

## İBN ARABİ’NİN VAHDET-İ VÜCÛD VE HAKİKAT-I MUHAMMEDİYYE TEORİSİNE GÖRE İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞI VE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER: İKTİSADİ HAYATA DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Prof. Dr. Ekrem Erdem<sup>1</sup>

### Özet

Sâlik İslam geleneğinde *insan-ı kâmil* kavramı, vahyi esas alan bir hayat ölçüsünden hareketle iç dünyasını ve dış dünyasını bu doğrultuda tanzim etmeyi başarmış örnek, ideal bir kişilik sahibi insanı ifade eder. Mutasavvıflar insan-ı kâmil meselesini genel olarak iki şekilde yorumlamışlardır: Birincisi, günlük dilde kullanılan ‘ideal insan’ anlamındaki Kur’an ahlakıyla ahlaklanmış *ehl-i hal* ya da *ehl-i dil* olarak bilinen kâmil insandır. İkincisi ise, vahdet-i vücud nazariyesine dayanan *hakikat-ı Muhammediyye* ve *devriyeler* yaklaşımlarıdır. Bu çalışmanın amacı, *hakikat-ı Muhammediyye* yaklaşımının öncüsü büyük tasavvuf alimi İbn Arabi’nin insan-ı kâmil anlayışını ve ona yöneltilen eleştirileri incelemek ve buradan iktisadi hayata dair bazı çıkarımlar elde etmektir. İbn Arabi’ye göre, gerçek ve hatta tek insan-ı kâmil Hz. Peygamber’dir. Zira Allah her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmış ve Onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Buna göre, insan kâinat için en değerli unsurdur, hatta ondan daha değerlidir. Çünkü, insan gaye varlıktır, ilahi isim ve sıfatlar insan üzerinden görünür; tüm gerçekleri kendi varlığında özet olarak toplayıp temsil etme kabiliyeti vardır; halife vafına sahiptir. Bu itibarla, insan kemâlât sahibidir, bunun derecesi de Allah’la olan ilişkisine bağlıdır ve yaratılışında kendisine bahşedilen bu kabiliyetleri iyi değerlendirerek aleme değer katar ve bu katkıları sağladığında da insan-ı kâmil ortaya çıkar. İnsan-ı kâmil alemin ulvi ve süfli hakikatlerinin toplandığı küçültülmüş bir suretten ibarettir. Zira insan-ı kâmil varlığın bütün hakikatlerini içinde barındıran ulûhiyyet mertebesidir ve bu özelliğiyle Allah isminin mazharıdır. Bu haliyle, bütün peygamberlerin ve velîlerin ledünnî ve bâtinî bilgileri aldıkları kaynak olarak görülür. Fakat, akl-ı evvel vasıtasıyla Allah’ı tanıyan insan, Onun isim ve sıfatlarını hayatında yaşadığı, onların anlamı üzerine bir yol belirlediği ve onlarla ahlaklandığı ölçüde insan-ı kamildir. Dolayısıyla, kâmil insan sözü özü bir, salih amel peşinde, güzel ahlak sahibi, güvenilir bir mü’mindir. İnsan-ı kâmil düşüncesi, bu haliyle esasında tasavvufa gönül vermiş hakiki bir salikin de kemâlât yolunda nihai hedefidir. Böyle olunca, örneğin iktisadi hayatta kararlar ve davranışlar bu ahlaki meziyetlere göre belirlendiğinde, çıkarı peşinde koşan bir *iktisadi adam (homoeconomicus)* anlayışı yerine, ‘kendisi için uygun gördüğünü başkasına da uygun görmeyi, aynı şekilde, kendisi için uygun görmediğini başkasına da reva görmemeyi’ esas alan, ahlak temelli bir *insan-ı kâmil modeli* ortaya çıkacaktır. Ancak, Hz. Peygamber’in hakikat-ı Muhammediyye anlayışına göre değerlendirilmesinin onu

<sup>1</sup> Erciyes Üniversitesi, İİBF, İktisat Bölümü. E-posta: ekrem\_erdem1@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-5876-8747.

ilâhlaştıracağı düşüncesiyle, ulemanın çoğu ile İmam Rabbani gibi bazı mutasavvıflar vahdet-i vücud fikrini batıl görüş olarak görmüşlerdir. Buna göre, Allah hiçbir eşya ile birleşik olmaz, O eşyanın keyfiyetinden münezzehtir, hiçbir zaman ne Vâcib mümkün'in aynısı ne de hâdis kadîm'in aynısıdır. Bu itibarla, çalışmada İbn Arabî'nin insan-ı kâmil düşüncesi ve buna yöneltilen eleştiriler farklı alt başlıklar altında incelenmiş ve söz konusu telakkilerin iktisadi hayata olası etkileri üzerine bir analiz yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İbn Arabî, Vahdet-i Vücud, İnsan-ı Kâmil, Hakikat-ı Muhammediyye.

### Abstract

#### UNDERSTANDING OF THE INSAN AL-KAMİL ACCORDING TO IBN ARABI'S THEORY OF WAHDAT AL-WUJUD AND HAQİQAT AL-MUHAMMADIYYA AND THE CRITICISM MADE: AN ASSESSMENT ON ECONOMIC LIFE

In Islamic tradition, the concept of insan al-kamil (perfect human) refers to a person with an exemplary, ideal personality who has succeeded in arranging her inner and outer world in this direction, in line with a measure of life based on revelation. Sûfis have generally interpreted the issue of perfect human being in two ways: First, it is the perfect human, who is moralized with the morals of the Qur'an, which means 'ideal human' used in daily language known as *ahl al-hal* or *ahl al-dil*. The second one is the approaches of the *haqiqat al-Muhammadiyya* and *dawriyas* (circuits), which are based on the theory of *wahdat al-wujud* (unity of existence). The aim of this study is to examine the perfect human understanding of Ibn Arabî, the pioneer of the *haqiqat al-Muhammadiyya* approach, and the criticisms directed to him, and to obtain some inferences about economic life from it. According to Ibn Arabî, the real and even the only perfect human is the prophet Muhammad because God created Him before anything else, and all creatures emerged from this truth. Accordingly, man is the most valuable element for the universe, even more valuable than him because man is the ultimate being, divine names and attributes appear over man; it has the ability to sum up and represent all facts in its own being; he has the qualifications of a caliph. In this respect, man has perfections, the degree of which depends on his relationship with Allah, and he adds value to the world by making good use of these abilities bestowed upon him in his creation, and when he makes these contributions, a perfect human being emerges. The perfect human consists of a reduced form in which the lofty and lowly truths of the world are gathered. For, the perfect human being is the level of divinity (*uluhiyyat*) that contains all the truths of existence, and with this feature, it is the manifestation of the name of Allah. In this state, it is seen as the source from which all prophets and saints receive *ladunni* (purely God-given, a divine endowment) and *batîni* (esoteric) knowledge. However, a person who knows Allah through *aql al-awwal* (the first created mind) is an insan al-kamil to the extent that he experiences

His names and attributes in his life, determines a way about their meaning and moralizes with them. Therefore, al-insan al-kamil is a true believer who has good morals and pursues righteous deeds. The idea of the perfect human, as it is, is the ultimate goal of a true devotee who has devoted himself to sūfism on the way to perfection. Thus, for example, when decisions and behaviors in economic life are determined according to these moral virtues, instead of the understanding of an economic man (homoeconomicus) pursuing self-interest, a moral-based perfect human model taking into account the principle of ‘finding suitable for others what he finds suitable for himself, and also not finding suitable for others what he does not find suitable for himself’ will emerge. However, most of the scholars and some mystics such as Imam Rabbani regarded the idea of wahdat al-wujud as a superstitious view, with the thought that evaluating the Prophet according to the understanding of the reality of Muhammadiyyah would deify him. In this respect, in the study, Ibn Arabi's idea of the perfect human being and the criticisms directed to it were examined under different sub-titles and an analysis was made on the possible effects of these considerations on economic life.

**Key Words:** Sūfism, Ibn Arabi, Wahdat al-Wujud, Insan al-Kamil, Haqiqat al-Muhammadiyya.

## 1. Giriş

İslam geleneğinde *insan-ı kâmil* kavramı, vahyi esas alan bir hayat ölçüsünden hareketle iç dünyasını ve dış dünyasını bu doğrultuda tanzim etmeyi başarmış örnek, ideal bir kişilik sahibi insanı ifade eder. Bu çerçevede, etrafını çevreleyen isyankâr insanlara karşı duruşunu muhafaza edebilmiş ve mücadelesinden hiç vazgeçmemiş peygamberler ve bilhassa Peygamberimiz Hz. Muhammed her zaman insanı kamilin örnek timsali olmuşlardır.

Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ashabında, önde gelen ulemada, mutasavvıflarda ve fütüvvet ehlinde bu ideali görmek mümkündür. Bu şahsiyetler, sahip oldukları kâmil insan karakterini esas itibariyle gökyüzünün ve dağların kabul etmekten çekindiği ilahi emanetin yükümlülüğüne borçlu olduklarının farkında idiler. Zira yükümlülük insanı geliştiren ve olgunlaştıran bir özelliğe sahiptir. Yükümlülüklerin farkında olmak, insanı o doğrultuda hareket etmeye zorlar. Kâmil insan tasavvuru, en fazla mutasavvıfların ve tasavvuf edebiyatı ile ilgilenenlerin konusu olmuştur. Çünkü mücadelenin en zoru, mutasavvıfların *büyük cihad* olarak telakki ettikleri insanın nefsinin arzuları karşısında yürüttüğü mücadeledir. Ama bu mücadelenin değeri, insanın miskin bir şekilde dünyadan elini eteğini çekerek miskinliği tercih etmek yerine, sosyal ve iktisadi hayatın içinde var olarak ‘eli işte gönü Hak’ta’ olduğu müddetçe artacaktır.

Mutasavvıflar insan-ı kâmil meselesini genel olarak iki şekilde yorumlamışlardır: Birincisi, günlük dilde kullanılan ‘ideal insan’ anlamındaki Kur’an

ahlakıyla ahlaklanmış *mekârim-i ahlak* sahibi kâmil insandır. Bu tasavvuf çevrelerinde genel olarak kabul gören, özellikle de kitleler tarafından tercih edilen bir anlayıştır. Konuya bu çerçeveden bakıldığında, tasavvuf geleneğinde kâmil insan olabilmenin yolunun *söz ehli* değil *hal ehli* olmaktan geçtiği rahatlıkla söylenebilir (Erdem, 2022a).

İkinci insan-ı kâmil anlayışı ise, vahdet-i vücud nazariyesini dayanır ve buradan iki alt yaklaşım ortaya çıkar: Bunlardan en fazla kabul gören anlayışa göre, gerçek ve hatta tek insan-ı kâmil Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. Zira Allah her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmış ve Onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. İbn Arabî (ö. 638/1240), Abdülkerim Cîlî (ö. 832/1428) ve Mevlâna (ö. 672/1273) gibi bazı sûfî alimlerin savunduğu bu görüş *hakikat-i Muhammediyye* yaklaşımı olarak literatürde geniş yer bulmuştur. Diğer yaklaşım ise, esas itibarıyla insanın yaratılış sürecini açıklayan, insanı evrenin özü olarak telakki eden ve onun evrenden süzülmesini iddia eden *devriyeler* yaklaşımıdır.

Bu çalışmanın konusu, ikinci grupta yer alan insan-ı kâmil anlayışlarından *hakikat-i Muhammediyye* olup, sadece bu yaklaşımın öncüsü büyük tasavvuf alimi İbn Arabî'nin bu konudaki görüşlerini incelemek olacaktır. Dolayısıyla, birinci grupta yer alan *ehl-i hâl* ve *ehl-i dil* yaklaşımlarını tasavvuf edebiyatından örneklerle iktisadi hayata yansımalarını ve ikinci grubun en önemli temsilcilerinden Cîlî'nin, Mevlana'nın ve diğer bazı sûfî alimlerin *hakikat-i Muhammediyye* ve *devriyeler* yaklaşımlarını iki ayrı çalışma halinde yayınladığımız için bu çalışmada ele almıyoruz. Ancak, şu noktayı belirtmekte fayda var ki; sûfîlerin insan-ı kâmil yorumları aslında birbirini tamamlayan ve son tahlilde insanda potansiyel olarak bulunan kemâlâtın/yetkinliklerin fiilî hale getirilmesiyle alakalı fikirler bütünü olarak görülebilir.

Bu itibarla, insan-ı kâmil konusundaki yaklaşımların hangisi dikkate alınıralsa alınsın sosyal ve iktisadi hayata yansımaları benzer olacaktır. Zira verilen mesaj, ilahi ölçülere göre hareket eden ahlaki değerlere sahip ideal bir insan modeliyle ilgilidir. Söz konusu insan modeli, bir hadis-i şerifte buyurulduğu gibi (Buhârî, İman: 7), kendisi için neyi uygun görüyorsa başkası için de onu uygun görür, kendisi için uygun bulmadığını başkası için de uygun bulmaz. Dolayısıyla, bu dünyada tüm faaliyetlerini ve sorumluluklarını bu esas üzere bina etmesi beklenir. Bu çerçevede, çalışmada önce İbn Arabî'nin konuyla ilgili görüşleri dört alt başlık altında incelendikten sonra, bu anlayışa yöneltilen eleştiriler üç grupta ele alınacaktır. Son olarak, çalışmanın kapsamlı bir özeti ve iktisadi hayata yansımaları üzerinden bir değerlendirme yer alacaktır.

## **2. İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı**

Tasavvufta insan-ı kâmil iki şekilde yorumlanmıştır: Birincisi, günlük dilde kullanılan 'olgun adam' ya da 'ideal insan' anlamındaki Kur'an ahlakıyla ahlaklanmış kâmil insandır. Bu tasavvuf çevrelerinde genel olarak kabul gören, özellikle de kitleler tarafından tercih edilen bir anlayıştır. Diğerisi ise, bazı tasavvuf alimleri tarafından

savunulan ve özellikle Anadolu tasavvuf edebiyatında geniş yer bulan bir anlayıştır. Buna göre, gerçek (ve hatta tek) insan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir. Zira Cenab-ı Hak her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmış ve Onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır. Esasında bu iki anlayışı kesin çizgilerle birbirinden ayırmak doğru değil, zaten mümkün de değildir.

İkinci grupta telakki edilen kâmil insan fikri büyük mutasavvıf Bâyezîd-i Bistâmî'de '*el-kâmilü't-tâm*' olarak kullanılır. Hallâc-ı Mansûr, Hz. Peygamber'den bahsederken bütün nübüvvet nurlarının onun nurundan çıktığını, onun vücudunun yokluktan, adının ise 'kalem'den önce var olduğunu iddia eder (Aydın, 2000: 330). Bu manadaki insan-ı kâmil konusunu tasavvuf literatürüne kazandıran ve en kapsamlı olarak ele alan tasavvuf alimlerinin başında kuşkusuz İbn Arabî ve Abdülkerim Cîlî gelmektedir. Bundan dolayı, bu konu tasavvuf literatüründe ağırlıklı olarak bu iki mümtaz mutasavvıfın görüşleri üzerinden tartışılmıştır. Aşağıdaki alt başlıklarda İbn Arabî'nin insan-ı kâmil anlayışı etrafında bir tartışma ile ele alınacaktır. Şeyh-i Ekber olarak da anılan İbn Arabî, insan-ı kâmil terimini eserlerinin (özellikle iki temel eseri olan *Fütühât-ı Mekkiyye* ve *Füsûs-ul-Hikem*'nin) farklı yerlerinde kullanmaktadır.

### 2.1. Metafizik Alem, Mertebe Tezi ve İnsan

İbn Arabî insan-ı kâmil anlayışını üzerine bina ettiği metafizik alem anlayışını dört esas üzerine oturtur: Cenabı Hakk'ın zatı, sıfatları, filleri ve mef'uller. Bu dört esas da kendisinin '*mertebe tezi*'ne göre, üç kademedede ele alınır: İlki, Allah'ın *zat mertebesi*; ikincisi, sıfatlarını ve fillerini temsilen *uluhiyet ya da ulûhet mertebesi*; üçüncüsü ise, mef'ulleri temsilen *âlem ya da mazhar* mertebesidir. Birinci mertebede Allah'ın mutlak varlığına ve bilinemezliğine, ama bir şekilde bilinmesi gerektiğine dikkat çekilir. İkinci mertebenin tam da bu işlevi yerine getirdiğinden bahisle, Cenabı Hakk'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla kullarına kendisini tanıttığı, bunların her biri ile tecelli veya tezahür ettiği iddia edilir. Bu iddiaya göre, Allah'ın isim veya sıfatları kadar varlık alemine tecelli etmiş; yani, *ulûhetin mezâhiri* (işareti, delili ya da sureti) gerçekleşmiştir. İnsan ise, bu büyük âlemin küçük bir numunesi olarak tanımlanmıştır (Karadaş, 1998: 453-455). Nitekim Büyük Şeyh'in ünlü eseri *Füsûs-ul-Hikem*'de "... kulların her birisi bir ismin görünme yeri olup, o ismin hükümlerini açığa çıkarır ve isimlerin kemâlâtı, onların vücûdu ile zâhir olur. Bundan dolayı Hakk'ın kullarına olan rahmeti, kendi isimlerine olan rahmetidir" (İbn Arabî, 2013: 580) denilmiştir.

Ancak, İbn Arabî diğer önemli eseri *Fütühât-ı Mekkiyye*'de insanın âlem/evren için en değerli unsur olduğunu, hatta ondan daha değerli olduğunu veciz ifadelerle anlatır. Buna göre, insan doğanın yağı ve özü olarak, hatta daha naif bir ifade ile, sütün yağı ve özü olarak tanımlanır. Nasıl ki, süttten yağ çıkarıldığında değeri iyice azalır, evrenden de insan çıkarıldığında değeri önemli ölçüde kaybolur. Zira insan olmadan âlemin ruhu olmaz ve bir tortu halini alır (İbn Arabî, 2011: 12/367). Çünkü, onun görüşüne göre, "*âlem insan vasıtasıyla kemale ermiştir. Binaenaleyh insan mertebe bakımından ilk, varlık bakımından sondur. İnsan, mertebesi ve rütbesi bakımından*

*cisminden önce gelir. Âlem ise, insan vasıtasıyla Hakk'ın suretindedir. Hâlbuki insan âlem olmaksızın da Hakk'ın suretindedir*" (İbn Arabi, 2011: 13/107). Bu çerçeveden bakıldığında, evren küçük âlemdir; insan ise büyük âlemdir (Yiğit, 2016: 218).

Yukarıda ifade edilen ilk ve son olma anlayışı bazı İslam düşünürleri ve mutasavvıflar tarafından "evvelü'l-fikr âhirü'l-amel: düşünce de ilk, fiilde son"; yani, 'hakikati itibariyle ilk, tarihsel olarak ise son olan' şeklinde ifade edilmiştir. Bunu da meyvenin bilgi bakımından ağaç ve dalından önce, var oluşu bakımından ise onlardan sonra gelmesi örneği ile açıklarlar. Buna göre, bir meyve ağacı dikilirken amaç (düşünce) onun meyvesini almak olduğu için, meyvesini almak (fiil) çok daha sonra olsa da eylemin özü meyve almaktır (Gerevî, Fazıl ve Muhammediyan, 2021: 128).

İbn Arabi'de insanın varlık içindeki kemal vasfı anlatılırken kelimenin kökeniyle ilgili iki anlamdan yararlanılır. Bunlardan biri, bir şeyin ortaya çıkması anlamına gelen "üns" kelimesi olup, Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarındaki kemâlâtın zuhuruna en uygun varlık olmasını ifade etmektedir. Bu görüşe göre, evrenin varoluşunu açıklamada son derece kullanışlı bir etimolojik izahdır. Tasavvuf erbabının kudsî hadis olarak naklettiği "gizli hazine (*kenz-i mahfî*)" olarak bilinen ifadeye<sup>2</sup> dayanan *ayan-ı sabite* savının anlatmak istediği *hüviyet-i Hak* meselesi buna dayanır. Zira Allah'ın sayısız güzel isimlerinin hepsinin bir arada görünür olduğu varlık bu kökten gelen insandır. İnsanın kâmil olmasına gerekçe olarak ileri sürülen bir diğer kelime kökü *göz bebeği* anlamına gelen "ayn" ya da "insanü'l-ayn" olup; Cenab-ı Hak yaratılanlara göz bebeği konumundaki insan vasıtasıyla bakar ve muamelede bulunur. Buradan anlaşılıyor ki, insanın kemâlâtı ve onun derecesi tamamen Allah'la olan ilişkisine bağlıdır. Buna ilave olarak, Şeyh-i Ekber'e göre, insanın kemal ve üstünlüğüne gerekçe oluşturan hususlar şöyle sıralanabilir (Küçük, 2014: 17-88):

- *İnsanın gaye varlık olması*: Tasavvufi kitaplarda kudsî hadis olarak aktarılan "Ey insanoğlu! Eşyayı senin için, seni de kendim için yarattım" ifadesine atfen, ilahi isim ve sıfatların insan üzerinden görünür olmasıdır. O nedenle, mertebelerin en sonu insan-ı kâmil olmaktır. Bu mahiyetiyle, insanın hem dünya hazinesini (*Rahman* ismini temsilen 'halife-i Rahman') hem de ahiretin hazinesini koruyucu (*Rahim* ismini temsilen 'halife-i Rahim') rolüne işaret edilir.
- *Toplayıcı (kevn-i câmî) varlık olması*: İnsanın vücut mertebelerinde belirtilen tüm gerçekleri kendi varlığında özet olarak toplayıp temsil etme kabiliyetini ifade eder. İbn Arabi namaz ibadetinin insanın bu vasfının bir tezahürü olduğunu söyler. Zira Cenab-ı Hakk'ı her biri kendi usulünce (kimisi sürekli

<sup>2</sup> Bu ve bunun gibi tasavvuf kitaplarında zikredilen bazı sözler sahih hadis kaynaklarında yer almadığı halde (Karaman, 1992: 223), herhangi bir kaynak gösterilmeden sürekli tekrar edilmektedir. Bu durum ne yazık ki İbn Arabi, Cîlî, Mevlâna ve İmam-ı Rabbani gibi ünlü mutasavvıfların meşhur kitapları için de geçerlidir.

kıyam, kimisi rükû, kimisi de secde halinde) tesbih eden (İsra: 44'e atfen) diğer varlıkların ibadet tarzlarının bir toplamıdır namaz.

- *Halife vasfına sahip olması*: Yaradan'ın yetki ve tasarrufunu Ona vekaleten Onun izniyle kullanmasını ifade eder (Bakara 30'a atfen).
- *İlahi suret üzerine yaratılması*: Şeyh-i Ekber'e göre insanın halife olması zaten bu vasfından ötürüdür; yani, Allah'ın zatına has vâciplik dışında güzel isimlerinin ve yüce sıfatlarının yansımaları ifade eder. '*Nefsini bilen Rabb'ini bileceği*'ne dair söz de bu bağlamda değerlendirilir.
- *Aleme baktığı göz bebeği olması*: İlahi isim ve sıfatları varlığında yansıtan bir ayna hükmünde olması nedeniyle, bir anlamda alemin insan sayesinde ilahi sureti gösterebileceği ("*ve mâ erselnâke...*" ayeti ve "*levlak*" hadisi mucibince) anlatılmaktadır. Bu yüzden insan-ı kâmile 'alemi gösteren ayna' ya 'cihanı gösteren kadeh' (*cam-ı cihan-nümâ*) denilmiştir.
- *Berzah özelliğinin olması*: İnsanın vücûb ve imkân mertebelerini birleştiren bir özelliğe sahip olması; yani, varlığında ilahi ve kevnî (cismânî varlık alemine dair) gerçekleri birleştirmiş olmasıdır.

Şeyh-i Ekber'e göre, insan yaratılışında kendisine bahşedilen kabiliyetleri iyi değerlendirerek aleme değer katan bu katkıları sağladığında insan-ı kâmil zuhur eder (İbn Arabi, 2011: 12/367). Bu nokta insanın sosyal ve iktisadi hayattaki rolü bakımından üzerinde durulması gereken çok önemli bir husustur. Zira insan yeryüzüne Allaha kulluk vazifesini yerine getirmek üzere gönderilmiş (Zariyat: 56), bu çerçevede yetki ve sorumluluklarla vazifeler verilmiş (Buhari, Ahkam: 1; Müslim, İmâre: 20; Özdemir, 2017), buna uygun yeteneklerle donatılmış (Şems: 8-10; Ahzab: 72) ve bu uğurda güzellikle bir dayanışma ve yarış ortamı oluşturulması istenmiştir (Maide: 2). Kanaatimizce, bu işlevi bihakkın yerine getiren insan, İbn Arabi'nin tezine göre insan-ı kâmil olarak nitelendirilebilir.

## **2.2. Vahdet-i Vücûd, Varlık Mertebeleri, İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye**

Bilindiği üzere, Hicri ikinci asırdan itibaren ortaya çıkan İslam tasavvuf hareketinin ilk temsilcileri olan *hal ve gönül ehli 'sûfîler'*, esas itibarıyla zühd, mehâfetullah-takva, Kur'an ve sünnet çizgisinde kemâlât ve mekârim-i ahlak peşinde yürürken; Hicri beşinci asırdan itibaren beliren ikinci temsilcileri olarak '*tasavvuf erbabi*', Kur'an ayetlerinden farklı anlamlar çıkararak ilmi yorumlar yapıp, buna dayalı bir tefekkür anlayışını benimsemişlerdir (İz, ?: 159-160).

Yaklaşık on asırdan bu yana medrese ile tekke, ulema (kelamcılar) ile mutasavvıflar arasında büyük tartışmalara sebep olan konuların başında gelen vahdet-i vücud ('varlığın birliği' ya da 'varlıkta birlik') düşüncesinin kaynağı hakkında iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür: Bunlardan ilki, bu düşüncenin Hint, Mısır ve bilhassa Yunan menşeli eski din ve felsefe anlayışlarından gelen kâinatın niteliği ve başlangıcına dair teorik mülâhazalara dayanan bir tür '*Tanrı her şeydir ve her şey*

*Tanrı'dır'* inancına dayandığını iddia ederken; tasavvuf ehlinin benimsediği diğer yaklaşım Kur'an'a dayandığını söyler (İz, ?: 157-158).

Bazı yazarlar vahdet-i vücud düşüncesini savunan sûfilerin hemen hepsinin kaynağını İslam dışı inanç ve düşüncelere dayandırır. Örneğin, Bayezid, İbn Arabi ve Cîlî gibi sûfilerin söz konusu fikirlerinin oluşumunda yukarıda söz konusu edilen yabancı kaynaklardan, özellikle de Yeni Eflatunculuk diye bilinen felsefi akımdan ziyadesiyle yararlandığı iddia edilmiştir. Bu itibarla, Eflatun'un görüşlerinin İslam dünyasında yayılmasına kadar ameli bir zühd olarak bilinen tasavvufun, ondan sonra artık teorik ve ilmi bir yapıya büründüğünden bahsedilir (Zahîr, 2017: 129-146).

Bir bütün olarak vahdet-i vücûd nazariyesinin tarihsel gelişimini beş safhada ele almak mümkündür: İlk safhada, pek sistematik olmasa da bireysel düzeyde ilk düşünceler olarak Hicri üçüncü asırda Cüneyd-i Bağdadi (ö. 909) ve Bayezid-i Bestami (ö. 848 veya 874) gibi sûfilerde görülmeye başlar; ikinci safhada, İbn Sina ve Sühreverdî-i Maktûl gibi işrâkiye felsefesini ve yeni Platonculuk ilkelerini benimseyen Müslüman düşünürlerin ortaya çıkmasından sonra sûfiler arasında iyice yaygınlaşır; üçüncü safhada, Hicri dördüncü asırdan itibaren Horasan ehli olarak bilinen Melâmetiye grubu arasında bilinir hale gelir; dördüncü safhada, Muhyiddin Arabi'den sonra mutasavvıflar arasında geniş kabul görür; beşinci safhada ise, özellikle Türk ve Acem tasavvuf edebiyatının (Köprülü, 2016: 168-169) hem Sünni hem Şii-Alevi damarlarında gerek manzum gerekse mensur eserlere nüfuz etmeye başlar.

Esasında, vahdaniyetin özünde Tanrı'nın evrendeki varlıklara nispeti, yani sonsuz çokluğu yatarken, vahdet-i vücudun özünde Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bu varlıklar üzerindeki tecellisi yatar. Vahdet-i vücud meselesi tasavvuf kaynaklarında iki farklı görüşle karşımıza çıkar: Çok yaygın olarak kabul gören birinci görüş, "*ne varsa O'dur*"; yani, "*kâinatta varlık olarak ne varsa hep O'nun kendisidir*" şeklinde ifade edilebilir. İkinci görüş ise, "*ne varsa O'ndandır*"; yani, "*hepsi O'ndandır, O'nun eseri hilkatidir*" şeklinde söylenebilir. İkinci görüş, "... *O'nun benzeri hiçbir şey yoktur...*" (Şura: 11) ayeti mucibince, ulema tarafından genellikle kabul görmüş iken, vahdet-i vücud denince hâkim anlayış olarak bilinen ve daha çok tartışılan birinci görüş, ulemanın ekserisi ile mutasavvıfların bir kısmı tarafından kabul görmemiştir (İz, ?: 158, 161-165).

Birinci anlayış, 'eserden müessire intikal eden, müessiri düşününce eserin unutulduğu'; dolayısıyla, görülen her şeyin Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının bir yansımasından ibaret olduğu fikrine dayanır. Kur'an'ın ifadesiyle "*yeryüzünde bulunan her şey fânî*" (Rahman: 26) olduğu için, tasavvuf yoluna giren kişi, yani sâlik fani ile değil, bâkî olan Allah ile ilgilenir ve her yerde O'nu görür. Bu itibarla, Cüneyd-i Bağdadi'ye atfedilen "*sırtımdaki cübbenin içinde Hak'tan başka bir şey yoktur*" ifadesi de Hallac-ı Mansur'a ait "*ene'l-Hak*" ifadesi de bu doğrultuda kabul edilir. Mahir İz Hoca bu düşüncüyü "*bana bak da Hakk'ın kudretini gör*" şeklinde ifade eder. Tasavvuf erbabının çok kullandığı Ekber Şah döneminin önemli şair, âlim ve



düşünürlerinden Feyzi-i Hindi'ye (ö. 1595) ait bir beyitte geçen analogi ile bu anlayış “*her şey sendendir, tıpkı meyvenin içindeki çekirdek gibi ve çekirdeğin içindeki meyve gibidir*” şeklinde yorumlanmıştır. Başka bir deyişle, *vahdette kesret* (birlikte çokluk) olarak ifade edilen bu mesele, bir anlamda bir buğday tanesinde harmanı, bir tek cevizde koca ceviz ağacını görmektir. Tıpkı son divan şairi olarak bilinen Yenişehirli Hüseyin Avni Bey'in (ö. 1883) aşağıdaki beytinde söylediği gibi, ilahi kudret yüzlerce taneden bir harman ortaya çıkarırken, bir taneye de koca bir harmanı sığdırmıştır (İz, ? : 161-165):

*Sad hezâran dânededen teşkil eden bir hırmeni,  
Sad hezâran hırmen ilkâ eylemiş bir dâne.*

Vahdet-i vücud düşüncesi, kısaca “*vücudun tek olup, bunun da Vücut-u Mutlak olan Vücut-u İlahi'den<sup>3</sup> ibaret olması ve ondan başka bir vücudun varlığına imkân bulunmaması*” olarak özetlenebilir (Köprülü, 2016: 169). Zira Hakiki Varlığın dışındakiler (adem) aslında geçici bir hayaldir, Vücut'un bir aynadaki yansımaları gibidir (*vücut-u mümkün* ya da *âlem-i hâdisât*). Buradan hareketle, bu inanışa göre, nasıl ki Cenab-ı Hak hem kendine hem de insana tecelli ediyorsa, insan da bu suretle *Sûretullah*'ı ihtiva etmiş oluyor. Ancak, insanoğlu içinde bulunduğu hâdisât alemine benzeyerek iyi ve çirkinden, hayır ve şerden, vucud ve adem'den oluşmuştur. İnsanın gayesi, içindeki bu adem unsurundan vücut/varlık unsuruna, yani, insan-ı kamil hedefine ulaşmaktır. Sâlikin bu yolculuğunda adem unsuru hep engel olmaya çalışacak olsa da, insanın görevi, kendisini çevreleyen adem unsurunu yok edip, varlık unsuruna ulaşmak olmalıdır. Kur'anın “*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet/kulluk etsinler diye yarattım*” (Zariyat: 56) ifadesi de hadis olarak nakledilen “*ölmeden önce ölünüz*” sözü de, sûfilerin “*Hak ile Hak olmak*” dedikleri ‘*fena fi'llah*’ derecesi de bunu anlatır. Bu itibarla, insandan istenen kendisini kuşatan *mahz-ı hayal*'den, çirkinlikten gerçek aşka tutunarak nefsini tezkiye edip hakiki güzelliğe (*hüsn-i mutlaka*) erişip insan-ı kâmil sıfatına bürünmesidir. Bu noktaya ulaşan insan-ı kamilin gönlü artık *nazargâh-ı İlahi* olmuştur; orada artık unsur-u adem yok olmuş, unsur-u Vücut asıl kaynağına rücu etmiş; Vücut-u Mutlak'tan başka bir şey kalmamıştır. Vahdet-i vücûd

<sup>3</sup> Bu mutasavvıflar Cenabı Hakk'ı aynı zamanda *hayr-ı mahz* (hayrın tâ kendisi), *hayr-ı mutlak* (her yönüyle hayır) ve *hüsn-i mutlak* (tek ve gerçek güzellik) olarak da ifade ederler. Nitekim, Niyazi Mısri'nin ilâhî güzelliği anlatan şu sözleri iyi bir örnektir (halveti.net):

*Her yeri hüsnün gülistan eylemiş,  
Her taraftan bağ u bostan eylemiş.  
Ziyet etmiş zir u pes evsâf ile,  
Her sıfattan zatın ilan eylemiş.*

Yunus Emre'nin şu sözleri de benzer düşünceyi yansıtır (halveti.net):

*Sensin dillerde okunan,  
Sensin güllerde kokulan,  
Senin aşkına dokunan,  
Kendini bilmez Allah'ım.*

düşüncesini benimseyen<sup>4</sup> Hallac, Bayezid<sup>5</sup>, İbn Arabi ve Cîlî gibi mutasavvıflarla onları takip eden bir dizi sûfî şairin yaşadıkları ve anlattıkları *ehl-i hâl* ya da *vecd-i hâl* durumu esas olarak budur (Köprülü, 2016: 169-171).

Bu itibarla, varlığın birliği düşüncesinin özü, “*Allah, Mutlak Varlık’tır*” ya da “*Mutlak Varlık, Allah’tır*”, dolayısıyla “*Allah’tan başka varlık yoktur*” önermesinden ibarettir. Düşüncenin temel ve ayırıcı özellikleri dört noktada özetlenebilir (Kartal, 2005: 61-63): (i) Varlığın Zâta zâid bir sıfat olmayıp, Zâtın aynısı olduğu, (ii) sıfatlar zâtın aynısıdır; alem de isim ve sıfatların tecellîsi olduğuna göre, Allah’ın aynısı olduğu, (iii) Gerçek varlık-gölge varlık ayırımının sadece zihinsel bir ayırım olması; evrenin varlığının vehmî ve hayalî olduğu, gerçekte varlığın bir ve onun da Allah Teala’nın varlığı olduğu, (iv) vahdet-i vücudun, yani tevhidin sûfî tecrübenin son amacı olduğudur.

İnsan-ı kâmil ve onu açıklamada kullanılan hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin temelini oluşturan vahdet-i vücûd anlayışı esasında İbn Arabi’nin takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir. Vahdet-i vücûd ve insan-ı kâmil anlayışı pek çok İslam alimi ve mutasavvıf tarafından sert eleştirilere tabi tutulsa da, İbn Arabi’den sonra gelen bazı önemli tasavvuf alimleri tarafından farklı tonlarda da olsa savunulmuş ve hatta bu terimler ve düşünceler tasavvufun merkezi konuları arasında yerini almıştır. Zira bu düşüncüyü doğrudan savunuyor gözükme de sûfî geleneğe mensup çoğu sâlik ve şâir bu ifadelerin anlamı etrafından genellikle pek de uzaklaşmamışlardır. Vahdet-i vücudu savunan ünlü mutasavvıfların bazıları aşağıdaki gibidir: Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Saidüddin Ferganî (ö. 699/1300), Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Abdülkerim Cîlî, Molla Fenârî (ö. 834/1430), Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1693) ve diğerleri.

Varlığın birliği veya varlıkta birlik anlamında kullanılan bir tasavvuf terimi olarak vahdet-i vücûd, Tanrı, alem ve insan ilişkilerini açıklamada özü itibariyle daha esasta yer alan bir düşünce sistemidir. İbn Arabi’ye göre, “*vücud/varlık birdir ve*

<sup>4</sup> M. Fuad Köprülü gibi bazı müellifler vahdet-i vücûd düşüncesini savunanlardan ‘*vücûdiye mezhebi mensupları*’ diye bahsetseler de bu konuyu hararetle savunanlardan örneğin Ö. Ferid Kam, M. Ali Aynî ve İ. Fenni Ertuğrul gibi müellifler ve genel olarak mutasavvıflar bu kullanımı uygun bulmazlar. Zira bu ifadenin ‘bütün eşyanın Tanrı olduğu’nu savunan felsefi bir ekol olarak *Panteizmi* temsil ettiği özellikle vurgulanır. Panteizm ile mutasavvıfların vahdet-i vücûd görüşleri arasında bazı benzerlikler olsa da ‘Tanrı ile evrenin aynı’ olduğu inancı sufilerce kabul edilmez. Bu itibarla, bu farkı dikkate almadan vahdet-i vücûdu savunanların *vücûdiye* mensupları olarak adlandırılmaları ‘perakende yapı’ diye bilmemezlilik ve art niyet mahsulü şeklinde yorumlanmıştır (Kam, 2003: 94; Aynî, 1992: 191-192; Ertuğrul, 1991: 65-104).

<sup>5</sup> Bu gibi mutasavvıfların bu yönde kayıtlara geçen sözleri İslam’ın tevhit inancı bakımından haklı olarak büyük tartışma konusu olmuştur. Çalışmanın kapsamını genişletmek istemediğimiz için ana metinde girmek istemiyoruz, sadece bazı örneklerle yetineceğiz. Örneğin, Bayezid’in “*bir yılanın derisinden soyunduğu gibi, kendi benliğimden soyundum; sonra zatıma nazar ettim ve gördüm ki, ben O imişim*”, “*Ya Rabbi, senin bana tâatın benim sana tâatımdan daha fazladır*”, “*ben seni senin beni hissettiğinden daha fazla hissediyorum*”, “*Sen Hak’sın ve biz Hak’la görüyoruz*” ve daha ilginç sözler (Massignon, 2020: 157-164)...

*Hakk'ın vücududur/varlığıdır*”, Molla Fenârî (ö. 834/1430) ve Abdurrahman Câmî’ye göre de “*vücut/varlık Hak'tır*” (Demirli, 2012: 431-433).

İbn Arabi için varlıktan bahsetmek gerçekte Tanrısal bulunuştan söz etmektir. Zira varlıkta bulunan her şey, aslında Tanrı'nın varlığının o durumundaki tezâhürüdür/tecellîsidir. Konuyla ilgilenenler bu durumu suyun kabının rengini almasına benzetirler. Allah'ın her düzeyde bulunuşunu açıklayan bu görüş daha sonra bazı vahdet-i vücûd ehli tarafından varlık evreleri (*merâtib el-vücûd*) olarak adlandırılmıştır. Buna göre, “*varlık evrelerini belirleyen ilahi nitelik 'tecelli'dir. Tecelli (tezahür/görünüm) Tanrı'nın doğasının bir gereği ve kendisini âlem olarak ortaya koyma süreci olarak kabul edilir*” (Akman, 2015). İbn Arabi filozofların ‘*sudûr teorisi*’nin nedensellik (‘bir’den bir çıkar’) anlayışını *vesîleciliğe* çevirdikten sonra (bir anlamda ‘*vesîlecî sudûr*’), bir ‘*yaratılış teorisi*’ kurar. Buna göre, yaratılış, varlığın belirli evrelerde bulunmasıyla açıklanabilir. Bu itibarla, İbn Arabi'nin bütün felsefesinin *zuhur, sûretlenme* veya *kisveye bürünme* terimleriyle de ifadesini bulan bir ‘*tecelli teorisi*’nden ibaret olduğu görülmektedir (Demirli, 2012: 433).

Ulemanın çoğu ile bazı mutasavvıflar vahdet-i vücud fikrini batıl görüş olarak görürler (Demirli, 2012: 431-434). Özellikle ulemadan Sadeddin Taftazani (ö. 1390), Ali Kari (ö. 1605), İbn Teymiyye’ye (ö. 1328), İmam-ı Rabbani (ö. 1624) ve Louis Massignon’a (ö. 1962) ait eleştiriler en çok bilinenlerdir. Bu gibi alimlerin getirdikleri pek çok eleştiri vardır ve hepsine aynı minval üzere verilen uzun uzun cevaplar vardır (Ertuğrul, 1991: 105-266). Ancak, çalışmanın odak noktası bu olmadığı ve kapsamını gereğinden ziyade genişleteceği için, bu tartışmalara girilmeyecektir.

İbn Arabi, vücudun/varlığın mertebelerini/evrelerini şu aşamalara göre sınıflandırır (Akman, 2015; Aydın, 2000: 330; Ertuğrul, 1991: 20-31): İlk olarak *lâ-taayyün* mertebesi’nde, mutlak vücûd henüz hiçbir taayyün göstermemiştir; yalnız O vardır (*ahadiyyet*). İkinci olarak *taayyün-i evvel* mertebesi gelir; var oluşun başlangıcıdır, yalnızca zat mertebesidir (*vahdet*). Mutlak varlığın farklı evrelere tenezzül suretiyle tecelli etmesi onun zuhura meyliyle gerçekleşmiştir. Onun nur-u Muhammediyye, hakikat-i Muhammediyye ya da insan-ı kâmil adını verdiği bu mertebeden sonra gerçek yaratma fiili ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, büyük mutasavvıfa göre, *Mutlak Vücûd*, bu mertebede *ahadiyyetini vâhidiyyete*<sup>6</sup> dönüştürerek *taayyünata* başlamıştır. Bu aşamada Cenabı Hak bilinmezlikten bilinir

<sup>6</sup> Bazı mutasavvıflar Allah'ın birliğini *vahdet* terimiyle ifade ederler. Vahdet, Cenabı Hakk'ın zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıkları bir bütün olarak bilme mertebesidir. Vahdetin bir yönünü *ahad* (ilahi zatın tek, eşsiz, bir olması), öbür yönünü ise *vâhid* ile nitelendirirler. *Ahadiyyet*, bütün isim ve sıfatlardan mücerret olarak Allah'ın zâtının tek ve bir olduğunu ifade eden terim olup, Allah'ın zâtını zâtıyla bilme mertebesidir. *Vahidiyyet* ise, vahdette bütün olarak bilinen şeylerin teferruatlı olarak bilinmesi mertebesi olup, birçok şeyde Cenabı Hakk'ın varlığının ve birliğinin görünmesidir. Dolayısıyla *vahdet*, *ahadiyyetle vâhidiyyet* arasında yer alır. Önce *ahadiyyet*, sonra *vahdet* ve *vâhidiyyet* mertebeleri gelir. *Ahadiyyete lâ-taayyün* (belirsizlik), *vahdete taayyün-i evvel*, *vâhidiyyete de taayyün-i sâni* denilir (Uludağ, 1988: 484). Bunlar, aynı zamanda *mutlak vücudun tecelli mertebelerinden* ya da ilahi boyutlarından ilk üçü olarak kabul edilir.

hal almış; bundan sonra Onun evrendeki hükmü insan-ı kâmil ile görünür/bilinir hale gelmiştir. Dikkat edilecek olursa, İbn Arabi bu noktada insan-ı kâmilî izafî bir varlıktan gerçek bir varlığa büründürür; o da Hz. Muhammed'dir. Bu makama ulaşan evliyâullah da onun vârisidir. Doğrusu bu fikrin Molla Sadrâ ve pek çok sûfî tarafından paylaşıldığı bilinmektedir (Aydın, 2000: 330). Bu bakış açısıyla, insan-ı kâmil bu alemdeki amaçtır; yani alemin varlığının sebebidir. Allah'ı ancak o bilir. Çünkü Allah onu yarattığında ona *akl-ı evvel* derecesini takdir etmiş, bilmediklerini öğretmiş, yeryüzünde kendisine halife tayin etmiş ve evrende her şeyi emrine âmâde kılmıştır. Bu durumda, *insanın kendini bildiği takdirde, Rabbini de bileceğine* inanılmıştır<sup>7</sup> (Akman, 2015; Aydın, 2000: 330).

Üçüncü merteye olan *taayyün-i sâni*'de ise, ilk taayyünde toplu olarak bulunan sıfatlar artık birbirinden ayrılır ve taayyün eden her bir suret o varlığın gerçeği olarak kabul edilir. "... *İşte biz her şeyi açık açık anlattık*" (İsra: 12) ayetinin bu evreye işaret ettiği iddia edilir<sup>8</sup>. Bu aşamayı dördüncü olarak *âlem-i ervah* (ruhlar alemi), beşinci olarak *âlem-i misal* (ruhlar alemi ile cismanî alem arasında yer alır), altıncı olarak *âlem-i ecsâm* (cismânî alem) ve yedinci olarak *meretebe-i camia* (insan) mertebeleri takip eder. Son merteye olan *meretebe-i insan* artık lâ taayyün dışında bütün mertebelerin gerçeklerini üzerinde toplar: Son tecelli ve son elbisedir; o da insandır. Dikkat edilecek olursa, ilk evrede zuhur söz konusu değil iken, diğer evrelerin hepsinde zuhur gerçekleşmiştir. Son evre ise insan-ı kamili, yani onun en güzel temayüz ettiği kişi olarak Hz. Peygamber'i temsil eder<sup>9</sup> (Akman, 2015; Demirli, 2012: 433; Ertuğrul, 1991: 22-24; Küçük, 2014: 27).

Önemli tasavvuf alimlerinden İmam-ı Rabbani, İbn Arabi ve onun gibi düşünenlerin merteye tezlerini kabul etmez. Rabbani, bu sözleri İbn Arabi ve takipçilerinin zevklerine uygun ifadeler olarak değerlendirmiş ve Büyük Şeyh'in mümkün ile Vacib'in ilişkilerini karıştırdığını iddia ederek, *Mektûbât*'ta mümkünin Vacib Teala ile hiçbir ortak noktasının olmadığını, mümkün ile Vacib arasındaki bağlantının yaratan-yaratılan bağlantısından ibaret olduğunu söylemiştir (Karaman, 1992: 230-231).

### 2.3. Hakikat-i Muhammediye Düşüncesinin Özü ve Çerçevesi

İnsan-ı kâmil düşüncesini bu minval üzere ele alan mutasavvıflar gerçek insan-ı kamilin Hz. Muhammed olduğunu savundukları için, konuyu *hakikat-i*

<sup>7</sup> Ancak, İbn Arabi'de ve genel olarak tasavvufî çevrelerde sıklıkla hadis olarak aktarılan bu meşhur cümlelerin ('*Men arafe nefsehû fekad arafe rabbehû*': '*Nefsini bilen Rabb'ini bilir*') aslında hadis olmadığı halde, Hicri 4. ve 5. asırlardan itibaren daha ziyade felsefe, tasavvuf ve ahlâk kitaplarında yer almaya başlamıştır. İbn Arabi'nin *vahdet-i vücûd* düşüncesini temellendirirken de bu ifadeyi delil anlamında hadis olarak öne çıkarmasında özellikle İmam-ı Gazâlî'nin (ö. 1111) etkisinin olduğu söylenmiştir (Akman, 2015).

<sup>8</sup> Ayetin baş kısmında gece ve gündüzün yaratılışı ile yılların sayı ve hesabının anlamından bahsedilir.

<sup>9</sup> Tasavvuf literatüründe mertebelerin farklı sınıflandırılması da yapılmıştır; dörtlü ve beşli sınıflamalar dahi yer almıştır. Ancak, konumuzu uzatacağı düşüncesiyle çalışmada değinilmemiştir. Örnek olarak, şu çalışmaya bakılabilir: Ertuğrul, 1991: 25-31; Küçük, 2014: 27.

*Muhammediyye* kavramı üzerinden açıklamaya çalışırlar. Aslında *hakikat-i Muhammediyye* düşüncesi ilk olarak önemli sûfilerden Tüsterî (ö. 896) ile başlamış, ardından Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) gibi bazı mutasavvıflar farklı yorumlarla kullanmıştır. Ancak, bu görüşü en bariz ve kapsamlı olarak çok sonraları Muhyiddin İbn Arabi ve Abdülkerîm Cîlî açıklamıştır. Bir dereceye kadar insan-ı kâmil düşüncesini de içine alan bu kavram daha sonraları adeta İbn Arabi ile özdeşleşmiştir. Buna göre hakikat-i Muhammediyye, Vücûd-u Mutlak'ın taayyün<sup>10</sup> ettiği ilk mertebeye olan '*taayyün-i evvel*'dir ve ahadiyyetin vâhidiyyete dönüşme safhasını ifade eder. Bu safha, Vücûd-u Mutlak bakımından var oluşun başlangıcı, mevcûdât bakımından ise, gerçek yaratma (halk) fiilinin vücûd-ı mutlakın hakikat-i Muhammediyye mertebesine indirgenmesiyle oluşmasıdır (Demirci, 1997: 179-180).

Bu görüşe göre, '*nefes-i rahmânî*'nin nefeslendirilmesinin gayesi, kudsi hadis olarak bilinen "*Ben gizli bir hazîne idim; bilinmeğe muhabbet ettim; halk edilmişleri bilinmem için halk ettim*" ifadesi gereğince; "*muhabbet, açığa çıkma ve bilinme*" olduğundan ve bilinmenin kemâli de, "*ilahî sureti kabule müsait bir vücüt aynası ile mümkün olduğundan, ulûhiyyet zatının latif vücudu, bu ilahî suretin görüntüsünü kabul edebilecek bir kesif mertebeye tenzil etti ki, bu kesif mertebeye de şehadet âlemdir*" (Konuk, 2013: 78). Dolayısıyla, "*Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*" (Enbiya: 107) ayetinde ifade edildiği üzere, Cenabı Hakk'ın rahmet kanadının cümle yaratılmışlar üzerine Hz. Peygamber vasıtasıyla yayılması, bazı araştırmacılar tarafından bu ayet O'nun *Rahman'in nefesi* olduğunu gösterdiği (Yiğit, 2016: 214-215) şeklinde yorumlanmıştır.

Bu itibarla, İbn Arabî'ye göre, ism-i azam denilen Allah isminin mazharı olan hakikat-i Muhammediyye aynı zamanda insan-ı kâmil demektir. Zira insan-ı kâmil varlığın bütün hakikatlerini içinde barındıran ulûhiyyet mertebesidir ve bu özelliğiyle Allah isminin mazharıdır. Bu haliyle, bütün peygamberlerin ve velîlerin ledünnî ve bâtinî<sup>11</sup> bilgileri aldıkları kaynak olarak görülür (Demirci, 1997: 179-180; Konuk, 2013: 80).

Bütün bu anlatılanların muhassalası olarak, bu düşünceye göre, Hz. Peygamber'in bilinen 63 yıllık hayatından başka bir varlığı daha söz konusudur; zira Cenab-ı Hak her şeyden önce ilk olarak Hz. Muhammed'i yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmış ve onun için yaratılmıştır. Şeyh-i Ekber *Fütühat-ı Mekkiyye*'de bu düşüncesini şöyle açıklar: "*Âdem henüz su ile toprak arasındayken ... Hz. Peygamber nebi idi. Öyleyse, Âdem ve onun doğal insanî sureti yokken ... Hz. Muhammed nebi idi. Âdem beşerî bedenlerin babasıyken, Hz. Muhammed Adem'den*

<sup>10</sup> *Taayyün*, eşyanın Cenabı Hakk'ın zatından zuhur ve tecelli yoluyla ortaya çıkması anlamında kullanılan bir tasavvufi terimdir.

<sup>11</sup> *Ledünnî bilgi*, Allah'ın istediği kullarına bahsettiği, hadiselerin gerisinde yer alan sırları, herkesin bilmediği gizli bilgileri; *bâtinî bilgi* ise, gizli hakikatlere vakıf olmak suretiyle insanın manevi kurtuluşa eriştiğine inanılan bilgileri ya da ilmi ifade eder. Ama çoğu defa iki kavram aynı manayı kapsayacak şekilde kullanılır.

son varise kadar bütün varislerin babasıdır. O halde, dünyada bütün zamanlarda, bütün resullerde ve Âdem'den kıyamete kadar bütün nebilerde ortaya çıkan her şeriat ve her bilgi Muhammedî mirastır. Bu nedenle, Hz. Peygamber'e 'cevâmiü'l-kelim', bütün hakikatleri kendinde toplama özelliği verilmiştir ... Öyleyse, 'bütün' Adem'de isimler iken, Hz. Muhammed'e kelimeler olarak tecelli etmiştir..." (İbn Arabi, 2011: 14/17). Onun için, Hz. Peygamber'in insanlığın manevi babası ya da ruhların babası olduğuna inanılır. Nitekim, Hz. Peygamber'in "Allah ilk defa benim nurumu yarattı" ve "Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim"<sup>12</sup> mealindeki hadisleri buna işaret eder<sup>13</sup>.

Dolayısıyla, bu görüşü savunanlar için Hz. Peygamber'in ruhu ve nuru ölümsüzdür, o nedenle 'öldü' ifadesi kullanılmamalıdır. Zira insan-ı kâmil bu dünyada hatemiyet rolüne sahiptir. Bundan dolayı, onun ölmesi ile bu dünya da yok olacaktır. İlginç bir şekilde, 15. yüzyılın büyük alim ve mutasavvıflarından Molla Câmî de bir manzum ifadesinde aynı görüşü paylaşır; "insan-ı kâmilin insanlığın başı ve sonu olduğunu, onun yok olmayacağını, illet-i gâinin (esas gayenin) şanının bu olduğunu ve bu makamın anlaşılması için gayret gösterilmesi gerektiğini" ifade eder (Câmî, 1942: 82; akt. Gerevî, Fazıl ve Muhammediyan, 2021: 129). Tasavvuf ehlinin sık kullandığı ve kutsî hadis olarak rivayet edilen "Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk"; yani, "Sen olmasaydın, sen olmasaydın, felekleri/kâinatı yaratmazdım" (Aclûnî, II: 164; Hâkim, el-Müstedrek II: 615; akt. Demirci, 1997: 180) ifadesiyle alemin var olma sebebinin de bu hakikat olduğu anlatılır. Molla Câmî bu meseleyi son derece veciz bir manzumla anlatırken insan-ı kamili güle benzetir. Câmî'ye göre, bu gül *elest bezmi*'nden taze bir şekilde âleme gelmiştir. Bahçe sahibinin bu bahçeyi ekip

<sup>12</sup> Tirmizî, Menâkıb: 1; Müsned, IV: 66; V: 379; Aclûnî, I: 265; akt. Demirci, 1997: 180. Bu konuda en fazla kaynak gösterilen ve Câbir'den rivayetle Aclûnî'de geçen hadis şu şekildedir: "Ey Allah'ın Resulü! Anam babam sana feda olsun, Allah'ın her şeyden önce ilk yarattığı şeyi bana söyle misiniz? diye sordum. Şöyle buyurdu: "Ey Câbir! Her şeyden önce Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur. O nur, Allah'ın kudretiyle onun dilediği yerlerde dolaşıp duruyordu. O vakit daha hiçbir şey yoktu. Ne Levh, ne kalem, ne cennet, ne ateş / cehennem vardı. Ne melek, ne gök, ne yer, ne güneş, ne ay, ne cin ve ne de insan vardı. Allah mahlukları yaratmak istediği vakit, bu nuru dört parçaya ayırdı. Birinci parçasından kalemi, ikinci parçasından Levhi (Levh-i Mahfuz), üçüncü parçasından Arş'ı yarattı. Dördüncü parçayı ayrıca dört parçaya böldü: Birinci parçadan Hamele-i Arş'ı (Arşın taşıyıcılarını), ikinci parçadan Kürsi'yi, üçüncü parçadan diğer melekleri yarattı. Dördüncü kısmı tekrar dört parçaya böldü: Birinci parçadan gökleri, ikinci parçadan yerleri, üçüncü parçadan cennet ve cehennemi yarattı. Sonra dördüncü parçayı yine dörde böldü: Birinci parçadan müminlerin basiret nurunu / iman şuurunu, ikinci parçadan -mârifetullah'tan ibaret olan- kalplerinin nurunu, üçüncü parçadan tevhitte ibaret olan ünsiyet nurunu (La ilahe illallah Muhammedu'r-Resulüillah nurunu) yarattı" (Aclûnî, I/265-266; akt. <https://sorularlarisale.com/risale-i-nur-kulliyati/mesnevi-i-nuriye/habbe/160>; Cîlî, 2010: 19-20).

<sup>13</sup> İbn Arabi *Fütuhât-ı Mekkiyye*'de Peygamber Aleyhisselam'ın insan-ı kâmil oluşunun yanı sıra, onun ilk ve son peygamberliği, diğer peygamberlerin konumları ve bilhassa Âdem ve İsa peygamberlerin durumları konusunda defalarca uzun uzadıya bilgiler verir. Ayrıca, 14. ciltte ilginç bir şekilde Muhammedî velayetin sonu (hatem) hakkında izahatta bulunurken, (aynı zamanda 'mehdî' olarak yorumlanan; Yiğit, 2016: 221) bugünkü Fas'ın Fes şehrinde Hicri 594 senesinde adını vermediği bir şahsı gördüğünü, bunun kendisine Allah tarafından (mücerret bir şekilde) bildirildiğini, alametinin gösterildiğini de anlatır (İbn Arabi, 2011: 14/181-182).

biçmesinin asıl amacı da bu güldür; onun hatırına bu kadar meşakkate girişmektedir. Zira gül dışında kalan her şey dikendir. Dolayısıyla, evrende var olan her şey bu güle tutkundur ve onun hizmetine âmâdedir (Câmî, 1942: 490; akt. Gerevî, Fazıl ve Muhammediyan, 2021: 130).

#### 2.4. Akıl, İnsan-ı Kâmil, Hakikat-i Muhammediyye ve Mekârim-i Ahlak

İbn Arabî ilk yaratılanın akıl (akl-ı evvel) son yaratılanın ise insan olduğunu belirttikten sonra, insanın aslında Allah'ın kelam sıfatının bir tezahürü olduğunu, Onun tüm sıfatlarının üzerinde ortaya çıkmasını sağlayabildiğinde ise insan-ı kâmil olarak nitelendirildiğini savunur. Bu denli büyük bir tezahürün üzerinde somutlaştığı şahsiyetin ise Hz. Peygamber olduğunu söyleyerek, gerçek insan-ı kâmilin O olduğunu iddia eder. Zira İbn Arabî ve önemli takipçilerinden Abdülkerim Cilî gibi tasavvuf alimleri ilk yaratılanın akıl olduğunu, bunun da Hz. Peygamber'in nuru ya da ruhu olduğunu; Allah'ın bütün gerçekleri onda topladığı için de hakikat-i Muhammediyye olarak ifade edildiğini ısrarla savunurlar. Böylece, tüm bu vasıfları üzerinde taşıyan somut insan-ı kâmil örneği Hz. Muhammed'dir. Bundan dolayı, hakikat-i Muhammediyye, Cenabı Hak maddi aleme (heba) tecelli ettiğinde onu ilk kabul eden ve görünürlüğünü sağlayan varlıktır (Karadaş, 1998: 456-460). O bakımdan, İbn Arabî'de akıl, insan-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye terimleri aynı anlamda kullanılır.

İnsan-ı kâmil kavramını tasavvuf literatürüne ilk kazandıran kişi Muhyiddin İbn Arabî'dir. İbn Arabî'ye göre, insan-ı kâmil *alemin ulvi* (yüce) ve *süfli* (bayağı) *hakikatlerinin toplandığı küçültülmüş bir suretten* ibarettir. Nitekim ünlü eseri *Füsûsu'l-Hikem*, kurgusu ve içeriği bakımından aslında tam anlamıyla insan-ı kâmil konusunu anlatan bir eserdir. Zira her bölümü (27 bölüm) her biri bir insan-ı kâmil olan bir peygamberin ismine atfen hazırlanmıştır. Kitabın adı da zaten buna uygun seçilmiştir. Zira '*Hikmetlerin Yuvaları*' olarak Türkçe'ye aktarılabilecek kitabın ismindeki *fûsus* kelimesi 'yüzüğün kaşısı ya da mührü' anlamına gelir ki, bir anlamda insan-ı kâmilin mühür vasfını tüm peygamberlerin mühürlerinin sonuncusu olarak yorumlanabilir. Böylece, her bir bölümde adete farklı bir yüzük taşında tecessüm etmiş bir insan-ı kâmil hikayesi anlatılır. Bundan ötürüdür ki, o son mühre bütün hakikatlerin kaynağı ve toplayıcısı olarak '*hakikatlerin hakikati*' (*hakikatü'l-hakâik*) ya da kemâlât türlerinin tamamını şahsında cemetmiş külli *insan-ı kâmil* ve *ekmel-i mevcud* denilmiştir. Aslında Muhammedî hakikat ya da Muhammedî nur olarak ifade edilen hakikat işte tam da '*varlık ağacı*'nın (*şeceretü'l-kevn*) çekirdeği mesabesindeki işin özüdür, insan-ı kâmidir (Kılıç, 1996: 230-234; Küçük, 2014: 153-177).

Nitekim bu durum Fütuhât-ı Mekkiyye'de şöyle ifade edilir: "... *Kendi varlık aynana bak! Senin varlık aynan aynaların en pürüzsüzü değildir... Aynaların en üstünü, en düzgünü ve pürüzsüzü Hz. Muhammed'in aynasıdır. Hak o aynaya olabilecek en mükemmel tarzda tecelli etmiştir. Senin aynana da yansısın diye Hz. Muhammed'in aynasında tecelli eden Hakk'a bakmaya çalış. Şayet senin aynana*

yansırca, *Hakk'ı Muhammedî surette Muhammed'in gördüğü gibi görürsün*" (Fütuhât'tan akt. Küçük, 2014: 201). Bize göre, bu manayı "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın..." (Ali İmran: 31) ayeti ile çerçevelemek gayet yerinde olacaktır. Görüldüğü gibi, esasında sûfilerin insan-ı kâmil yorumları birbirini tamamlayan ve son tahlilde insanın geldiği noktaya sağ salım ulaşmasını gaye edinen fikirler bütünüdür.

Şeyh-i Ekber'e göre, bu düşünce felsefe tarihinde ve eski kültürlerde de kökleri olan bir anlayıştır. Bilindiği gibi, bu manada 'küçük alem' (microcosm) ve 'büyük alem' (macrocosm) tartışması yapılmıştır. Buna göre, insanla alem arasında yakın bir irtibat vardır; birinde olan özelliklerin en azından bir kısmı diğesinde de bulunur. Şöyle ki, yaratılışın gayesi, Allah'ın celalini yansıtan *mikrokozmos* olan insan-ı kamildir; *makrokozmos* (kâinat) ise, Allah'ın şanını aksettirir. Bu itibarla, tüm peygamberler kâmil/mükemmel insanların akisleridir. Peygamberler birer velidirler, Hz. Peygamber de hem peygamberlerin hem de velilerin sonuncusudur; yani, *hâtem-i enbiya* ve *hâtem-i evliyadır* (Faruki ve Faruki, 1999: 331).

Bu arada, İbn Arabi kendisinin de veli olduğunu söyler. Ayrıca Allah'ı ve kâmil insanı birbirine bağlayan irtibatın aşk olduğunu ve bu aşkın amacının da Allah veya kâmil insan değil, aşkın hizmet ettiği bir gaye ve bir sebep olarak etkilediği bir şey olarak güzelliğin (Faruki ve Faruki, 1999: 331) olduğunu iddia eder.

Fakat, insan-ı kâmil anlayışını sadece ontolojik ve epistemolojik boyutuyla izah etmekle yetinmemek, ahlaki boyutunu da dikkate almak gerekir. Zira akl-ı evvel vasıtasıyla Allah'ı tanıyan insan, Onun isim ve sıfatlarını hayatında yaşadığı, onların anlamı üzerine bir yol belirlediği ve onlarla ahlaklandığı ölçüde insan-ı kamildir (Karadaş, 1998: 463-464). Kur'an'da belirtilen "*Sen elbette yüce ahlak üzeresin*" (Kalem: 4) ayeti ile "*Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*" (Muvatta, Hüsnu'l-Huluk: 8; Müsned, 2: 381) ve bir soru üzerine Hz. Aişe'nin söylediği "*Onun ahlakı Kur'an'dan ibaretti*" (Müslim, Müsafirin: 139; Nesei, Kıyâmü'l-Leyl: 2) hadis metinleri tam da bu noktaya işaret eder. Nitekim Füsus-ul-Hikem'in şerhinde aktarılan ve kutsî hadis olarak bilinen "*Ben yerime ve göğüme sığmadım; fakat sakıncı ve pâk olan mü'min kulunun kalbine sığdım*" sözüne binaen, söz konusu kalbin insan-ı kâmilin kalbi olduğu söylenir (İbn Arabî, 2013: 578). Füsus'ta bu durum şöyle ifade edilir: "... *Hak Teâlâ kalbe sığıdığı zaman, O'nunla beraber mahlûklardan O'nun dışında bir şey sığmaz. Bundan dolayı öylece o kalbi doldurur*" (İbn Arabî, 2013: 581).

Bu itibarla, kanaatimizce insan-ı kâmil meselesini bugün yeniden tartışırken, salt soyut mülhazaların konusu olmaktan ibaret görmeyip esas olarak Hz. Peygamber'in şahsında mündemiç hale gelmiş olan Kur'an ahlakını hayatın her anına ve her alanına hâkim kılmak olarak görmek gerekir. Nitekim insanın cemali ve kemali sözünün, özünün ve amelinin güzelliği ve doğruluğu ile ölçülür. Böyle olunca, örneğin iktisadi hayatta kararlar ve davranışlar *mekârim-i ahlak* olarak bilinen bu ahlaki meziyetlere göre belirlendiğinde, 'kendisi için uygun olmayanı başkasına (topluma)



reva görmeyen, dolayısıyla sadece kendisi için neyi uygun görüyorsa başkasına da onu uygun gören; bir başka deyişle, kendisi ile başkasını aynı tercih kalıbına yerleştiren bir *insan-ı kâmil modeli* ortaya çıkacaktır.

İbn Arabi gibi bazı mutasavvıflara göre, sâlikin bütün manevi mertebeleri aşarak Hakikat-i Muhammediyye'ye ulaşması bir idealdir. Bu itibarla, Şeyh-i Ekber “*Pes insan-ı kâmil cemi meratib-i imkaniyyenin zübdesini cami olmağla, ahkam-ı imkâniyeyi cami oldu*” dedikten sonra, “*insanın halîfetullah olduğunu, insan-ı kâmil hizâne-i alemde fekkolunursa (dünyaya gönül vermekten kurtulursa), Hak Teala'nın kendisiyle dünyada ihtizan edeceği (sırrını gizleyeceği) hiçbir şeyin kalmayacağını*” (Köprülü, 2018: 436) söyler<sup>14</sup>.

Öte yandan, insan-ı kâmil, Hak ile halk arasında bir köprü görevi üstlenir. Molla Câmî bu durumu Rahman Suresi'ndeki “*(Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar*” (Rahman: 20) ayeti üzerinden açıklar ve buradaki öznenin insan-ı kâmil olduğunu; bu itibarla, onun yaratıcı ve yaratılmışlar arasında bir perde ve aracı olduğunu iddia eder (Câmî, 1942; akt. Gerevi, Fazıl ve Muhammediyan, 2021: 132). İbn Arabi ve onun gibi düşünenlere göre, bu ulvi görevi üstlenen insan-ı kâmilin ana karakteri güzel ahlaktır. Dolayısıyla, hakiki manada insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insan-ı kâmillerin ayırt edici özelliği de Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış olmasıdır. İnsan-ı kâmil, aynı zamanda tasavvuf alimlerinin sınırlarını tarif ettiği şeriat, tarikat, hakikat ve marifet ölçülerine uygun hareket eden kişidir. Bu itibarla, kâmil insan sözü özü bir, salih amel peşinde, güzel ahlak sahibi, güvenilir bir mü'mindir. Bu düşünce esasında tasavvufa gönül vermiş hakiki bir sâlikin de kemâlât yolunda nihai hedefidir. Bundan başka, insan-ı kâmil ilâhî varlık için en büyük şahit ve delildir. Bu vasfından ötürü yaratılmışların en şerefli sidir (eşref-i mahlukat). Nitekim onun için şerefli ve saygın addedilmiş (İsra: 70) ve özgün lütuflara mazhar kılınmış (Nahl: 18, 53, 65-83), Allah isminin mazharı, yaratılışın gayesi (“*levlake levlak lema halaktul eflak*”: “*Sen olmasaydın, eğer sen olmasaydın, bu âlemleri yaratmazdım*” kutsî hadisi) ve Allah'ın halifesi olarak telakki edilmiş (Bakara: 30; Enam: 165; Neml: 62), ve mahlukatın geri kalanı belli yetki ve sorumluluklarla (Rum: 38) birlikte emrine musahhar kılınmış (Bakara: 29; Casiye: 13).

İbn Arabi'ye göre, insan-ı kâmilin bu vasfından dolayıdır ki, Cenabı Hak kendi mülküne halifesi olan insanı vekil tayin etmiş ve ona emanet etmiştir. Bu özelliğinden dolayıdır ki, Allah yeryüzünün mülkünü göklere, yere ve dağlara değil de insana

<sup>14</sup> Çalışmanın kapsamını epeyce zorlayacağı için, metinde tartışmayı gerekli görmesek de bu noktada bir hususun vurgulanmasında fayda mülahaza ediyoruz: İbn Arabi *Fütuhât*'ta ayın menzilleri ve Kamer Suresi hakkında bahsederken ay ile kâmil insan arasında yakın bir ilişki olduğunu, hatta bir özdeşleşme olduğunu gizemli 28 sayı üzerinden ayrıntılı olarak anlatır. Onun iddiasına göre, ay kâmil kulun seyr-i sülûk esnasında kat ettiği menzillerin aynısını 28 aşamalı menzillerinde kat ediyor ve bu hareketin sonunda ay gerçek manada ay haline geliyor ve bundan sonra yeniden başka bir harekete başlıyor. Ayın bu döngüsel hareketi nasıl ki kesintisiz ve sürekli bir şekilde sonsuza dek sürüyorsa, sâlik kul da Cenabı Hak'ın isimlerinin menzillerinde sonsuza kadar seyr-i sülûk halinde olması gerekiyor (Sparham, 2019).

vermiştir (Ahzab: 72). İbn Arabi düşüncesini benimseyen tasavvuf anlayışına göre, “*ilahi isimler topluluğundan ibaret olan ilahi sureti ve ilahi emaneti kabul ve taşımaya, göklerin ve yerin ve madenlerin taayyünleri müsait olmayıp, ancak Âdem’in taayyünü müsait oldu*” (Konuk, 2013: 78-79). Çünkü, uluhiyetin küllî anlamlarından ibaret olan ilahi emanetleri taşımaya sadece meleklerin, feleklerin ve tüm diğer yaratılmışların özü ve esası olarak kabul edilen insan (Âdem) vücudunun bu özel taayyünü uygun kılınmıştır<sup>15</sup>. Burada bahsi geçen insandan maksat elbette insan-ı kâmilidir. Zira bu yoruma göre, insan-ı kâmilde diriltme, öldürme, var etme, yok etme, menetme ve verme gibi sonu olmayan ilahi sıfatlar fiilen açığa çıkar. Buna da Hz. İsa’ya atfen “... *Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni ile o kuş oluverir...*” (Ali İmran: 49) ayeti delil olarak gösterilir (Konuk, 2013: 79).

İbn Arabi gibi *tecelli* teorisine inanan mutasavvıflara göre, esasında alem de insan da *tecelli* sonucunda meydana gelmiştir. Zira ‘*eğer muhabbet olmasaydı tecelli, tecelli olmasaydı Allah bilinmezdi*’ denir ve bu zincirin devamından insan-ı kâmilin doğduğuna inanılır. Nitekim İbn Arabi’ye göre, insan bütün *tecelli* mertebelerini kendinde toplayan son ve en mükemmel *tecelligâhtır*. Özellikle, kalbe dönük *tecelliye* mazhar olan kimse *ubûdiyyet ahlâkı* ile vasıflanmış olur (Ceyhan, 2011: 242-243). Mutlak vücudun insan-ı kâmilde ulaştığı bu son mertebe kemâlâtın zirvesi olup; bu noktada artık “*Hak insan-ı kâmil ile görür, işitir, bilir ve bütün varlık sıfatları ile vasıflanmış olur ve her bir makamın ve her bir mertebenin lezzetleri ile lezzetlenir ve elemeleri ile elemli olur. Hakk’ın zevkleri insan-ı kâmil’in zevkleri veya aksi olarak, insan-ı kâmil’in zevkleri Hakk’ın zevkleridir*”. Artık “*varlık, âlemin vücududur ve toplayıcı varlık da insan-ı kâmilidir*” (Konuk, 2013: 80)<sup>16</sup>.

### 3. Vahdet-i Vücûd ve İnsan-ı Kâmil Düşüncesine Yöneltilen Eleştiriler

Daha önce de ifade edildiği gibi, ulemanın çoğu ile bazı mutasavvıflar vahdet-i vücud fikrini batıl görüş olarak görürler (Demirli, 2012: 431-434). Özellikle ulemadan İbn Teymiyye (ö. 1328), Alauddevle Simnânî (ö. 1336), Sadeddin Taftazani (ö. 1390), Ali Kari (ö. 1605), İmam-ı Rabbani (ö. 1624) ve Fransız şarkiyatçı Louis Massignon’a (ö. 1962) ait eleştiriler en çok bilinenlerdir. Bu gibi alimlerin getirdikleri pek çok eleştiri vardır ve elbette hepsine aynı minval üzere verilen uzun cevaplar vardır (Ertuğrul, 1991: 105-266). Ancak, çalışmanın odak noktası bu olmadığı ve kapsamını gereğinden ziyade genişleteceği için, bu eleştirilere verilen cevaplara ancak mütevazî bir yer ayrılabilmiştir. Bu kısımda vahdet-i vücud, insan-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye

<sup>15</sup> Aşağıdaki rubâî bu fikri gayet net olarak ifade eder (Konuk, 2013: 78):

*Ey Âdem! İlähî kitabın nüshası sensin;  
Ve cemâl padişahının aynası sensin.  
Âlemde ne varsa, senden hariç değildir;  
Her ne istersen kendinden iste ki, hep sensin.*

<sup>16</sup> Benzer şekilde, büyük mutasavvıflardan Abdürrezzâk el-Kâşânî’ye göre de Cenab-ı Hakk’ın bütün sıfatları ya celâl ya da cemal dairesinde gerçekleşir. Buna göre, *celâl tecellisi* gerçekleştiğinde sâlikte azamet, kudret, kibriyâ, ceberrût, huşû ve huzû; *cemal tecellisinde* ise, merhamet, lütuf, cömertlik, neşe ve ünsiyet meydana gelir (Ceyhan, 2011: 242-243).

konularında bazı şer’i ve sûfi ulemanın yönelttiği eleştiriler üç alt başlık halinde ele alınacaktır.

### 3.1. İmam-ı Rabbani ve Diğer Mutasavvıfların ‘Vahdet-i Vücut’ ve ‘İnsan-ı Kâmil’ Eleştirileri

Tasavvuf alimleri arasında örneğin, Ahmed Rifai, Hallac-ı Mansur’un “*ene’l-Hak*” ifadesinden hareketle, açık bir dille bu görüşü reddeder; batıl sözler olduğunu ve mutlaka sakınılması gerektiğini, aksi takdirde insanın ayağını cehenneme doğru kaydıracağını söyler. Aynı şekilde, her ne kadar vahdet-i vücudu seyr-ü sülûkun ilk dönemlerinde görülen bir hal olup, daha sonra yok olacağını söylese de (Ertuğrul, 1991: 18), İmam-ı Rabbani de Allah’ın hiçbir eşya ile birleşik olmadığını, eşyanın keyfiyetinden münezzehe olduğunu, hiçbir zaman ne Vâcib’in mümkün’ün aynısı ne de hâdis’in kadîm’in aynısı olamayacağını; yine muzhirin zahirin aynı, gölgenin de nefsi aslın aynısı olmayacağını söyleyerek bu düşüncüyü benimsemez (İz, ? : 166).

İki büyük mutasavvıfın yaklaşımları dikkatle incelendiğinde, İmam-ı Rabbani’nin ehli sünnet esasına dayalı şeriat esaslarının ve nebevî tecrübelerin her zaman sûfi tecrübelerin esasını oluşturması gerektiği, başka bir deyişle, şeriatlı tasavvufun asla olamayacağı inancı ile hareket ettiği; dolayısıyla, ortaya koyduğu tasavvufi doktrinin ehli sünnet esaslı kelam ve fıkıh kaideleriyle örtüştüğü anlaşılmaktadır. Bu itibarla, Anadolu’nun kadim ehli sünnet geleneği ile et tırnak halinde kaynaşmış sûfi geleneği ağırlıklı olarak *müceddid* olarak kabul ettiği İmam-ı Rabbani’nin manevi yol göstericiliğini benimsemiştir<sup>17</sup>.

İbn Arabi’nin vahdet-i vücud nazariyesini belki de en sistematik eleştiren ve alternatifini ortaya koyan İmam-ı Rabbani olmuştur. Rabbani’ye göre, bazı sûfilerin gördüklerini Vâcibü’l-Vücut ve Hak olarak bilmeleri vehimden ve yanılığdan ibarettir. Evrende gözlemlenen her şey yaratılmışlar alemine aittir. Cenab-ı Hak bunların ötesinin ötesinde olup, insanların görmelerinden ve bilmelerinden münezzehtir; bu manada bir keşif ve müşahede söz konusu değildir. Rabbani, sâlikin seyr-ü sülûkunun başlangıcında vahdet-i vücud anlamında müşahedelerin olabileceğini (ki kendisinin de böyle bir hali tecrübe ettiğini), fakat sonraları buradan çıkıp, bu manada görülen her şeyin Hakk’ın gayrı olduğunun anlaşıldığını söyler. Ayrıca, bu hususta İbn Arabi’nin iddialarının hatalı olduğunu; ama, nasıl ki fakihler içtihat hatasında kınanamayacaklarsa, Şeyh-i Ekber’in keşif hatasının da mazur görülmesi gerektiğini ifade eder (Karaman, 1992: 34-35).

Bilhassa İbn Arabi’nin geliştirdiği vahdet-i vücûd ve hakikat-i Muhammediyye nazariyesine yönelik en temel eleştirilerden biri de, teorinin dayanaklarından olan mertebeler teziyle ilgilidir. Nitekim İmam-ı Rabbani bu sözleri İbn Arabi ve takipçilerinin zevklerine uygun ifadeler olarak değerlendirmiş ve mümkün

<sup>17</sup> Türkiye’de en fazla itibar edilen ve en meşhur fıkıh alimlerinden Prof. Dr. Hayreddin Karaman’ın “*İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*” (1992) kitabını hazırlaması bizce bu düşüncüyü teyit etmektedir.

(yaratılmışlar) ile Vacib'in ilişkilerini karıştırdığını iddia etmiştir. Rabbani bu husustaki görüşünü *Mektûbât*'ta '*hakikat-i Muhammediyye makamı*'nı anlattığı mektubunda şöyle açıklar: "*Mümkün bütün unsurları ve parçaları ile sureti ve hakikati ile mümkündür... Mümkünün hakikati elbette mümkün olacaktır. Mümkünün Vacib Teala ile hiçbir ortak noktası yoktur. Mümkün ile Vacib arasındaki bağlantı, yaratan-yaratılan bağlantısından ibarettir*" (C. 3, 21. Mektup; akt. Karaman, 1992: 230-231).

'*İbn Arabi ve vahdet-i vücud*' hakkında bilgi verdiği ve eleştirdiği mektubunda ise, mümkün ile vacibin aynı olduğunu söylemeyi edep çizgisinden sapma, sapık bir inanç olarak nitelendirir. Özetle, mümkünin bütün sıfat ve özelliklerinin Cenab-ı Hak'tan uzak olduğunu, zatta, sıfatlarda ve fiillerde Onun eşinin ve benzerinin olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca, mahlukatın ilminin Allah'ın ilminin mukabil olana yansımış bir gölgesi, aynı şekilde, varlıklarının da Vacib olan Allah'ın vücudunun (varlığının) karşısı olan yokluğa yansıyan bir gölgesi olduğunu iddia etmiştir. Büyük mutasavvıfa göre, kritik olan şu ki, bir şeyin gölgesi hiçbir zaman onun aynısı değildir; sadece kısmen benzeyebilir, ama bunu aynı şeymiş gibi değerlendirmek hakikati ters yüz etmek olur. O bakımdan, (ayan-ı sabite fikrinin aksine) mümkünin aslı ve hakikati yokluktur. Cenab-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarından bu yokluğun üzerine akseden yansılar, bunların aynısı olmak yerine misal ve gölgeleridir. Onun için, vahdet-i vücudcuların savunduğu gibi '*hepsi O'dur*' demek yerine, '*hepsi O'ndandır*' demek daha uygundur (C. 2, 1. Mektup; akt. Karaman, 1992: 258, 262-263).

İmam, sûfiler arasında iki tür tevhidin olduğundan bahseder: *Vücûdî tevhid* (yani, varlığın tek olması ve gayrisinin yok hükmünde olması ve Mutlak Zât'ın tecellî ve zuhûru olarak görülmesi) ve *şühûdî tevhid* (yani, Bir'in müşahedesini). Özetle, birincisi *ilme'l-yakîn*, ikincisi ise, *ayne'l-yakîn* derecesindedir (Kartal, 2005: 65). *Müceddid-i elf-i sânî*, yani, Hicrî *ikinci bin yılın müceddidi* olarak tanınan büyük mutasavvıfın, Şeyh-i Ekber'in vahdet-i vücûd nazariyesine mukabil geliştirdiği vahdet-i şühûd nazariyesinin esasları şu dört noktada özetlenebilir (Kartal, 2005: 66-69): (i) Vücûdun/Varlığın Zâta zâid bir sıfat olması, (ii) sıfatların zâtın aynısı olmaması, zâta zâid olması; âlemin de zâtın gölgesi hükmündeki sıfatların gölgesi olması, (iii) gerçek varlık-gölge varlık ayırımının hayalî değil, gerçek olması, (iv) vahdet-i şühûdun, yani kulluğun/ubûdiyetin sûfî tecrübenin son gayesi olmasıdır.

Bu konuyla ilgili literatür incelendiğinde, aslında İmam-ı Rabbani'den önce Rükniyye tarikatının kurucusu olarak bilinen İranlı âlim ve şair Alauddevle Simnânî'nin de İbn Arabi'nin vahdet-i vücud düşüncesine Rabbani'nin eleştirilerine oldukça paralel olarak (hatta Simnânî'den yararlandığı dahi söylenir) temelden itirazlarının olduğu anlaşılmaktadır. Sûfî alimin itirazları iki noktada toplanır: Bunlardan ilki, vahdet-i vücûd müşahedesinin sûfî tecrübenin son gayesi değil, başlangıcı olduğudur. Hatta kendisinin de sülûkun başlangıcında bir dönem aynı manevi tecrübeyi edindiğinden bahseder. İkincisi ise, Allah ile âlem arasındaki farklılık ortadan kaldırılamaz bir gerçektir (Kartal, 2005: 64). Bahaeddin Nakşibend'in

de “görünen, işitilen, bilinen her şey Allah’ın gayrıdır” dediği ve kelime-i tevhitteki “lâ”nın anlamının da burada saklı olduğunu ifade ettiği bilinir. Saygın tasavvuf hocalarından Mahir İz bu meyandaki görüşleri şu cümle ile güzel özetler: “Vahdet-i vücuda halk ile Hâlik arasında kurb ve maiyyet manasına, yani birlik mefhumuna, arada gayriyyet olmadığını, ulema kadar bir çok rical-i tasavvuf da kâil (aklına yatmış, razı olmuş) değildir” (İz, ? : 167).

### 3.2. Vahdet-i Vücut’a Yönelik ‘Hulûl’ ve ‘İttihad’ Benzeri Bazı Eleştiriler

Vahdet-i vücud, insan-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye düşüncesine yöneltilen bir başka nokta, bu fikrin kaynağının esasında Yeni Eflâtunculuk’taki ‘logos’ veya İskenderiyeli Aziz Clemens’in (ö. 215) peygamberlik konusundaki görüşleri olduğu ve bunun önce Şiî inancına geçtiği, oradan da tasavvufa sirayet ettiği (Demirci, 1997: 180). Bazı yazarlar en azından *muayyen hulul*’ün (*hulul-ü hâs*) Hristiyanların Hz. İsa, aşırı Şiilerin Oniki İmam ile Alevi ve Bektaşilerin baba yorumlarında ilahi ruhun bu şahıslara intikal ettiğini, hatta İbn Haldun gibi düşünürler oradan da Sünni sûfî geleneğe sirayet ettiğini iddia ederler (Yavuz, 1998: 342-343). Nitekim ünlü tarihçi Fuad Köprülü de bu görüşe yakın durur ve Sünni sûfî akımlardaki *insan-ı kâmil* düşüncesi ile Şiilerdeki *imam* telakkisi arasında bazı benzerliklerin olabileceğine işaret ederek, Şiiliğin tasavvuf üzerindeki tesirinin daha derin olarak tetkik edilmesini önerir (Köprülü, 2017: 24). Tabii bunun tersini savunanlar da olmuştur: Örneğin, Alevi sûfî geleneğinin en önemli isimlerinden Kaygusuz Abdal’ın (ö. 1444) tasavvufi düşüncelerinin doğrudan doğruya Mevlana’dan alındığı, bunun da esas olarak İbn Arabi’ye dayanan vahdet-i vücud düşüncesinden ibaret olduğu iddia edilmiştir (Abdal, 2009: 61).

Öte yandan, Selefîyye âlimleri başta olmak üzere, vahdet-i vücud nazariyesine yöneltilen *hulul* ve *ittihad* eleştirilerine karşı<sup>18</sup>, özellikle İbn Arabi’nin şiddetle reddettiği bilinmektedir. İslam inancına göre, Allah’ın bütün varlıklara hulûl edip onlarla ittihad etmesi zaten kabul edilemez; bu durum hem naslara hem de akla aykırıdır. Aksine naslarda açık ve sarîh bir şekilde Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde benzersiz olduğu ve O’nun dışındaki her şeyin yaratılmış varlıklardan ibaret olduğu belirtilmiştir. Kaldı ki, vahdet-i vücûd fikrini savunanlarca benimsenen, “Allah’tan başka varlık yoktur” düşüncesiyle panteistlerin fikirlerini özetleyen, “Tanrı bütün varlıklarda mündemiçtir” veya “Her varlık Tanrı’dır” cümleleri birbirinin aynısı değildir. İlkinde tevhit inancını yorumlamada aşırılık söz konusu iken, diğesinde tam bir hulûl, hatta inkâr söz konusudur. Bu hususta genel kanaat, bazı mutasavvıfların benimsediği vahdet-i vücud fikri, seyr-i sülûk aşamalarını tamamlayıp ‘Allah’ta yok olma’ noktasına ulaşanların vecd hali sebebiyle Cenab-ı Hak’tan başka hiçbir varlığın bulunmadığı tecrübesine dayandığı ve İmam-ı Gazali’nin de dediği gibi, “hayalden kaynaklanan bir yanılğı” olarak telakki edilmesidir (Yavuz, 1998: 343; Köprülü, 2016:

<sup>18</sup> Bu konuda hassasiyetiyle ve sert eleştirileriyle bilinen İbn Teymiyye’nin görüşleri üzerine daha kapsamlı bilgi için mesela şu makaleye bakılabilir: Marulcu: 2008.

171)<sup>19</sup>. Yoksa Ferid Kam'ın *Vahdet-i Vücut Risalesi*'nden nakledildiği gibi, tasavvuf ehli Allah'tan başka bir gerçek varlığın olmadığını açık bir şekilde görmüştür. Buna göre, sadece bir varlık vardır, o da Allah Teala'dır (Köprülü, 2018: 423).

Bu eleştirilere karşı geliştirilen soyut savunma, “*Zât-ı Vahdet hakkında herkesin nazarı istidadından ileri gidemez*”. Zira bu manada üç sınıf insan vardır: Avam, havas ve aşık. Avam, her şeyi kabuktan görür; havas, kabuk ile özü birlikte görür; aşık ise, sadece özü görür. Birinci hayvanlık derecesinde kalırken, ikinci insanlık, üçüncü ise Rabbanî derecelerine yükselir. Bu konuda söz söyleyenler sadece havastır; çünkü onlar hem kabuğu hem de özü görürler. Zira avam hiçbir şey bilmediği için, aşıklar da cesaret edemedikleri için söyleyemezler (Kam, 2003: 52). Aynı şekilde, M. Ali Aynî de yukarıdaki eleştirileri haksız bularak, özellikle ‘eşyanın ayn-ı Hak’ olduğu meselesine İbn Arabî'nin *Fütuhât*'taki bizzat kendi ifadesiyle cevap verir: “*O zuhurda her şeyin aynıdır, eşyanın zatlarında eşyanın aynı değildir. Aksine (zatlar açısından) O, O'dur, eşya da eşyadır*” (Aynî, 1992: 192).

İnsan-ı kâmil meselesine yöneltilen önemli eleştirilerden biri, bu denli maddi ve manevî mertebeleri kapsadığı ileri sürülen insanın kelâm ilmi bakımından hâdis (sonradan meydana gelmiş) varlığın özelliklerini taşıyıp taşımadığı, eğer taşıdığı kabul ediliyorsa, bu kadar mükemmel bir varlığın hâdis varlık statüsünde nasıl değerlendirilebileceğidir. Bir başka nokta, gerçekten bu derece mükemmel bir insan tasavvurunun Allah'ın alemdeki tasarruf yetkisine bir sınırlama ya da yetki devri anlamı taşıyıp taşımadığıdır. Yine, pratikte kâmil insanın anlaşılabilmesinin objektif ölçülerinin kesin olarak bilinmemesi de bir başka husustur. Son olarak, Cenab-ı Hak'a mahsus sıfatların kâmil insan üzerinden insanda tezahürü ve Yaratan'ın yaratılanlarla bir tür özdeşliği veya bitişikliği, sahih akıl ilkeleri ve mantık kuralları açısından da tevhit inancı bakımından da sorunlu bulunmaktadır (Sinanoğlu, 2008: 95, 97, 107).

### 3.3. ‘Hakikat-ı Muhammediyye’ Anlayışına Yönelik Bazı Eleştiriler

Üzerinde durulması gereken çok önemli noktalardan biri de konunun ağırlıklı olarak hakikat-ı Muhammediyye inancı üzerinden vazedilmesidir. Oysa İslam alimlerinin çoğu, özellikle hadis âlimleri ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in bu şekilde anlaşılmasından rahatsız olmuşlardır. Zira Hz. Peygamber'in bu şekilde anlaşılmasının ve inanılmasının onu ilâhlaştıracağı için, Hakikat-i Muhammediyye inancını şirk saymışlardır. Hatta daha önceki bazı kavimlerin de kendilerine gönderilen peygamberlere gösterdikleri aşırılıklar sebebiyle sapıklığa düştükleri söylenmiştir (Demirci, 1997: 180). Nitekim çalışmanın daha önceki kısımlarında etraflıca

<sup>19</sup> Bu hususu tasavvuf geleneğinin dışında farklı bir İslami ekolün öncüsü olan Said Nursî olumlu yönde şöyle değerlendirir: “... *maddecilerin ve her şeyi tabiata verenlerin yolundan en uzak meşrep vahdet-i vücûddur. Çünkü vahdet-i vücûd ehli, Cenâb-ı Hak'ın varlığına iman kuvveti ile o kadar önem veriyor ki, kâinatı ve mevcudatı inkâr ediyor. Maddeciler ise mevcudata o kadar önem veriyor ki, kâinat hesabına Allah'ı inkâr ediyorlar. İşte bunlar nerede, ötekiler nerede?*” (Nursi, 2014: Mektubat, 390: 14).

değınildiği gibi, mesela Abdülkerim Cîli hakikat-i Muhammediyye konusunda kaleme aldığı meşhur kasidesinde Hz. Peygamber’le ilgili kelim ilmi bakımından sorun teşkil edecek aşırı övgülerde bulunmuştur. Örneğin, “... *Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur...*” (Araf: 54) ayetinde öznenin Hz. Peygamber olduğunu, ona işaret edildiğini iddia etmiştir (Cîli, 2002: 3759. Oysa, ayetin bütünü dikkate alındığında Cenab-ı Hakk’ın kendi yaratma fiilinden bahsettiği şüphe götürmeyecek bir gerçektir. Kasidenin bundan sonraki dizelerinde de (özellikle 31-32, 34, 39-41, 43, 45-47. dizelerde) aynı şekilde Peygamberi Allah’ın sıfatlarıyla özdeşleştiren ifadeler yer almaktadır.

Oysa Kur’an’ın ana konusu tevhit inancını farklı örneklerle ortaya koymaktır. Eski kavimlerin peygamberlerine karşı yanlış tutumlarının altında, onların kendileri gibi sıradan insanlar oldukları ve her insan gibi aynı fiziki özelliklere sahip oldukları, hatta maddi statüleri bakımından yeterince güçlü olmadıkları<sup>20</sup>, oysa insan ötesi bir güç ve statüye sahip olmaları gerektiği gibi tutarsız ve bahaneci inançları vardı. Farklı ayetlerde sıkça ifade edildiği gibi, hemen her kavim kendilerine gönderilen peygamberden insan-ötesi irade ve kudret beklemişler, bulamayınca da inkarlarına mazeret olarak kullanmışlardır. Ama bu durum onların tam da bu yüzden felaketlerine engel olmamıştır. İnsanlık tarihinde tevhit mücadelesinin hikayesi de esasında bu hat üzerinde gerçekleşmiştir.

Yukarıdaki eleştiri tam da bu noktada önem arz ediyor. Zira Cenab-ı Hak Kur’an’da hem eski kavimlerin hem de Mekke’li müşriklerin bu konudaki ısrarlı tutumlarına karşılık olarak Hz. Peygamber’in bir beşer olduğuna dair pek çok ayet nazil buyurduğu halde<sup>21</sup>, benzer bir durum Hz. Peygamber için de söz konusu olmuştur. Örneğin, İsra Suresi’nde bu konuda ard arda dört ayette (90-93) yer alan ifadeler bu durumu anlatır. En sonunda ise şöyle denilir: “... *De ki: “Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul (elçi) olarak gönderilen bir beşerim”* (İsra: 93)<sup>22</sup>. Peygamberlerden mucizeler istenmesi de esasında bu minval üzere olmuş ve Cenab-ı Hakk’ın istediğinde de bu tür durumlar ilgili peygamber aracılığıyla gerçekleşmiştir<sup>23</sup>. Oysa hakikat-i Muhammediyye anlayışı ile sanki normal insan statüsündeki birinin vahye muhatap olamayacağı, alemlere rahmet olarak telakki edilemeyeceği, yani bu denli değerli bir beşer olamayacağı gibi bir kuşkuğu gündeme getirmektedir.

<sup>20</sup> Hz. Peygamber için Zuhur Suresi 31. ayet (“... *Bu Kur’an iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı?*”) çok güzel bir örnektir.

<sup>21</sup> Hz. Peygamber’le ilgili örnek olarak sadece şu ayetlere bakmak yeterli olacaktır: Ali İmran: 144; İsra: 93-95.; Kehf: 110; Fussilet: 6.

<sup>22</sup> Fakat, müşrikler istese de (Enfal: 32), Peygamberimizin hatırına önceki kavimler gibi cezalandırılmayacakları şu ayette açıkça belirtilmiştir: “*Sen içlerinde oldukça Allah onlara azap etmez, tövbe edip dururken de Allah onlara yine azap etmeyecektir*” (Enfal: 33).

<sup>23</sup> Örneğin, Hz. Salih’in dişi deve hikayesi, Hz. Musa’nın sihirbazlarla değnek-yılan hikayesi ve Hz. Muhammed’in isra ve ay yarılma hikayesi bunlardan sadece birkaçıdır. Hepsinde de olayların gerçekleşme iradesinin Allah’a ait olduğu şek ve şüphe götürmeyecek şekilde ifade edilmiştir.

Benzer bir durumu hadislerde de görmek mümkündür. Nitekim Buhari’de geçen bir hadis İsrâ Suresi’nde geçen ayetleri oldukça net bir ifade ile tefsir etmektedir: “Hz. Ömer minber üzerinde şöyle diyordu: Ben Peygamber’den işittim: ‘Hristiyanların Meryem oğlunu (İsa’yı) batıl ve aşırı surette övdükleri gibi sakın sizler de beni övmeye aşırı gitmeyiniz. Şüphesiz ki ben ancak bir kulum. Onun için bana ‘Allah’ın kulu ve resûlü deyiniz’ buyuruyordu” (Buhari, Enbiya: 50/115; Buhari, 1987: C7/3261). Yine Enes b. Malik’in rivayet ettiği bir hadise göre bir adam Hz. Peygamber’e “Ey efendim, ey efendimin oğlu! Ey bizim en hayırlımız, ey en hayırlımızın oğlu! diye seslenmişti. Buna cevaben Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: Ey insanlar! Allah’tan korkun. Sakın şeytan sizi aldatmasın. Ben Abdullah’ın oğlu Muhammed’im. Allah’ın kulu ve resulüyüm. Allah’a yemin ederim ki beni, Allah’ın bana verdiği makamın üstüne çıkarmanızı sevmiyorum” (Ahmed, 3/153, 241; 4/25, 40; akt. Sinanoğlu, 2008: 108). Mutamf’tan rivayet edilen bir başka rivayette bir grup elçi ile Hz. Peygamberin huzuruna varırlar ve şöyle bir diyalog gelişir: “(Orada Hz. Peygambere): Sen bizim Seyyidimizsin, dedik de (Resulü Ekrem): ‘Seyyid Allah’tır’ buyurdu. Biz: Sen bizim faziletçe en faziletlimiz, (eşe dosta iyilik elini) uzatma bakımından da en üstünümüz sensin, dedik. Bu sözünüzü söyleyiniz -yahutta- (bu sözünüzün bazısını (söyleyiniz; fakat bir kısmını bırakınız, tâ ki) şeytan sizi (bazı sözlerinizle kendi yoluna) sürüklemesin” (Ebu Davud, Edeb: 9/4806; Ebu Davud, 1989: 1036).

Dikkat edilecek olursa, en sağlam hadis kaynaklarından aktarılan yukarıdaki hadisi şeriflerde Hz. Peygamber’in kendisine yapılan en basit iltifatlardan bile rahatsızlık duyduğu; sürekli olarak kendisinin Allah’ın bir kulu ve elçisi olduğunu vurguladığı görülmektedir. O bakımdan, söz konusu ifade biçimlerini başkaları için kullanırken bu hassasiyetin dikkate alınmasında büyük fayda vardır.

Netice itibariyle, hakikat-i Muhammediyye yaklaşımı insan-ı kâmil meselesini herkes tarafından tatbik edilebilen ve değerlendirilebilen somut bir konu olmaktan çıkarıp, beşerin en değerli kişisiyle özdeşleştirip, bazı tanrısal sıfatlar ve misyonlar da yükleyerek, normal şartlarda diğer insanlarca ulaşamayan ve hayata geçirilemeyen soyut bir konu olarak telakki etmiştir. Ancak, bazı İslam alimlerinin insan-ı kâmil kavramını bu şekilde yorumlamalarının sebebi, Hz. Peygamber’in peygamberliği ve diğer önemli vasıflarının yanı sıra, ahlaki meziyetleri de en mükemmel haliyle kendisinde toplamasından (Karaman, 2017: 59)<sup>24</sup> kaynaklanmaktadır.

#### **4. İnsan-ı Kâmil Anlayışının İktisadi Hayata Yansıması Üzerine Bir Değerlendirme**

Kanaatimizce insan-ı kâmil meselesini bugün yeniden tartışırken, salt soyut mülâhazaların konusu olmaktan ibaret görmeyip, esas olarak Hz. Peygamber’in

<sup>24</sup> Nitekim, ‘kendisinin büyük bir ahlak üzere’ olduğu (Kalem: 4) ve ‘Müslümanlar için örnek bir şahsiyet’ olduğuna (Ahzab: 21) dair ayetler ve bunları destekleyen bazı hadisler vardır. Mesela, Hz. Aişe’nin “Onun ahlakı Kur’an ahlakıydı” (Müslim, Salâtu’l Müsafirin: 139) demesi gibi.



şahsında mündemiç hale gelmiş olan Kur'an ahlakını hayatın her anına ve her alanına hâkim kılmak olarak görmek daha doğru olacaktır. Nitekim insanın cemali ve kemali; sözünün, özünün ve amelinin güzelliği ve doğruluğu ile ölçülür. Böyle olunca, örneğin, iktisadi hayatta kararlar ve davranışlar *mekârim-i ahlak* olarak bilinen bu ahlaki meziyetlere göre belirlendiğinde, 'kendisi için uygun olmayanı başkasına (topluma) reva görmeyen, dolayısıyla sadece kendisi için neyi uygun görüyorsa başkasına da onu uygun gören; bir başka deyişle, kendisi ile başkasını aynı tercih kalıbına yerleştiren' bir *insan-ı kâmil modeli* ortaya çıkacaktır. Nitekim temel hadis kaynaklarının neredeyse tamamında yer bulan bir hadis-i şerifte "Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi din kardeşi için de arzu edip istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz" (Buhârî, İman: 7; Müslim, İman: 71-72; Tirmizî, Kıyamet: 59; Nesâî, İman: 19, 33; İbn Mâce, Mukaddime: 9) buyurularak, bu evrensel ahlakî ilkenin altı çizilmektedir.

Esasında İslam'ın sosyal ve iktisadi hayata dair vazettiği en önemli evrensel ilkelerden biri olan bu hadiste ifade edilen düsturun aile, eğitim kurumları ve sosyal vasıtalar yoluyla içselleştirilmesi ve kurumsallaştırılması halinde, günümüzde karşılaşılan pek çok sorunun azalacağı aşıkardır. Zira *homoeconomicus* olarak bilinen çıkarı peşinde koşan, tüketimi üzerinden faydasını azami noktaya ulaştırmakla durumunu optimize eden bir *iktisadi adam* anlayışının insanlığın mutluluğu için sürdürülemez bir durum haline geldiği bir dünyada, oldukça küçük bir azınlık dışında neredeyse herkesin hoşnutsuz olduğu artık saklanamaz bir gerçektir. Söz konusu bencil kişi ve kurumların sosyal ve iktisadi faaliyetlerinde toplam faydayı tamamen kendilerine, maliyeti/zararı ise topluma yönlendirmelerinin sonucu olarak, üretim, tüketim ve dağıtım gibi ekonomik yaşamın her alanı negatif dışsallık üretmektedir. Milton Friedman gibi neoliberal iktisadi düşüncenin öncüsü konumundaki müelliflerin savunduğu özgürlükler (Friedman, 1988) elbette değerli olmakla birlikte, birey ve toplum düzeyinde yukarıda ifade edilen ahlaki kodlara sahip olmayınca, aksak rekabetçi piyasa yapılarında oligopolcü rantıye grupların ya da kişilerin kölesi haline gelmektedir. Söz konusu kölelik düzeni, üreticilerin de tüketicilerin de büyük bir kısmını mağdur etmekle kalmıyor; dünyada var olan diğer canlı ve cansız varlıkların yaşamlarını da ciddi olarak tehdit ediyor. Bu meyanda, büyük bir küresel sorun haline gelmiş olan küresel ısınma, yer altı, yer üstü ve hava kirliliği, suların ve diğer yer altı ve yer üstü kaynakların azalması ve kalitesinin düşmesi, enerji kaynaklarının sorumsuzca kullanılması, savaşlar ve insanlığı yok edici savaş teknikleri ve israf çılgınlığı, kendi çıkarına odaklanan kapitalist iktisadi adam modelinin mikro ve makro düzeylerde karşımıza çıkan sonuçları olarak değerlendirilebilir.

Halbuki bilim insanlarının milyarlarca yıldır var olduğunu iddia ettikleri dünyanın kendine göre bir tabii düzeni vardır. Ahlaki kaygılardan soyutlanmış doyumsuz insanoğlunun birey, firma ve ülke bazlı hırsları uğruna bu düzen her geçen gün hızla bozulmaya başlamıştır. Ünlü bir İslam alimi, kâinatın bu dengesini israflı, iktisatsız, zalim, adaletsiz, kirlili ve nezâfetsiz bedbaht insanın bozduğuna işaretler, şu

tespitte bulunur: “*Bütün kâinatın ve bütün mevcudatın düstur-u hareketi olan iktisat ve nezâfet ve adaleti yapmadığından, umum mevcudata muhalefetinle, manen onların nefretlerine ve hiddetlerine mazhar oluyorsun... (Oysa) kâinat, iktisat ve israfsızlık üzerinde hareket ediyor, iktisadı emrediyor. Ve ... umum eşyanın müvâzenelerini idare ediyor ve beşere de adaleti emrediyor... Beşerin bulaşık eli karışmamak şartıyla, hiçbir şeyde hakikî nezâfetsizlik ve çirkinlik görünmüyor...*”. Bunun üstesinden gelmenin yolu ise, her fırsatta geliri ve kaynakları israf eden değil, iktisatlı, kanaatkâr ve şükreden bir ahlak temelli kâmil insan modeli kurmak ve sürdürülebilir kılmaktır (Nursî, 1995: 309-310; 139-147).

Benzer şekilde, Abdülbaki Gölpınarlı'nın neşrettiği Abd-al-Razzak-Kaşani'ye ait olduğu sanılan *Tuhfat-al-İhvan Tercemesi* isimli fütüvvetnamede de fütüvvete atfedilen anlamın tasavvufa atfedilen anlamla hemen hemen aynı olduğu, her ikisinin de aynı ahlaki temellerden beslendiğinden bahisle, sosyal ve iktisadi hayatta kâmil bir müminin vasıflarına dikkat çekilmektedir. Buna göre, Hz. Hasan'a atfen fütüvvet, “*kudreti varken affetmek, devleti varken tevazu göstermek, darlık zamanında cömertlik etmek ve minnetsiz ihsanda bulunmak*” (Gölpınarlı, 1949-1950/2011: 233) olarak tanımlanır. Bütün bu faziletlerin ise iffet, şecaat, hikmet ve adalete özgü olduğu; tövbe ve cömertliğin de iffetin alt bileşenleri olduğu söylenir. Özetle, fütüvvetin İslami bir iktisadi hayat için en temel ilkelere cömertlik ve infak konusunu öne çıkardığı anlaşılmaktadır (Erdem, 2022b: 202).

Bu bağlamda, diğerkamılığı (ısrarı) esas alan *ahlak temelli bir insan-ı kâmil* anlayışının önce Müslümanlar tarafından iyi anlaşılması ve içselleştirilmesi, sonra da tüm insanlığa bir alternatif model olarak sunulmasının önemli bir hizmet olacağı açıktır. Zira böyle tanımlanan ve hayata hazırlanan bir insanın iktisadi hayata bakışı, salt maddi optimizasyon üzerinden hareket etmek yerine, İslam'ın temel ahlaki kaidelerini dikkate alarak öncelikle manevi optimizasyon üzerinden hareket etmek olmalıdır. Ahlak temelli bir iktisadi anlayışın özünde ise, kazanırken ve harcarırken hukuki ve ahlaki meşruiyet sınırlarını gözeterek, arzularıyla ihtiyaçları arasındaki farkı dikkate almak; cimri değil, iktisatlı, kanaatkâr olmak; müsrif değil, cömert olmak vardır. Böylece, ekonomik kararlarında daima orta yolu tercih eden ve sonunda mülkün gerçek sahibine şükrü bir vazife telakki eden bireyler ve toplum vardır. Öyle ki, ribanın, gararın ve asimetric bilginin (ters seçim ve ahlaki zafiyetin) olmadığı ahlak temelli böyle bir durumda gerçek ve tüzel kişiler arasındaki iktisadi ve sosyal mübadele tam belirlilik (ahlakilik) altında gerçekleşmiş olacaktır.

Bunun için İslami iktisat üzerine çalışanların bu hususu öncelikle dikkate almaları faydalı olacaktır. Zira son yıllarda İslami iktisat alanında yapılan çalışmaların teorik mülâhazaları göz ardı ederek, ağırlıklı olarak basit istatistik ya da ekonometrik test teknikleri ile örneğin, finansal araçlar ve bunların büyüme etkisi üzerine odaklanması, yukarıda bahsedilen çıkarıcı iktisadi adam modelinin aksaklıklarını gidermeye ve bu çalışmada konu edinilen söz konusu insan-ı kâmil ahlakını esas alan

insan modelinin inşasına hizmet etmeyecektir. Olsa olsa bazı yatırımcılara biraz daha farklı alternatif yatırım imkanlarının üretilmesine ve muhafazakâr-İslami kılıflar altında benzer sonuçlar alınmasına katkı sunacaktır. Oysa İslami iktisatçıların temel hedefi, İslam medeniyetinin sunduğu kaynakları ve fırsatları manevi sorumluluk bilinciyle insanlığın hizmetine sunmak olmalıdır.

Özellikle küresel çapta yaşanan Koronavirüs süreci, Rusya-Ukrayna Savaşı ve diğer birçok bölgede yaşanan siyasi ve askeri çatışma ortamları, ekonomik durgunluk ve yüksek enflasyon sorunlarının gölgesinde (özellikle Türkiye’de) fırsatçı üretici ve satıcı çevrelerin oluşturduğu tedarik zinciri aksamaları ve oligopolcü (mark-up) fiyatlamalar insan-ı kamili hayatın merkezine alan bir iktisadi anlayışa her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Bu durumda hiçbir ekonomik aktör kendisi için uygun görmediği bir yatırım, üretim, tüketim ya da dağıtım kararını almaması gerekir ya da almasına izin verilmemesi gerekir. Çünkü, öncelikle karar birimlerinin kendi öz sorumluluklarının bilincinde olmaları ve o doğrultuda davranmaları ve karar almaları beklenir; bu yönde hareket etmediklerinde ise, insan-ı kâmil modeline göre oluşan düzenleyici ve denetleyici mekanizmalar devreye girerek gerekli politika araçları ile piyasa mekanizmasını yönlendirmelidirler.

Nitekim İslam medeniyetinin en başından itibaren varlığını sürdüren *Hisbe teşkilatı* bunun için kurulmuş, Osmanlı Devleti’nin yükselme döneminde *ihtisap kanunnameleri* bu amaçla çıkarılmış, *narh* ve *çaşni tutma* uygulamaları bunun için hayata geçirilmiş ve Fütüvvet ve Ahilikten mülhem ‘*pabucun dama atılması*’ geleneği bu gayeye matuf olarak uygulanmıştır. Zira ahlak temelli bir piyasa mekanizmasında düzenleme ve denetleme faaliyeti bir anlamda ‘iyiliği hâkim kılmak ve kötülüğü menetmek’ için yapılır. İslam geleneğinde ‘*emr-i bil-maruf nehy-i ani’l-münker*’ olarak bilinen bu düsturun gayesi, toplumun maslahatıdır. Nitekim modern dünyada iktisat politikalarının nihai hedefi de toplumun refah düzeyini, yani yaşam standardını yükseltmektir.

## 5. Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada önce tasavvuf literatüründe farklı insan-ı kâmil anlayışlarının genel bir çerçevesi çizilmiş ve gruplandırılmış, ardından İbn Arabi’nin vahdet-i vücud nazariyesini esas alan *hakikat-i Muhammediyye* yaklaşımı dört alt başlık altında incelendikten sonra, bu anlayışa yönelik eleştiriler üç alt başlık altında tartışılmıştır. Bu konudaki tasavvuf literatürü incelendiğinde, insan-ı kâmil meselesinin genel olarak iki şekilde yorumlandığı görülecektir: Birincisi, günlük dilde kullanılan ‘ideal insan’ anlamındaki Kur’an ahlakıyla ahlaklanmış *mekârim-i ahlak* sahibi kâmil insandır. Tasavvuf çevrelerinde yaygın olarak kullanılan *ehl-i hâl* ve *ehl-i dil* sahibi olma ideali esas olarak böyle bir yüksek ahlaki seciyenin muhassalası olarak düşünülebilir kanaatindeyiz. İkincisi ise, vahdet-i vücud nazariyesini esas alan *hakikat-i Muhammediyye* ve *devriyeler* yaklaşımlarıdır.

Bu konularda düşünceleriyle önemli izler bırakmış elbette pek çok düşünür ve mutasavvıf vardır. Bunların pek çoğu tasavvuf edebiyatından örnekler halinde daha önce yayınladığımız bir çalışmada ele alınmış (Erdem, 2022a), Abdülkerim Cîlî, Mevlâna ve Anadolu’da etkili olmuş diğer bazı düşünür ve mutasavvıfların görüşleri de ayrı bir çalışmada yayınlanmak üzere olduğu için, mevcut çalışmada sadece bu meselenin öncüsü ve en etkili ismi olan İbn Arabî’nin görüşleri incelenmiştir.

*Hakikat-i Muhammediyye* yaklaşımına göre, gerçek ve hatta tek insan-ı kâmilin Hz. Peygamber olduğunu gördük. Zira Allah her şeyden evvel Onu yaratmış, bütün mahlukat bu hakikatten ortaya çıkmış ve O “*âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir*” (Enbiya: 107). Buna ilave olarak, tasavvuf çevrelerinin kutsî hadis olarak aktardığı “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın, kâinatı yaratmazdım*” ifadesi, özellikle Anadolu insanının dilinde “*her şeyin O’nun yüzü suyu hürmetine yaratıldığı*” şeklinde karşılık bulmuş; bunun sonucu olarak da Hz. Peygamberi hayatın her anı ve her alanı için bir rol model (*üsve-i hasene*) olarak merkeze alan bir insan-ı kâmil anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunun için ‘*muhabbetten Muhammed oldu hâsıl / Muhammedsiz muhabbetten ne hâsıl*’ denmiştir (Erdem, 2022a: 255). Bu itibarla, bu görüşü savunanlar için Hz. Peygamber’in ruhu ve nuru ölümsüz kabul edilmiştir.

İbn Arabî’nin bu konuya dair *Fütühât-ı Mekkiyye* ve *Fusûsu’l-Hikem* kitaplarındaki görüşlerinden elde edilen sonuçlar aşağıdaki gibi özetlenip tartışılabilir: Buna göre, insan kâinat için en değerli unsurdur, hatta ondan daha değerlidir. Zira insan doğanın ya da sütün yağı ve özüdür. Nasıl ki, süttten yağ çıkarıldığında değeri iyice azalırsa, kâinattan da insan çıkarıldığında değeri önemli ölçüde kaybolur; ruhu kalmaz ve bir tortu halini alır. Çünkü, Şeyh-i Ekber’e göre, insan gaye varlıktır, ilahi isim ve sıfatlar insan üzerinden görünür. Tüm gerçekleri kendi varlığında özet olarak toplayıp temsil etme kabiliyeti vardır. Halife vafına sahiptir, Yaratan’ın yetki ve tasarrufunu Ona vekaleten Onun izniyle kullanabilir. İlahi suret üzerine yaratıldığı için, Allah’ın zatına has vâciplik dışındaki güzel isimlerini ve yüce sıfatlarını yansıtır. Allah’ın kâinata baktığı göz bebeğidir (*cam-ı cihan-nümâ*) ve berzah özelliğinden ötürü, insanın vücûb ve imkân mertebelerini birleştiren bir özelliğe sahiptir, varlığında ilahi ve kevnî gerçekleri birleştirir. Özetle, insan kemâlât sahibidir ve bunun derecesi de Allah’la olan ilişkisine bağlıdır. Bu itibarla, insan yaratılışında kendisine bahşedilen bu güzel kabiliyetleri iyi değerlendirerek aleme değer katar ve bu katkıları sağladığında da insan-ı kâmil ortaya çıkar.

Bir diğer önemli nokta, insan-ı kâmil ve onu açıklamada kullanılan hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin temelini vahdet-i vücûd anlayışına dayanması ve bu düşüncenin aslında İbn Arabî’nin takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiş olmasıdır. Bilindiği gibi, vahdet-i vücûd düşüncesi, kısaca varlığın tek olup, bunun da Mutlak Varlık olan İlahi Varlık’tan ibaret olması ve ondan başka bir varlığın varlığına imkân olmaması *inancına dayanır*. ‘Varlığın birliği’ veya ‘varlıkta birlik’ anlamında kullanılan İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd anlayışına göre, varlık birdir ve o da Hakk’ın

varlığıdır. İnsanın gayesi de içinde yaşadığı bu yokluk (adem) unsurundan ve *mahz-ı hayal*'den varlık (vücut) unsuruna ve *hüsn-ü mutlaka*, yani, insan-ı kamil hedefine ulaşmaktır. İnsana ayrıcalık kazandıran da bu vasfı ve kabiliyeti ile bunu değerlendirebilme erdemliliğidir.

Çalışmadan elde edilen önemli bir sonuç da İnsan-ı kâmil düşüncesini bu minval üzere ele alan mutasavvıflara göre gerçek insan-ı kamilin Hz. Muhammed olarak kabul edilmesi ve bu görüşlerini *hakikat-i Muhammediyye* olarak adlandırılan bir kavramla açıklamalarıdır. İbn Arabi ile özdeşleşen bu düşünceye göre, *hakikat-i Muhammediyye*, Vücûd-u Mutlak'ın taayyün ettiği ilk mertebe olan 'taayyün-i evvel'dir ve ahadiyyetin vâhidiyyete dönüşme aşamasını ifade eder ve Vücûd-u Mutlak bakımından var oluşun başlangıcı, mevcûdât bakımından ise, gerçek yaratma fiilinin Vücûd-u Mutlak'ın *hakikat-i Muhammediyye* derecesine indirgenmesiyle oluşmasını temsil eder. Bu itibarla, İbn Arabî'ye göre, hakikat-i Muhammediyye aynı zamanda insan-ı kâmil; yani, 'varlık ağacı'nın çekirdeği mesabesindeki işin özü demektir. Başka bir deyişle, insan-ı kâmil alemin ulvi ve süfli hakikatlerinin toplandığı küçültülmüş bir suretten ibarettir. Zira insan-ı kâmil varlığın bütün hakikatlerini içinde barındıran ulûhiyyet mertebesidir ve bu özelliğiyle Allah isminin mazharıdır.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir başka nokta ise, insan-ı kâmil anlayışının sadece ontolojik ve epistemolojik boyutuyla izah etmekle yetinmemek gerektiği, konunun ahlaki boyutunun da mutlaka dikkate alınması gerektiği hususudur. Zira akl-ı evvel vasıtasıyla Allah'ı tanıyan insan, Onun isim ve sıfatlarını hayatında yaşadığı, onların anlamı üzerine bir yol belirlediği ve onlarla ahlaklandığı ölçüde insan-ı kamildir. Dolayısıyla, hakiki manada insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insan-ı kâmilin ayırt edici özelliği de Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış olmasıdır. İnsan-ı kâmil, aynı zamanda tasavvuf alimlerinin sınırlarını tarif ettiği şariat, tarikat, hakikat ve marifet ölçülerine uygun hareket eden kişidir. Bu itibarla, kâmil insan sözü özü bir, salih amel peşinde, güzel ahlak sahibi, güvenilir bir mü'mindir. İnsan-ı kâmil düşüncesi, bu haliyle esasında tasavvufa gönül vermiş hakiki bir sâlikin de kemâlât yolunda nihai hedefidir. Bundan başka, insan-ı kâmil ilâhî varlık için en büyük şahit ve delildir. İbn Arabi'ye göre, insan-ı kamilin bu vasfından dolayıdır ki, Cenab-ı Hak kendi mülküne halifesi olan insanı vekil tayin etmiş ve ona emanet etmiştir. Bu özelliğinden dolayıdır ki, Allah yeryüzünün mülkünü göklere, yere ve dağlara değil de insana vermiştir.

Bu itibarla, kanaatimizce insan-ı kâmil meselesini bugün yeniden tartışırken, salt soyut mülhazaların konusu olmaktan ibaret görmeyip, esas olarak Hz. Peygamber'in şahsında mündemiç hale gelmiş olan Kur'an ahlakını hayatın her anına ve her alanına hâkim kılmak olarak görmekte fayda vardır. Bu modeli çıkarı peşinde koşan, tüketimi üzerinden faydasını azami noktaya ulaştırmakla durumunu optimize eden bir *iktisadi adam* anlayışının insanlığın mutluluğu için sürdürülemez bir durum haline geldiği bir dünyada diğerkamılığı esas alan *ahlak temelli bir insan-ı kâmil*

anlayışının önce Müslümanlar tarafından iyi anlaşılması ve içselleştirilmesi, sonra da tüm insanlığa bir alternatif model olarak sunulmasının önemli bir hizmet olacağı açıktır. Bunun için İslami iktisat üzerine çalışanların bu hususu mutlaka dikkate almalarını tavsiye ediyoruz. Özellikle küresel çapta yaşanan Koronavirüs süreci, Rusya-Ukrayna Savaşı ve diğer birçok bölgede yaşanan siyasi ve askeri çatışma ortamları, ekonomik durgunluk ve yüksek enflasyon sorunlarının gölgesinde (özellikle Türkiye’de) fırsatçı üretici ve satıcı çevrelerin oluşturduğu tedarik zinciri aksamaları ve oligopolcü (mark-up) fiyatlamalar insan-ı kamili hayatın merkezine alan bir iktisadi anlayışa her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, ulemanın çoğu ile bazı mutasavvıflar vahdet-i vücud fikrini batıl görüş olarak görürler. Bu meseleye eleştirel bakan ve yazan mutasavvıflardan biri İmam-ı Rabbani’dir. Rabbani’ye göre, Allah hiçbir eşya ile birleşik olmaz, O eşyanın keyfiyetinden münezzehtir, hiçbir zaman ne Vâcib mümkün’in aynısı ne de hâdis kadîm’in aynısıdır. Rabbani’ye göre, bazı sûfilerin gördüklerini Vâcibü’l-Vücut ve Hak olarak bilmeleri vehimden ve yanılığdan ibarettir. Evrende gözlemlenen her şey yaratılmışlar alemine aittir. Bu itibarla, mümkün ile vacibin aynı olduğunu söylemek edep çizgisinden sapma, sapık bir inanç olarak nitelendirilir. Zira mümkünin bütün sıfat ve özellikleri Cenab-ı Hak’tan uzaktır, zatta, sıfatlarda ve fiillerde Onun eşi ve benzeri yoktur. Cenab-ı Hak bunların ötesinin olup, insanların görmelerinden ve bilmelerinden münezzehtir.

Son olarak, çalışmadan çıkarılabilecek en önemli sonuçlardan biri de hakikat-i Muhammediye anlayışının kurgusu ve sunuluş biçimi üzerinedir. Bundan dolayı İslam alimlerinin çoğu, özellikle hadis âlimleri ve Hanbelîler, Hz. Peygamber’in bu şekilde anlaşılmasından ve sunulmasından rahatsız olmuşlardır.

### **Kaynaklar**

- Abdal, Kaygusuz (2010): *Saraynâme*, Haz. A. Güzel, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Abdal, Kaygusuz (2009): *Dil-Güşâ*, Haz. A. Güzel, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Akman, Mustafa (2015): “İbn-i Arabî’de Mertebe-i İnsan ve/ya İnsan-ı Kâmil”, *Haksöz Dergisi*, S. 295 (Ekim); <https://www.haksozhaber.net/>.
- Aydın, Mehmet S. (2000): “İnsan-ı Kâmil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, ss. 330-331.
- Aynî, M. Ali (1992): “Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim”, iç. *İbn Arabî’de Varlık Düşüncesi*, Haz. İ. Kara, İnsan yayınları, İstanbul, ss. 159-237.
- Buhari, Ebu Abdillah M.İ.İ. (1987): *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, C. 1, Çev. M. Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Ceyhan, Semih (2011): “Tecelli”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 40, ss. 241-243.

- Cîlî, Abdülkerim (2002): *el-İnsânü'l-Kâmil fi Marifeti'l-Evahir ve'l-Evail*, Çev. A.M. Tolun, Yay. Haz. S. Eraydın, E. Demirli ve A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Cîlî, Abdülkerim (2010): *Hakikat-i Muhammediyye*, Çev. M. Bedirhan, Nefes Yayıncılık, İstanbul.
- Çetinkaya, B. Ali (2015): *İslam Düşüncesi Tarihi: Siyasetten İrfana*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Demirci, Mehmet (1997): “Hakikat-i Muhammediyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 15, ss. 179-180.
- Demirli, Ekrem (2012): “Vahdet-i Vücûd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 42, ss. 431-435.
- Ebu Davud, Süleyman (1989): *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi*, 17 Cilt, Red. İ.L. Çakan, Tas. M. Savaş, Haz. N. Ceylan ve H. Kakı, Şamil Yayıncılık, İstanbul; islam-tr.com
- Faruki, İ. Raci ve Faruki, L. Lamia (1999): *İslam Kültür Atlası*, İnkılab Yayınları (Yeni Şafak Gazetesi), İstanbul.
- Erdem, Ekrem (2022a): “Tasavvuf Geleneğinde Farklı İnsan-ı Kâmil Anlayışları Üzerine Tasavvuf Edebiyatından Örnekler ve İktisadi Hayata Yansımaları”, *Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İİBF Dergisi*, C. 6(2), ss. 230-262.
- Erdem, Ekrem (2022b): “Fütüvvet/Ahilik-Tasavvuf İlişkisi İktisadi Hayata Dair Bazı Çıkarımlar: Farklı Dillerde Yazılmış Bazı Fütüvvetnameler Üzerine Bir İnceleme”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, C. 8(2), ss. 1-44.
- Ertuğrul, İ. Fenni (1991): *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Haz. M. Kara, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Friedman, Milton (1988): *Kapitalizm ve Özgürlük*, Çev. D. Erberk ve N. Himmetoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- Gerevî, F. Resul, Fazıl, Sohrab, Muhammediyân, Abbas (2021): “Molla Câmî ve İbn-i Arabî’ye Göre İnsan-ı Kâmil”, *Mutalaa*, Çev. İ. Şengül, C. 1(1), ss. 122-140.
- İbn Arabî, Muhyiddîn (2013): *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Terc. ve Şerh. A.A. Konuk, www.terzibaba13.org (Erişim: 20.08.2022).
- İbn Arabî, Muhyiddin (2011): *Fütuhât-ı Mekkiyye*, 18 Cilt, Çev. E. Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İz, Mahir (?): *Tasavvuf: Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar*, 3. Baskı, Türdav Tesisleri, İstanbul.
- Kam, Ö. Ferid (2003): *Vahdet-i Vücud*, Sade. E. Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Karadağ, Cağfer (1998): “Muhyiddin İbn ‘Arabî’ye Göre İnsan-ı Kâmil”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, S. 7(7), ss. 453-465.

- Karaman, Hayreddin (1992): *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, Nesil Yayınları, İstanbul.
- Kartal, Abdullah (2005): “İmam-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14(2), ss. 59-80.
- Kılıç, M. Erol (1996): “Fusûsu'l-Hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 13, s. 230-237.
- Konuk, A. Avni (2013): “Ahmed Avni Konuk Önsözü: On İkinci Kısım Birinci Ek: İnsan-ı Kâmil”, iç. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, M. İbnu'l Arabî, Terc. ve Şerh. A.A. Konuk, ss. 78-80, www.terzibaba13.org (Erişim: 20.08.2022).
- Köprülü, M. Fuad (2018): *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Köprülü, M. Fuad (2017): *Anadolu'da İslamiyet*, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Köprülü, M. Fuad (2016): *Türk Edebiyatı Tarihi*, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Küçük, Osman N. (2014): *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Marulcu Hasan T. (2008): “İbn Teymiye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(2), ss. 75-86.
- Massignon, Louis (2020): *Doğus Devrinde İslam Tasavvufu*, Çev. M.A. Aynî, Yay. Haz. O. Türer ve C. Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul.
- Nursi, B. Said (2014): *Mektubat*, Sad. ve Yayına Haz. A. Kayıhan ve İ. Atılğan, Ufuk Yayınları, İstanbul, [https://davaufku.files.wordpress.com/2016/02/mektubat-bediuzzaman\\_said\\_nursi.pdf](https://davaufku.files.wordpress.com/2016/02/mektubat-bediuzzaman_said_nursi.pdf).
- Nursi, B. Said (1995): *Lem'alar*, Envar Neşriyat, İstanbul.
- Özdemir, Ahmet (2017): “Kur'an'da İnsanın Toplumsal Kimliği”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5/1, ss. 145-160.
- Sinanoğlu, Abdülhamit (2008): “İslâm Düşüncesinde "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı ve Allah ile İlişkilendirilmesinin Teolojik Değeri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 6(2), ss. 93-114.
- Sparham, Davud (2019): “İbn-i Arabi'nin Düşüncesinde Ay ve Kâmil İnsan”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, Çev. M. Şahin, C. 4(3), ss. 397-416.
- Uludağ, Süleyman (1988): “Ahadiyyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 1, s. 484.
- Yavuz, Yusuf Ş. (1998): “Hulûl (İslam Düşüncesinde)”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 18, ss. 341-344.
- Yiğit, Fevzi (2016): “İbn Arabî'de Ontolojik Açıda İnsan”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 40/1, ss. 205-232.



Zahîr, İhsan İ. (2017): *Tasavvufun Doğuşu ve Kaynakları*, Çev. İ. Sarmış, Anti Tasavvuf Yayınları, İstanbul.

<https://www.halveti.net/tr/yeni/Tasavvuf.asp?cid=3&sid=42>; Erişim: 27.04.2023.

<https://sorularlarisale.com/risale-i-nur-kulliyati/mesnevi-i-nuriye/habbe/160>; Erişim: 27.04.2023.

<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=17&ayet=30> (Türkçe Kur'an Mealleri); Erişim: 27.04.2023.