İsrâ*'da atıf yapması dikkat çekici bir durumdur. Eserde şeyhin temel düşünce kodları açısından önemli bir bölümü oluşturan altıncı mertebede Hz. Mûsâ ile olan mükâlemelerinde Hz. Mûsâ İbnü'l-Arabî'ye "kuluna vahyetti" ayetindeki payını hatırlatırken bunun yeni bir şeriat anlamına gelmeyeceğini, "nübüvvetin son kerpicinin" Hz. Peygamber olduğunu belirtmekte ve ona karşı olan bütün görüşlerin sâkıt olacağını söylemektedir.[851] Hatmiyet konusunun daha açık ifadelerine 595 yılında telif ettiği *Mevâkı'u'n-nücûm*'un mukaddime kısmında yer verir. Burada önce Hz. Peygamber'e salatu selâmını ifade ederken hakikat-i Muhammediyye düşüncesini ortaya koyan bir üslubu benimser. Hz. Peygamber'in "tahdît ve tecsîm" âleminden tekrar kendi âlemine döndükten sonra imamet sancağını "anlayış ve sır sahipleri"nin şûrâsını bıraktığını, bu durumun *hatm-i ma'lûm*da son bulacağını belirtir. Akabinde hâtemin bazı özelliklerini sıralamaya başlar. O, nübüvvet ve velâyeti cem' edecek, toprak feleği devresinin hâtimi olacak ve aynı zamanda o *seçkin baba*ya (el-ebi'l-müctebâ) benzemektedir. Bu ifadelerinden onun hâtemle kastının açıkça Hz. Îsâ olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf tarihinde hatmiyetin ilk defa Hz. Îsâ ile ilişkilendirmesinin *Mevâkı*'ın mukaddimesinde olduğunu söyleyebiliriz.[852] *Mevâkı*'da hatmiyet konusu açısından önemli bir diğer husus İbnü'l-Arabî'nin, *Mevâkı*'da kutup meselesini işlerden iki yerde zamanın kutbunu tasvir eden anlatımlara başvurmasıdır. Bu anlatımların ilkinde onunla karşılaştıklarında onun hâlinden ve kendisini gizlemesinden bahsederken[853] ikincisinde Ebû Medyen'den sonra

---

851 İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-esrâ,* s. 97-98.

852 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 25-26. Ayrıca eserdeki günlerin menzillerinden bahsederken müşâhede sahibi kimseye her gün bir nebînin ruhânîyetinin indiğini söyler. Çarşamba günü Hz. Îsâ'nın onun kalbine indiğini ve ona makamların tamamlanmasını, hatmiyetin keyfiyetini ve kimin olacağını bildirdiğini söylemektedir. (s. 271) Elmora, Hz. Îsâ'nın velâyet hiyerarşisinde en yükseğe konumlandırılması meselesinde İbnü'l-Arabî'nin yegane olduğunu bildirir. Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 144. Hz. Îsâ'nın ve İsevî velâyetin Hz. Hüseyin, Hallâc-ı Mansûr ve İbnü'l-Arabî üzerinden yapılan bir değerlendirmesi için bkz. Zachary Markwith, "Jesus and Christic Sanctity in Ibn 'Arabi and Early Islamic Spirituality", **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,** Cilt. 57, (2015). Konuyla ilgili daha geniş literatür için bkz. James Winston Morris, "Ibn 'Arabi's Messianic Secret Foram 'the Mahdi' to the Imamate of Every Soul", ", **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,** Cilt. 30, (2001); R. Iffat Aulia Ahmad Argawinata, "Continuity of Prophethood and Messianic Sainthood", **Advances in Social Science, Education and Humanities Research,** Cilt. 339, (2019). (Çalışmada ayrıca İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet düşüncesinin Mirza Gulam Ahmed tarafından yeniden yorumlanması konu edilmektedir.) Parvin Kazemzadeh, Maryam Davarnia, "The Sealness of the Wilayah of al-Mahdi and the Specification of His Encestors according to İbn Arabi and Some Commentators of Futuhat al-makkiyah", **Religious Inquiries**, Cilt. 3, Sayı. 5 (Kış-Bahar 2014).

853 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm,* s. 228.

bu makama geçen kişiyi kesin olarak bildiğini anlatırken değinir.[854] Ancak İbnü'l-Arabî *Mevâkı*'da kesinlikle o kimsenin hatmiyetine dair hiçbir işarette bulunmamakta, zamanının kutbu olduğunu ima eden ifade ve tasvirler kullanmaktadır. Dolayısıyla burada bahsettiği kişi daha sonra *el-Fütûhât*'ta 593 yılında Fas'ta bulunduğu mecliste gelişen olaylar içerisinde kutup olduğundan şüphe duymadığı kişi olmalıdır.[855] Ancak bu kişiyle karşılaşma tarihi ve yeri göz önüne alınırsa, onun hatmiyetle hiçbir ilişkisinin olmadığı sonucu fazlasıyla kesinlik bildiren bir yargı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin genel anlamda velâyet öğretisinin daha özelde ise hatmiyet düşüncesinin çekirdeğini oluşturan eser *Ankâu Muğrib fî Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib* isimli kitabıdır.[856] *Ankâ*'nın onun velâyet öğretisinin geneli bakımından taşıdığı anlam, -her ne kadar hatmiyet teorisi öğretinin bir yönünü teşkil etse de- bu konuyla sınırlı değildir. İbnü'l-Arabî, velâyet öğretisinin temel ilkesi olan hakikat-i Muhammediyye konusuna kapsamlı bir yer ayırarak meselenin üzerine inşa edildiği bağlamı göstermek istemiştir. Yine bu minvalde eserin girişinde *et-Tedbîrât*'a atıf yapmakta, insanın varlıkla olan kuşatıcılık ve benzerlik ilişkisine dikkat çekmektedir. *Ankâ*, yazıldığı dönemi, içeriği, sonraki teliflerinde atıf yapılması ve İbnü'l-Arabî sonrası dönemdeki eskatolojik meselelere kaynaklık etmesi sebebiyle[857] şeyhin ve takipçilerinin düşünce dünyası açısından ayrıcalıklı bir konumdadır. Elmore, *Ankâ*'nın İbnü'l-Arabî'nin spontane bir şekilde kaleme aldığı önceki telifleri *et-Tedbîrât* ve *Mevâkı* gibi eserlerden planlı bir şekilde kaleme alınması yönünden ayrıştığını ifade eder.[858] Ayrıca *Ankâ*'nın İbnü'l-Arabî'nin Mağrip bölgesinden bir daha dönmemek üzere ayrılmadan önceki son telif eseri olması,[859] eserin planlı olarak kaleme alınması meselesini biraz daha kıymetlendirmektedir. Bunlara ilave olarak eserin ismindeki "hâtemü'l-evliyâ" ifadesine "batının güneşi" terkibi eklendiğinde, eser doğrudan İbnü'l-Arabî'nin kendisini mi kastettiği sorusunu doğurmaktadır. Zira batıdan doğuya yapacağı seyahat öncesinde bu

---

854 İbnü'l-Arabî, *Mevâkı'u'n-nücûm*, s. 244.

855 Chodkiewicz, bu kişinin el-Eşel el-Kabâilî olduğu söyler. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 99.

856 Kitabın isimlendirilmesi meselesine özel bir başlık ayıran İbnü'l-Arabî, ilham mahsulü olarak takdim ettiği eserin isimlendirilmesinde kendisine sunulan farklı isimlerden bahseder. Burada zikrettiğimiz isim, eserin üçüncü seferde İbnü'l-Arabî'nin onaylamasıyla almış olduğu son şeklidir. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 181.

857 *Ankâ*, kuzey Sudan'da mehdîlik iddia eden Ahmed b. Seyyid Abdullah'ın takipçileri tarafından halen mehdîlik doktrininin ana metni olarak kabul edilmektedir. Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 6.

858 Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 63.

859 İbnü'l-Arabî Endülüs ve Mağrib bölgesini terk etmeden önce son olarak "veda ziyaretleri" yapmış ve ayrılmadan önce bu eseri kaleme almıştır. Onun Mağrib bölgesinde telif ettiği dokuz eser içerisinde *Ankâ* şu an için bilinen son eserdir. Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 49, 77-78.

isimde bir eser yazıp, içeriğinde kıyamet öncesinde vuku bulacak hâdiselere ve alametlere değinmesi meselenin teorik bir çerçevede değerlendirilmesinden çok İbnü'l-Arabî'nin kendisiyle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Ancak Elmore'e göre toplumsal duyarlılık İbnü'l-Arabî'yi sınırlandırmış, onun kendisiyle ilgili böyle bir iddiayı açıkça dillendirmesinin önüne geçmiştir.[860] Konunun anlaşılmasındaki karışıklığın hatmiyet meselesiyle ilgili ileri sürülen delillerin belirsizliğinden çok İslam toplumundaki hassasiyetten kaynaklandığını belirtir. Elmore, *Ankâ*'nın telif gerekçesini özetle "İbnü'l-Arabî'nin kendisini İslam'ın kalbi olan Doğu'ya yeni, otorite bir tasavvuf sesi ve Batı'dan yükselen güneş olarak sunmak" şeklinde ifade eder.[861] Bu aşamada eserde hatmiyetle ilgili öne sürülen görüşleri oldukça yalın bir şekilde ortaya koyarak söz konusu belirsizlik ve karmaşıklıkları göstermek yerinde olacaktır. Hatmiyet düşüncesinin Doğu'da telif ettiği eserlerde nasıl bir dönüşüm geçirdiğini takip etmek bu sayede mümkün olacaktır.

İbnü'l-Arabî eseri telif sebebini açıklarken *et-Tedbîrât*'ta insandan küçük âlem şeklinde bahsettiğini, büyük âlemle küçük âlem olarak gördüğü insan arasında benzerlik ilişkisi kurduğunu ifade ettikten sonra *Ankâ*'da amacının, Hz. Peygamberin ehl-i beytine toprak ve su (mâî ve't-tınî) bakımından mensup olan mehdî ile esfiyâya tâbi olan hâtemin *et-Tedbîrât*'ta ele aldığı "insânî nüshada ve ruhânî neşetteki" makamlarının açıklanması olduğunu söyler.[862] Burada mehdînin Hz. Peygamber'in ehl-i beytine mensubiyetiyle ilgili su ve toprak vurgusu önemlidir. Zira bu ifade, sülbî nesebe işaret ettiği gibi belki daha fazlasıyla Hz. Peygamber'in hakikati yönünden ilk oluşunu ve herkesin onun beytine mensup olduğunu ima etmektedir.

Eserin birinci faslındaki "rahîk-i mahtûm ve mizâcuhû tesnîm" başlığında 595 yılında hâtemü'l-evliyâyı gördüğünden ve onun elini öpmekle emrolunduğunda bahsetmektedir.[863] İbnü'l-Arabî'nin bu başlıktaki ifadeleri gerçek bir karşılaşma olabileceği gibi ruhânî de olabilir. Eğer bu karşılaşma ruhânî yahut rüyâda olmadıysa bahsettiği kişinin Fas'ta gördüğü ve tanıdığı kişi olma olasılığı akla getirilmelidir. Ancak söz konusu kişinin zamanın kutbu olduğuna ilişkin referansları dikkate alınırsa bu

860 Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 151, 189.
861 Elmore, *Fabulous Gryphone*, s. 190.
862 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 171.
863 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 180.

karşılaşmanın rüyâda ya da ruhânî şekilde gerçekleşmiş olma ihtimaliyle birlikte *el-Fütûhât*'taki anlatımlara başvurmak gereklidir.

Yine eserin birinci faslında "ref'u's-setr ve mücâhedetü'l-fikr" başlığında hâtemden, hilafetten, sıddıkiyetten ve şemsten söz eder. Bu bölümün içeriğine baktığımızda hâtemden maksadın Hz. Îsâ olduğu, sıddık ve atîk nisbeleriyle andığı kişinin Hz. Ebû Bekir olduğu anlaşılmaktadır.[864] Yine bu kısımda hâtemin sıddıktan, sıddıkın da şemsden rütbe bakımından üstün olduğunu ifade eder.[865] Bunun gerekçesi olarak sıddıkın nûrunu daha çok sıddıkiyet mişkâtından değil de nübüvvet mişkatından almasına bağlar.

Eserin dördüncü faslının ilk başlığında imametin isbatını konu edinirken hâtemü'l-evliyâyı nesep bakımından Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti dışında tutmaktadır. Onun ehl-i beytten olmadığını, fakat Hz. Peygamber'e ulvî nesepte katıldığını ifade eder. Ulvî nesep, O'nun düşük beytine (ednâ) değil yüce beytine (a'lâ) katılmak anlamına gelmektedir. Bu hususta Selmân-ı Fârisî örneğini vererek, Şia'nın imamet doktrininin dışında Hakîm et-Tirmizî ile benzer bir düşünceyi tekrar dile getirmektedir.[866]

İbnü'l-Arabî'nin Hz. Îsâ'nın hatmiyetinden farklı olarak diğer hâtemden bahsettiği bölüm, "hatmü'l-evliyânın tayini" başlığı altında ele alınır. Bu [Muhammedî ?] hâtemin velâyet sancağını taşıdığından ve makam ile gayeyi sonlandırdığından (münteha) bahseder. Hz. Îsâ'nın ondan sonra geleceğine dair "yüce hâtemden sonra gelen bu velîde de hüküm aynı şekilde cereyan eder" şeklindeki ifadesinden onların farklı kimseler oldukları anlaşılmaktadır.[867] İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra gelen nebînin velîye dönüşmesini vurgularken yani Hz. Îsâ'nın ikinci gelişinde onun velî olarak gerçekleşeceğini bildirir. Burada ayrıca hatmiyetin zamanla ilişkisi olmadığını, ancak feleğin hareketinin onun vaktiyle bitiştiğini de ifade eder. Bu ifadesi, onun Hakîm et-

---

[864] Elmore, *Fabulous Gryphone,* s. 295.

[865] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 182. Hâtemden kastının Hz. Îsâ oluşuna ilişkin kanaatimize İbnü'l-Arabî'nin bazı ifadelerinden hareketle ulaştık. Hâtemin nebevi asıllı olduğunu belirtmesi bu ifadeden kastının ya Hz. Peygamber ya da Hz. Îsâ olabileceği anlamına gelmektedir. Onun iki defa haşrinden bahsetmesi, kıyamet öncesinde cemaatin önüne geçmesi gibi ifadelerin Hz. Îsâ'ya işaret etmesi daha muhtemeldir.

[866] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 223.

[867] İbnü'l-Arabî'nin eserde kullandığı üslup zaman zaman zamirlerin ve bazı sıfatların kime dönük olduğunu belirsizleştirmektedir. Elmore, "yüce hâtemden sonra gelen" ifadesindeki yüce hâtemi Hz. Îsâ ile ondan sonra geleni ifadesini de İbnü'l-Arabî ile ilişkilendirir. Biz *el-Fütûhât*'taki anlatımları da göz önünde bulundurarak Muhammedî velâyetin hâteminin, Muhammed ümmetine mensup bütün velîler içinde en üstünü olduğu düşüncesini benimsedik ve Hz. Îsâ'nın ikinci gelişinde ümmete mensup bir velî olması hasebiyle ibareyi Hz. Îsâ'nın Muhammedî velîden sonra geleceği şeklinde tercüme ettik.

Tirmizî'nin hatmiyetin zamanla ilişkili olmadığı düşüncesiyle uyumlu bir tavır içerisinde olduğunu göstermektedir.[868]

İbnü'l-Arabî, bir sonraki başlık olan "Hâtemin delilleri, hâlleri, özellikleri ve makamının" açıklanması bölümünde Hz. Îsâ'dan, imam mehdîden ve hâtemden ayrı ayrı bahseder. Bu kısımda ilk önce Allah'ın bu mükerrem hâtemden Kitabı'nda birçok konuda bahsettiğini söyler. Bunun sebebi olarak ona dikkat çekme ve onun imam mehdîden ayrışmasını sağlama hususlarını zikreder. Ona göre Hz. Peygamber'in Ehl-i beytine mensup olan imam mehdî, insanların itaat ettikleri imam ve dinledikleri emirdir. İbnü'l-Arabî, hâtemle onun sıfatlarının karıştığını, delillerinin birbirine girdiğini söyler. Hz. Îsâ'da ise böyle bir durumun olmadığını, onun şeksiz şüphesiz nebî olduğunu belirtir. Hâtem ve mehdîye gelince, her ikisinin velî olduklarına dikkat çeker. Bunun akabinde avamın onu tanımadığını, âlimlerin ve emirlerin onu tanıyacaklarını ve izine tabi olacaklarını bu esnada Hz. Îsâ'nın onu anarak insanlar önünde ona şahitlik edeceğini, Hz. Îsâ'nın şahitliğinin onun hatmiyetine kafi geleceğini bildirmektedir.[869]

Bunun akabinde İbnü'l-Arabî, Kur'an ayetlerinden onun özelliklerinin geçtiği bölümleri ele almaya başlar. Ancak buradaki referansların Hz. Îsâ ile ilgili ayetler olduğu anlaşılmaktadır. Yine onun geldiği dönemde zamanın kısalması, Arap olmaması, babasının bilinmemesi, iki defa haşr olunması, yüz rengi, boyu, isminin Arapça gramere uygun olmaması gibi özelliklerle Hz. Îsâ'ya referansta bulunduğu görülmektedir. Bu kısımda kriptografik yazıyı kullanarak yazdığı yazılar da "Îsâ b. Meryem Aleyhisselam" ile "Ruhullah ve kelimetuhu aleyhisselam" şeklinde deşifre edilmiştir.[870]

---

868 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 230-231.

869 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 231. İbnü'l-Arabî imam mehdî ile hâtemin arasını ayrıştırmayı ve belirginleştirmeyi amaçlasa da fiiliyatta durumu daha da karmaşık hale getirmiştir. Kıyamet öncesi yaşanacak hâdiseler dini literatürde Hz. Îsâ (mesîh) ve mehdî üzerinden anlatılırken özellikle bu kısımda Hz. Îsâ'nın şahitlik edeceği kişinin hâtem olması mevcut eskatoloji anlatılarıyla uyuşmamaktadır. Burada ifadelerin belirsizliğinin yol açtığı bir anlam sorunu olduğunu söyleyebiliriz. Metindeki ifadelerden kısmen soyutlanarak okumak gerekirse hâtemden bahsedildiği bölümleri Hz. Îsâ ile özelliklerinin karıştırıldığı kimseyi de mehdî olarak yorumlarsak ifadeler mevcut eskatolojik bilgilerle örtüşür. Bu durumda metinde asıl kastedilen anlamı şu şekilde olur: Hz. Îsâ ve mehdî ahir zamanda gelecekleri için onların özellikleri birbirine girmiştir, ancak Hz. Îsâ'dan haber veren naslar sebebiyle onun özellikleri belirgin olduğu için ve kıyamet öncesi her ikisi de gönderildiğinde Hz. Îsâ, mehdîye insanlar önünde şahitlik ettiğinde bu hususstaki karışıklık ortadan kalkacaktır. Ancak metni bu şekilde yorumlamak, İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemi ile ahir zamanda arasında mesafe bulunduğu düşüncesi kabul edildiğinde anlamlı olacaktır. Aksi takdirde İbnü'l-Arabî Hz. Îsâ, Mehdî ve Muhammedî hâtemin üçünü birden kıyamet öncesi alametlerden olarak görüyorsa o zaman durum metnin lafzen tercümesinde ortaya çıkan anlama uygun düşecektir.

870 İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib,* s. 231-234. [*Fabulous Gryphone,* s. 523-524].

İbnü'l-Arabî kitabın son başlığında ise nesiller arası üstünlük meselesini gündemine almaktadır. İlk üç asırda bütün hayırların ortaya çıktığını, sonraki dönemlerde işin nihayete erdiğini ve hiçbir hayrın, güzelliğin kalmadığını ileri süren anlayışa karşı çıkar. Bu kimselerin "Hiçbir zaman geçmiş olmasın ki peşinden gelen zamandan kötü olmasın" hadisine sarıldıklarını, oysa onların ilk üç asırdan sonra gelen mehdînin, hâtemin ve Hz. Îsâ'nın nüzulünün gerçekleşeceği dördüncü dönemden gafil olduklarını söyler. Bu hususta kendisi de Hz. Peygamber'in "(Sonraki zamanlarda gelecek olanların) yapmış oldukları işten ecirlerinin sizin (sahabenin) yaptıklarınızın yetmiş katıdır" hadisini ileri sürmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu devirler arasında bir üstünlük söz konusu olmayıp eşitlik bulunmaktadır. Zira birisi bir yönden üstünken diğeri başka bir yönden üstün olmaktadır. Böylece o, Hakîm'in nesillerin üstünlüğü meselesinde ileri sürdüğü görüşe uygun düşen bir tavır benimsemiştir.[871]

İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta hatmiyetle ilgili ortaya koyduğu perspektif bazı yönlerden Endülüs'te telif ettiği eserlerle örtüşürken aynı zamanda meseleye birtakım yeni boyutlar da getirmiştir. *Fusûsu'l-hikem*'e bu açıdan bakıldığında, daha önceki metinlerinde ileri sürdüğü görüşlerinde yer yer karmaşık ve birbiriyle çelişen yönleri daha belirgin hale getirir niteliktedir. *el-Fütûhât*'taki perspektif farklılığında onun nübüvvet-velâyet ilişkisine dair ortaya koyduğu genel-özel ayrımının sağladığı imkanla hatmiyet türlerini birbirinden ayırmada daha net bir çerçeve çizmesi etkili olmuştur. Genel nübüvvetin teşri görevinin dışında nebîlerin Hak'la olan irtibatlarına dair bir kullanım olduğu ve velâyetin sürekliliğine ilişkin düşünceye ilkesel anlamda uygun olduğu için dinin temel kaynaklarındaki eskatolojik muhtevayı yorumlamaya daha elverişli bir zemin teşkil etmiştir. Bu doğrultuda öncelikle genel velîliğin hatmiyeti ve Muhammedî özel velâyetin hatmiyeti gündeme alınacak, daha sonra İbnü'l-Arabî'nin mehdîlikle ilgili düşüncelerine yer verilecek, son olarak da İbnü'l-Arabî'nin kendisini nereye konumlandırdığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet konusundaki düşüncelerinin temellerine inildiğinde onun varlık düşüncesinin diğer meseleler üzerinde belirgin bir etkisinin olduğu söylenebilir. Varlığın dairevî olduğuna ilişkin temel kabul, başlangıç ile son arasında bir

[871] İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 235-236.

tür ayniyet ve birleşme olduğu ilkesine dayalıdır. En sonda gelip öne geçmek, sonların başlangıçta içkin olduğu ya da başladığı gibi tamamlandığı şeklinde ifade edilen bu ilişki, hatmiyet tartışmalarına da taşınmıştır. Bu hususun velâyetin alt meselelerinden birisi olarak tartışılması, belirttiğimiz üzere aslında nübüvvetin hatmiyeti meselesinin öbür taraftaki izdüşümü olarak ya da onun paralelinde bir konu olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in nübüvvetin hâtemi olması düşüncesini, O'na izafe ettiği "Âdem su ile toprak arasında iken ben peygamberdim." hadisi çerçevesinde yorumlar. Bu hadise göre Hz. Peygamber nübüvvet dairesinde ilk olması gibi onun sonlanması da O'nunla gerçekleşmiştir. Böylece nübüvvet dairesi başladığı gibi tamamlanmıştır. Genel nübüvvet olarak isimlendirdiği ve velâyet düşüncesinin sürekliliği ilkesinden hareketle Hz. Peygamber'den önceki nebîlerin Allah'la olan özel yönlerini ifade eden bu makam ise Âdem ile başlamış, yaratılışta ona benzeyen Îsâ ile son bulacaktır.[872] Bu durumu genel velâyetin hatmiyeti olarak ifade edecektir.

Genel velâyetin hatmiyetini Hz. Îsâ ile ilişkilendirirken bu konuya tafsilat kazandıran bazı açıklamalar yapar. Bu husus *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde tekrar ederken bazen aynı hususlara yeniden değinilmiş bazen de meselenin yeni boyutları gündeme getirilmiştir. Bu konudaki görüşleri özet bir biçimde ele alacak olursak, Hz. Îsâ nüzûl ettiğinde, yasa koyuculuk ve resûllük özelliklerinden perdelenmiş bir nebî olarak yeryüzüne iner. Hz. Îsâ'nın nüzulündeki nebîlik yönü İbnü'l-Arabî'nin genel nübüvvet kavramlaştırmasına uygun olarak yeni bir şeriat getirmeyip son peygamberin şeriatı dairesinde hareket edeceği anlamına gelmektedir. Hz. Îsâ genel nübüvvet sahibi olarak nebîlik vasfını üzerinde taşıyan son kişi iken aynı zamanda o Hz. Peygamber'e tabi bir vâris velîdir. Böylece nübüvvet ve velâyet onda birleşmiş, Âdem'le başlayan genel nübüvvet onunla son bulmuştur. Hz. Îsâ, gönderildiğinde Hz. Peygamber'in şeriatına göre hüküm vereceği için içtihat müessesesinin son "öğrencisi" ve "öğretmeni" olacaktır. Allah'ın genel velâyeti, Hz. Peygamber'e tabi bir başka peygamberle sona erdirmesi, Hz. Peygamber'e yönelik bir üstünlük ve teşrif anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî, Hz.

[872] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 239-240 (73. Bâb); c. 14, s. 180 (382. Bâb).

Îsâ'nın önceki nübüvvet görevine ve Muhammed ümmetinden olup genel velâyeti sonlandırmasına binaen onun ahirette iki kez haşredileceğinden söz etmektedir.[873]

Hatmiyetin ikinci türü ise şeriat getiren nübüvvetin son bulmasından sonra Hz. Peygamber'in ümmetinden velîlerin en kâmili olup Hz. Peygamber'in kalbi üzere olan son velî ile tamamlanacaktır. Onun diğer velîler karşısındaki durumu tıpkı Hz. Peygamber'in diğer nebîler karşısındaki konumu gibidir. Ondan sonra gelen velîler farklı nebîlerin kalbi üzerine iken o Muhammedî vârislikten meydana gelen velîliğin mührü olmuştur.[874] Bu sebeple ümmet-i Muhammed'den olan Hz. Îsâ, İlyas ve Hızır gibi bütün velîler onun hükmü altına girerler. Hz. Îsâ hâtem olsa bile İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "Muhammedi velâyetin hâteminin hatminin altında hâtem'dir."[875] İbnü'l-Arabî onun özelliğini güzel ahlak sahibi olmak şeklinde ifade ederken, her şeyle olan ilişkisinin Allah'la olan ilişkisiyle aynı olduğunu vurgulamaktadır.[876] Bu kişinin kim olduğu ve ne zaman gönderileceği hususuna gelince İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta bu konuda farklı açıklamalar yapmaktadır. Aslında bu konuda açık ifadelerle başka birisine referansta bulunsa da kendisi hakkındaki bazı ifadeleri bu konudaki resmin bulanıklaşmasına sebep olmaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta çok defa Muhammedî özel velâyetin hâteminin kendi bulunduğu zamanda ortaya çıktığını bildirmektedir. Özel velâyetin hâteminin kendi döneminde bulunduğuna dair herhangi bir kuşkusu yoktur. Onun ortaya çıktığı zamanın kendi dönemi olduğuyla ilgili ifadelerini aynı zamanda kendisinin onu tanıdığını ve ondaki hatmiyet alametlerini gördüğünü bildiren cümleleri takip eder. İbnü'l-Arabî, onunla bir araya geldiğini ve ondaki sonluk nişanını gördüğünü ifade etmektedir. Bunun yeri ve zamanına ilişkin bilgiler de verir. Eserin farklı bölümlerinde onu Fas'ta gördüğünü bildirirken tarihlerde değişiklik olabilmektedir. O bir yerde 594 yılını zikrederken[877], iki kere de 595 yılında onunla görüştüğünden bahseder.[878] İbnü'l-Arabî, Fas'ta iken "onu gördüm ve tanıdım" gibi ifadeler kullanırken, 594 yılına referansta bulunduğu bölümde ise Fas'ta iken onun kim olduğunu öğrendiğini, Hakk'ın kendisine bildirdiğini ve

[873] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 425 (14. Bâb); c. 2, s. 79-80 (24. Bâb); c. 6, s. 119 (73. Bâb); c. 13, s. 265 (369. Bâb); c. 14, s. 180 (382. Bâb); c. 15, s. 331 (480. Bâb); c. 16, s. 196-198 (557. Bâb).
[874] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 119 (73. Bâb); c. 16, s. 197 (557. Bâb).
[875] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 180 (382. Bâb).
[876] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 237 (73. Bâb).
[877] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 14, s. 181-182 (382. Bâb).
[878] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 6, s. 210, 236 (73. Bâb). Chodkiewicz, 594 tarihini *Kitâbü'l-İsrâ*'nın telif tarihiyle de ilişkilendirerek daha doğru olarak bulur. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 126.

alametlerini verdiğini söyler. Farklı anlatımlara bakıldığında onun Muhammedî hâtemle olan karşılaşması zâhirde gibi görünse de *el-Fütûhât*'ta 594 senesinde geçen bu son aktarım bu durumun keşfen olabileceği ihtimalini de dışlamamaktadır. Geldiğimiz aşamada Muhammedî velâyetin İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği kimse ile mi yoksa İbnü'l-Arabî'nin kendisine dönük birtakım anlatımlarından onunla mı son bulduğu ele alınmalıdır. Buna geçmeden önce onun mehdîlik konusuna *el-Fütûhât*'ta hangi bağlamlarda temas ettiğine bakabiliriz.

İbnü'l-Arabî'nin mehdîlik konusundaki görüşlerinde mehdîlik meselesiyle ilgili olarak nakledilen kıyamet öncesi yaşanacak hâdiselere ilişkin rivâyetler belirleyici olmuştur. Bununla birlikte onun hatmiyet meselesiyle mehdîlik konusunu ortak bir zeminde tartışması meseleyi velâyet öğretisiyle ilişkili kılar. *Ankâ*'da onun velî olduğunu vurgulamış, böylece onun sadece dünyevî anlamdaki görev ve faaliyetlerine odaklanmayıp manevî yönünü de öne çıkarmıştır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta da *Ankâ*'dakine benzer şekilde hâtem ile onun farklı kimseler olduklarını belirtir. Ancak *Ankâ*'da genel velâyetin sonundan bahsederken *el-Fütûhât*'ta Muhammedî hâtemden farklılığını öne çıkarır.[879] Bu hususta onların farklılıkları belirtilirken, mehdînin Hz. Peygamber'in sülbünden oluşuna, hâtemin ise O'nun maddi soyundan değil, huy ve ahlaken onun sülalesinden olduğuna vurgu yapılır. Bu sebeple mehdî, yaratılış olarak Hz. Peygamber'e benzerken ahlakî bakımdan ondan aşağıdadır. İbnü'l-Arabî, mehdînin gelişiyle ilgili kendi dönemine oldukça yakın bir zamanda zuhûr edeceğine işaret etmekte, "vakti size gölge olmuş" demektedir.[880] İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'den itibaren dördüncü devirde mehdî ortaya çıkacaktır. Hz. Peygamber ve sahabe birinci devri oluştururken, onları takip eden ikinci devirle üçüncü devir arasında fetret devri yaşanacak, bu devirde her türlü kötülük ve fitnenin yaygınlaşmasıyla zulüm ve fesat her yere hakim olacaktır. Onun gelişiyle birlikte yeryüzü haksızlık ve zulümle

[879] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta Allah'ın Kabe'ye bir hazine yerleştirdiğinden, Hz. Peygamber'in bir yarar mülahazasıyla o hazineyi çıkarmaktan vazgeçtiğinden, benzer şeyi Hz. Ömer'in de yaptığından bahseder. Hazinenin halen orada olduğunu, kendisine 598 yılında Tunus'ta getirilen bir altın levhada o hazinenin gösterildiğini, levhada bir şeylerin yazılı olduğunu fakat Hz. Peygamber'e saygısından dolayı levhanın kendi yerine döndürülmesini istediğini anlatır. Onu şayet insanlara göstermiş olsa, büyük bir fitnenin ortaya çıkacağını söyledikten sonra onun ahir zamanda "el-Kâim bi-emrillah" tarafından çıkartılsın diye bırakıldığını ifade eder. O kişi yeryüzü zulümle dolmuşken onu adaletle dolduracaktır. İbnü'l-Arabî'nin el-Kâim ifadesiyle açıkça mehdîye atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat kendisine bunun sunuluşundan bahsetmesi, mehdîlik konusunda önemli bir ayrıntı olarak kaydedilmelidir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 5, s. 240 (72. Bâb).

[880] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 66 (366. Bâb).

dolmuşken tekrar adalet tesis edilecektir. Bunu yaparken dini ve siyasi açıdan farklı çok fazla hususa dikkat çeken İbnü'l-Arabî, onun misyonunu "Mehdî elinde hakikat kılıcı bulunan ve medenî siyasetin sahibidir." cümlesiyle özlü bir biçimde ortaya koyar. Dolayısıyla mehdîlik meselesinde öne çıkan yön onun halifelik özelliği ve kılıçla adaleti hakim kılma çabasıdır. Mehdînin siyasi açıdan üstlendiği misyona karşın hâtemle ilgili böyle bir özellikten bahsetmez. "Mehdî ile kılıç iki kardeş olduğu gibi Hâtem ve Kuran, iki kardeştir."[881] sözü bu durumu en yalın bir surette ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin doğuya seyahati öncesinde telif ettiği eserlerde kendi hatmiyetiyle ilgili referanslar belirli ima ve işaretlerden ibarettir.[882] *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta ise bu hususta ima ve işaretlerden açık beyana geçilmiş gözükmektedir. *el-Fütûhât*'ın başlangıcında eserin hutbe bölümünde bir rüya ile eseri yazmaya başlar. Sembolik yönü oldukça güçlü olan bu rüyada kendisinin Muhammedî makamda ve O'nun izinde oluşuna ilişkin doğrudan göndermeler vardır. Bütün peygamberlerin önünde dizildiği, ümmetin etrafına toplandığı, dört halifenin yanlarına oturduğu "misal âlemindeki, gaybi bir müşâhededе kalbi bir keşifle" Hz. Peygamber'i gören İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in "hükümde aralarındaki ortaklık nedeniyle Hâtem'in ardından" kendisini gördüğünü söylemektedir. Sonra Hz. Peygamber hâteme, "şu senin dengin, oğlun ve dostundur" diyerek ondan önüne bir minber koymasını talep eder. Hz. Peygamber, o minbere İbnü'l-Arabî'nin çıkmasını isterken, kendisine "sende bana karşı sabırsızlanan benden bir nişan vardır" der. İbnü'l-Arabî, minber üzerinde "Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen, ona vâris olur. Allah onu şeriatın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir." şeklinde yazılı olduğunu bildirmektedir. İbnü'l-Arabî, bu anda kendisine hikmet vergilerinin bahşedildiğini, sanki *cevâmiü'l-kelim* özelliğinin verildiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, bulunduğu bu makamda Hz. Peygamber'in ayaklarıyla bastığı yere temas etmezken, O'nun müşâhede ettiği makamın vârisleri tarafından ancak onun elbisesi ardından görülebildiğini ifade eder. Rüya birçok yönden sembollerle yüklü iken özellikle hatmiyet meselesinin rüyada merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî hakkında Hz. Peygamber'in hâteme senin dengin

881 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 70 (366. Bâb).

882 Nitekim Chodkiewicz, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde geçen "filanca", "yolumuzdan birisi" gibi ifadelerin aslında kendisiyle ilgili olduğunu ancak onun üslubunda kendisiyle ilgili anlatımların tevriye yoluyla işlendiğini söylemektedir. Dolayısıyla Chodkiewicz'e göre İbnü'l-Arabî'nin erken dönem eserlerindeki hâtem de aslında kendisidir. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 129.

demesi, kendi makamına onu çıkarması, İbnü'l-Arabî'nin O'nun izine basmayıp hakikatlerin O'nun ardından görmesi Muhammedî hâtem meselesi için birçok gösterge içermektedir.[883]

İbnü'l-Arabî, yine *el-Fütûhât*'ta, kendisinin seyrusülûk sürecinde farklı peygamberlerin kalbi üzere bulunduğunu bildirir. Bu yolda başlangıçta İsevî, sonra Musevî, oradan Hûd'a ve son olarak Muhammedî mertebeye nakledildiğini söyler. Böylece İbnü'l-Arabî, varlıktaki her şeyde Hakk'ın yüzünü müşâhede ettiğini ifade eder. Burada kendisinin nihai mertebesinin Muhammedî kadem olduğunu bildirmesi, özel velâyetin hâteminin nitelikleriyle uyumlu olması açısından dikkatleri çekmektedir.[884]

Özel velâyetin hatmiyeti meselesinde kendisiyle ilgili ilk açık ifadelerine *el-Fütûhât*'taki şiirinde yer verir. "Ben hatmü'l-velâyeyim, hiç kuşkusuz, Mesîh ile birlikte, Haşimî'ye vâris olarak" şeklinde dile getirdiği bu dizelerde, Hz. Îsâ'nın sonraki gönderilişinde Hz. Peygamber'in vârisleri arasında olması düşüncesine atıfla kendisinin de hatmü'l-velâye olduğunu bildirmektedir.[885] Bu konuda *el-Fütûhât*'taki ikinci husus yine bir rüya ile ilgilidir. Daha önce *Kitâbü'l-İsrâ*'da değindiğimiz nübüvvet duvarının tamamlanması hadisi, bu sefer İbnü'l-Arabî'nin rüyasında altın ve gümüş olmak üzere Kabe'nin iki kerpicinin eksik olduğu şeklinde görülür. 599 senesinde gördüğünü belirttiği bu rüyada bir anda kendisinin eksik olan gümüş ve altın kerpiç yerine yerleştiğini ve kendisinin o iki kerpicin aynı olduğunu gördüğünü söylemektedir. Uyandığında rüyasını tabir eden İbnü'l-Arabî, kendi sınıfındaki velîlere örnekliği bakımından durumunun tıpkı Hz. Peygamber'in diğer nebîler karşısındaki durumu gibi olduğunu bildirmekte ve Allah'ın kendisiyle velîliği bitirdiği kimse olmayı ummaktadır. Ardından rüyayı Mekke'de bulunan "Tezver'li biri"ne tabir ettirmiş o da İbnü'l-Arabî'nin kalbinden geçenlerin aynısı söylemiştir. Rüyayı kimin gördüğünü o kimseye söylememiştir ama o da bu şekilde yorumladıktan sonra İbnü'l-Arabî, Allah'tan hâtemin kendisi olması yönünde duada bulunur.[886]

---

883 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 17-18 (Giriş Bâbı).
884 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 188 (36. Bâb); c. 11, s. 56 (311. Bâb).
885 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 2, s. 249 (43. Bâb).
886 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 3, s. 16 (65. Bâb). Chodkiewicz, bu kimsenin kim olduğu hakkında bir öngörüde bulunmakta ve onun Ebu'l-Abbâs Ali b. Meymûn b. Ebi't-Tevzerî olduğunu bildirir. Detayları için bkz. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, s. 141.

İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî velâyetin hatmiyeti konusunda en açık ifadeleriyle *el-Fütûhât*'ın üç yüz altmış beşinci bölümünde, (Hali ve makamı varlıklara gizli kalan kimseye ulaşan sırların menzilinin bilinmesi; bu bilgi, Muhammedî mertebeden öğrenilir) gündeme getirilir. Bu bölümde İbnü'l-Arabî, peygamberlerin bıraktığı mirası, nebevî bilginin mahiyetini, tecrübî ve teorik bilgilerin nübüvvet bilgisi karşındaki eksikliğini konu edindikten sonra Allah'ın iman eden bütün seçkin ve sıradan kimseleri kendisine gösterdiğini ifade eder. O, ulvî âlemden iman ettiği bütün hususları görüp müşâhede ettiğini, fakat müşâhedesinin peygambere tabi olma hususunda kendisini imandan döndürmediğini belirtir. Birçok keşif sahibinin müşâhedesine tabi olduğunu ve onların müşâhede ile imanı birleştirememeleri sebebiyle yanıldıklarını söyler. Bu makamın ayakların kaydığı bir yer olduğunu vurgular ve bu makamı hâl yoluyla tadanı görmediğini bildirir. Akabinde bunun nedenini açıklarken kendi durumu ve hatmiyeti hakkında şu cümleleri kurar:

> Bunun nedeni şudur: Ben kendimi bana bir varlığı veya bir hâdiseyi bildirsin diye Hakkın mertebesine bağlamadım. Sadece razı olduğu işlerde kullanıp kendinden uzaklaştıracak işlerde kullanmasın diye kendimi Hakkın katına bağladım. Diledim ki, Allah bana herhangi bir tâbinin daha üstüne sahip olmadığı bir makamı tahsis etsin. Allah beni makamımda bütün âlemle ortak kılsa bile, bundan da müteessir olmam. Çünkü ben sırf kulum! Allah'ın kullarının üzerine çıkmayı arzulamam. Allah gönlüme tüm âlemin en yüce mertebede bir makamda bulunmasından memnuniyet duygusu yerleştirmiştir. Bununla birlikte Allah bana -akla bile gelmeyen- işin sonunu (hatimeti emr, velîlik işinin sonu) bana tahsis etti. Bu nedenle Allah'a şükrettim.[887]

İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fütûhât*'ın iktibas yaptığımız bu bölümünde kendisinin hatmiyeti ile ilgili daha açık ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu hususta nihai ve en iddialı ifadelerine *Fusûsu'l-hikem*'de yer verir. Şit Fassı'nda velâyet-nübüvvet ilişkisini tartışırken hâtemü'l-velâyenin hâtemü'n-nübüvve karşısındaki ve diğer velîler karşısındaki durumunu ele alır. Yetenekleri bilme konusunu işlerken Hakk'ı bilmede en üstün olanların hâtemü'n-nübüvve ve hâtemü'l-velâye olduğunu bildirir. İbnü'l-Arabî, nebî ve resûllerin peygamberlerin hâteminden, velîlerin ise velîlerin hâteminden bu bilgiye ulaşabileceklerini ifade ettikten sonra gerçekte nebîlerin de son velînin

[887] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 13, s. 54 (365. Bâb).

kandilinden gördüklerini söyler. Çünkü nübüvvet kesilmişken velâyet süreklilik bildirmekte, dolayısıyla peygamberlik göreviyle gönderilenler, velî olmaları bakımından son velînin kandilinden bu bilgiye erişmektedirler. Bu durumda üsttekinin altta olandan bilgiyi alması meselesi gündeme gelir ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum nebînin makamına zarar vermez. Çünkü son velî, hüküm bakımından peygambere tabidir. Böylece bir yönden düşük iken bir yönden üstün olunabilir. Bu düşüncesine, Hz. Ömer'in bedir esirleri hususundaki görüşü ile hurma aşılama meselesini şeriatın zâhirinden delil olarak saymaktadır. Hatmiyeti kendisiyle ilişkilendirdiği ikinci mesele yine Şit Fassı'nda gündeme getirilir. Fakat burada *el-Fütûhât*'ta aktardığı rüyanın farklı bir biçimde ele alındığı görülür. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in nübüvveti tek bir kerpicin eksik olduğu duvara benzetmesi konusunda, aslında Hz. Peygamber'in rüyasında eksikliği tek kerpiç olarak görmediğini iddia etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, peygamberliği dolayısıyla kendisiyle ilgili olanı zikretmiştir. Aynı rüyayı son velînin de görmesi gerektiğini ifade eder. Hâtemin rüyasında Hz. Peygamber'e gösterilen ve bir diğer kerpiç olmak üzere iki kerpiç yeri gördüğünü söyler. Böylece son velînin duvarda iki eksik kerpicin eksik olduğunu, onların da yerine yerleşmiş olduğunun görülmesi gerektiğini bildirir. Son velî kendisini o iki kerpiç olarak görür ve duvar tamamlanır. Son velînin iki kerpiç görmesinin nedeni, dışta son peygamberin şeriatına uyması dolayısıyladır. Duvardaki iki kerpiçten gümüş olanı son velînin tabi olduğu şeriat anlamına gelirken altın kerpiç, zâhirde uyduğu hükümleri bâtında doğrudan Allah'tan alması anlamına gelmektedir. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre nasıl Hz. Peygamber sonra da gelse diğer peygamberler onun kandilinden bilgilerini alıyorlarsa, velâyet yönleri bakımından bütün nebî ve velîler son velînin kandilinden bilgilerini almışlardır.[888]

İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet hakkındaki görüşlerini böylece ortaya koymuş olduk. Özet bir biçimde belirtecek olursak, onun erken dönem eserlerinden itibaren hatmiyet görüşüne sahip olduğu fakat bu hususu ortaya koyması bakımından eserleri arasında farklılıklar olduğu görülmektedir. Özellikle doğuya olan seferinden ve Mekke'de bulunuşundan sonra bu hususstaki görüşlerinde değişimler olduğu anlaşılmaktadır. *Ankâ*'yı telif sebebi ve akabinde doğuya seyahatini kendi hatmiyetiyle ilişkilendirmek spekülatif bir yorum olarak değerlendirilebilse de geç dönem teliflerinde kendisinin

[888] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 48-50.

hatmiyetine olan vurgu ve en nihayetinde *Fusûs*'taki ifadeleri bu türlü yorumlara kapı aralayacak türdendir. Eserlerine yayılmış durumdaki anlatım ve işaretler topluca değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'nin kendisini Muhammedî velâyetin hâtemi olarak gördüğü iddiası daha güçlü bir ihtimal olarak öne çıkmaktadır. O, kendisinin velâyet bilgisinin tam anlamıyla ortaya çıktığı ve diğer bütün velî ve nebîlerin bu hususta kandili olduğuna ikna olmuş gözükmektedir.

SONUÇ

İbnü'l-Arabî'nin velâyet doktrinini temel alan bu çalışmada İbnü'l-Arabî öncesi dönem velâyet düşüncesinin takip edilebileceği fenâ, tevhîd ve insanın hakikati kavramlarının onun varlık ve bilgi sistemindeki izleri takip edilmiştir. Erken dönemde öne çıkan bu kavramların İbnü'l-Arabî'nin sisteminde hakikat-i Muhammediyye kavramıyla metafizik bir perspektife kavuştuğu; kavramın yalnızca insanın hakikatiyle ilgili olmayıp bütün bir varlık yorumuna dönüştüğü görülür. İbnü'l-Arabî, erken dönem sûfîlerinin insanın hakikatiyle ilgili görüşlerini, Yeni-Eflatuncu varlık anlayışını ve ilâhî isim ve sıfatlar meselesini hakikat-i Muhammediye kavramı altında yeni forma taşımış ve velâyet öğretisini bu temel üzerine inşa etmiştir. Böylece onun varlık ve bilgiyle ilgili yorumları tümel bir insanlık hakikatiyle birleşmiştir. Kavramın bu yönü velâyet öğretisinin ontolojik boyutunu oluştururken, varlığın hariçte taayyünü meselesi öğretinin kozmolojiyle ilgili yönünü teşkil eder. Bütün taayyünler içerisinde insan türünün halifelik misyonuna sahip olması, âlem-insan ilişkisine velâyet perspektifli yeni bir boyut kazandırmıştır. İnsanın kevn-i câmi özelliği şeklinde ifade edilen bu düşünce, âlemin insanın bir nüshası olması, melekler karşısındaki kuşatıcılığı gibi görüşlerin kaynağı olmuştur. Bu düşüncenin kavramsal açıdan izleri Endülüs'te telif ettiği eserlerden itibaren ayn-eyn, furkân-kur'ân gibi kavramlar üzerinden takip edilebilir niteliktedir. İbnü'l-Arabî, velînin âlemle ilişkisini benzerlik (misliyye) meselesi üzerine inşa etmiştir. Onun velî-âlem ilişkisini empirik düzlemde değerlendirmediği, bu konudaki mikro-makro kozmos şeklindeki nitelemelerinin kevnî açıdan imkana karşılık geldiği anlaşılmıştır. Buna karşın, velî ile âlem arasındaki ilişki ilâhî benzerlik yönünden kurulmuş, böylece velîlerin âlemde bulunmalarının âlemin düzeni açısından kritik bir rol üstlendiği düşüncesine ulaşılmış ve âlemin düzen ve bekâsı velâyetle ilişkilendirilmiştir.

Velî ve nebîlerin hakikat-i Muhammediye ile olan ilişkilerindeki ayrıcalıklı yönleri ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde a'yân-ı sâbite kavramıyla ele alınmış, böylece erken dönemlerdeki Tanrı-insan ilişkileri teorik bir çerçeve kazanmıştır. Ancak a'yân-ı sâbite kavramının determinist bir yoruma neden olması karşısında İbnü'l-Arabî'nin ara çözümler ürettiği görülmüştür. Bu anlamda o, en baştan itibaren velâyetin tahakkukunda öne çıkan amel meselesini ilk teliflerinde ıstıshab ve tevfîk gibi kavramlara başvurmak suretiyle; geç dönem eserlerinde ise iktisab kavramı üzerinden ele alır. Bu kavramı

nübüvvetin kesbiliği meselesiyle ilişkilendirmesi, konunun kelam tartışmalarına eklemlenmesine neden olur. Son dönem eserlerinde öne çıkan istidat, vech-i hâs ve a'yân-ı sâbite kavramlarının yerleşik bir biçimde kullanımlarıyla birlikte velâyetin ilâhî inâyetin sonucu olarak tahakkuk ettiği; böylece kesb ile vehb ikileminin, ezelî istidatlar düşüncesine dayalı olarak ilâhî inâyetin daha öne çıktığı bir perspektifle aşılmaya çalışıldığı görülmüştür.

Doktrin açısından velâyet meselesinin en kritik yönünü nefs konusu oluşturur. Bu mesele bir yönden erken dönem sûfîlerinin ileri sürdükleri insanın hakikati boyutuyla diğer bir yönden ise İslam düşüncesindeki farklı metafizik geleneklerin insan tasavvurlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin hem felsefî nefs teorisine hem de kelamdaki nefs tartışmalarına referansta bulunduğu görülmüştür. Onun bu gelenekler karşısındaki tutumu soyut nefs teorisine yakın olmakla birlikte genel varlık düşüncesinin etkisiyle soyut nefs düşüncesi birtakım dönüşümlere uğramış gözükür. İbnü'l-Arabî'ye göre ruhlar tek bir zât iken, suretler tecellîden kabul ettikleri şeye göre ayrışmışlardır. Bu nedenle suretler gerçekte ruhların mekanları değillerdir. Ancak suretler ruhlar için mülk konumundadır. İbnü'l-Arabî'nin ruh-beden ilişkisinde ortaya koyduğu perspektif ruhların daima suretlerle hariçte ortaya çıktıkları ve bulundukları her mertebede o mertebenin suretine girerek farklı âlemlerde zuhûr ettikleri düşüncesine dayalıdır. Böylece ruh-beden konusunun, ruhların suretlerde intikali ve hiçbir şekilde suretten kurtulamamaları prensipleri üzerine inşa edildiği anlaşılmıştır. Bu anlayışta bazen ruhun suret üzerindeki tedbir yönüne ve ontolojik statüsüne atıf yapılmakta ve üstünlüğü belirtilmekte bazen de bedenin kabiliyetine atıf yapılmakta ve ruhun bedenin mizacı, istidadı ve itidaliyle zuhûru söz konusu olmaktadır. Zira o bazen mertebeler arası kuşatıcılık yönünden konuyu değerlendirmekte ve birlik yönüne atıf yapmakta bazen de isim ve sıfatların tezahürlerine odaklanarak suretlerin ve tikel varlıkların etkinliklerine dikkat çekmektedir.

Nefsin yetkinleşme süreçlerinde yükseliş (urûc) ve iniş (nüzûl) perspektiflerine ek olarak İbnü'l-Arabî'nin karşılıklı yakınlaşma (münazele) şeklinde üçüncü bir boyutu literatüre dahil ettiği görülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin yetkinleşme düşüncesinde kendinden önceki düşünürlerin özellikle de felsefenin iç ve dış idrak güçleri hiyerarşisi etkili

olmuştur. Ancak İbnü'l-Arabî, bedene karşı olumsuz bir tutuma sahip olmadığı için onun sisteminde dış idrak güçlerinin önemini koruduğu ve referansta bulunduğu güçler hiyerarşisinin felsefi sistemdeki gibi detaylandırılmadığı belirtilmelidir. Bu sebeple ruh, nefs, akıl, kalp gibi kavramlar farklı eserlerinde birbiri yerine kullanılmıştır. Bununla birlikte onun anlayışında yetkinleşme soyutlama gücü yerine pratik alanla ilgili ahlaklanma süreciyle gerçekleşir. Onun bu yaklaşımı felsefedeki nefs tartışmalarında köklü bir dönüşüme sebep olmuştur. Felsefeden tevarüs ettiği kavramsal yapıyı sûfî geleneğin insanın yetkinleşmesini ahlaklanma süreci olarak gören anlayışı ile buluşturmuştur. Bu hususta İbnü'l-Arabî'nin ilkesel bir tutumundan söz edilebilir. O da, soyutlanmanın tedbirden soyutlanmak şeklinde düşünülmemesi gerektiği ilkesidir. Ona göre mutlak anlamda soyutlamayı savunan kimseler keşif ehli olmayıp teorik düşüncenin etkisiyle böyle bir görüşe ulaşmışlardır. Böylece İbnü'l-Arabî, aklın teorik bir soyutlamaya ve kıyasa dayalı yürüttüğü süreçlerin kesin bilgiye eriştirmediğini, bunun yerine peygamberin yolunun takip edilmesiyle söz konusu bilginin mümkün olabileceğini ileri sürer. Bunun sonucunda velâyet bilgisinin yöntemi, nebîye uymakla gerçekleşen bir riyâzet ve mücâhede yöntemi olarak sunulur.

Onun idrak güçleri anlayışındaki en büyük değişim hayal gücü ve onun işlevleriyle ilgili olmuştur. Hayal gücü, erken dönem eserlerinde idrak güçlerinden sadece birisi olarak yer edinse de *el-Fütûhât*'taki anlatımlarda bu güçle ilgili bir anlam genişlemesine gidilmiş ve faaliyetlerine ilişkin vurgu da o nispette artmıştır. Aklın düşünme gücünün tam ve mutlak bilgiyi idrak etmeyi sağlayamamasına bağlı olarak tasavvur yerine nebîye tâbiliği ve tahalluku bir yöntem olarak sunan İbnü'l-Arabî[889], bunun paralelinde nübüvvet bilgisiyle ilişkilendirdiği hayali velâyet bilgisinin en temel idrak gücü olarak ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî, nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi verâset kavramı üzerine inşa etmektedir. Bu konuda sûfîlerin görüşleri temelde teorik ve tarihsel olmak üzere iki kısma ayrılır. Meselenin teorik boyutlarını nebî-velî üstünlük tartışmaları ile vahiy-ilham, mucize-keramet ve ismet-hıfz meseleleri oluşturur. Bu kapsamda İbnü'l-Arabî öncesi

[889] Müfekkire gücünün kesin bilgiyi vermedeki eksikliği Chittick'e göre taklidi yani bir otoritenin peşinden gitmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan taklit bir nevi bilgide kontrol ve güveni tesis etmektedir. William C. Chittick, **Sufi'nin Bilgi Yolu,** Ömer Saruhanlıoğlu (çev.), İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018, s. 203-205.

dönem Doğu'da tasavvuf düşüncesinde ortaya çıkan nübüvvet-velâyet tartışmalarındaki ilk problemlerin Basra ve Şam'da ortaya çıktığı literatürde belirtilir. Bu tartışmaların kökeninde velâyetin nübüvvetten üstün olduğuna dair görüşlerin yer aldığı anlaşılmıştır. Bağdat merkezli tasavvufî oluşum bu anlayışa karşı çıkarken tartışmaların daha çok ilham-vahiy odaklı olduğu ifade edilebilir. Bu tartışmalar karşısında onlar, nübüvveti asıl kabul ederken fer' kabul ettikleri velâyete ilişkin bilgi yöntemine alan açmaya çalışmışlar, nübüvvet sonrası canlı bir Tanrı-insan ilişkisi iddiasında bulunmuşlardır. Farklı bir havzada ortaya çıkan Hakîm et-Tirmizî'nin, bu anlayışı bir adım daha ileri taşıyarak yer yer nübüvvetle velâyetin eşitlendiği izlenimine sebep olacak bir tutum sergilediği görülmüştür. İbnü'l-Arabî öncesi Endülüs'e gelindiğinde nübüvvetin kesbi olduğu düşüncesi ve mehdîci/mesiyanik iddialarda bulunan bazı isimlerin varlığı çeşitli polemiklere yol açmıştır. Sonuç itibariyle İbnü'l-Arabî öncesi dönem tasavvuf düşüncesinin nübüvvet kapısında aralık bırakmanın yollarını aradığı ve asla tâbi bir velâyet tasavvuru geliştirmeye çalıştığı belirtilebilir.

Bütün bu arka plan dahilinde çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-velâyet ilişkilerini yeni kavramlaştırmalarla doktrin düzeyinde dönüştürdüğü ortaya konulmuştur. O, Endülüs'te telif ettiği eserlerde nübüvvetle velâyet arasındaki ilişkinin farklı boyutlarına temas ederken, Doğu'ya seferinden sonraki teliflerinde görüşlerini netleştirir. Genel ve özel nübüvvet ayrımına dayalı yorumları resûl, nebî ve velîler arasındaki ilişkinin belirginleştirilmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca konuyla ilişkili olarak İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen "velîleri nebîlerden üstün tuttuğu" şeklindeki görüşün isabetsiz olduğu açıklık kazanmıştır. Bu konudaki temel yanlış, kavramsal olanla bunların müşahhaslaştırılması esnasında ikisi arasındaki farklılığın gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Keramet meselelerinde ise İbnü'l-Arabî genel varlık düşüncesini ve melamet anlayışını öne çıkarmıştır. O, hakikatlerin değişmeyeceği ve varlığın her an yenilenmekte olduğu görüşlerine dayalı olarak harikulade meselesini yeniden ele almıştır. Hıfz tartışmalarında ise nübüvvetin tebliğ sorumluluğunu taşımasından hareketle velâyetle arasındaki ayrım vurgulanmıştır. Nebîlere hiçbir şekilde şeytanın ilkası söz konusu değilken diğerleri için bunun mümkün olduğu, ancak velîlerin hâtırlarında ortaya çıkan bu ilkâların sonuçlarının dış dünyada görünmesinden onların korunması şeklinde bir mahfûzluğu savunduğu ifade edilmiştir.

Peygamberlik sonrası dönemde manevî misyonu kimin temsil ettiği yani verâsetin somut karşılıkları olarak öğretinin tarihsel boyutu ricâl düşüncesi üzerinden okunmuştur. Temelde Şia'ya karşı geliştirilen bu düşüncede erken dönemlerden itibaren belirli seçkin bir zümreye karşılık gelen kavramların literatürde yer edindiği görülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin ricâl konusundaki düşüncelerinde Hakîm et-Tirmizî'nin ortaya koyduğu perspektifin büyük bir etkisi olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte o, ricâl meselesini en geniş boyutlarına taşıyarak oldukça detaylı bir ricâl hiyerarşisi ortaya koymuştur. Bu konunun ikinci yönünü ise hatmiyet tartışmaları oluşturur. İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi âlimlerin hedefinde olan İbnü'l-Arabî, aslında erken dönem tasavvuf düşüncesinden kendisine intikal eden bir düşünceyi derinleştirmiştir. Hatmiyet konusunun bir teorik çerçevesi bir de literatüre yansıdığı şekliyle İbnü'l-Arabî'nin kendisiyle ilgili boyutları vardır. Çalışmada hatmiyetin tarihsel ve teorik çerçevesine ilişkin boyutlar ortaya konulmuş ve İbnü'l-Arabî'nin hatmiyeti genel ve özel şeklinde yeni bir tasnife tabi tutmasıyla hatmiyet düşüncesinde temelden bir dönüşüm yaşandığı görülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin eser kronolojisi içerisinde bu iki türü kimlerle ilişkilendirdiği takip edilmiş, son dönem eserlerinde Muhammedî hatmiyetin kendisi olduğuna yönelik imaları aşan ifadelerinden hareketle bu düşünceye ikna olduğu ileri sürülmüştür.

Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin velâyet öğretisi onun varlık, bilgi ve nübüvvetle ilişkisi konuları üzerinden ele alınmıştır. Bununla birlikte ricâl düşüncesi, hâller ve makamlar, münazeleler gibi konulara gerektiği kadar yer verilememiştir. Bu hususları önplana çıkaran yeni çalışmalar yapılması mümkündür. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin kendisiyle ilgili müşâhede ve vakıaları da bir bakıma onun velâyet yolculuğuna dair antolojiler mesabesinde olduğu için bu türlü eserler üzerine odaklanan çalışmalar da yapılabilir. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî külliyâtının kronolojik olarak okunması sebebiyle eserler arasında farklılaşan kavramsal dağarcıkla karşılaşılmış, erken dönem teliflerinde bulunmayan ancak Doğu'ya seyahati sonrasındaki teliflerinde sıklıkla başvurduğu ve İbnü'l-Arabî'nin anahtar kavramları olarak literatürde yer bulan bir hareketlilikle karşılaşılmıştır. Bu durum İbnü'l-Arabî çalışmalarında kavram izi sürülerek onun düşüncesini takip etme açısından yeni çalışmalara ufuk verebilir.

KAYNAKÇA

Abdulganî en-Nablusî. **Âriflerin Tevhîdi.** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Abdullah Salâhî Uşşâkî. **Tavâli'u menâfi'i'l-ulûm fî metâlibi Mevâkı'i'n-nücûm.** Muhammed Edib el-Câdir, Mahmud Erol Kılıç (thk.), Dımeşk: Dâru Ninova, 2015, c. III.

Abdürrezzâk el-Kaşânî. **Letâifü'l-i'lâm fî İşâreti Ehli'l-ilhâm.** Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfîk Ali Vehbe, Âmir en-Neccâr (hzl.). Kâhire: Mektebetü Sekâfetü'd-dîniyye, t.y., c. II.

Abrahamov, Binyamin. "Ibn al-ʿArabi and Abu Yazid al-Bistami" **Al-Qantara.** Cilt. 31, Sayı. 2, Temmuz-Aralık, 2011, ss. 369-385.

Addas, Claude. **İbn Arabî-Kibrit-i Ahmer'in Peşinde.** Atila Ataman (çev.), İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. **The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul 'Arabī.** Cambridge: Cambridge University Press, 1939.

_____, **Tasavvuf-İslam'da Manevî Hayat,** Ekrem Demirli-Abdullah Kartal (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

_____, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**. Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

_____, "Mukaddime", **Mişkâtü'l-envâr-Varlık-Bilgi-Hakikat.** mlf. Gazzâlî, Mahmut Kaya (çev.), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016.

Akbal, Halit Şamil. "Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr'ı: Yorum Yöntemi Ve Kaynakları", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.** Marmara Üniversitesi SBE, 2021.

Akçay, Mustafa. “Gazzâli’de Ruh Tasavvuru”, **Dinî Araştırmalar.** Cilt. 7, Sayı. 21, Ocak-Nisan, 2005, ss. 87-116.

Akkach, Samer. “The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology”, **British Journal of Middle Eastern Studies**. Cilt. 24, Sayı.1, 1997, ss. 97-113.

Ali, Ali Ahmed et-Tîcânî. “el-İdrâkü’l-hissî inde Muhyiddîn b. Arabî” **Camiatü Ezher-Külliyetü’d-Dirâsât İslâmiyye ve’l-Arabiyye li’l-Benîn bi’d-Dîdâmûn bi’ş-Şarkıyye.** Cilt. 7, Sayı. 1, 2020, ss. 355-386.

Alkan, Ercan. “İbn Kasî ve Muhîti”, **Şerhu Hali’i’n-Na’leyn: Hal’u’n-Naleyn şerhi.** mlf. İbnü’l-Arabî, İstanbul : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Andani, Khalil. “Metaphysics of Muhammed-The Nûr Muhammed From Imam Ja‘far al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274)”, **Journal of Sufi Studies**. 8, 2019.

Apaydın, H. Yunus. “Sahâbî Kavli”, **DİA**. İstanbul: TDV Yayınları, 2008, c. 35, ss. 500-504.

Argawinata, R. Iffat Aulia Ahmad. “Continuity of Prophethood and Messianic Sainthood”, **Advances in Social Science, Education and Humanities Research.** Cilt. 339, 2019.

Arif, Syamsuddin. “Sufi Epistemology: Ibn 'Arabi on Knowledge (‘Ilm)”, **AFKAR - Jurnal Akidah & Pemikiran Islam.** Cilt. 3, Sayı. 1, Haziran, 2002.

Arnel, Iskandar. “Ibn ‘Arabi on the Nubuwwah Aspect of Awliyâ’”, **Jurnal Ushuluddin.** Cilt. 15, Sayı. 2, Temmuz, 2009, ss. 172-183.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi 1-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi.** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006

_____, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2-Sofistlerden Platon’a.** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

_____, İlkçağ Felsefe Tarihi-Plotinos, **Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi 5.** İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Austin, Ralph William Julius. "Studies on the "Mahiyat al-Qalb" a mystical treatise of Ibn 'Arabi, accompanied by a critical edition of the text", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. London School of Oriental and African Studies, 1965.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi.** Cilt. 4, Sayı. 10, 2003, ss. 99-122.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", **Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi.** Cilt. 23, Sayı. 23, 2009 ss.325-355.

Barlak, Muzaffer. **Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları.** Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Başer, Hacı Bayram. **Şeriat ve Hakikat**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Bereke, Abdülfettah Abdullah. **el-Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi'l-Velâye.** Kahire: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye, 1971, c. 1-2.

Bıçak, Ayhan. "Tarih Metafiziklerinin Yapısı", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi.** Cilt. 3, Sayı. 19, 2009.

Bozan, Metin. **İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu-Mâsum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı.** İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

Böwering, Gerhard. **Mysitical Vision of Existence in Classical Islam.** Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1980.

_____, "Zulme Uğrayan ve İlhadla Suçlanan İlk Sûfîler", **UÜİFD.** Abdürrezzak Tek (çev.), Cilt. 12, Sayı. 2, 2003.

Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**. Cilt. 23, Sayı. 1, Haziran, 2019, ss. 213-232.

Büyükkara, Mehmet Ali. **İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları-İlk Şiiler:Hicrî İkinci Asır.** İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. **Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı.** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

_____, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu.** İbrahim Akbaba (çev.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Casewit, Yousef. **The Mystics of al-Andalus-Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century.** Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Cengiz, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", **İnsan Nedir-İslam Düşüncesinde İnsan. Tasavvurları.** Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Cevizci, Ahmet. "Üçüncü Adam Paradoksu", **Felsefe Sözlüğü.** İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Chittick, William C. **Sufi'nin Bilgi Yolu.** Ömer Saruhanlıoğlu (çev.), İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.

Chodkiewicz, Michael. **Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī.** Liadain Sherrad (çev.), Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993; **el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn b. Arabî.** Ahmed et-Tîb (çev.), Merakerş: Dârü'l-kubbeti'z-zerkâ, 1998.

Collingwood, R.G. **Tarih Tasarımı.** Kurtuluş Dinçer (çev.), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Corbin, Henry. **Bir'le Bir Olmak**. Zeynep Oktay (çev.), İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.

_____, **İslam Felsefesi Tarihi.** Hüseyin Hâtemi (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, c. 1.

Cüneyd-i Bağdâdî, "Mîsâk Kitabı", **Âriflerin Sultanı Cüneyd-i Bağdâdî.** Ömer Erdem (çev.), İstanbul: Yasin Yayınevi, 2018.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velâyet Hakkındaki Görüşleri Ve İbn Teymiyye'nin Bu Hususstaki Eleştirileri", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1).** Sayı. 21 (2008).

Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmâm Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve Nihal**. Cilt. 7, Sayı. 2, Mayıs-Ağustos, 2010, ss. 67-93.

Çelebi, Emin. "İbn Arabi'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi.** Cilt. 10, Sayı. 3, 2010, ss. 43-56.

Çelebi, İlyas. "Giriş", **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse.** mlf. Kadı Abdülcebbâr, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. 1.

_____, "Mu'tezile", **DİA.** İstanbul: TDV Yayınları, 2006, c. 31, ss. 391-401.

Çift, Salih. **Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı,** İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Daftary, Farhad. **Şii İslam Tarihi.** Ahmet Fethi Yıldırım (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.

ed-Dâmûnî el-Bekrî, Muhammed b. Mahmûd. **en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî Şerhi Meâni't-Tedbîrâti'l-ilâhiyye.** Ahmed Ferîd Mezîdî (thk.), Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2013.

Demir, Habip. **Horasan'da Şiilik,** Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. **İbnü'l-Arabî Metafiziği.** İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

_____, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan.** İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

ed-Düserî, Âid b. Sa'd. **el-Hakîkatü'l-Muhammediyye em Felsefetü'l-Eflûtîniyye.** Beyrut-Amman: Mektebetü'l-İslâmî, 2007.

Ebstein, Michael. **Mysticism and Philosophy in al-Andalus.** Leiden-Bostan: Brill, 2014.

_____, "Spiritual Descendants of The Prophet: Al-Hakim al-Tirmidhi, İbn Arabi, and İkhwan al-Safa' on Ahl al-Bayt", **L'ésotèrism Shi'te-Ses Racines Et Ses Prolongements,** Mohamed Ali Amir-Moezzi vd. (hzl.), Turrnhout: Brepols Publishers, 2016.

Ebû Bekir b. Arabî. **el-Avâsım mine'l-Kavâsım.** Ammâr Tâlibî, Kâhire: Mektebetu Dâri't-turâs, 1375.

Ebu Hüseyin en-Nûrî. "Makâmâtü'l-kulûb", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi.** Ahmet Subhi Furat (nşr.), Cilt. 8, Sayı. 7-8, 1978.

el-İsfehânî, Ebû Nuaym. **Hılyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ.** Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988, c. 1.

Ebû Saîd Harrâz. **Doğruluk Kitabı.** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

_____, "Hak Taliplerinin Dereceleri-Kitâbü'z-ziyâ", **Kalplerin Makamları.** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2015.

_____, "Velâyetin İspatı-Kitâbü'l-keşf ve'l-beyân", **Kalplerin Makamları,** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2015.

Ebû Talib el-Mekkî. **Kalplerin Azığı-Kûtu'l-Kulûb.** Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (çev.), İstanbul: Semerkand, 2003, c. 1.

Egici, Rabia. "İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Ezel'i Üzerine Kavramsal Bir Analiz", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.** Marmara Üniversitesi SBE, 2021.

Elmore, Gerald T. **Islamic Sainthood in The Fulness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon.** Leiden: Brill, 1999.

_____, "Four Texts of Ibn al-'Arabī on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names", **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.** c. 29, 2001.

Ephrat, Daphna. "Spiritual Heirs of the Prophet-Sufi Masters in a Period of Sunni Revitalization", **Religious, Knowledge, Authority, and Charisma.** ed. Daphna Ephrat and Meir Hatina, Salt Lake City: The University of Utah Press, 2014.

Ess, Josef Van. "Tasavvuf ve Muhalifleri: Statüler, Mihneler ve Dönüşümler Üzerine Düşünceler", **Doğuştan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar-On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele.** Zafer Erginli (çev.), Salih Çift (hzl.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

_____, "Kelam ve İnsan Gerçekliği", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Habip Kartaloğlu (çev.), Cilt. 13, Sayı. 23, 2011/1, ss. 261-279.

Fierro, Maribel. "The Polemic of The Karamat al-Awliya and The Development of Sufism in al-Andalus" (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries), **Bulletin of the School of Oriental and African Studies.** University of London, Vol. 55, No. 2, 1992.

_____, "Heresy in al-Andalus", **The Legacy of Muslim Spain.** Salma Khadra Jayyusi (ed.), Leiden-Boston-Koln: Brill, 1992.

_____, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet-Opposition to Sufism in al-Andalus", Semih Ceyhan (çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Cilt. 18, Sayı. 2, 2009.

Fuâd, Fâtıma. "el-Velâye inde's-sûfiyye (Kuşeyrî-İbn Arabî)", **Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb.** Cilt. 2, Sayı. 20 Ocak, 2009.

Garden, Kenneth. **İslâm'ın İlk Müceddidi.** Abdullah Özkan (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Goldziher. **İslam Kültürü Araştırmaları.** Mehmed Said Hatiboğlu ve Cihad Tunç (çev.), Ankara: Otto Yayınları, 2019, c. 2.

Griffel, Frank. **Gazali'nin Felsefi Kelamı.** İbrahim Halil Üçer, Mehmet Fatih Kılıç (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Gril, Denis. "La 'lecture supèrieure' du Coran selon ibn Berreğān" **Arabica.** 47, 2000.

Gutas, Dimitri. **İbn Sînâ'nın Mirası.** Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Guthrie, W.K.C. **Yunan Felsefe Tarihi I-İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar.** Ergün Akça (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

el-Hakîm, Suâd. "el-Velâyetü's-sûfiyye", **et-Türâsü'l-Arabî.** Cilt. 9, Sayı. 35-36, 1989, ss. 170-195.

_____, "Mukaddime", **el-İsrâ ilâ Makâmi'l-esrâ.** mlf. İbnü'l-Arabî, Beyrut: Denderatün li'Tıbâa ve'l-Neşr, 1988.

Hakîm et-Tirmizî, **Hatmu'l-evliyâ-Velîliğin Sonu.** Salih Çift (çev.), İstanbul: Nefes Yayınları.

_____, **Büdüvvü'ş-şe'n.** (*Hatmü'l-evliyâ* içerisinde), Osman Yahya (thk.), Beyrut: Ma'hedu'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, 1965. **Herşey Böyle Başladı-Büdüvvü'ş-şe'n.** Mahmut Ulucan-Ömer Güngören (çev.), İstanbul: Nefes Yayınları, 2020.

_____, "Cevâbu Kitâbin mine'r-Rey", **Selâsu Musannefâtin li'l-Hakîm et-Tirmizî.** Bernd Radtke (hzl.), Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1992.

_____, **el-Mesâilü'l-Meknûne.** Muhammed İbrâhîm el-Cuyûşî, y.y., Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1980.

_____, **Metafizik Mutluluk,** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2013.

Haklı, Şaban. "Eş'ari ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", **İnsan Nedir-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları.** Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Hâmid, Tâhir. "el-Uhreviyyât Eschatologie inde Muhyiddin İbn Arabi", **Dirâsât Arabiyye ve İslâmiyye.** Cilt. 28, Mayıs, 2009.

Harman, Ömer Faruk. "Ruhulkudüs", **DİA.** c. 35, s. 216-217.

Hegel. **Tarihte Akıl.** Önay Sözer (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.

Hücvirî, **Hakikat Bilgisi.** Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Hüseyn b. Ta'me el-Beytemânî. **el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye fi Şerhi't-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye.** Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (thk.), Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2015, c. 2.

Hodgson, Marshall G. S. **İslam'ın Serüveni,** Berkay Ersöz (çev.), İstanbul: Phoenix Yayınevi, 2017, c. 1.

İbnü'l-Arabî, "el-Velâye ve'n-Nübüvve inde Muhyiddîn b. Arabî", **er-Risâle fi'l-velâye.** thk. Hâmid Tâhir, *Alif: Journal of Comparative Poetics,* 5, (Bahar, 1985).

_____, **et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî Islâhi Memleketi'l-insâniyye.** Muhammed Abdü'l-Hayy el-Adlûnî (thk.), Amman: Dârü's-sekâfe, 2015.

_____, **Mevâkı'u'n-nücûm ve Metaliu Ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm.** Abdülazîz Sultan el-Mansûb (thk.), Kahire: Şeriketü'l-Kuds, 2016.

_____, **Ankâu Muğrib fî Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib.** Abdülbâkî Miftâh (thk.), Dımeşk: Dâru Ninova, 2016.

_____, **Fütûhât-ı Mekkiyye.** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, c. 1-18; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye.** Ahmet Şemseddîn (thk.), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999, c. 1-9.

_____, **Fusûsu'l-hikem.** Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008; **Fusûsu'l-hikem.** Ebu'l-Alâ Afîfî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

_____, **el-İsrâ ilâ Makâmi'l-esrâ.** Suâd el-Hakîm (thk.), Beyrut: Denderatün li'Tıbâa ve'l-Neşr, 1988.

_____, **Ukletü'l-müstevfiz.** (Resâilu İbn Arabî 2 içerisinde), Saîd Abdülfettâh (thk.), Beyrut: Müessesetü İntişâri'l-Arabî, 2002.

_____, **et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye,** Kahire: Şeriketü Kuds, 2016.

_____, **Mânevî Seferler-el-İsfâr an Netâici'l-esfâr.** İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

_____, **Nurlar Risâlesi.** Mahmut Kanık (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

_____, **Risâletü't-tenbîhât (Resâil 6 içinde).** Kasım Muhammed Abbâs (thk.), Beyrut: Müessesetü'l-İntişâr Arabî, 2006.

_____, **Kitâbü'l-menzili'l-kutb ve makâluhu ve hâluhu (Düreri Resâil içinde).** Beyrut: Meessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2019.

_____, **Kitâbu Şerhi Esmâullâhi'l-hüsnâ (Düreri Resâil içinde).** Beyrut: Meessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2019.

_____, **Kitâbu Bulgatü'l-havâs (Düreri Resâil içinde).** Beyrut: Meessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2019.

İbn Teymiyye. **Der'ü Teâruzi'l-akli ve'n-nakl.** Muhammed Selâm (thk.), Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991, c. 10.

_____, **Minhâcü's-sünne en-Nebeviyye.** Muhammed Reşâd Sâlim (thk.), Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986, c. 2; c. 8.

_____, **Camiu'r-resâil.** Muhammed Reşâd Sâlim (thk.), Cidde: Dârü'l-Medenî, 1984, c. 1.

_____, **Mârifet Kitabı.** Hüseyin Şemsi Ergüneş (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

İslam Düşünce Ve Geleneğinde Kutsiyet, Velâyet, Keramet, İstanbul : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER), 2017.

Kadı Abdülcebbâr. **el-Muğnî fî Ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl.** Mahmûd Muhammed Kâsım (thk.), y.y., t.y., c. 15

_____, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013, c. 2.

Karamustafa, Ahmet. **Tasavvufun Oluşumu,** Nagihan Doğan (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

_____, "Walâya According to al-Junayd", **Reason and Inspiration in Islam.** ed. Todd Lawson London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2005.

Kazemzadeh, Parvin ve Maryam Davarnia. "The Sealness of the Wilayah of al-Mahdi and the Specification of His Encestors according to İbn Arabi and Some Commentators of Futuhat al-makkiyah", **Religious Inquiries**. Cilt. 3, Sayı. 5, Kış-Bahar 2014.

Kelâbâzî, **Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf.** Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.

Kılavuz, Ulvi Murat. "İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** 56:1, 2015, ss. 1-32.

Kılıç, Ali İhsan. "Dâvûd-ı Kayserî'nin A'yân-ı Sâbite Yorumu", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.** Marmara Üniversitesi SBE, 2014.

Kılıç, Mahmud Erol. **Şeyh-i Ekber.** İstanbul: Sufi Kitap, 2009.

_____, "Hatmü'l-velâye Teorisi", **Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead.** Ömer Türker (hzl.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c. 3.

Konuk, Ahmed Avni. **Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi.** Mustafa Tahralı (hzl.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Korlaelçi, Murteza. "Gazzâlî'nin İnsan Anlayışı", **900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî.** İstanbul: İfav Yayınları, 2012.

Kuşeyrî, Abdülkerim. **Kuşeyri Risâlesi,** Süleyman Uludağ (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

_____, **Kitâbü'l-Mirac-Hakk'a Yükseliş.** Cevher Caduk (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.

Kuzudişli, Bekir. **Şîa ve Hadis.** İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Landolt, Hermann. "Walayah", **Encyclopedia of Religion.** Vol. 14, s. 9660.

Lietzmann, M. Hans. **Eski Kilise Tarihi-I. Başlangıçlar.** Mehmet Aydın (çev.), Konya: Literatürk Academia, 2016, c. 1.

Marin, Manuela. "Zuhhād de al-Andalus", **Al-qantara: Revista de estudios árabes.** Cilt. 12, Sayı. 2, 1991.

Markwith, Zachary. "Jesus and Christic Sanctity in Ibn 'Arabi and Early Islamic Spirituality", **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.** Cilt. 57, 2015.

Massignon, Louis. **Essay on the Technicallanguage of İslamic Mysticism.** Benjamin Clark (çev.), Indiana: Notre Dame, 1997.

Medkûr, Abdülhamîd Abdülmün'im. "el-Velâye inde Muhyiddîn İbn Arabî", (**Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Kâhire Üniversitesi, Dâru'l-ulûm Fakültesi, Felsefe Bölümü, 1980).

Melchert, Christopher. **Before Sufism: Early Islamic Renunciant Piety.** Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.

_____, "Klasik Tasavvufun Basra'daki Kökenleri", **Sünnî Düşüncenin Teşekkülü.** Ali Hakan Çavuşoğlu (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Mikşer, Nureddin. **el-Velâye fî Türâsi's-sûfî,** Beyrut: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2018.

Morris, James Winston. "Ibn 'Arabi's Messianic Secret Foram 'the Mahdi' to the Imamate of Every Soul", ", **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society.** Cilt. 30, 2001.

el-Muhâsibî. **er-Riâye li Hukûkillah-Kalp Hayatı.** Abdülhakim Yüce (hzl.), İstanbul: Işık Yayınları, 2013.

_____, **el-Vesâyâ.** Abdülkâdir Ahmed Ata (thk.), Beyrut: Dârü'l-Mektebi'l-ilmiyye, 1986.s

Muzairi, Novian Widiadharma. "The Doctrine of Logos Within Ibn 'Arabi Mystical Philosophy", **Esensia Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuliddin.** Cilt. 18, Sayı. 2, Ekim, 2017, ss. 155-171.

Nebhânî, Yûsuf. **el-Hakîkatü'l-Muhammediyye inde Aktâbi's-sâdeti's-sûfiyye.** nşr. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî, Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2012.

Nwyia, Paul. **Exègèse Coranique et Langage Mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmane.** Beyrut: Dârul'l-Maşrik, 1970.

Palacios, Miguel Asín. **The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers.** E. H. Douglas & H. W. Yoder (çev.), Leiden: E. J. Brill, 1978.

_____, **Logia et agrapha Domini Jésu apud muslemicos scriptores, asceticos praesertim.** Turnhout: Editions Brepols, 1988.

Palmer, Aiyub. **Sainthood and Authority in Early Islam.** London: Leiden-Boston, 2020.

Radtke, Bernd ve John O'Kane. **The Concept of Sainthood In Early Islamic Mysticism.** (Richmond Surrey, 1996.

Robinson, Chase. “Prophecy and Holy Man”, **The Cult of Saints in Late Antiquity and The Early Middle Ages.** James Howard-Johnston and Paulantony Hayward (ed.), New York: Oxford University Press, 1999.

Rosenthal, Franz. **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**. Leiden-Boston: Brill, 2007.

_____, **Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü’l-Arabî.** Ercan Alkan (çev.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

es-Sâdıkî, Ahmed. “Rıhletü İbn Arabî min Salé ilâ Merakeş”, **el-Kitâbü’s-senevî li a’mâlin muhtebiri’s-serdiyyât ve’l-hitâbâti’s-sekâfiyye.** Sayı. 2, 2018.

Sancar, Faruk. **Nübüvvet-Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin Er-Râzî Ve İbnü’l-Arabî Örneği**. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

es-Sâyih, Ahmed Abdürrahîm. **Hakîm et-Tirmizî ve Nazariyyetuhû fi’s-sülûk**, Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 2006.

Schimmel, Annemarie. **Hallâc-Kurtarın Beni Tanrı’dan.** Ahmetcan Asena (çev.), İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.

_____, **Ve Hazreti Muhammed O’nun Peygamberidir-Peygambere İslam İnancında Gösterilen Hürmet.** Okşan Nemlioğlu Aytolu (çev.) İstanbul: Profil Yayıncılık, 2008.

Sehl b. Abdullah Tüsterî. “Mukaddime ve Fatiha Suresi Tefsiri-Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm”, **Kalplerin Makamları.** Hacı Bayram Başer (çev.), İstanbul: Hayy Kitap, 2015.

Selvi, Dilaver. **İslâmî Kaynaklarda Velâyet ve Kerâmet.** İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2012.

Serrâc, Ebû Nasr. **el-Lüma’-İslam Tasavvufu.** Hasan Kâmil Yılmaz (çev.), İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Shihadeh, Ayman. “Classical Ash‘ari Anthropology: Body, Life and Spirit”, **The Muslim World**. Cilt. 102, Sayı. 3-4, 2012, ss. 433-477.

Sobieroj, Florian. “Mutezile ve Tasavvuf”, Salih Çift (çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Cilt. 10, Sayı. 1, 2001, ss. 273-296.

Soykan, Ömer Naci. “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi/Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Cilt. 40, Sayı. 1, 1999, ss. 271-289.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman. **Tabakâtu’s-Sûfiyye.** Abdurrezzak Tek (çev.), Bursa: Emin Yayınları, 2018.

_____, **Târîhu’s’sûfîyye li Ebî Abdurrahmân es-Sülemî.** Muhammed Edib el-Cadir (thk), Dımaşk: Dâru Ninevâ, 2015/1436.

Sviri, Sara. **Perspectives on Early Islamic Mysticism The World of al-Hakīm al-Tirmidhī and his Contemporaries.** New York: Routledge, 2020.

Şenel, Cahid. **Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları.** İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

eş-Şeybî, Kâmil Mustafa. **es-Sıla beyne’t-tasavvuf ve’t-teşeyyu’.** Beyrut: Menşûrâtü’l-cemel, 2011, c. 1.

Tahralı, Mustafa. “Ayn ve Ayniyet”, **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi.** mlf. Ahmed Avni Konuk, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005, c. 4.

Tan, M. Nedim. “Abdullah Ensârî Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydânı”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi.** Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

_____, **Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri.** İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

_____, “Tasavvuf Istılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı. 45, Eylül 2013, ss 155-190.

_____, M. Nedim Tan, “Velâyet Teorisi”, **Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead.** Ömer Türker (hzl.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c. 3.

Tarakçı, Muhammed. “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, **Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi.** Cilt. 8, Sayı. 1, Ocak 2011.

Taşpınar, İsmail. “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelam Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, **Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi.** Cilt. 8, Sayı. 1, Ocak 2011.

Taylan, Necip. “Bilgi”, **DİA.** İstanbul: TDV Yayınları, 1992, c. 6, ss. 157-161.

Tek, Abdürrezzak. “Hakikat-i Muhammediyye Teorisi”, **Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar.** Ömer Türker (hzl.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, c. 2.

Tiryaki, Mehmet Zahit. “İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi.** Marmara Üniversitesi SBE, 2015.

Türker, Ömer. “Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Vahdet-i Vücûd Yorumu”, **Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf.** İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

_____, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, **İnsan Nedir-İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları.** Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (ed.), İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Tüzer, Abdüllatif. **Dinî Tecrübe ve Mistisizm-Felsefî Bir Yaklaşım.** İstanbul: Dergah Yayınları, 2006.

Ocak, Ahmet Yaşar. **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri.** İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Özkan, Zeynep Şeyma. "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi", **Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr.** mlf. İbnü'l-Arabî, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Radtke, Bernd. "İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi.** Salih Çift (çev.), Sayı. 21, 2008.

Uludağ, Süleyman. "Bâyezîd-i Bistâmî", **DİA.** İstanbul: TDV Yayınları, 1992, c. 5, ss. 238-241.

_____, "Keramet", **DİA.** Ankara: TDV Yayınları, 2002, c. 25, ss. 265-268.

Uygur, Mermi. "Tarih Felsefesinin Yolu", **Felsefe Arkivi.** Cilt. 3, Sayı. 3, 1957.

Yavuz, Salih Sabri. **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.

_____, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", **Kelam Araştırmaları.** Cilt. 3, Sayı. 1, 2005, ss. 91-116.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahy", **DİA.** İstanbul: TDV Yayınları, 2012, c. 42, ss. 440-443.

_____, "Ruh", **DİA.** Ankara: TDV Yayınları, 2018, c. 35, ss. 187-192.

Yıldız, Mehmet. "İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı", **Yayınlanmamış Doktora Tezi.** Ankara SBE, 2016.

Yüce, Mustafa. "Kelamda Bilgi Tanımları ve Nesefi'nin Semantik Tahlili", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** Sayı. 24, Temmuz-Aralık 2010, ss. 111-126.

Zafar, Abdul Basit. "The Historical Account Of 'Abd al-Jabbâr al-Hamadani's Physicalist Conception of Human Soul", **OMUIFD.** Sayı. 48 (20 Haziran, 2020), ss. 483-504.

Zührî, Halid. “eş-Şeyh ve’l-Feylesûf-Kıraâtün fi’l-Medîneti’l-Fâzıla beyne Hakîm et-Tirmzî ve’l-Fârâbî”, **Les Maîtres Soufis Et Leurs Disciples Des III-V Siècles De L'hégire (IX-XI).** Geneviève Gobillot et Jean-Jacques Thibon (ed.), Beyrut-Dımeşk: Presses de l’Ifpo, 2012.

Watt, W. Montgomery. **İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi.** Osman Demir (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Wisnovsky, Robert. **İbn Sînâ Metafiziği.** İbrahim Halil Üçer (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.