İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ ANABİLİM DALI

Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan

Doktora Tezi

Merdan Hanyyev

Mart 2025

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ

Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan

Doktora Tezi

Merdan Hanyyev

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Mart 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Merdan Hanyyev tarafından hazırlanan *"Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan"* başlıklı bu Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Programı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ **İMZA**

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam Felsefesi Bölümü

Üyeler:

Prof. Dr. Ekrem Demirli

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Prof. Dr. Ömer Türker

Marmara Üniversitesi, İslam Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam Felsefesi Bölümü

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Tarihi ve Sistematik Felsefe Bölümü

Tez Savunma Tarihi: 27/03/2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İSNAD yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza
Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza
Merdan Hanyyev

ÖZET

Saîdüddin Fergānî'nin İnsan Tasavvuru: Nihayeti Bidayetine Mündemiç Olan İnsan

Hanyyev, Merdan

Doktora Tezi, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Mart 2025

Bu çalışmada amacımız Fergānî'de insan tasavvurunun varlık, bilgi ve ahlak cihetinden nasıl ele alındığını incelemektir. Bunu yaparken "insan nerelidir?" ve "nasıl yaratılmıştır?" soruları üzerinden insanın varlığa geliş serüveni araştırıldı ve Fergānî'nin konu üzerine iddiaları tespit ve tahlil edildi. İnsan/ruh yaratılış itibariyle ezelî midir yoksa sonradan mı var edilmiştir? Yaratılışın kaynağı nedir? Akıl ve haber bize kaynakların/bilginin kesinliği konusunda ne tür bir imkân sunar? vb. sorular üzerinden ise ruh, nefis ve beden arasındaki birlik ve ayrım araştırıldı. İncelemenin üç bölümünde de temel mesele olarak gördüğümüz birlik-çokluk konusu bağlamına göre tüm kısımlarda sürdürüldü. Bu ise Fergānî'nin konuları hep birbiriyle bağlantılı ve iç-içe anlatmasından kaynaklanan bir durum olarak karşımıza çıktı. Her ne kadar varlık bilgiden ayrı, bilgi de ahlaktan ayrı bir konu gibi gözükse de içerik olarak Fergānî'nin insan tasavvurunda bunların tek bir hakikate tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Bunların bilgi veya ahlak olarak dışarı yansımaları/isimlendirmeleri ancak hakikate nispeti dolayısıyla gerçekleşir. Bu bağlamda kâmil bilgi duyu ve akıl gücünün ötesinde zevk ve müşahedeyle elde edilen bir husus olarak kabul edilir. Ancak bu bilgi edinme/öğrenme belirli bir ahlaki davranış sonrasında tahsil edilmesi umulan bir bilgi olarak teşekkül eder. Bu bağlamda kâmil ahlak, doğrudan insanın kendi kabiliyetinin nihai sınırı, üzerinde etkili olduğu ilahî ismin tecellisine kendinin sonradan eklediği perdeleri kaldırdıkça elde ettiği bir kemâl yolculuğu olarak karşımıza çıkar. Yolcu olarak nitelediğimiz insan yolun sonunda kendi başına/başlangıcına ulaşır. Fergānî'de insanın ahlakı olarak ulaşabileceği yolculuğunun nihayeti, bilgisinin bidayeti olur. Bundan dolayı insanın kendini arama

yolculuğunda başladığı nokta ile varacağı/vardığı nokta aynı olur. Değişen tek şey ise insan değil, tecellideki şeffaflıktır.

Anahtar Kelimeler: Saîdüddin Fergānî, *Müntehâ'l-Medârik*, Vahdet-i vücût, Âlem, İnsan.

ABSTRACT

Saîdüddin Fergānī's Concept of Human: Human İs a Being Whose end İs İnherent İn His Beginning

Hanyyev, Merdan

Ph. D. Thesis, Department of Islamic and Turkish Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

March/2025

In this study, our aim is to examine how Fergānī's conception of the human being is handled in terms of existence, knowledge, and morality. In doing so, the adventure of man's coming into existence was investigated through the questions "where is man from?" and "how was he created?" and Fergānī's claims on the subject were identified and analyzed. Is the human being/soul eternal in terms of creation or was it created later? What is the source of creation? What kind of possibility do reason and revelation/wahîy provide us with regarding the certainty of sources/knowledge? The unity and distinction between the soul, nafs, and body were investigated through questions such as. The issue of unity and multiplicity, which we see as the main issue in all three parts of the study, was continued in all parts according to the context. This is due to the fact that al-Fergānī's topics are always interconnected and intertwined. Although existence seems to be a separate subject from knowledge and knowledge from morality, it is possible to say that they correspond to a single truth in Fergānī's conception of the human being. Their external reflection/naming as knowledge or morality is realized only because of their relation to the truth. In this context, perfect knowledge is regarded as something beyond the power of the senses and intellect, something that is acquired through pleasure and observation. However, this knowledge/learning is formed as a knowledge that is hoped to be acquired after a certain moral behavior. In this context, perfect morality appears as a journey of perfection that the human being directly reaches the ultimate limit of its own ability as it removes the veils that it has added to the manifestation (tecelli) of the divine name on which it is effective. The human being, whom we characterize as a traveler, reaches

its own beginning at the end of the road. In al-Fergānī, the end of the journey that man can reach morally becomes the beginning of his knowledge. Therefore, the point from which man begins his journey of searching for himself is the same as the point at which he arrives. The only thing that changes is not the human being but the transparency in manifestation (tecelli).

Keywords: Said al-Dīn Fergānī, *Muntehā al-Madārik*, Wahdat al-wujūt, Realm, Human.

ÖNSÖZ

İslam düşünce tarihinin en bereketli ve verimli dönemlerinden biri olan XIII. yüzyıl (1200-1300), İslam coğrafyasında birçok alanda önemli düşünürlerin ortaya çıktığı bir çağ olmuştur. Bu dönemin başlıca isimleri arasında, vahdet-i vücut düşüncesinin kurucu şahsiyetleri olan İbnü'l-Arabî ve Konevî yer alır. Bu iki sûfî-hâkim ya da hâkim-sûfînin Tanrı'ya, âleme ve insana dair düşünceleri, kendilerinden sonra gelen pek çok takipçileri tarafından sürdürülmüştür. Bu fikrî devamlılık, ilk kuşak şârihlerden olan Konevî'nin öğrencisi Saîdüddîn Fergānî üzerinden açıkça izlenebilir.

Bugün de tıpkı o dönemdeki Konya-Malatya hattı gibi, İstanbul dünyanın farklı coğrafyalarından ilim taliplerini kendisine çekmektedir. Benim Türkmenistan'dan gelmem ve benim gibi birçok kişinin farklı ülkelerden İstanbul'a gelmesi bunun günümüzdeki örneğidir. Endülüslü İbnü'l-Arabî, Ferganalı (bugünkü Özbekistan) Fergānî ve Konyalı Sadreddin'in hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde 1230-1300 yılları arasında Konya ve Şam'da bir araya gelmeleri neticesinde, izleri ve ilkeleri günümüze kadar ulaşan vahdet-i vücût gibi evrensel bir nazarî düşünce sistemi ortaya çıkmıştır.

Ben bu çalışmamda, Konevî'nin öğrencisi Fergānî'nin insan anlayışını inceledim. Tezin başlangıcında "İbnü'l-Arabî'nin İnsan Tasavvuru" başlığıyla yola çıkmış olsam da, Ekrem Demirli hocamın yönlendirmesiyle çalışma nihayetinde "Fergānî'nin İnsan Tasavvuru" başlığı altında şekillenmiştir. Bir felsefe bölümünde Fergānî'nin konu edilmesi ve derinlemesine ele alınması, Türk akademisinde çok yaygın olmayan bir durumdur. Bu tercih, beraberinde bazı zorlukları da getirmiştir.

İlk olarak, Fergānî metinlerinde İbnü'l-Arabî sonrası İslam tasavvufunun dilini ve kavramlarını kullanır. Bu da, yazarın kastını ve maksadını yanlış anlaşılmalardan korumak adına, onun kavramlarına sadık kalmayı zorunlu kılar. Bu sebeple, bir felsefe bölümünde yapılan Fergānî araştırması, istemeden de olsa teolojik bir dile yaklaşmaktadır. İkinci mesele ise, Fergānî'nin hem kendisinden önceki İbnü'l-Arabî ve Konevî'den hem de kendisinden sonra gelen Kâşânî, Kayserî gibi şârihlerden farklı olarak, en fazla kavram işçiliği yapan düşünürlerden biri olmasıdır. Örneğin, İbnü'l-

Arabî'de insanın tanımlarından biri olan "berzah" ıstılahını Fergānî; lâ-taayyün ile birinci taayyün arasındaki hakikati anlatmak için "Berzah-ı Ekber-i Câmi'", melekût âlemi ile ceberût âlemi arasındaki durumu açıklamak için "İkinci Berzah", tenzih ile teşbih / bâtın ile zâhir arasındaki aradalık hâlini tanımlamak için ise sadece "berzah" şeklinde kullanır. Bu ve benzeri durumlar dikkate alındığında, Fergānî'nin insan anlayışını — özellikle insanın aşkın/metafizik boyutunu — ifade ettiği kavramları tutarlı bir biçimde izah etmek oldukça güçleşmektedir.

Tezin konusu ve içeriğinden kaynaklanan zorluklar bir yana, 2021-2023 yılları arasında Türkiye'de ve dünyada yaşanan pandemi salgını, hocalarımızla düzenli görüşmelerimizi kısıtlamıştı. Daha sonra meydana gelen deprem olayı (o sırada depremin yaşandığı Şanlıurfa'da ikamet ediyordum) da tez yazma sürecinde bazı zorluklar yarattı. Ancak her zorluk beraberinde bir kolaylık da getirdi. Özellikle 2011'den itibaren ikamet ettiğim İstanbul'daki hocalarım, tez sürecinde ne zaman kapılarını çalsam, desteklerini geri çevirmediler. Bu nedenle, öncelikle tezime danışmanlık yapmayı kabul eden; tüm tez sürecimde yaşadığım zorlukların farkında olan ve bu sıkıntıları atlatmamda samimiyetle destek olan, talebesi olmaktan bahtiyarlık duyduğum Prof. Dr. Eşref ALTAŞ hocama içten teşekkürlerimi sunarım.

Klasik Düşünce Okulu'nda tanıştığım ve 2015'ten bu yana öğrencisi olma şansını bulduğum; tezimin içeriğinden en temel ve ayrıntılı konularına kadar birçok noktada desteğini aldığım; tez izleme komitesinde yer alan ve kendisinden bir hocadan fazlasını gördüğüm Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ'ye hem şahsım hem de tez çalışmam adına çok şey borçlu olduğumu ifade etmeden geçemem. Tez izleme jürisinde yer almayı kabul eden ve tez üzerinde farklı yorumlar yaparak katkıda bulunan değerli hocam Doç. Dr. Mehmet Zahit TİRYAKİ'ye de çok teşekkür ederim. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nde 2012 yılından itibaren birçok dersini aldığım; 2016'da lisans bitirme tezimi birlikte hazırladığım; 2017-2018 yılları arasında yüksek lisans tezimde danışmanlığımı yapan; tüm eğitim hayatım boyunca bana ilmi sevdiren ve İslam düşüncesi alanında yönümü belirlememe vesile olan saygıdeğer hocam Tahsin GÖRGÜN'e gönülden minnettarlığımı beyan ederim.

2018 yılında doktora ders döneminde tanıştığım; çağdaş insan felsefesi alanındaki derslerinden istifade ettiğim; ne zaman kapısını çalsak bir hayırla karşılandığım; bu kadar akademik katkısının yanında, kendi doktora öğrencisi olan eşimle evliliğimize de vesile olan Yaylagül Ceran KARATAŞ hocama çok teşekkür ederim. İbnü'l-Fârız'ın *Dîvân*'ını Arapça olarak birlikte okuma ve bazı ince açıklamalar konusunda özenli desteği için Arap Dili ve Belagati hocası İbrahim CASIM'a çok teşekkür ederim. Genel olarak İslam felsefesi ve düşüncesine yönelik merakımı artıran; konuların içinden çıkamadığım zamanlarda yardımına başvurduğum; ilmiyle ve yaşam tarzıyla bana hayatı, düşünmeyi ve öğrenmeyi sevdiren muhterem hocam Ömer TÜRKER'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Bu akademik ve manevi desteklerin yanında, doktora sürecim boyunca maddi destek sağlayan Türkiye Bursları'na (YTB) da teşekkür ederim. Son olarak ise, tüm tez yazım süreci boyunca kendisinden çok beni önceleyen; fedakârlığı ve desteğiyle bir an olsun ümitsizliğe kapılmamamı sağlayan sevgili eşim Selma SAV HANYYEV'e en kalbi teşekkürlerimi sunarım.

Tez içerisinde gayret de, kudret de, tevfik de Allah'tandır. Eksiklik ve hata varsa, bizdendir.

Merdan HANYYEV
Üsküdar, 2025

KISALTMALAR

A.g.e.	Adı geçen eser
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren /çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör / editör
s.	Sayfa
vs.	Ve saire

İÇİNDEKİLER

TEZ JÜRİSİ ONAYI ii

BEYANLAR iii

ÖZET i

ABSTRACT iii

ÖNSÖZ v

KISALTMALAR viii

GİRİŞ 1

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 6

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve AMACI 9

1. İBNÜ'L-FÂRIZ'IN TÂİYYE'Sİ FERGĀNÎ TARAFINDAN NASIL YORUMLANDI? 10

1.1. İbnü'l-Fârız'ın Düşünce Tarihindeki Yeri 11

1.2. İbnü'l-Fârız ve Tâiyye 12

1.3. Fergānî İbnü'l-Fârız'ı Nasıl Okudu? 25

2. İNSANIN VAROLUŞ SERÜVENİ: İNSAN NEDİR ve NERELİDİR? 31

2.1.Varlık: 'Gurbette Bir Varlık Olarak' İnsan 32

2.1.1.İnsan ve Âlem: İlk akıl (Küllî Akıl) ya da El-kalemü'l-a'lâ 35

2.1.2.Birlik ve Çokluk: Mutlaklık ile Mukayyetlik Arasında İnsan 42

2.1.3.İnsanın Hakikati: Hakikat-î Muhammediyye ve Hakikat-î Ahmediyye 50

2.2.Oluşma: Ruh ve Nefis 60

2.2.1. İnsan ve Berzah: Arada Varlık Olarak İnsan 61

2.2.2. Ruh ve Nefis: Ruhun Nefisle Çatışması 67

2.2.3. İnsanın Oluşumu: Hayvan, Bitki ve Maden 77

2.3.Bozulma: Beden ve Perde 85

2.3.1. Mizaç 86

2.3.2. Beden ve Âlem 93

2.3.3. Perdelenmenin İki Hali: Doğal ve Sonradan Perdelenme 98

3. BİLEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN: YERDE, GÖĞE AİT BİR VARLIK 103

3.1.Bilginin Yöntemi ve Teşekkülü 104

3.1.1. Bilgide Yöntem Olarak Zevk 106

3.1.2.Bilginin Zıtlarla (Zıt İsimlerle) Zuhuru 113

3.1.3. Akıl Neden Yetersiz? 124

3.2. Sâlikin Bilgi Edinme Evreleri 131

3.2.1. Gurbet: Izdırap ve Sıkıntılar 133

3.2.2. Şevk ve İştiyak 137

3.2.3. Aşk ve Türleri: Muhabbet ve Sevgili Makamı/Hazratü Mahbub 141

3.3.Bilginin "Zevk" Şeklinde Tecrübe Edilmesi/Tecellisi 150

3.3.1. Zevk ehli ve Zevkî Bilgi 152
3.3.2.Öğrenme Olarak Zevk 158
3.3.3. Zevk'in Tezahür Biçimler 162

4. AHLAKİ BİR VARLIK OLARAK İNSAN: TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE AHLAKIN İMKÂNI **168**

4.1. Tanrı-İnsan İlişkisinde Ahlakın Teşekkülü **169**
4.1.1. Celâl-Cemâl: İsimlerin Birlikte Çokluğu 173
4.1.2. Zat, Sıfat ve Fiil: İsimlerin Algılanma Sürecinde İdrak-Ahlak İlişkisi 181
4.1.3. Hulul ve İttihat: Bir 'Evet' Bir 'Hayır' 186

4.2. İlâhi İsimlerle Ahlaklanma **192**
4.2.1. Hz. Âdem ve Halife: İlâhi İsimleri Fiil-İnfial İlişkisi Üzerinden Anlama 195
4.2.2. Ahlakiliğin Kemali ve Kurbiyet: Nübüvvet ve Velayet 208
4.2.3. Mürit-Mürşit: Yol, Yolcu ve Yolculuk 215

4.3. Ahlaki Bir Varlık Olarak İnsanın Kemali: Bidayetler Nihayette Mündemiçtir **222**
4.3.1. Taalluk (İslam Makamı): Bidayet ve Muâmelât 226
4.3.2. Tahallûk (İman Makamı): Ahlak ve Usûl 237
4.3.3. Tahakkuk (İhsan Makamı) Vuslat: Hakikat ve Nihayet 244

SONUÇ **253**

KAYNAKÇA: **257**

GİRİŞ

İnsanın başı varlığı, ortası bilgisi/kendini bilmesi ve sonu ise ahlaki kemalidir. Bu nedenle, düşünce tarihi boyunca ele alınan meselelerin başını, ortasını veya sonunu doğrudan ya da dolaylı olarak "insan" oluşturur. Çünkü insan; varlığın, bilginin, hikmetin ve ahlakın bir şekilde öznesidir. Kendi anlamını da varlık, bilgi ve değer üzerinden inşa etmek ister. Nihayetinde, insan için doğa içerisindeki en gizemli canlı yine kendisidir.

İnsan, kendi üzerine düşünebilen, kendi varlığının farkında olan, hatta farkındalık sahibi olduğunun da farkında olan tek canlıdır. Nitekim Aristoteles, insanı "düşünen canlı"[1] olarak tanımlar.[2] Bu tanımın yanı sıra, insanın nasıl oluştuğu sorusu da önemli bir meseledir. Bu soruya, İslam düşünce geleneğinde kelamın, Gazzâlî sonrası metafizik tasavvufun ve felsefenin farklı cevaplar verdiği görülür. Kelamcıların bazıları, insanın/ruhun "bedenin parçalarına yayılmış ve suyun yüne işlemesi gibi bedene nüfuz etmiş latif bir cisim" olduğunu ya da ruhun atomlardan oluştuğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerin nedenlerinden biri, cismanî haşri temellendirmek ve "ruh göçü" fikrinden kaçınmaktır. Kelamcılar, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, ruhun bedene nüfuz ettiğini ve hava gibi yer kaplamayan latif bir cisim olduğunu öne sürmüşlerdir.[3]

İnsanın mahiyetine (neliğine) dair ikinci görüş ise İslam filozofları tarafından geliştirilmiştir. Başta Farabî (ö.950), İbn Sînâ (ö.1037) ve Gazzâlî (ö.1111) olmak üzere birçok düşünür, insanın bir bedeni ve bir de ruhu olduğunu kabul etmiş; insan ruhunu "manevi ve soyut bir cevher" olarak görmüşlerdir.[4] Aralarında bazı küçük izah farkları olsa da, İslam filozofları temelde, ölümle birlikte bedenin yok olacağını; ruhun ise ölmeyeceğini, ebedi hayatın muhatabının beden değil ruh olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre düşünen, akıl eden ve küllî bilgileri idrak edebilen şey beden değil, ruhtur. Ancak İslam filozofları genel olarak "ruh" kavramı yerine "nefis" kavramını tercih ederler.

---

[1] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Gurur Sev - Ömer Aygün (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 35.
[2] Aynı tanımı kabul eden İbn Sînâ'nın konu üzerindeki bazı değerlendirmeleri için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa : Metafizik I.*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/209-211.
[3] Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati-Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", *İnsan nedir?* (İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019), 139-200.
[4] Mehmet Zahit Tiryaki, "İslam Düşüncesinde Felsefe Geleneği: İbn Sînâ", *Psikoloji Tarihini Yeniden Düşünmek* (İstanbul: Muhit kitap, 2023), 204-210. Ayrıca bkz: Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", *İnsan nedir?* (İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019), 19-58.

İnsan nedir ve nasıl var olmuştur sorusuna, metafizik ilkeleri de dikkate alarak bir nazariyat geliştiren üçüncü bir akım ise İbnü'l-Arabî (ö.1240) ve takipçileridir. Yunan felsefesinden ve İslam filozoflarından farklı olarak, insanı "kevn-i câmi" (varlığın özeti/özü) veya "halife" olarak tanımlamışlardır. Onlara göre insan ruhu, bedenden önce yaratılmıştır; bedene gelmeden önce a'yân-ı sâbite/ezelî ilimde vardır ve bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam eder. Metafizikçi sûfîler, filozoflar gibi insan ruhunun manevi bir cevher olduğunu, düşünen, akleden ve âlemi anlayan ilkenin ruh olduğunu; ancak ruhun da beden olmadan bu fiilleri gerçekleştiremeyeceğini iddia ederler. Tezimizin konusu olan Fergānî, Konevî'nin yakın talebesi olması hasebiyle bu üç düşünce akımından "vahdet-i vücût" düşüncesine dahil olmuş ve insan anlayışını bu çerçevede inşa etmiştir.

Araştırmamızda "İnsan nedir?" sorusuna verilebilecek cevapları; ilke olarak üç temel cihet üzerinden izah etmenin uygun olduğunu düşündük: **varlık**, **bilgi** ve **ahlak**. Bu yaklaşım, insanın estetik ve toplumsal bir varlık olduğu gibi diğer yönlerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Ancak tezi sınırlandırmak bağlamında bu başlıkları uygun gördük.

"İnsan nedir?" sorusunda ele alınması gereken ilk cihet varlıktır. Çünkü bir şey için "basit anlamda var mıdır?" sorusu, onun neleğinden (mahiyetinden) önce gelir. Fergānî'de insanın varlığı, doğrudan dinî bilgilerin getirdiği verilere dayanarak açıklanır. Bununla birlikte bazı ifadeleri, konuyu "sudûr" teorisi üzerinden açıkladığını da gösterir. Örneğin, Tanrı'dan ilk çıkan şeyin "Akıl" olduğunu söyleyen filozoflar gibi, Fergānî de Tanrı'dan ilk çıkan şeyin "el-Kalemü'l-a'lâ" olduğunu ve bunun da "Küllî Akıl" anlamına geldiğini ifade eder. Fakat onun her açıklaması filozofların tavrını sürdürmez. Örneğin, filozoflar insanın "mârifetullâh"a teorik ve pratik yetkinleşmeyle, yani akıl yoluyla ulaşabileceğini söylerken; Fergānî bunun sadece akılla elde edilemeyeceğini, aklın tanımının değiştiğini ve hakikatin ancak ahlaki tecrübe ile gelen **müşahede/zevk** yoluyla kavranabileceğini söyler. Bu nedenle Fergānî'ye göre insanı anlamanın özü, varlık, bilgi ve ahlak cihetlerinin bir bütün olarak idrak edilmesinde saklıdır. Aklın temyiz (ayırt etme) gücü olduğunu kabul etmekle birlikte, tevhidi, yani bütünsel olanı kavramada yetersiz kaldığını savunur. Ona göre insanı anlamanın üç temel ilkesi/önermesi vardır:

1. İnsan küçük âlemdir ve Allah'ın halifesidir.
2. İnsanın bidayeti nihayetinde, nihayeti de bidayetinde saklıdır.
3. İnsan, kendini ve Rabbini bilen bir varlıktır.

Bu üç temel ilkeye merkeze alan tezimiz dört ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden ilki hariç, her ana bölüm üç alt başlık altında yapılandırılmıştır. Birinci bölüm, İbnü'l-Fârız (ö.1235) ve onun *Tâiyye* adlı eseri hakkındadır. Zira *Medârik*, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'sine yazılmış bir şerh olduğundan, Fergānî'nin ana fikirlerine geçmeden önce, şerh ettiği düşünür ve eseri hakkında temel önermelerin incelenmesinin yerinde olacağını düşündük. Ayrıca Fergānî'nin İbnü'l-Fârız'ı nasıl okuduğunu kısa ve öz bir şekilde değerlendirdik.

İkinci bölüm, "İnsan nasıl bir varlıktır? Nerelidir, nereden gelmiştir?" gibi soruları merkeze alarak, insanın varlığa ve oluşa gelişi bağlamını incelemektedir. Fergānî'ye göre insan, yeryüzündeki gökyüzülü varlıktır. "İnsan nerede var olmuştur?" sorusu ise, Fergānî'ye göre 'ilm-i ezelî'de küllî bir ruh olarak yaratıldığı şeklinde cevaplanır. Ancak bu küllî ruhun bedene gelene kadar geçirdiği süreç, ezelî ve sonsuz gibi anlaşılır.Fergānî, insana bazen küllî akıl, bazen küllî nefis, bazen de ezelî ruh adını verir. Bazen de bunlarla eş anlamlı görünen bu kavramlara Hakîkat-i Ahmediyye ve Hakîkat-i Muhammediyye der. Fergānî, insanın zâhiri atası olarak Hz. Âdem'i görürken; bâtınî/ruhanî anlamda atasının, Hz. Peygamber'in manevi şahsiyetinde cemedildiğini iddia eder. Bu görüşünü, "Âdem su ile toprak arasında iken ben peygamberdim" [5] hadis-i şerifine dayandırır. Böylece insanın bâtınî ve dikey var oluş serüvenine Tanrı'yı ve peygamberi dâhil eder.Bu anlayış, insanın "kevn-i câmi" ve "halife" olmasıyla ilgilidir. Çünkü hem vahdet-i vücûd düşünürleri hem de İslam filozofları, varlık ile Tanrı ve varlık ile iyilik arasında zorunlu bir bağ görmüşlerdir. Bu sebeple "İnsan vardır ve iyidir" ya da "Allah vardır ve iyidir" cümleleri, İslam düşüncesinde varlığa dair temel tasavvurları oluşturur. Bunun sonucu olarak şu önerme ortaya çıkar: "Allah insanı var ettiği için insan iyidir." Bu düşünce, Allah'ın insanı muhatap alması ve onu halife kılmasıyla doğrudan ilişkilidir.

Biz bu çalışmada, insanın halife oluşunu doğrudan iyilik ve ahlakla ilişkilendirdiğimiz için, bu konuyu "ilâhi isimlerle ahlaklanma" başlığı altında üçüncü bölümde ele aldık. Ancak sûfî düşüncede "Başlangıç sondur" ilkesi gereği, yaratılış bakımından Allah'ın fiilinde son olan insan, ahlak ve iyilik bakımından Allah'ın Mutlak İyiliği'ne mazhar olduğu için ilk olarak da görülebilir. Her ne kadar tezde **varlık–bilgi–ahlak** sıralamasını takip etsek de, aslında bilgi ile ahlak birbirini gerektiren iki faaliyettir. Fergānî'de ahlak, bilgiyi öncelemektedir. Başka bir

[5] Muhammet b. İsa Tirmîzi, *el-Câmiu's-Sahîh*, ed. Kemal Yusuf el-Hut (Beyrut, 1987), 5/585. Bu hadis üzerine bazı değerlendirmeler için bkz: Mustafa Takî Efendi, *Varlığın Nuru (Târîh-i Nûr-i Muhammedî)*, ed. Fatih Çınar (İstanbul: Büyüyen Ay yayınları, 2016), 22-23.

ifadeyle, bilgi ahlaki değil; ahlak bilgiyi doğurur. Ahlak bir fiil, bilgi ise bu fiilin neticesidir. Ancak kemalin (vuslatın) bilgide değil de doğrudan ahlakta saklı olduğunu düşündüğümüz için, ahlakı sona bıraktık. Dolayısıyla ikinci bölümde "İnsan nedir?" sorusunu bilgi cihetinden inceledik. Öte yandan, varlıkla bilgi arasındaki zorunlu ilişki, bilginin varlıktan sonra incelenmesini gerektirmiştir. Varlık ancak düşünen/idrak eden bir zihin varsa anlam kazanır. Bu bağlamda, bilgi varlığa öncelikli gibi görünse de, bir şeyin varlığı onun bilgisini önceliği için, bilgiyi hem varlığa bağlamak hem de ahlakla birlikte ele almak gerekti. Bu nedenle tezin ana bölümlerini **varlık**, **bilgi** ve **ahlak** şeklinde sıraladık.

Kısaca ifade edecek olursak, üçüncü bölümde sırasıyla bilgiye ulaşma yöntemi ve bilgide kesinliğin sağlanıp sağlanamayacağını araştırdık. Fergānî, bilginin kaynağı olan duyu verileri, akıl, vahiy/haber ve tecrübe/zevk arasında nitelik ve mertebe farkı olduğunu savunur. Duyular bize nesnelerin zâhiri ve değişken yönünü, akıl ise soyutlanmış yönünü, sebep-sonuç ilişkilerini ve küllî yapısını verir. Ancak konu "mârifetullah" olduğunda, duyular işlevsiz kalır; akıl ise tek başına yeterli değildir. Burada, tecrübeye yani zevke dayalı yakînî bilgi gerekir. Fergānî'ye göre, bilgide kemal yakînî bilgiyle sağlanır. Yakîn, duyu ve aklın da katkısıyla, zevk (tecrübe) yoluyla elde edilen kesin bilgidir. Bu ise ancak üstün ahlaki vasıflarla ulaşılabilecek bir bilgi mertebesidir. Bu durum bizi doğrudan üçüncü bölümün konusu olan ahlak bağlamında insan meselesine götürmektedir.

Dördüncü bölüm, insanın Tanrı'yla ilişkisi üzerinden, ilâhi isimlerle ahlaklanmasının nasıl gerçekleştiğini incelemektedir. Bu nedenle üçüncü bölümün temel sorusu, "İnsan Tanrı'yı nasıl anlar ve Tanrı'nın zatı, sıfatları ve isimleri insan üzerinde nasıl bir etki doğurur?" şeklindedir. Tanrı açısından bakıldığında insan, yeryüzünün halifesi ve ilâhi tecellilerin mazharıdır. İnsan açısından Tanrı ise, Celâl ve Cemâl gibi esmalarıyla, "kendisinin bilinmesini murat eden" ve insanı halife kılan hakikattir. İnsanın Hakk'ın ilminde var olması, Zât, sıfat ve isimler ile şekillenir. Zât'ta var olan birlik, sıfat ve isimlerde farklılaşarak insan türlerinin/mizaçlarının çokluğunu doğurur. Bu sebeple insan, Hakk'tan gayri bir varlık olarak anlaşılmaz. Bu düşünce, zaman zaman Fergānî ve vahdet-i vücûd düşüncesinin "hulûl" (Tanrı'nın insanın içine girmesi) anlayışıyla suçlanmasına neden olmuştur. Ancak Fergānî, ittihâdın bir hulûl olmadığını, Tanrı'nın insana hulûl etmediğini vurgular. Ona göre, insan ilâhi isimlerle ahlaklanarak tevhidi idrak eder ve kemal yolunda istikamette kalır. Bu çerçevede, üçüncü bölümün ikinci kısmında, insanın ilâhi isimlerle ahlaklanma sürecini ve ahlaki kemalin

delili olarak "kâmil insan" tasavvurunu inceledik. "Kâmil ahlak nedir?", "Ahlakın delili nedir?" ve "Kime ahlaklı insan denir?" gibi sorulara bu bölümde cevap aradık.

Fergānî'ye göre Hz. Âdem'in halife olması, peygamberlerin getirdiği bilginin ve yaşadıkları ahlaki tecrübenin başkalarına delil teşkil etmesi anlamına gelir. Ahlaklanma, Allah'a yakınlık ve ilâhi isimlerle donanma ile gerçekleşir. Bu süreçte nebi ve velilerin yanı sıra, mürşitlerin/şeyhlerin de önemli bir yeri vardır. Çünkü insanın tek başına, bir rehber olmadan ahlaki kemale ulaşması zordur. Sonuç olarak ilâhi isimlerle ahlaklanma, nebi, veli ve mürşidin tecrübesinden faydalanarak; onları taklit ederek ve onların rehberliğiyle gerçekleşen bir süreçtir.

Fergānî ahlaklanmanın üç aşamada gerçekleşeceğini söyler. Bunlardan ilki İslam makamı olup, buna ahlakın taalluk seviyesidir. Bu mertebede insan, duyuların, bedenin ve nefsin etkisi altında olduğundan ahlak, insanda ancak bir çaba ve mücadele sonucunda ortaya çıkar. Ahlakın ikinci mertebesi olan *İman* mertebesi ise, insanın aklının nefisine ve duyularına galebe çalmasıyla başlar. Bu aşamada insan bir taraftan mücadeleyi, sürdürürken, öte taraftan haller ve makamların gereği tecrübi bilgilerle donanmaya devam eder. Bundan sonraki ahlaki mertebe ise Fergānî'ye göre tahakkuk mertebesi ya da öteki adıyla *ihsan* makamıdır. Bu makam hakikatin ve vuslatın gerçekleştiği makamdır. Tasavvuf metinlerinde haller ve makamların ya da Attar'ın anlatımında olduğu gibi vadilerin geçilmesi, bu mertebede tahakkuk eder. Attar'da vadiler talep vadisiyle başlar, sırasıyla aşk vadisi, marifet vadisi, istiğna vadisi, tevhit vadisi, hayret vadisi ve fenâ vadisiyle neticelenir.[6] Fergānî ise İslam makamına, bidayet, ebvâb, muamelat ile başlar. *İman* makamında ise bu yolculuğunun azığını iki cihete ayırır: Birinci cihet sabır, şükür, sıdık, tevazu, haya, hulk, işar, kerem, fütüvvet ve rızâdan oluşur. İkinci cihet ise kasd, irade, azim, edeb, ayne'l-yakîn ve fakrdan oluşur. İlk cihet itaat ve tevekkülü, ikinci cihet irade ve cehdi simgeler. İhsan makamı ise velayet, hakikat ve nihayetten müteşekkildir. Ancak nihayet/son, kâmil mürşit için bidayet/başlangıç demektir. Çünkü Fergānî, tıpkı Yunus Emre'nin "Arar idim Allah'ı, bulduk ise ne oldu" ifadelerinde ifade ettiği gibi bulduğu haliyle nihayetin/mârifetullahın bir son olmadığını düşünür. Böylece başlangıçlar sonlar, sonlar da başlangıçlar olur. Bununla ahlaki bir varlık olarak insanın, yolda/hayatta olduğu sürece her an ilâhi isimlere mazhar olmaya devam ettiği kastedilir. Asıl olan yolda olmaktır. Fergānî'den sonra haller ve makamlarla ahlaklanma üzerine çalışan Herevî, *Menâzilü's-sâirin*'de Attar'a yakın bir şekilde vuslat/nihayet makamlarını ihsân ile başlatır sırasıyla ilim, hikmet, basîret,

[6] Attar, *Mantıku't-tayr*, 408-409.

feraset, tazîm, ilhâm, sekine, tuma'nînet ve himmet'le bitirir.[7] Kendi içinde bir başlangıcı ve sonu olan bu ahlaklanma süreci yolun sonunda insan ile Hakkın tevhidi/ittihadiyle biter. Fergānî bu durumu "Tüm tecelliler benim nurumun ışınlarındandır. Zat'a ve sıfata ait diğer tüm ilimlerin başlangıcı benim, varacakları dönüş yeri de benim…"[8] diyerek özetler.

Özetle araştırmamızda, insan sırasıyla varlık, bilgi ve ahlak cihetinden incelenmiştir. İnsanın varlıktaki yeri, nereden gelip nereye gittiği meselesi ilk bölümde; insanın neyi nasıl bildiği gibi sorular ikinci bölümde; ahlakın kaynağı nedir, ilâhi isimlerle ahlaklanma, Allah-insan ilişkisinde ahlakın yerinin ne olduğu ise üçüncü bölümde incelenmiştir.

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Fergānî İslam düşünce geleneğinde üzerine çalışmaların sınırlı kaldığı bir düşünürdür. Oysa onun İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyye*'sine şerhiyle birlikte ilk defa İbnü'l-Arabî'nin fikirleri ile İbnü'l-Fârız'ın edebi kişiliği bir birliğe kavuşur. İbnü'l-Arabî tasavvuf metafiziğinin kurucu ismi, İbnü'l-Fârız ise tasavvufî aşk edebiyatının kurucu düşünürüdür. Bu iki büyük düşünürü bir ana fikir içinde toplama gayreti de düşünce tarihinde ilk olarak Fergānî'ye nasip olur.

Bunun yanı sıra Fergānî, *Fusûsü'l-hikem* üzerine yazılan şerhlerde önemli bir yer tutan *Mukaddime* geleneğinin de ilk örneğini teşkil eder. *Müntehâ'l-medârik*'in Mukaddimesi yaklaşık 140 sayfa olup, Fergānî tüm iddialarını burada temellendirir. Ondan sonra yazılan Kayserî'nin *Fusûs* şerhi de *Müntehâ'l-medârik*'te olduğu gibi yaklaşık 130 sayfalık bir *Mukaddime* içerir. Bu gelenek, içerikleri ve sayfa sayıları değişmekle beraber Ahmet Avni Konuk'un *Fusûs* şerhine kadar devam etmiştir. Bu *Mukaddime*lerin önemi, klasik metne giriş niteliğinde yazılan Mukaddimelerden farklı olarak, müstakil bir eser/risale olarak okunmaya müsait olmalarıdır.

Özetle tezimiz Fergānî özelinde, vahdet-i vücût geleneğinin temel iddialarını araştırma ve günümüzle irtibâtını kurma bakımından önem arz eder. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin ilk şarihleri tarafından nasıl yorumlandığına dair de bir fikir verir. Daha da önemlisi insan nedir sorusuna yaklaşma biçimiyle Fergānî, günümüzün insan telakkisinin tekrar ve yeniden sorgulanması gerektiğini hissettirir. Fergānî'nin, insanı varlığın ve âlemin efendisi değil de

[7] Herevi, *Menazilü's-sairin*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin yayınları, 2017), 49-57.
[8] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 1044.

muhafazakarı ve emanetçisi olarak kabul etmesi, âlem-insan irtibâtını ahlakî ilkeler bağlamında yeniden kurma bağlamında bir başlangıç noktası taşıyabilir.

Araştırmamızın temel sorusu "insan nedir" sorusudur. Bu soru Fergānî'nin *Münteha'l-medârik* isimli eseri bağlamında incelenecektir. Ancak yeri geldiğinde Fergānî'nin hocası Konevî ve vahdet-i vücût düşüncesinin kurucu ismi İbnü'Arabî'nin fikirleri de tez için hem etkilenme hem karşılaştırma bağlamında dikkate alınmıştır. Bu isimlere atıflar insanı anlama düzeyleri olarak varlık, bilgi ve ahlak bağlamındaki tespitleri ve tahkikleriyle sınırlıdır. Ayrıca fikir benzerliklerini ve ayrılıklarını netleştirmek için erken dönem Yunan filozoflarına, İslam filozoflarına ve az da olsa Batılı filozofların temel görüşlerine de atıf yapılacaktır.

Türkiye'de Fergānî ve *Münteha'l-medârik*[9] üzerine Ali Fahri Doğan'ın, *Saidü'd-Din Fergānî'nin Vahdet-i Vücud Görüşü* adlı bir doktora tezi mevcuttur.[10] Doğan çalışmasında *Münteha'l-medârik*'in *Mukaddime* kısmını merkeze almıştır. Yaklaşık 300 sayfaya yakın olan tezde kitabın şerh kısmına atıfların ve şerh kısmından alıntıların yok diyecek kadar az olduğu görülür. Dolayısıyla Doğan'ın çalışması *Müntehâ'l-medârik*'in *Mukaddimesi*nin Türkçeye çevrilmesi ve değerlendirmesinden ibarettir. Bununla birlikte bu çalışma, Fergānî ile ilgili Türkiye'de kaleme alınan ilk ve en kapsamlı çalışma olma niteliğini haizdir. Bundan dolayı bizim çalışmamızda Doğan'ın tezinde yer alan temel iddialar ve değerlendirmeler dikkate alınmıştır.

Fergānî üzerinde Türkiye dışında sınırlı sayıda araştırma olduğunu tespit ettik. Bunların başında William Chittick gelir. Onun söz konusu "Farghânî on the Muhammadan Reality,"[11] makalesi Fergānî'nin Hakikat-i Muhammedî anlayışını Farsça ve Arapça iki eseri üzerinden mukayeseli bir şekilde inceler. Diğer bir makalesinde ise Fergānî de birlik ve çokluk ilişkisini inceler.[12] Chittick'in "Spectrums of Islamic Thought: Sa'īd al-Dīn Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness" yazısı önemli ölçüde *Medârik*'in Mukaddime kısmı ve *Meşarik* dikkate alınarak temellendirilmiştir.

Fergānî'nin vahdet-i vücût anlayışını araştıran bir diğer araştırmacı Heike Stamer'dir. Onun "Sa'îd al-Dīn al-Fergānī's Usage of the Term waḥdat al-wujūd and His Role in İbn

[9] *Müntehâ'l-Medârik'*in Mukaddimesinin Türkçe tercümesi olmadığı için tez içinde kaynak olarak eserin Arapça Beyrut baskısını kullandım. Şerh kısmında ise tüm atıflarımı/dipnotlarımı eserin Türkçe çevrisi üzerinden gösterdim.
[10] Ali Fahri Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).
[11] William Chittick, "Farghânî on the Muhammadan Reality", *Horizonte* 21/64 (2023), 1-19.
[12] William Chittick, "Spectrums of Islamic Thought: Sa'īd al-Dīn Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness", *The Legacy of Mediæval Persian Sufism* (New York, 1992), 203-217.

'Arabī's School"[13] makalesi Fergānî'nin varlık anlayışının vahdet-i vücud'un varlık anlayışına ne denli uyumluluğunu araştırır. Başka bir ifadeyle vahdet-i vücût ıstılahının Fergānî üzerinden düşünce tarihine nasıl dahil olduğunu tahlil eder.

Fergānî üzerine araştırma yapan bir başkası Giuseppe Scattolin'dir. Aslında Scattolin Fergānî'den daha çok İbnü'l-Fârız uzmanı olarak bilinir. Onun "The Key Concepts of ol-Farghānî's Commentary on İbn al-Fârid's Sufi Poem,"[14] makalesi Fergānî'nin İbnü'l-Farız'ı nasıl yorumladığını inceler. Diğer taraftan G. Scattolin *Tâiyye*'nin edisyon kritiğini de yapar.[15] Bunun sonuna ise yaklaşık 25 sayfalık *Tâiyye*'nin özeti mahiyetinde bir değerlendirmede bulunur. Yazarın bir başka araştırması olan "Realization of 'Self' (anâ) in İslamic Mysticism 'umar İbn al-Fārid (576/1181-632/1235)" yazısı, kısaca İslam tasavvufunda benlik/kendilik üzerine sorunun tartışarak başlar ve devamında yine kısaca İbnü'l-Arabî'nin konu üzerindeki bazı görüşlerine yer vererek son kısmını da İbnü'l-Fârız'a bağlar. Bu araştırmasında İbnü'l-Fârız'ın insan ve insan-ı kâmil anlayışındaki bazı temel benzerliklere ve farklılıklara değinir.

İbnü'l-Fârız ve onun *Tâiyye*'si üzerine geniş bir araştırma yapan başka bir yazar Emil Homerin'dir. Onu *From Arab Poet to Muslim Saint: İbn al-Fārid His Verse, and His Shrine*,[16] eseri dört bölüm üzerinden İbnü'l-Fârız'ın temel düşüncelerini irdeler. Ancak eser daha çok İbnü'l-Fârız'ın şairliğindeki incelikleri ve kasidedeki edebi başarısını merkeze alan bir tavrı araştırır. Vahdet-i vücûtun varlık, insan ve âlem anlayışı gibi metafizik konuları doğrudan konu yapmaz.

Burada zikrettiğimiz haricinde görebildiğimiz kadarıyla Fergānî üzerine yapılmış akademik çalışmalar yok diyecek kadar az ve sınırlıdır. Her ne kadar İbnü'l-Fârız ve onun *Divan*'ı üzerine hatırı sayılır çalışmalar yapılmış olsa da aynı özenin ve ilginin Fergānî üzerinde olmadığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda bu çalışmamız İbnü'l-Arabî ve Konevî sonrası vahdet-i vücût düşüncesinin insan anlayışının nasıl anlaşılıp, ne şekilde yorumlandığına dair akademik çalışmalara katkı sağlayacağını temenni ediyoruz.

---

[13] Heike Stamer, "Sa'îd al-Dīn al-Fergānī's Usage of the Term waḥdat al-wujūd and His Role in İbn 'Arabī's School", *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabi Society* 56 (2014), 43-66.

[14] Giuseppe Scattolin, "The Key Concepts of ol-Farghânî's Commentary on İbn al-Fârid's Sufi Poem", *JMIAS* 39 (2006), 33-83.

[15] Giuseppe Scattolin, *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History*.

[16] Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: İbn al-Fārid His Verse, and His Shrine* (New York: The American University in Cairo, 2001).

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE AMACI

Tezde *Münteha'l-medârik'teki* insan hakkında temsil gücü yüksek ifadelerin tespit edilmesi ve yorumlanması şeklinde bir yöntem takip edilmiştir. Maksadımız "insan" sorununa Fergānî'nin farklı bilgiler üzerinden hususi bir anlayışa doğru gittiği ana fikrini bulmak ve diğer düşünürlerle birleştiği ve ayrıldığı fikir cihetlerini tespit etmektir.

Başka bir cihetiyle araştırmamızda Fergānî'nin insan telakkisinin vahdet-i vücût düşüncesi içerisinde nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu inceledik. Nitel bir araştırma yöntemini benimsediğimiz bu tezde, öncelikle konunun ana ilkeleri ve yan bileşenleri tespit edildi. Böylece araştırmamız Fergānî'nin insan anlayışı ile sınırlı kalacak iddialar/pasajlar üzerinden gerçekleştirildi. Özellikle bazı temel önermeler üzerinden ana konumuzun diğer terimler ve mefhumlarla irtibatı araştırıldı.

Araştırmanın amacı Saidüddin Fergānî'nin insan üzerine temel görüş ve kanaatlerini tespit etmektir. Böylelikle Fergānî üzerine Türkiye'de yapılan az sayıdaki tez ve makalelerin yelpazeni genişletmesi öngörülmüştür. Fergānî üzerine yapılan akademik çalışmalar Kayserî, Fenârî üzerine yapılan çalışmalara nispetle çok kısıtlı kalmıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücut düşüncesinin ilk şarihlerinden sayılabilecek Fergānî (ö.1300) Kâşânî (ö.1335), Kayserî (ö.1350) ve Fenârî (ö.1431) gibi ikinci kuşak şarihlere geçişteki ara köprü görevini görür.

Bu çalışmamızda "İnsan nedir?" sorusuna Fergānî'nin *Müntehâ'l-Medârik*'ini tahlil ederek cevap aradık. Bunu yaparken *Medârik*'in insanın varlığı, bilgisi ve ahlaki söz konusu olduğunda Fergānî'nin kendi tespitlerini merkeze alarak, onlar üzerine bir inceleme yaptık. Yerine göre bazı temel iddiaları önceki kurucu düşünürler olan İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin insan üzerine kurduğu temel cümleleri üzerinden mukayese ettik. Bundan maksadımız Fergānî'nin vahdet-i vücût düşüncesindeki insan tasavvuru üzerine ne denli katkılar yaptığı veya ne kadar kurucu düşünürlerin ilkelerini savunduğunu tespit etmekti. Bu bağlamda her ne kadar araştırmamızın merkezinde Fergānî'nin *Müntehâ'l-medârik*'i olsa da tez içerisinde yeri geldiğince İbnü'l-Arabî ve Konevî'ye mukayeseler üzerinden atıflar yaptık.

1. İBNÜ'L-FÂRIZ'IN TÂİYYE'Sİ FERGĀNÎ TARAFINDAN NASIL YORUMLANDI?

1.1. İBNÜ'L-FÂRIZ'IN DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ YERİ

İslam düşüncesi; felsefe, kelam, tasavvuf ve fıkıh başta olmak üzere nazarî ve amelî pek çok düşünce alanı üzerine inşa edilmiştir. Bu alanlar, dönemlerine ve kurucularına göre farklılık göstermekle birlikte, VII. yüzyıldan günümüze kadar kendi içlerinde bir süreklilik arz etmektedir. Örneğin İslam düşüncesinin felsefî/nazarî mirası söz konusu olduğunda; Meşşâî felsefe, İşrakî felsefe ve Vahdet-i Vücûd gibi ana akım düşünceler ilk akla gelenler arasında yer alır. Araştırma konumuzu oluşturan Fergānî tartışmasız bir şekilde bu ekoller içerisinde Vahdet-i Vücûd anlayışının bir mensubu olarak kabul edilmektedir. Fergānî, temel eseri olan *Müntehâ'l-medârik'i*, İbnü'l-Farîz'ın et-*Tâiyye* adlı kasidesine yazdığı bir şerh olarak kaleme almıştır. Ancak burada karşımıza şu soru çıkmaktadır: İbnü'l-Fârız, İslam düşüncesi gelenekleri içerisinde hangi ekole ilke ve yöntem açısından dahildir?

"Aşıkların sultanı" lakabıyla tanılan İbnü'l-Fârız'ın düşünceleri, esas olarak *Dîvân*'ı üzerinden takip edilmiştir. Üzerine birçok şerh yazılan bu *Dîvân* içinde, hiç şüphesiz en kapsamlı 760 beyitten oluşan *et-Tâiyyetü'l-kübrâ* kasidesidir.[17] "Nazmü's-sülûk*"* olarak da bilinen bu kâside, İbnü'l-Fârız takipçileri tarafından onun temel fikirlerini elde ettikleri ana kaynak olarak değerlendirilmiştir. *Tâiyye* üzerine çalışanlar, kasidenin içerik ve muhtevası bakımından "beşerî aşk" ile "ilahî aşk" anlatısı etrafında şekillendiğini belirtmişlerdir.[18] Ancak bazı araştırmacılar, *Tâiyye*'yi tıpkı Vahdet-i Vücud anlayışında olduğu gibi bir "ben" üzerinden insanın fenâdan bekāya; çokluktan birliğe/ittihada doğru yaptığı bir yolculuk olarak da yorumlamışlardır. [19] Daha genel bir çerçeveden değerlendirildiğinde ise Tâiyye'nin, kendisinden sonra iki ana ekol tarafından sahiplenildiği görülmektedir: Bunlardan ilki Arap edebiyatı ve şiiri açısından, diğeri ise Vahdet-i Vücûd düşüncesi bakımındandır.

Fergānî'nin *Medârik*'te inşa ettiği insan tasavvurunun doğru anlaşılabilmesi için öncelikle İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'sini tanımak yerinde olacaktır. Özellikle eserin düşünce tarihindeki serüvenini ve alımlanış biçimini takip etmek, İbnü'l-Fârız'ın temel fikirlerinin hangi ana önermeler üzerine inşa edildiğine dair önemli ipuçları sunacaktır. Bu sebeple, Fergānî'nin şerhine geçmeden önce İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'de ne anlattığını ve nasıl bir yöntem izlediğini incelemeyi gerekli görmekteyiz.

---

[17] Dîvân hakkında geniş bilgi edinmek için bkz: Zeliha Öteleş, *Abdülganî Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasî de-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 38-40.

[18] Y. Seracettin Baytar, *İbnü'l-Fârız, Hayatı ve Divânı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 113-165.

[19] Giuseppe Scattolin, *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History*.(Kahire:2011), 8-19. Ayrıca bkz: G. Scattolin, "İbnü'l-Fârız Dîvanı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eser Okumak", Çev: Zeliha Öteleş, *Tasavvuf: İlmî ve Araştırma Dergisi*, 2015, 35/1, 173-174.

1.2. İBNÜ'L-FÂRIZ VE TÂİYYE

Fergānî ikisi Arapça, bir Farsça olmak üzere toplamda üç eser kaleme almıştır. Bunların içinde en kapsamlısı İbnü'l-Farîz'ın et-*Tâiyye*'sine yazdığı *Müntehâ'l-medârik* eseridir. Tezimizin esas incelemeye tabi tuttuğu bu eseri anlamak için öncesinde İbnü'l-Farîz'ın Fergānî'den bağımsız kasidesinde neler anlattığına yakından bakmakta fayda var.

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'de kendi seyr-i sülûk yolculuğunu, bu yolculukta hissettiklerini, yaşadıklarını ve müşahede ettiklerini anlatır. Ancak bu anlatı bazı yerlerde erken dönem tasavvufunda sûfîler tarafından düzenlenen haller ve makamlar üzerinden şekillenirken, bazı yerlerde vahdet-i vücût düşüncesinin ana kavramlarıyla ifade edilir. Örneğin Scattolin *Tâiyye*'nin edisyon kritiğine yazdığı giriş yazısında eserin fark, ittihat ve cem kavramları üzerine inşa edildiğini söyler.[20] Temel problematiği insanın kendini, âlemi ve Tanrıyı tanıma süreci/evreleri olarak özetlenebilecek *Tâiyye* bunu insanın iki temel bilinç hali olan sekr ve sahv hali üzerinden tartışmaya açar. İbnü'l-Fârız aşkın bir fenâ hali olduğunu ve bu halin insanda sekrle ortaya çıktığını söyler. Bedende baskın olan arzu ve heva insanın sahv halini beslerken, fenâ hali aşk üzerinden bedenin isteklerine galip gelir. Ancak gaybî olanı ve bâtını olanı beden/zâhir üzerinden bilebileceğimizden bâtın ve fenâ hali asla bedenden bağımsız gerçekleşmez.[21] Burada İbnü'l-Fârız kendi üzerinden insanın hakikat arayışındaki yolculuğu anlatır. Sahv ve zâhir halindeki beden sekir ve bâtın halindeki insanın kendi iç dünyasına doğru bir yolculuk yapar. Bu yolculuk aşk ve iştiyakla başlar. Şevk-iştiyak, sahv-sekir, gayb-şuhud ve gitmek-gelmek gibi haller salikin üzerinde bir baskı oluşturur. Bu baskı bedeni zayıflatır ve türlü sıkıntı ve hastalıkları ona yükler.[22] İlk defa insanın kendini gurbette hissetmesi/gurbete rağbeti bu fenâ haliyle başlar.

Fenâ İbnü'l-Fârız'da nefsin fenâsı ve ruhun bekāsı olarak anlaşılır. Çünkü ona göre nefis fânî olunca gözler ruhtan başka bir şey göremez.[23] Başka bir ifadeyle insan ve onun yolculuğu ruh, nefis ve beden üzerinden anlatılır. Ona göre ruh bedenden/bünyeden öncedir.[24] Ancak kendi kendine kaim olan ruh[25] ancak nefsin fenâsından sonra kendini gösterir. Bu geçiş muhabbet ile başlar fakat ızdırap, belalar ve acizlik bu yolculukta insanın en yakın yoldaşı olur.

---

[20] Giuseppe Scattolin (ed.), *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History* (Kahire, 2011), 5-6.
[21] Saidüddin Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera, 2018), 85-88.
[22] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 90-104.
[23] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 106-109.
[24] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 110.
[25] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 116.

Bu aşamada ruha Cemâlin güzelliği gösterilir. Bilindiği üzere *Mantıku't-tayr*'da da böyle bir anlatı ile sahne/yolculuk açılır.[26] Bu güzellik yoldaki sıkıntı ve dertleri güzel bir ödüle/hediyeye dönüştürür.[27] Çünkü İbnü'l-Fârız'a göre ruhun aşkı tatması, yola çıkmaya ikna olması asla rahatlıkla olmaz, bir sıkıntı ve kaygıyla olur.

Aşıkların dininin Allah olduğunu söyleyen şair, aşktan dönmenin dinden dönmekle eşit olduğunu düşünür.[28] Buradaki aşkın ilk anlamı yolcunun "rağbetinin ancak O'na" olduğu anlamında teşekkül eder. Bunun ikinci kademesi ise insanın sevgideki sabitliği ve bunun delili olarak da hürlüğü gösterilir. Çünkü insan ancak hür olunca yeminine sadık ve aşka bağlı kalabilir. Aşkın kaynağı Hakkın Cemâl sıfatı olduğundan insanın zilleti Hakkın izzetiyle güzelleşir.[29] İbnü'l-Fârız bu yolculuğunda kendi kavminin/ehlinin aşk dininin mensupları olduğunu söyler. Onlar *Tâiyye*'nin başında söylediği gibi fityet ehli olanlardır.

Bu yolculukta nefis zincirlerle bağlanmalıdır ve hidayete mâni kılınmamalıdır. Çünkü nefisten kaynaklanan arzular insanda perdeler oluşturur. Bu perdeler nefsin fenâ olmasıyla açılır/aşılır. İbnü'l-Fârız burada ruhun münfail olduğunu nefsin ise fail olduğunu söyler. O "ruhum senin ellerinde, mülkiyeti ve tasarrufu da senindir" der.[30] Ruh Hakkın emrinde olduğundan ona göre Hakkın tehdidi de bir vaat olarak anlaşılır.[31] Buradan İbnü'l-Fârız'ın dinde "vat ve vaid" konusunu Mu'tezile'den farklı biçimde yorumladığı anlaşılır. Çünkü ona göre Allah ile insan arasında bağ vaat ve tehdit üzerinden kurulmaktan ziyade, "muhabbet/aşk" üzerinden kurulur.[32] Bu aşk/muhabbet hali nefse sürekli Allah'a/hakikate yaklaşmayı unutturur ve hatırlatır.[33] Nefis bu yolculukta öğrenmeyi zevk usulüyle gerçekleştirir. Acı ızdırap, tatlı ve hoş olan ise insana zevk verir. Başta beş dış duyumuz olmak üzere nefsin yetkili olduğumuz uzuvlarımızda bilginin ilk aşaması zevk üzerinden gelişir ve belirlenir. Bilginin ikinci bir ciheti ise kalbe gelen havâtırlarla şekillenir. Örneğin eğer kalbe heva şeklinde havâtır inerse insanda şirk durumu/kendisinden başkası olarak zuhur eder. Havâtır kalbe iman şeklinde gelirse birlik ve aynılık zuhur eder.[34] Başka bir ifadeyle havâtır bazen vehim şeklinde bazan da Rahmanî bir şekilde zuhur eder.

---

[26] Feridü'd-din Attar, *Mantıku't-tayr*, çev. Mustafa Çiçekci (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2015), 96-97. Attar şöyle der: "Sîmurg'un kanadından bir tüy düştü, onu gören her kes işe koyuldu".
[27] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 145-147.
[28] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 157-158.
[29] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 185.
[30] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 231.
[31] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 245.
[32] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 247.
[33] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 269.
[34] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 271-273.

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin ilk kısımlarında nefsin fenâsını, ruhun bekāsını aşk/muhabbet üzerinden anlatır. Burada nefis ve onun arzularını dizginlemek söz konusu olduğunda insanın failliği, ruhun muhabbetle Hakka/hakikate yolculuğu söz konusu olduğunda insanın münfail oluşundan bahsedilir. O Rahmanî hatır fikrinden meseleyi tekrardan fenâya bağlar. Bu sefer nefsin fenâsından ziyade fenâyı bir vahdet/ittihat durumu olarak ele alır.[35] Ona göre hakikat cem makamında Hakkı idraktir. Kendi ifadeleriyle "Her ikimiz, tek bir namaz kılanız. Her secdede, O'nun cem makamındaki hakikatine secde edeniz" (beyit:152) der. Varlığın birliği olarak yorumlayabileceğimiz bu ifadelerin hemen ardından İbnü'l-Fârız emir âleminden söz eder. Bir nevi vahdet-i vücût düşüncesinde â'yan-ı sâbite olarak yorumlaya bileceğimiz emir âlemi "daha hiçbir şeyin zuhur etmediği"[36] yer olarak tanımlanır. İnsanın neşvesinin neşetinden önce olduğunu söyleyen İbnü'l-Fârız bu bağlamda insanın nihayetinin bidayet, bidayetinin de nihayet olduğunu söylemiş olur. Daha öncesinde insanın kendini perdeli şekilde bilmesi ona tafsili bilgiyi gösterirken, perdelerin kalkmasından sonraki müşahede icmal ve mücmel bilgiyi gösterir. Bu bağlamda ruh üzerinden Hakkın insanla kurduğu bağ insandan Hakka fail olarak, Haktan insana ise münfail olarak hareket eder. İbnü'l-Fârız insanın hakikate yolculuğunun acizlik ve fakirlik üzerinden başladığını söyler. "O'na fakirlikle yöneldim. Ama fakirlik vasfıyla zengin oldum. Sonunda hem fakirliğimi hem de servetimi kaldırıp attım." (beyit: 170) diyerek burada yolculuğun üç aşamasını anlatır.[37] Bu Yunus Emre'nin "Züht ile çok istedik, hiç müyesser olmadı terk edibem küllisin gümanı yağmaya verdik" ifadesiyle benzerlik arz eder. Acizlik insanı rızaya götürür, rıza ise insanı beklenti bağından kurtarır.[38] Ona göre "çalışmakla bolluk ve yakınlık olmaz, yoksullukla da O'na uzak olunmaz". Nefsin azım ile çalışması ona doğrudan bir değer kazandırmaz aksine "sen varını yoğunu yitirdiğinde değerli olur".[39] Başka bir cihetten bu yolculukta susmak konuşmaktan daha iyidir. Konuşmakta iyi olan ise hüsnü zandır.

İbnü'l-Fârız insanın kendini arama ve hakikati bulma yolculuğunda nefsin emmareden levvameye, levvameden razıye'ye geçecek usul ve yolculuğundan bahseder.[40] Ona görü sülûk mertebeler şeklinde hep devam halindedir. Bu mertebeler nefsin yolculuğu olup mükellef doğrudan nefistir. Ancak İbnü'l-Fârız nefse kefil olunamayacağının da altını çizer.[41] Buna rağmen külfetlerin nefsin hoşuna gitmesi, tatların nefsten kaldırılması gerçekleştiğinde nefis

[35] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 293-302.
[36] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 305.
[37] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 322.
[38] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 338.
[39] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 350.
[40] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 358.
[41] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 361.

levvameden mütmainneye ulaşır.[42] Burada nefis bir nevi ruh seviyesine ulaşır/ruh adını alır. Çünkü mütmainne/ittihat makamı beraberinde insanın bidayetindeki tevhidi, sonundaki tevazuyu getirir. Buradaki geçiş nefisten ruha, çokluktan birliğe/tevhide, faillikten münfailliğe doğrudur.[43] Başka bir ifadeyle insan bu seyr-i sülûk yolculuğunda "mahvoluştan sonraki ayılmamda ben O'ndan gayrısı değilim ve zatım da kendi zatımladır"[44] formatına dönüşür. Böylece İbnü'l-Fârız burada ve sonrasında *Tâiyye*'nin ana fikirlerinden biri olan 'ittihattan' bahseder. Ona göre Hakkın vasfı insanın vasfıdır. Hakkın vasfının da ikilikle değil birlikle tecelli ettiği için insanın vasfı da birliktir.[45] İnsanın Hak ile tevhidi ondan başkalığı kaldırır. Başkalık/gayr özü itibariyle ayrıştırma demektir. Ki İbnü'l-Fârız ayrıştırmanın özü itibariyle akıl tarafından yapıldığını söyler ve zevk ehli salikin yolculuğunda bu terbiye edilmesi/aşılması gereken bir temyiz hali olarak anlatılır.[46]

Nefsin kendi mertebeleri içerisinde kendine perde olan durumları aşarak/açarak ilerlemesi gözün Zatın nuruyla parlamasına yol açar. Bu hicabın kalkması ve mütmain olmakla eş zamanlı gerçekleşir. Bunun başka bir adı insanın cem/ittihat yoluna girmesidir. Çünkü İbnü'l-Fârız'a göre cem "yalnızca ittihada girişenlerin en doğru yoluyla neticelenecektir."[47] Buradaki doğruluk Cemâlin mutlaklığıyla aynı zamanda estetiğin/güzelinde bir ve aynı olduğu yerdir. Hak doğrunun/bilginin kaynağı olduğu gibi Cemâlin/güzelliğin/estetiğin de kaynağı olarak insanda kendini gösterir. İbnü'l-Fârız'a göre "Her sevilenin ve hoşlanılanın güzelliği O'nun Cemâlinden gelir."[48] Ancak bu Cemâl başta Hz. Âdem ve Havva olmak üzere her kese/her keste örtülü olarak tezahür eder. Burada şair ittihadın bir hulul olmadığını izah etmek için "Birleşmenin/ittihadın etkisiyle, kendisinden bir başkası üzerinden bana, güzelliğiyle birlikte göründü"[49] der. Şair bu yaşadıklarının eski salihlerin/saliklerin yolu olduğunu onlara aynı libası giydiklerini, farklı zamanlarda yaşasalar da hal olarak aralarında bir zamanın olmadığını söyler.[50] İbnü'l-Fârız burada erken dönem sûfîlerinden Cüneydî Bağdadî, Hallac-ı Mansur'u kastediyor gibi görünmektedir.

Yukarıda güzellikte ve doğrulukta Hak ile bir/birlik/ittihat halinde olduklarını söyleyen İbnü'l-Fârız bunun varlıkta da benzer bir durum olduğunu söyler. Tıpkı İbnü'l-Arabî'nin "Kul

[42] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 363-365.
[43] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 371-372.
[44] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 379.
[45] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 381.
[46] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 398.
[47] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 407.
[48] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 409.
[49] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 423.
[50] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 425-426.

olmadan Rab, Rab olmadan kul olmaz" dediği gibi İbnü'l-Fârız'a göre de "Ben O olmaktan ayrılmam; O da ben olmaktan. Arada bir başkalık yok. Zaten zatım, zatımı sevdi."[51] der. Vahdet-i vücûd'un en temel iddialarından biri olan "varlığın birliği" düşüncesi bu ve benzeri ifadeler üzerinden İbnü'l-Fârız'da sıkça rastlanır. Çünkü ona göre de benim O'nu sevmem, O'nun beni sevmesiyle olur. Arada bir başkalık söz konusu değildir. Ancak bu birlik idraki irade, uzlet, vera, kanaat ve rıza gibi bazı hallerin insan üzerinde gerçekleşmesi ahirinde gerçekleşir.[52] Böylece *Tâiyye* temel olarak 760 beytin genelinde insanın fail olma ve münfail olma durumu arasındaki halleri üzerinden teşekkül eder. Nitekim İbnü'l-Fârız bu anlayışı "Züht içinde, yönelişlerimi soyutladım. Davetime/duama icabet edilsin diye zâhiri ibadetleri tercih ettim."[53] ifadesiyle teyit eder. Yüksek ihtimalle takdim tehir anlatısı üzerinden İbnü'l-Fârız duaya icabet ve zühtin yerini değiştirerek izah eder. Başka bir cihetten ise son konusu züht olduğunda tüm ilimlerde olduğu gibi burada da peygamberin üstünlüğünü hatırlatır. "Elbette Peygamber'in ilmi, o anda yanında bulunanlardan daha fazladır. O, gördüğü şeyin mahiyetini, hiç kuşku karışmadan bilir."[54] Dahası İbnü'l-Fârız buraya kadar anlattıklarını ve bundan sonra anlatacaklarının özü itibariyle Kur'an ve sünnetle sınırlı bilgilerden oluştuğunu izah eder. "Kur'an'da bu 'bürünme' durumu var, Kur'an bunu inkâr etmiyor. Dolayısıyla ben Kitap ve sünnetin hükmüne karşı çıkmış değilim"[55] diyen İbnü'l-Fârız bundan sonra kendi yolculuğunu Hz. Peygamberin makamı üzerinden anlatır. Ancak Scattolin'in tespitine göre *Tâiyye*'de bu ayrımlar net bir şekilde görülmez. Ben diye bahsettiği yerlerde İbnü'l-Fârız bazen misakı kabul eden "bela" diyen benden bahseder, bazen ise Zatın sır olarak feyz ettiği ittihat halindeki benden bahseder. Bazen doğrudan kendi yolculuğunu bazen de Hz. Peygamberin miracını/yolculuğunu anlatır.[56] Ancak Fergānî İbnü'l-Fârız'ın kasidenin ikinci kısmında kendisinde takip ettiği yol olarak Hakikat-i Muhammedî'ye yolunu anlatır. Çünkü ona göre marifetin ve tevhidin sırları Hz. Peygamberde saklıdır. Böylece konusu ve içeriği bakımından *Tâiyye* insanın kendini gurbette bulması ve oradan özüne/aslına/vatanına doğru bir yolculuğa başlaması, bu yolculukta nefsin mertebelerini anlama ve aşma bakımından birçok sıkıntılara maruz kalması ve nihayetinde kendi zatıyla Hakkın Zatının birliğini yani vahdeti/ittihadını kavramasıyla devam eder. Tevhidin hemen ardından ise marifet ve Muhammedî makam konusuna geçiş yapılır.

[51] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 429.
[52] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 434-441.
[53] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 441.
[54] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 447.
[55] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 448.
[56] Giuseppe Scattolin, *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History*, 9.

İbnü'l-Fârız salikin yolculuğunda ilmin keşf ile öğrenileceğini bu keşfinde peygambere verilen şeriat ilminden geçtiğini belirtir.[57] Aklı çöldeki serapa, nebevi bilgiyi ise tatlı suya benzeten şair bütün aşkların kendi tebaası olduğunu söyler.[58] Bundan dolayı aşkın sınırını aştığını ittihat sayasında aşkın ve nefretin bir olduğuna inanır. Burada Hz. Peygamberin miracı ve tüm ümmetlerin içinde ibadet eden şerefli kulların efendisi olduğu ifade edilir.[59] Kadim bilgelikten gelen nakli hükümler ve akli hikmetler ariflerin arifi olan Hz. Peygamberin şahsi maneviyyesinde teşekkül eder. Bu insana ittihada giden yolda rehber niteliğini taşır. İnsan korku ile ümit arasında kaldığında itidali dolayısıyla ittihadı yakalar.[60] İttihat bedenin, nefsin ve aklın Hakkı ve hakikati korku ve ümit arasında/itidalde kavramasıyla gerçekleşir. İttihat İbnü'l-Fârız'ın sülûk anlatısında en üst makamı olup, bu "tüm ruhların ruhu olan"[61] Ahmedî makam olarak karşımıza çıkar.[62]

Varlıkta güzel görülen her şey ve zuhurdan önceki bilgiler sadece Ahmedî mizaçtan neşet etmektedir.[63] Bundan dolayı Hz. Peygambere (Ahmedî makama) uyan aslında irfan sahibi/zevk sahibi olur. İnsan ruhu ezelde bir hakikat sahibi olduğu için bu dünyada de son durağı olması açısından geldiği yere özlem duyar. Bu durumu İbnü'l-Fârız: "Benim kavuşmam ayrılmamdır; yakınlaşmam uzaklaşmam; gizlemem bağıra bağıra ilan etmemdir benim; sonum başlangıcımdır."[64] diye anlatır. Çünkü ona göre insanın bidayeti nihayet, nihayeti bidayettir. İnsanın varacağı son nokta insanın tövbe etmeden önce elde ettiği makamdır.[65] Son ve ilk arasında bir benzerlik/aynılık gören İbnü'l-Fârız bunun ancak Hakikat-i Ahmedî makamının idrakini kavramakla anlaşılacağını düşünür. Bu makamın başka bir cem ve tevhit makamı olduğu için İbnü'l-Fârız kasidenin devamında bedenin ve nefsin nasıl olup da bu cem makamını idrak edeceğine odaklanır. Sıkıntıların ilk muhatabı olan beden nefsin sevgiliden gelene rıza göstermek üzerinden sabrı öğrenir. Sabır ve rıza insanda aşk durumu ortaya çıkarır. Çünkü tüm heva aslında O'nda toplanmıştır.[66]

İbnü'l-Fârız'ın bazen Ahmedî makam, bazen cem, bazen de ittihat makamı diye isimlendirdiği durum insanın kendisi ile âlem ve Hak arasındaki tevhidi/idrak (hali) olarak

[57] "Menahtüke "ılmen in turid keşfehû fe-ruid, Sebîlî ve'şra" fi't-tibâ'ı şeri'atî". *Müntehâ'l-medârik,* 450.
[58] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 459.
[59] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 465.
[60] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 476.
[61] "Fe-sem'i kelîmiyye ve kâlbî münebbe'ün Bi-Ahmede ru'yâ mukletin Ahmediyyeti. Ve rûhi li'l-ervâhı rûhun ve küllü mâ." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 486.
[62] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 484.
[63] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 486-488.
[64] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 502.
[65] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 512-513.
[66] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 527.

anlaşılmaktadır. *Tâiyye*'nin ikinci kısmı (387.beyit ve sonrası) bu cem makamının inceliklerini ve sırlarına odaklanır. Cem kalbin ya da ruhun hakikati ve karşıtları (zıt isimleri) bir olarak kavramasıdır. Şairin kendi ifadesiyle; "Cem'in gözüyle şahit olduğum her karşıt şey benim için birliktir; onların birbirlerini itmesi, nefretleri; birbirlerini çekmeleri ise sevmeleri gibidir."[67] Cem'i idrak insanda işaret üzerinden gösterilen ibarelerde sınırlanamaz bir mana olduğunu tebellür ettirir. Ki bundan dolayı müşahede ehli/zevk sahibi salikler birçok sözü/hali ima ile anlayabilirler.[68] Cem tefrikayı ve sıfatların farklı tecellileriyle gözün kamaşmasını engeller. Dahası cem Zatın kendisiyle bir olduğunu, kendisinin Zattan ayrı olmadığını ima eder.[69] Başka bir ifadeyle insan Zat/Varlık cihetiyle birlik vasfına haiz iken, sıfatların tecellisiyle çokluk/tefrikaya da aşina olur. Nefis Varlıktan pay alır, ruh müşahede yoluyla mutluluğu/hikmeti kavrar. İbnü'l-Fârız bu durumu şöyle ifade eder: "Varlıktan pay alan şahıslar nefis aracılığıyla bolluk içinde yaşarlar. Müşahede eden ruhlar ruh aracılığıyla tatlı bir yaşam sürerler." [70] Bu vahdet-i vücudun bir mesele olarak izah etmeye çalıştığı birlik-çokluk problematiğinin önemli parçasını teşkil etmektedir.

Birlik-çokluk meselesinin ruh-nefis ayrımı üzerinden odaklandığı nokta beş iç duyunun çokluğun/tefrikanın zemini olmasıdır. Nefsin güçleri olan bu beş algıda/bilgi edinmede duyu tefrikayı/ayrılığı sağlar. Küllî bir bilginin mazharı olan ruh ise birliği tefekkür eder. İbnü'l-Fârız insanı bu iki durumun aradalığı üzerinden izah eder. Ona göre: "Aynı şekilde burada, ikimiz arasındaki ayrılık, aradalık elbisesi çıkarıldığı için böyledir. Zira ben burada ayrılığı, aradalığı ülfetten başka bir şey olarak görmüyorum."[71] Çünkü bu aradalık özü itibariyle bir uzaklık ya da ayrılık olmayıp bir berzah/geçişkenlik/köprü durumunu temsil eder. Örneğin tat alam ve dokunma insan Birin/Hakkın zikrini hediye eder.[72] Ya da O'nun adıyla şarkı söyleyen zâhiri dil beni/ruhumu bâtını cem'e götürür.[73] İbnü'l-Fârız'ın ifadesiyle "Ruhum nefh (üfleme) göğüne yönelir de O'nun şekillendirdiği tezahür yerim benim toprağımdan yapılma arkadaşlarına acır."[74] Şaire göre Hak insanı/ruhu kendine çeker, insan da Hakkı kendine çeker. İnsan nefsi ise topraktan yapılma berzah suretinde hitabın yenilenmesini arzular. Fakat yetiler/duyular nefsin yularını ellerinde tutarlar.[75] Bundan dolayı nefis kendisiyle ortaya çıktığı şeylere şefkatle

[67] Şühudi bi -'ayni'l-cem'i lülle muhâlifin Ve liyye'tilâfün saddühû ke'l-meveddeti Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 569.
[68] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 577.
[69] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 580.
[70] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 591.
[71] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 603.
[72] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 608.
[73] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 609.
[74] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 610.
[75] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 612.

yaklaşırken ruh en yüce başlangıç mertebesine doğru ilerlemek ister.[76] Bu mertebe yukarıda da beyan ettiği üzere ruhların ruhu olan Ahmedî makamdır.

Tâiyye 440-500 beyitler arasında bu Ahmedî makama/cem makamına yolculuktaki kalbin fiillerine odaklanır. Kavuşmanın gerçekleşeceği ruhun önündeki perdeleri aşacağı bu mertebede amellerden güzel karşılık bekleme isteği ve buna benzer hallerde geride bırakılır.[77] İbnü'l-Fârız'a göre: "Kalbim bir evdir, orada otururum. Onun altında başka bir evim de var ama; orada sıfatlarım gizliliğimle tezahür eder."[78] Cem/ittihat makamının evi kalptir. Burada çokluk birliğe dönüşür. "İttihat mertebesindeki hafif uykumdaki uyanıklığımda, Varlığımın çifteliği müşahedemde teke döndü."[79] Ruh ile nefis arasında insan duyuya kendinden bir sınır çizebildiğinde ittihadı müşahede eder. Bu bağlamda insanın sırrı özel hakikati/ruh cihetiyle ona yöneltilen/kement atılan, genel hakikati ise şeriattaki seyri gibi anlaşılır.[80] Şeriattaki nefsin mücadelesi/mücahedesi insanı O'nun yolunda şehit olmasına bir nevi Allah'ın "nefsimi satın almak suretiyle kendi mülkünden cennet mülküne nakletmesi" gibidir. "-Zira nefis çok çabaladı, O'nun yolunda şehit edildi ve bu alışveriş tamamlandığında kazançlı çıktı-, nefis benimle cennetin ölümsüz göğünden cem'ime ağdı. Onu halifemin topraklarında ölümsüz kılmama razı gelmedi."[81] Nefsin ölmesi/etkisinin beden üzerindeki tasarrufunun azalması benden şüphenin/gümanın kalkmasıdır. Çünkü İbnü'l-Fârız'a göre kesin bilgi cemdir.[82] "Benim ayrıştırdığım şeyin birleşikliğinde yerin altı esîrin üstüdür. Birleşikliğin ayrıştırılması benim yolumu gösterir."[83] Birliği idrak eden zihin ayrılık/ayırma üzerine kurulu sayı ve süre idrakinin de değiştirir. İbnü'l-Fârız "saymak tıpkı tanım gibi ayırır"[84] der. "Süre de yoktur bende; sınırlama ölçülmede ortaklıktır."[85] Bu zıtların birliği anlatır. Ya da başka bir ifadeyle daha zıtlığın olmadığı "teklik/birlik" tezahürüne işaret eder. Çünkü şaire göre: "Her iki var oluşta da zıt(lık) yoktur. Yaratılışlarındaki çeşitliliğe rağmen yaratılmışlar var olmada eşittir."[86] Sıfatlardaki/isimlerdeki farklılıklar nefis üzerinde ayrılık/tefrika ile benzer şekilde zuhur eder.

---

[76] "Fe-za nefsühû rakkat ilâ mâ bedet bi-hî Ve rûhî terakkat li'l-mebâdiye'l-'aliyyeti." Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 621.
[77] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 623-627.
[78] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 630.
[79] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 636.
[80] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 637-640.
[81] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 647-648.
[82] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 658.
[83] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 656.
[84] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 659.
[85] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 659.
[86] "Ve lâ zıddün fî'l-kevneyni ve'l-halku mâ terâ, Bihim li'tesâvî min tefâvüti hılkatî". Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 661.

Zattaki birlik ile sıfatlardaki çokluk görece zıtlığı barındırırken idrak seviyesine göre birliği kavrayabilir.

İbnü'l-Fârız cem makamını mahvın son mertebesi[87] olarak yorumlar. Burada da dairesel sülûk anlayışının gerektirdiği bidayetin nihayet olduğu durum söz konusudur. Çünkü şaire göre mahvın son mertebesi sahvın ilk mertebesidir.[88] Bu aslında ikiliğin fenâsı olarak düşünülür. İbnü'l-Fârız: "Varlıktaki ikiliğin ehadiyyet('ül cem'in bekāsında) fenâ bulmasıyla Varlığım müşahede haline geldi"[89] der. Burada aklın sınırının üstünde olan ilk taşma haline dönüşten bahsedilir. İbnü'l-Fârız aklın sınırının üstünde olan ilk taşma ile naklin anlattığı insanın en son aşaması olan topraktan yaratılması arasında bir paralellik kurar. Cem makamı ilk taşma ile son toprağa can verme arasında farkı kaldırır.[90] Bu ancak Hz. Peygamberin miracıyla gerçekleşmiş ve onunla kutup ve evtadlara müşahede yoluyla keşf ettirilmiş bilgiler olarak/sır olarak kabul edilir.[91] Hz. Peygamber miraçta Hakkın Cemâlini görünce kendini unutur. Hz. Peygamber Cemâli görmeden önceki aklını unutur. Böylece Hz. Peygamber Cemâlin aşkıyla geri döner miraçtan.[92] Hz. Peygamber Haktan kendini istediğinde aslında O'nun kendinden hiç ayrı olmadığını keşfeder ve İbnü'l-Fârız'a göre Hak kendini insanın içinde gizlemiştir.[93] Bu belki de Yunus Emre'nin "Bir ben vardır bende beni içerir" ifadeleriyle benzeşiyor olabilir. Ancak kesin olan şudur ki şair sülukun asıl sahibinin Hz. Peygamber ve onun miracı olduğunu söyler. Çünkü ona göre son durak, ilk olan Hakkın huzurudur. Bundan dolayı İbnü'l-Fârız: "İlme'l-yakînden ayne'l-yakîne, oradan da hakka'l-yakîne yolculuk ederim. Ta ki hakikatin son durağım olduğu yere kadar"[94] der. Bu yolculukta bendeki zâhiri perdeleri benim içinde olan bâtını ruhum/yani Hakkın ilhamıyla terbiye edilmiş kendim açabilir/aşabilir. Dolayısıyla insanın yolculuğu Haktan Hakk'a olduğu gibi aslında kendinden kendinedir.[95] İbnü'l-Fârız 503-540 beyitler arası insanın kendinden kendine doğru olan yolculuğunu anlatır. Ona göre insan ancak kendine kendini gösterebilir. "Zaten Varlığımdan başka bir varlık yok ki kalabalığın izdihamı söz konusu olsun"[96] der. Çünkü insan kendini nefsiyle var eder.[97]

[87] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 668.
[88] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 668-674.
[89] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 683.
[90] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 683-686.
[91] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 696.
[92] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 707-711.
[93] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 713.
[94] "Üsâfiru 'an 'ılmi'l-yakîni li-'aynihî, İlâ hakkıhî haysü'l-hakîkatü rıhletî" Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 716.
[95] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 719-722.
[96] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 726.
[97] "Ve evcedtünî rûhî ve ravhu teneffüsî". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 728.

Ahmedî makam üzerinde ruhların ezelde bir olduğundan bahseden ya da başka bir deyişle tüm ruhların kaynağının tek olduğunu vurgulayan İbnü'l-Fârız sonrasında Hz. Peygamberin miracı üzerinden cem ve ittihat makamlarının inceliklerini anlatır. Ardından bu makama ulaşmakla Hz. Peygamberin üzerinde Cemâlin ve Celâlin etkisinden bahseder. Buradan da sülûkta fenâ mertebesine ulaşmanın insan/nefis üzerindeki değişimlerini izah eder. "Kendini bilen kendini bilir" ve "Hakkı bilen Hakkı bilir" cümlelerin neredeyse aynı anlama geldiği bu makamda nefis kendini kendinden bilir. Ancak buradaki bilgi/fiil fail olmaktan öte münfaillik ile kavranan bir bilgidir. İbnü'l-Fârız: "Aynı böyledir; beni benim fiilimle bilen aslında cahildir. Fiili benimle bilen gerçek bilendir"[98] der. Ona göre sıfatların ilmini bilen nefistir, Zat'a ait isimleri bilen ise ruhtur.[99] Çünkü Hak "bâtını sıfatlardan gelen Zatî isimleri, sırları ruha sirayet etsin diye gizlemiştir."[100] Böylece Hakkın bilinme muradı âlemde ilâhi/Zatî adlar üzerinden insan aracılığıyla gerçekleşmektedir.[101] Zatî adlara insan ilk olarak misakta tanışır. Onlar şairin deyimiyle haberin kaynağı, vuslatın pırıltılarıdır.[102]

İbnü'l-Fârız kasidenin devam eden beyitlerinde (556-561. beyitler arası) sırasıyla İslam, iman ve ihsan makamının hükümlerinden bahseder. Ona göre İslam Zatî adlardan gelen hikmete bağlı hikmetler iken, iman Zatî adlardan gelen amelle ilişkili yol işaretleri olarak izah edilir. İhsan ise "nübüvvet haberleri şeklinde Zatî adlardan nefse gelen şeyler"[103] olarak görülür. Her üç makamda Zatî adlardan gelen bilgileri barındırdığından salikin yolculuktaki tüm aşamalarını kapsar. İbnü'l-Fârız'a göre: "Zâtî adların gayb âlemindeki doğuş yerleri, benim kendimden kendime gelen ve onların sürekli yenilediği nimetlerden bulduğum şeydir."[104] Gayb âlemine mahsus Zatî adlar melekut âlemindeki yeri sadece Hz. Peygambere hastır. Ceberut âlemindeki mevkiler ise "gözümü hayrete düşüren açılma güneşlerinin doğduğu yerdir."[105] Böylece Zâtî adlar şaire göre bilincin, feyzin ve nimeti verenin idrakinin kaynağıdır. Bu yolculukta tarikat ve hakikat ayrımları üzerinden daha iyi anlaşılır. Çünkü İbnü'l-Fârız'a göre: "Tarikatın bana verdiği şey, hakikatin benden verdiği yolla gerçekleşir."[106] Tarikat bir ayrılık yolu, hakikat ise

[98] "Kezâke bi-fi'lî 'arifî câhilün, Ve 'ârifühû bî 'ârifün bi'l-hakîkati". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 734.
[99] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 756-758.
[100] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 763.
[101] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 766.
[102] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 779.
[103] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 799.
[104] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 811.
[105] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 818.
[106] "Ve yecrî bi-mâ tu'tî't-tarîkatü sâiri, 'alâ nehci mâ minniye'l-hakîkatü e'tati", Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 825.

aşk sayesinde ayrılığın giderilmesidir. Hakikat birliğin/cem'in idrakidir. Bu idrak sayesinde dil konuşur, göz idrak eder, kulak işitir ve el tutar.[107]

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin 579-584 beyitleri arasında beş iç duyu ve beş dış duyunun birlikle/külli ile olan irtibatlarını izah eder. Ona göre zâhir duyular birlik idrakinden sonra kendi aralarındaki farkı unuturlar. Kulak, dil, göz ve tutuma bir olarak hareket eder/fiilde bulunur. "Her biri ferd kılındığı için tüm zerrelerim tüm uzuvların işlerini tek tek yapabilir."[108] İnsanın tüm zerreleri bütün fiillerinde "O'nun kudret eliyle işlediğini müşahede ederek işitir ve konuşurlar."[109] Uzuvların çoklukta birliği aynı şekilde bedenlerin ruhlar gibi hafifleşmesine de vesile olur. İnsan bu yolculukta gereken cem olarak cemdir.[110] Farklı açı ve durumlardan nefsin fenâ bularak cem'e ulaşma yolculuğunu anlatan İbnü'l-Fârız, bundan sonra peygamberler üzerinden birlik-çokluk meselesini ele alır. Ona göre tüm peygamberler cem'den bir pay almışlardır. Ama cem'in cem'i ancak Hz. Peygamberde görülmüştür.[111] Ki İbnü'l-Fârız bunun Hz. Peygamberin Ahmedî makamına has bir durum olduğunu tekrar vurgular.[112] Böylece Zatî adlar üzerinden idrak edilen cem ve cemu'l-cem ilk olarak Hz. Peygamberin manevi şahsında tahakkuk etmiştir. İbnü'l-Fârız Hz. Peygamberin yolunu takip eden "tüm nebiler ve onların sözünü kabul eden herkes benim yolum üzeredir"[113] der.

Peygamberlerden sonra İbnü'l-Fârız 621-642. beyitler arasında sırasıyla sahabeler de, sonra dört halifelerde bu cem makamının teşekkül etme cihetlerini anlatır.[114] "Diğerleri de yıldızlar gibidir; hangisine uyulursa nasihatleriyle hidayet ederler. O, onlara bedenen iştiyak duyarken, onlar O'na manen yakındırlar."[115] Sahabeler ve halifelerden sonra gelenler de Hz. Peygamberin nasihatlarına uyduğu mertebesince ona yaklaşmaktadırlar. Böylece İbnü'l-Fârız insanın/salikin cem makamına ancak Hz. Peygamberin yolunu takip ederek ulaşılabileceğini söyler. Sadece salik değil yer yüzünde var olan her canlı bu hakikatten bir pay almıştır. Şair "Her canlı benim hayalımdan alır canını, hayatını. Murat eden, iradesini kullanan her nefis benim irademe boyun eğmiştir"[116] der. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamberin hakikati terkip

---

[107] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 829.
[108] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 829-831.
[109] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 831.
[110] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 842.
[111] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 857.
[112] "Ve 'arifunâ fî vaktinâ'l-Ahmediyyü min, Ulî'l-'azmi minhüm âhızün bi'l-'azîmeti." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 860.
[113] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 881.
[114] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 865-867.
[115] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 868-869.
[116] "fe-lâ hayye illâ min hayâtî hayâtühû, Ve tav'u mürâdî külle nefsin mürîdeti." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 882.

âleminde ortay acıkan her surette, o sureti güzel kılan bir mana ile tezahür eder.[117] İnsan sureti takip ederse duyu verilerinin vehimlerine kapılır, hikmeti/manayı takip ederse ilhamla gelen alametlerden birliğe giden yolu bulur.[118] Bu birliğin en uzak olacağı şeyin nesh ve tenasüh olduğunu söyleyen İbnü'l-Fârız ayna örneği üzerinden kişinin kendinden başkası olamadığını örneklendirir.[119] Nefse uyurken bilgiler gelir. Bu bilgiler kişinin/nefsin gayb âleminden kendinin edindiği bilgiler olarak teşekkül eder. Bu usul ile yol alan arif/yolcu/salik başkalık ve tefrikadan uzaklaşırlar. İbnü'l-Fârız: "Nefsin uykuya dalmaksızın soyutlanırsa onu, tıpkı benim gibi, sahih bir gözle müşahede edersin"[120] der. Çünkü şaire göre nefsin ilk sıradan soyutlanması onun ikinci dönüş yerindeki soyutlanmasını tasdik eder. Burada İbnü'l-Fârız bu tecerrüdün salim akıl ile nihai mertebesine ulaşamayacağını da söyler.

İbnü'l-Fârız *Tâiyye*'nin 673-675 arasındaki üç beyitte naklin salim aklın anlayamayacağı şeyleri/ilmi anlayacağını, bu ilmi kendinden öğreneceğini söyler. Kendi ifadeleriyle: "Çalışıp duran ve dolayısıyla aklı bu zâhiri araştırmayla yorulup, kendisini gaybın sırlarını küçümsemeye sevk edenlerden olma sakın! Çünkü nakille gelenin ötesinde, salim akılların bile anlayışlarının son noktasının ötesinde olan, bu kadar ince bir ilim vardır. İşte o ilmi ben kendimden öğrendim ve kendimden aldım. Nefsim bu ihsanda bana yardımcıdır."[121] Burada akıl İslam ve iman makamlarında salikin en değerli yoldaşı iken, ihsan aklın kavramayacağı mertebeden insana münfail olarak tecelli eder. İslam ve iman makamında suretler bir libasa bürünmüş şekilde tecelli eder. Şair: "Bu suretlerde, bir hikmete bağlı olarak, zıtlar toplanmıştır. Suretlerin şekilleri de türlü biçimlerde görünür"[122] der. Suretler arasında gizli olan haller insan üzerinde bazen üzüntü bazen coşku, bazen durağan bazen de hareket olarak gözlenir. Tıpkı Yunus Emre'nin "Hak bir gönül verdi bana, Ha demeden hayran olur, Bir dem gelir giryan olur, Bir dem gelir şadan olur…" ifadelerinde buyurduğu gibi. Ancak ihsan mertebesinde insanın şahit olduğu her şey perdelerin kalkması hasebiyle, hakiki failin Bir/O olduğunun idraki olarak izah edilir.[123] Yukarıda da söylediği gibi İbnü'l-Fârız'a göre Zat'ın perdesi sıfatlardır.[124] Zatı idrak ise ittihat/tevhit makamıdır. Bundan dolayı İbnü'l-Fârız:

> "İttihadım hakkında gelen hadis doğrudur, nakildeki rivayeti de zayıf değil, sahihtir." "Bu hadis, nafilelerle ve farzları eda edip Hakk'a yaklaşıldıktan sonra, Hakk'ın sevgisi aracılığıyla ittihadıma işaret eder." "Burada gösterilen, kendisine doğru irşat edilen yer

[117] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 884.
[118] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 897.
[119] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 897-911.
[120] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 919.
[121] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 922-927.
[122] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 930.
[123] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 945.
[124] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 964.

> açıktır, çünkü 'ben onun kulağı olurum' ibaresiyle söylediğim şeye öğle ışığı gibi apaçık işaret eder." "Nedenlerde O'nu birledim ve nedenlerdeki çokluğu olumsuzladım. Birlemenin bu bağı benim müşahedem en yararlı vesiledir." "Nefsimi her iki kayıttan da soyutladım da, tekleşti. Hiçbir gün asla tek olmaktan başka bir durumda olmadı." "Cem denizlerine tek başıma daldım, dalmakla kalmayıp orada derinlere indim ve uzunca kaldım da her eşsiz inciyi çıkardım."[125]

İbnü'l-Fârız daha önce de işaret ettiği gibi *Tâiyye*'nin son beyitlerine doğru tekrardan anlattığı insanın seyri sülûk sürecindeki edindiği bilgilerin Kur'an ve sünnet ekseninde şekillendiğinin altını çizer.[126] Nihayetinde ***Tâiyye*** ana fikir olarak ister cem desen ister ittihat desin bunlar İbnü'l-Fârız'a göre ayet ve hadislerde karşılığı olan ve nihayetinde tevhitten başka bir gayenin olmadığı bir seyr-i sülûk anlatısıdır.

Şair âlemde tam/mutlak bir eksikliğin olamayacağını söyler. Ona göre: "Hiçbir milletteki göz aslında sapmadı. Hiçbir görüşteki görüşler de şaşmadı aslında. Hiçbir şey boş boşuna ve tamamen sapmış değildir. Tam eksiklik yoktur."[127] Eksiklik varlıkta değil oluştadır. Çünkü eğer oluşun perdeleri olmasaydı oluş varlık/mutlak olurdu. "İnsan oluşun tezahür yerlerinin hükümleriyle kaim olan"[128] bir varlıktır. Bu bağlamda var olanların içinde boş ve anlamsız hiçbir şey yoktur. Çünkü âlemdeki yaratılmışların filleri ilâhi adlar üzerinden bir hareket halindedir.[129] Böyle bir nizamın anlaşılması nefsin önce kendini bilmesiyle imkân kazanır. İnsanın kendini tanıması ise onun irfanı nefsindendir.[130] Bu ilke olarak Hz. Peygamberde cem, cemu'l-cem ve "ev ednâ" makamı olarak şekillenir.[131] Sonrasında ise onun varisleri bu bilgiyi takip ederler. Kendisinin mirası/varisliği üstlendiğini söyleyen İbnü'l-Fârız kasideyi kendi müşahedesinin nihai noktası olan: "Burada varlığımı müşahede ettirildim ve ben O oldum. O'nu ben olarak müşahede ettim. O'nun nuru da benim güzelliğim oldu"[132] beyitleriyle bitirmek ister. Kendisinin öncekilerin (zahit sûfîler) peşinden gittiğini ve bu tevhit yolunda kendisinden sonraki gelenlerin de onun bu yolundan devam etmesinin doğru/efdal olduğunu söyler.

> "En kadim olan cem'ime koşun çabucak! O cemde ben, kabilenin yetişkinlerinin, çocukların bebeği olduğunu gördüm. Benimle aynı devirde olanların içtikleri benim artığımdır. Benden önce gelenlerin faziletleri benim faziletimdir."[133]

---

[125] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 971-993 (718-733. beyitler arası).
[126] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 971.
[127] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 998.
[128] "Ve lev lâ hıcâbe'l-kevni kultü ve innemâ, Kıyâmi bi-ahkâmi'l-mezâhiri müskiti". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1004.
[129] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1009.
[130] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1015.
[131] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1024.
[132] "Fe-üşhidtünî kevnî hünâke fe-küntühû, Ve şâhedtühû iyyâye ve'n-nûru behceti." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1030.
[133] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1040-1042.

Bu ifadelerle İbnü'l-Fârız kasidenin sonunda tekrar kasidenin ilk beytine dönüş yapar. Ona göre cem makamına ulaşan ve o makamın sahibi Hz. Peygamber varlığın, bilginin ve ahlakın kemalini "ev ednâ" ve "kâbe kavseyn" mertebesinden içmiştir/zevk etmiştir. O denizden su içen diğer nebi ve velilerde Hz. Peygamberin bilgisinden içtikleri nispetle pay almışlardır. Ki hatırlanacağı üzere şair de kasideye/seyr-i sülûke aşk şarabını içmekle başlamıştı. Böylece kaside insanın yolculuğunda sonların başlangıçlarda mündemiç olduğunu, vuslatta kavuştuğumuz şeyin kendimiz olduğunu ve kendimizin de Haktan gayri bir şey olmadığımızı Hz. Peygamberin yolculuğunu delil göstererek anlatır.

Ana hatlarıyla ifade ettiğimiz İbnü'l-Fârız'ın bu görüşleri Fergānî tarafından *Medârik*'de geniş çaplı bir şekilde şerh edilir. Hocası Konevî'nin talebi/ricası üzerine yazılan bu eser Fergānî'nin ana fikirlerini öğrenebileceğimiz en kapsamlı eseridir. Bundan dolayı Fergānî'nin insan telakkisi nedir sorusunu cevabını bu eseri merkeze alarak araştırdık. Maksadımız, İbnü'l-Arabî sonrası ilk şarihlerden olan Fergānî'nin, insanı nasıl tanımladığı, ne türlü önermeler ve ilkeler geliştirdiği ve bunun sonrakiler üzerindeki etkisinin cevabını aramaktır. Fergānî'nin insanla ilgili iddialarının, sadece kendi çağı için değil, tüm zamanlar için geçerli olacak, insan ve insanlıkla ilgili temel ilkeleri tespit edip etmediğinin de kısa ve öz mukayesesini yaptık.

1.3. FERGĀNÎ İBNÜ'L-FÂRIZ'I NASIL OKUDU?

Fergānî İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyye*'sini hocası Konevî'nin isteği üzerine şerh etmiştir.[134] Dolayısıyla İbnü'l-Fârız'ın asıl metni, Konevî düşüncesi ve Fergānî'nin kendi şerh bağlamında muhtemel üç senaryodan bahsedilebilir: (I) Fergānî kasideye bağlı kalmış ve İbnü'l-Fârız'i İbnü'l-Fârız'in düşünce dünyasına sadık kalarak yorumlamıştır. (II) Fergānî kasideyi Konevî'nin temel iddialarını dikkate alarak şerh etmiştir. (III) Fergānî İbnü'l-Fârız ve Konevî'nin farklı düşüncelere sahip olmadıklarını aksine benzer iddialara sahip olduklarını

[134] Mahmud Erol Kılıç, "Sâidüddin Fergānî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 1989), 12/379-380. Mukayese için bkz: Saîdüddin Fergānî, *Meşâriku'd-derârî'i'z-züher fî keşfî hakâiki Nazmi'd-dürer* (Meşhed: Celâleddîn-i Âştiyânî, 1398), 1-2. Fergānî bu eserini Vezir Muînüddin Pervâne'ye ithaf edilmiştir. "XIII. Asrın ikinci yarısında Dânişmend ülkesinin hâkimi Pervâne Muînüddin Süleyman (ö. 676/1278) uzun süre İbnü'l-Arabî'nin halifesi Sadreddin Konevî'ye talebe olmuş ve böylece fikirlerinden etkilendiği Ekberiyye mektebini himaye etmiştir." bkz: Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl),* (İstanbul: İz yayınları, 2021), 21. Mukayese için bkz: Muharrem Kesik, "Muînüddin Süleyman Pervâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yay, 1989), 31/91-92. Bütün tarihi kaynaklar dikkate alındığında ilk Farsça yazılan *Tâ'iyye* şerhi yaklaşık 1245-1246 yıllarında yazılmış olabilir.

varsaymış, dolayısıyla Konevî'yi şerhi yazmada genişletici bir unsur olarak ele almıştır. Tabi her üç senaryoda da Fergānî şöyle ya da böyle kendi fikirlerini şerhe dercetmiştir.

Bu ihtimalleri tartışmadan önce esaslı bir sorunu daha belirlemek gerekmektedir. Burada İbnü'l-Fârız, Konevî ve Fergānî haricinde, vahdet-i vücût düşüncesinin kendisine bağlandığı İbnü'l-Arabî'nin de ayrı bir yeri olmalıdır. Dolayısıyla söz konusu üç düşünürün İbnü'l-Arabî ile irtibatı da ayrı bir ehemmiyet kazanmaktadır. Bununla birlikte bugüne kadar yapılan çalışmalarda İbnü'l-Fârız ile İbnü'l-Arabî'nin ne kadar uyumlu bir nazariyat geliştirdikleri[135] ya da İbnü'l-Fârız ile Konevî'nin düşüncelerinin ne gibi benzerlik ve farklılıklar içerdiği hususunda açık bir cevap yoktur. Fergānî'nin İbnü'l-Fârız'ı nasıl okuduğu sorusunun muhtemel cevaplarını önceleyen soru ise şudur: İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî birbirlerinden haberdar mıdır, birbirlerini ne ölçüde okumuşlardır ve bu iki düşünürü bir cümlede zikretmemizi gerektiren ortaklıklar söz konusu mudur?

İbnü'l-Fârız'ın hayatı ve etkilendikleri kişiler [136] hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır.[137] Fakat ünlü eseri *et-Tâiyye* ve onun üzerine farklı dönemlerde yazılmış beş farklı şerh, İbnü'l-Farîz'a düşünce tarihinde önemli bir yer tayin etmiştir. Bu beş şerhin ilki olan Fergānî'nin *Müntehâ'l-medârik*'i bu şerhler içinde tartışmasız en kapsamlısıdır.

Fergānî şerhin yaklaşık onda birine tekabül eden (145 sayfa civarı) mukaddime kısmında hocası Konevî'ye yakın bir dil kullanarak ana fikirlerini temellendirmiştir. Eserin geri kalan şerh kısmında ise önemli ölçüde beyitlerin içerik ve muhtevasına bağlı kalarak yorum yapmayı tercih etmiştir. Tan'a göre: "Fergânî'nin, Konevî'nin halkasından aldığı güçle İbnü'l-Fârız'ı merkeze alarak nazarî unsurlarla muhayyile kaynaklı birikimi sentezleyen *Meşâriku'd-derârî* adıyla Farsça, *Münteha'l-medârik* adıyla Arapça birer şerh yazması onu dönemi açısından ayrıcalıklı kılar. Çünkü Fergânî bu şerhte Konevî'nin sözlü beyanlarını olduğu kadar

[135] "Menkıbeye göre İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız'ın *Nazmü's-sülûk* olarak da bilinen *Kasîde-i Tâ'iyye*'sini şerh etmek istemiş, bunun üzerine İbnü'l-Fârız 'senin *Fütûhât*'ın zaten o kasidenin şerhidir' demiştir. Bu menkıbe, İbnü'l-Fârız'ın sonraki sûfîler tarafından algılanışını yansıtmaktadır. Nitekim İbnü'l-Fârız, XIII. yüzyıl sonundan itibaren özellikle İbnü'l-Arabî çizgisini sürdüren sûfîler tarafından şerh edilerek okunmuş, onun beyitleri vahdet-i vücûd düşüncesinin manzum formülleri haline gelmiştir." Bkz: https://islamdusunceatlasi.org/ibnul-fariz/388

[136] Elimizdeki anlatılara göre Şehâbeddin Suhreverdî ve İbnü'l-Arabî Mekkede farklı zamanlarda buluştukları ve kendi özel sohbetlerinde vahdet-i vücût anlayışının temel ilkeleri konusunda farklılıktan ziyade benzer görüşlere sahip oldukları izlenimi bırakmışlardır. "Sühreverdî, 617'de (1220) Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in Bağdat'a gelişi esnasında kafileyi büyük bir kalabalıkla karşılayanlar arasındaydı. 618'de (1221) ise halifeden aldığı menşûru Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a götürmek için Anadolu'ya doğru yola çıktı. Malatya'da Necmeddîn-i Dâye ve Konya'da Bahâeddin Veled ile görüştü. 628'de (1231) hac için Mekke'ye gitti ve burada İbnü'l-Fârız ile tanışarak onun oğullarına ve diğer bazı sûfîlere tarikat hırkası giydirdi". Bkz: https://islamdusunceatlasi.org/ebu-hafs-sehabeddin-suhreverdi/396

[137] Sınırlı bilgilerimizi dikkate alarak bir değerlendirme yaptığımızda, en uzun kaside olarak bilinen *Tâ'iyye*'nin görünüş ve içerik itibariyle en yakın örneği, İbnü'l-Farîz'dan sonra kâleme alınan Mesnevi gibi gözükmektedir. Muhteva olarak da oldukça edebi bir içeriğe sahip bu eser vahdeti vücud nazariyesinin ilk temellendirildiği yer olarak zikredilmektedir.

İbnü'l-Arabî ile İbnü'l-Fârız arasında mevcudiyeti kabul edilen mânevî irtibata ilişkin pek çok unsura yer vermiştir."[138] Bu yaklaştırmayı doğru kabul etmekle birlikte vahdet-i vücut söz konusu olduğunda, her iki düşünürün aynı şeyleri temellendirdiklerini söylemek doğru değildir.[139] Ancak İbnü'l-Fârız'ın bazı temalar itibariyle İbnü'l-Arabî ile benzer cihetlerinin olduğunu kabul edebiliriz. Yine de burada İbnü'l-Arabî'nin metafizik tasavvufun bir kurucu düşünürü, İbnü'l-Fârız'ın ise bir hal ehli şair olduğunu unutmamak gerekir.[140] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin İbnü'l-Fârız'a karşı nazariyat olarak üstünlüğü ve kapsayıcılığı aşikardır. *et-Tâiyye*'den sonra yazılan Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde bu iki düşünürün manevi ve fikri irtibâtının farklı cihetleriyle daha da pekiştiği görülmektedir.[141] Fakat başta da söylediğimiz gibi buradaki zorluk İbnü'l-Fârız-İbnü'l-Arabî-Konevî üçgeninin birbirlerinden düşünce olarak ne kadar ayrıldıklarının tespitinin kolay olmamasıdır.[142]

Şimdi yukarıda dile getirdiğimiz üç ihtimali incelemeye geçebiliriz:

(I) Fergānî'nin *et-Tâiyye* şerhinde İbnü'l-Fârız'ın ana fikirlerine bağlı kalıp kalmadığı ilk muhtemel tartışmadır. *Münteha'l-medârik*'in mukaddime kısmı incelendiğinde Fergānî'nin burada daha çok hocası Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da savunduğu ilkeleri işlediği görülmektedir. Fakat Fergānî şerh kısmında önemli ölçüde İbnü'l-Fârız'ın anlatısını sürdürür. İbnü'l-Fârız temel anlatısını aşk, sevgiliye özlem, gurbet, sabır, fenâ-bekā, zâhir-bâtın, ruh-nefis, cem-cemü'l-cem ve süluk gibi kavramlar üzerine inşa etmiştir.[143] Fergānî de bu anlatıyı

---

[138] https://islamdusunceatlasi.org/saiduddin-fergni/473

[139] Örneğin Süleyman Uludağ bunun doğru bir yorum olmadığını söyler. Kendi ifadeleriyle: "Genellikle İbnü'l-Fârız'ın İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücuda inandığı kabul edilmiş ve şiirleri vahdet-i vücud esas alınarak açıklanmıştır: ancak İbnü'l-Fârız vahdet-i vücuda yabancıdır. Şiirleri, Bayezid-i Bistami'nin sözleri ve Attar'ın şiirleri gibi ilâhi aşkı yansıtır. Mutlak Cemâlin etkisiyle kendinden geçen şair her şeyi sevgilisi olarak görür. Bazen fenâ halinde ikiliği kaldırarak varlığın O'ndan ibaret olduğunu söyler. Bazen da ittihattan söz eder. Ancak bütün bunlar kozmolojik bir varlık anlayışını ifade etmeyip manevi halin etkisiyle söylenmiş sözlerdir: bu hal içinde sevenle sevilenin, temaşa edenle edilenin geçici olarak bir sayılmasıdır." Bkz: Süleyman Uludağ, "İbnü'l-Fârız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 1989), 21/41.

[140] *Fususu'l-Hikem*, *Miftâhu'l-Gayb* ve *Tâiyye* şarihlerinin tamamı az veya çok ana ilkelerini İbnü'l-Arabî'den aldıklarını ifade ederler. Nitekim Demirli'ye göre: "Başta *Fusûsu'l-Hikem* üzerine yazılmış yüzlerce şerh olmak üzere, Konevî'nin eserlerine, *Mesnevi*'ye, İbnü'l-Fârız'ın şiirlerine yazılmış şerhler ve başka pek çok kitap, sözlük, risale bir 'İbnü'l-Arabî övgüsü' olarak görülebilir". Bkz: Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sûfî kitap, 2013), 149-150.

[141] Demirli'nin yorumuna göre: "Şerhler manzum bir esere nesir gözüyle bakarak onu nesre çevirmeyi amaç edinmiştir. Bu durum sadece Mesnevi şerhlerinde gözlemlenmez. Söz gelişi Saidüddin Fergānî (ö.699/1300) İbnü'l-Farız'ın (ö.632/1234) meşhur kasidesine yazdığı şerhinde de benzer tavrı müşahede deriz." Başka bir ifadeyle: "…Burada Saidüddin Fergānî'nin İbnü'l-Farız şerhiyle başlayan, manzum eserleri İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle yorumlama geleneğinin yanına Mesnevi'nin yerleştirildiğini görmekteyiz." Bkz: Ekrem Demirli, *Şair Sûfîler* (İstanbul: Sûfî kitap, 2015), 18-19.

[142] Kılıç, Fergānî ile İbnü'l-Arabî düşüncesi arasındaki en önemli farklardan birinin İbnü'l-Arabî vahdâniyye terimi üzerine düşüncesini geliştirirken, Fergānî vâhidiyye terimini kullandığını söyler. Bu ve bazı farklılıkların değerlendirmesi için bkz: Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (İstanbul: İsam yayınları, 2015), 156-157.

[143] Konuya dair kısa bir değirlendirme yazısı için bkz: Aysel Çoban, "Saîdüddin Fergānî: Müntehâ'l Medârik ve Müntehâ Lübbi Külli Kâmilin ve Ârifin ve Sâlik: Şerhu Tâiyyeti İbn Fârız (Kavrayış yetilerinin sonu her arif, kâmil ve salikn sözlerinin nihai özü)", *Tasavvuf Dergisi* 45 (2020), 81-88.

şerh kısmında önemli ölçüde muhafaza etmiştir. Hatta kasidenin beyitlerinde geçen her ıstılahı ayrı ayrı kendi bağlamları içinde yorumlamayı tercih etmiştir. Şerhin önemli ölçüde bir tür sözlük çalışmasına dönüşmesi de bundan dolayıdır. Ki şerhi bu bağlamda mukaddime, sözlük ve şerh olarak üç ayrı taksimle okumak mümkündür. Ancak her hâlükârda "Fergānî *Münteha'l-medârik*'te tümüyle İbnü'l-Fârız'a bağlı kalmıştır, sadece onun düşüncelerini şerh etmiştir" demek doğru görünmemektedir. Çünkü Fergānî düşünce olarak İbnü'l-Fârız'dan çok Konevî'ye yakın gözükmektedir.

(II) Fergānî her şeyden önce, meşrebi itibariyle "zevk ehli" diye isimlendirilen sûfî olarak bilinir. Fergānî *Münteha'l-medârik*'i hocası Konevî'nin isteği üzerine yazmıştır.[144] Hatta Konevî İbnü'l-Farîz'ın *et-Tâiyye*'sine şerh yazma kabiliyetinin en yetkili isminin Fergānî olduğunu söylemiştir.[145] Demirli'ye göre: "Konevî'nin yönlendirmesiyle yazılmış Cendî şerhi, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasında büyük öneme sahip olmuştur. Cendî, eserini bu anlamda Konevî'ye ait görür. Fergānî de *et-Tâiyye* şerhinde aynı ifadeleri kullanır ve şerhin gerçekte Konevî'nin fikirlerinin yazılmasından ibaret olduğunu belirtir."[146] İkinci görüşü destekleyen bu yorum, *Münteha'l-medârik*'in tamamı dikkate alınarak düşünüldüğünde, temel itibariyle doğru bir yorumdur. Nitekim Fergānî, eserinin bazı yerlerinde isim vermeden Konevî'nin görüşlerini olduğu gibi aktarmaktadır.[147] Fakat bu ve benzeri durumlar üzerinden Fergānî *et-Tâiyye* şerhini tamamen Konevî'nin fikirleri üzerine inşa etmiştir demek doğru olmaz. Burada ilk ve en önemli husus Konevî daha çok konular konu, ilke ve mesele olarak tasnif eder, bunun üzerine sistematik bir şekilde bir anlatı sunuyor. Ancak Fergānî varlık, bilgi ve ahlak anlatısını daha çok aşk, fenâ, haller, makamlar ve seyr-i sülûk gibi temel sufî ıstılahları üzerinden kurgulamayı tercih ediyor. Bu bağlamda aralarında önemli bir fark oluşur.

---

[144] Fergānî Müntehâ'l-Medârik'i oluşturacak ilk notları 1245-1246 yıllarında, Mısır ve Suriye'de (Şam'da) Konevi'nin derslerinden bir araya toplamıştır. Bkz: Chittick, "Farghānī of Oneness and Manyness", 207.

[145] Çünkü Demirli'nin yorumuna göre: "Konevî'nin etkisi, öncelikle teorik tasavvufta bir yazı dilinin ve üslubunun gelişiminde kendisini gösterir. Başta ilk Fusûsu'l-Hikem şarihi Müeyyidüddin Cendî, İbnü'l-Fârız şarihi Saîdüddin Fergānî, İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız şarihi Davud Kayserî, Sadreddin Konevî şarihi Molla Fenârî, Kutbuddin İznikî vb. pek çok sûfînin eserlerinde meselelerin serdediliş tarzı ve üslubu Konevî'ye çok şey borçludur…" Böylece: "Konevî'nin bu alandaki tesiri iki şekilde gerçekleşmiştir: Birincisi geniş talebe halkasıyla oluşturduğu gelenek; ikincisi ise bir yandan kendi eserleri üzerindeki şerhler, öte yandan İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi sûfîlerin eserleri üzerindeki çalışmaların Konevî'yi ve birinci nesil talebelerini kaynak ve otorite haline getirmesi. Konevî bazı talebelerini başta İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu-l-Hikem* ve İbnü'l-Fârız'ın şiirleri olmak üzere çeşitli tasavvuf kitaplarını yorumlamaya yönlendirmiştir. İbnü'l-Fârız bu anlamda kısmen daha az bilinen bir sûfîdir, ancak Fergānî'nin İbnü'l-Fârız'ın bir kasidesi üzerinde yazdığı şerhin İbnü'l-Fârız'ı anlamada önemli etkisi olmuştur". Bkz: Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve takipçileri* (İstanbul: Sûfî kitap, 2015), 135. Ayrıca bkz: Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 35-37.

[146] Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve takipçileri*, 136.

[147] Örneğin kaideler konusunda "benzer benzerleriyle bilinir", "bir şey kendisinden başkasıyla idrak edilemez" gibi önermeler Konevî'de olduğu gibi *Medârik*'te de yer alır. İkinci bir husus olarak Fergānî eserin mukaddemesinde varlık mertebelerini tasnif ederken oldukça Konevî'ye yakın bir anlatı sergiler. Bkz: Saidüddin Fergānî, *Müntehâ'l-Medârik ve Müntehâ Lübbi Külli Kâmilin ve Arifin ve Salik: Şerhu Taiyyeti Ibn Farız*, çev. Mustafa Yalçınkaya (İstanbul: Litera, 2018), 310–311.

Fergānî eserinde kurduğu önermeleri ve onların delillerini genel itibariyle kıyas ve mantık üzerinden değil de ayet ve hadisler üzerinden getirir. Başka bir ifadeyle "Zevk ehli" olarak bilinmesinden de anlaşıldığı gibi, belagat ve edebiyat merkezli bir şerh kaleme almasıyla Konevî'nin temel kaideleriyle uyuşmaz. Bunlara ilaveten *Müntehâ'l-medârik* temelinde bir sözlük olarak değerlendirilebilecek bir kitaptır. Çünkü Fergānî her beyittin sonra önce beyitte geçen asıl ıstılahların tamamına yakınının sözlük anlamını verir, sonra da sûfîlerin bu ıstılahları ne mana da kullandıklarını açıklar. Daha sonra beytin muhtevasına göre yarım sayfa ile 3 sayfa aralığı bir şerh yazar. Bu yazı tarzı da Konevî'de karşımıza çıkmayan bir hususiyettir. Bundan ve benzer çıkarımlardan yola çıkarak Fergānî'nin *Medârik*'te üslup bakımından mukaddime kısmı hariç tutulduğunda[148], tam manasıyla Konevî'nin üslubuna bağlı kalmıştır demek doğru olmayacaktır.

Muhteve ve görüşlere gelince: İbnü'l-Fârîz'ın kasidesi, Fergānî'den bağımsız okunduğunda bize bir sudûr teorisini ve vahdet-i vücudun temel ilkelerini doğrudan vermez. Bunun aksine Konevî'de bariz bir şekilde sudûr teorisinin vahdet-i vücût telakkisine dahil edildiği ve yeni bir metafizik yaklaşımın geliştirildiği tespit edilir. Fergānî ise mümkün mertebe -bir aşk anlatısı olan- *et-Tâ'iyye*'yi Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'da inşa ettiği kaideler üzerinden yorumlamıştır. Fakat Fergānî burada iki tarafı birbirine indirgemek ya da birbirinden ayırmak yerine Konevî'den esinlendiği vahdet-i vücût kaidelerini, İbnü'l-Fârîz'ın aşk anlatısıyla birleştirir/mezceder.

(III) İbnü'l-Arabî veya Konevî gibi üretken bir müellif değilse de Fergānî *Münteha'l-medârik*'te özgün bir yön yakalamıştır. Çünkü o *Münteha'l-medârik*'te başta vahdet-i vücût, Hakikatî Ahmediyye ve büyük berzah gibi varlığa dair kavramları kendisinden sonraki sûfî metinlerine girecek şekilde ayrıntılandırabilmiştir. Öte taraftan hem İbnü'l-Fârız'ın hem de Konevî'nin düşüncelerinden beslenmesinin ilk delili kasidenin aşk, sevgiliye olan özlem gibi varlığın ne olduğuna verilecek cevapla başlamasıdır. Çünkü Konevî *Miftâhu'l-gayb*'ın sonunda insan-i kâmilin varlık serüvenini anlatırken Tanrı-insan ilişkisindeki ezeli muhabbeti ve bağı temellendirmeye çalışır. Fergānî ise gurbette olan insanın, aşk üzerinden Tanrı-insan ilişkisindeki ezeli ittifakı aradığını söyler. Böylece her iki düşünüründe anlatısı insanın aşk ve müşahede üzerinden Tanrı'yı arayışlarında birleşir. Fazlıoğlu'na göre: "Konevi'nin öğrencisi

[148] Başta *Fusus* şerhleri olmak üzere, *Miftah ve Taiyye* şerhlerinde de kullanılan geniş mukaddime yazma geleneği Konevî'nin iki talebesi Cendi ve Fergānî'yle başlamıştır: Demirli'nin tespitine göre: "*Fusus* üzerinde teknin anlamda ilk şerh, Konevi'nin önemli talebelerinden birisi ve İbnü'l-Farız'ın Kasîde-i Hamriyye'sinin de şarihi olan Müeyyidüddin Cendî (ö.691/1292) tarafından yazılmıştır. Cendî'nin eserindeki mukaddime ve şerh diye iki kısımlı tarz, sonradan gelecek pek çok Fusus şarihinin takip edeceği bir model teşkil etmiştir". Bkz: Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve takipçileri*, 38.

S. Fergānî (*Meşârık el-derârî*'sinde) İbn Fârız'ın *Taiyyât*'ına yazdığı şerhte ışkî anlayışı, vahdet-i vucûd açısından yorumlamaya çalıştı; aynı çizgide Davûd Kayseri'nin de hocası olan Abdurrezak Kâşânî sürdürtürmüştür".[149] Her ne kadar tüm klasik kasideler aşk, çöl ve sevgiliye özlem tasvirleriyle başlasa da[150] bu vahdet-i vücût düşünürlerinin ana ilkelerine helal getirecek durum olmayıp, aksine sistemi destekleyen bir yöntem olarak görünmektedir. Nitekim İbnü'l-Farîz-İbnü'l-Arabî-Konevî üçgeninin ortak olarak yaratılış anlatısının temelinde aşk, gurbet, aslî vatana özlem gibi kavramlar yer almaktadır.

Sonuç olarak bu üç ihtimal düşünüldüğünde denilebilir ki Fergānî her iki düşünürden de etkilenmiştir ve onların ana fikirlerinin uzlaştığını veya kendisi tarafından uzlaştırıldığını düşünmektedir. Daha somut bir şekilde ifade etmek gerekirse Fergānî *Münteha'l-medârik*'in mukaddime kısmında üslup ve içerik olarak hocası Konevî'ye yakın düşünceleri dile getirirken, metnin şerh kısmında İbnü'l-Fârız'a önemli ölçüde bağlı kalmıştır. Buna ilaveten her iki düşünürün de metinlerinde az kullanılan bazı kavramları kendi şerhinde ana kavramlara çevirerek, kendine has bir anlatı oluşturmuştur. Örneğin Fergānî önemli bir tabir olarak daha sonrasında sisteme isim olarak verilecek olan "vahdet-i vücût" tamlamasını kendi şerhinde ilk defa kullanan düşünür olarak bilinir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'de karşımıza çıkan diğer önemli bir kavram olan "*a'yân-ı sâbite"*nin yerine Ahmedî makam/Hakikatî Ahmediyye, berzah-büyük berzah gibi isimlendirmeleri her ne kadar görünürde edebi bir anlatıyı çağrıştırsa da bu kavramların da sistemin ana anlatısını oluşturan kavramların başını çektiğini söylemek mümkündür. Özellikle aşk ve muhabbet kavramı üzerinden, insân-ı kâmilin varlık mertebelerinden geçerek, nasıl inşa olduğu anlatısı kendine has bir hususiyet oluşturur. Bu bağlamda aşkın/muhabbetin Allah-âlem-insan bağlantısı üzerinden kurgulaması Konevî'de gördüğümüz felsefi dil ile İbnü'l-Fârız'da gördüğümüz edebi dilin bir tür sentezi gibi de okunabilir. Böylece yukarda tasnif ettiğimiz her üç ihtimalin içinde vakaya mutabık olanı üçüncü şık olarak görünmektedir ki buna göre Fergānî her iki düşünürün de ana ilkelerini uzlaştırarak yorumlamıştır.

---

[149] İhsan Fazlıoğlu, *Fuzulî ne demek istedi? Işk imiş her ne var Âlem'de İlim bir kîl ü kâl imiş ancak* (İstanbul: Klasik yayınları, 2011), 33.

[150] "Klasik kaside, şairin çöl hayatını şiire yansıtıp onu şekillendirmesinin bir tezahürü olarak nesîb/teşbîb, tasvir, medih/fahr adlı üç temel bölüme ayrılır. ***Kasidenin giriş kısmını oluşturan ve daha eski bir dönemde nazmedilmiş aşk neşîdelerinden doğmuş olması ihtimalinden söz edilen nesîb/teşbîb bölümünde sevgiliye duyulan özlem dile getirilir***. Bu sebeple sevgiliyle yaşanmış hâtıralara yer veren, çöl ve vahalardaki terkedilmiş konak yerleriyle oralarda dağınık vaziyette bulunan, isli ocak taşları, küller, su kabı, testi kırığı, çadır ve kazık izleri gibi kalıntılar aşk ve özlemle yoğrulmuş duygu seli halinde dile getirilir." Bkz: Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 1989), 24/562.

2. İNSANIN VAROLUŞ SERÜVENİ: İNSAN NEDİR VE NERELİDİR?

2.1. VARLIK: 'GURBETTE BİR VARLIK OLARAK' İNSAN

Kendisi ve kendi dışındaki varlıklar hakkında farklı/çeşitli ve derin tefekküre sahip olan tek canlı insandır. Yeryüzünde var olan her şeyle az ya da çok, doğrudan veya dolaylı olarak bir irtibatı bulunan insan, klasik düşüncede 'küçük âlem' olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre insan, âlemin özünü oluşturur. Başka bir ifadeyle, âlemde var olan her şey mikro ölçekte insanın özünde mündemiçtir. Böylece insan, kendi etrafında olup bitenler hakkında tefekkür sahibidir hem de onları değiştirip dönüştürmeye muktedirdir. Peki insanı insan yapan şey nedir? İnsanı küllî anlamda kavramamız mümkün müdür? İnsan ile âlem arasında nasıl bir irtibat vardır ve eğer böyle bir irtibat varsa, bunun kaynağı nedir? İslam düşünürleri, insanın ve varlığın kaynağıyla Tanrı'dan çıkan ilk şeyin ne olduğu sorularına; Tanrı, İlk Akıl veya Hakikati Muhammedî gibi ıstılahlarla cevap vermişlerdir.

İbnü'l-Arabî ve Konevî ile şekillenen Vahdet-i Vücûd[151] düşüncesi, insanı varlığın özü olarak kabul eder. "Varlık nedir?" sorusunun cevabı da Tanrı-insan-âlem ilişkisi üzerinden temellendirilmiştir. Onlara göre varlık ve insan, genel anlamda Tanrı'nın esmasının yeryüzündeki tecellisidir. Özelde ise insanın varlığı, Tanrı'nın bilinme sebebi ve muradıdır. Konevî'ye göre, varlığı araştıran metafiziğin konusu Tanrı'dır/Hak'tır. Dolayısıyla "Tanrı nedir?" ile "varlık nedir?" soruları burada birleşmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde, bu soruların cevabı insanda saklıdır. Nitekim Konevî'nin öğrencisi Fergānî, insanı Tanrı'nın tecellisi, âlemin çifti ve Tanrı'nın bilinme muradı olarak görür. İnsan, Tanrı'nın tecellisidir; çünkü onu (ruhu) yaratan O'dur. İnsan âlemin çiftidir; çünkü "bir şey kendisinden tamamen zıt bir şeyden var olamaz" [152] ilkesi gereğince âlem, insanın özünde cemettiği varlıklarla yaratılmıştır. İnsan, Tanrı'nın bilinmesidir; çünkü insan, hem kendini hem de âlemi ancak Tanrı'yı bilmekle bilebilir.

Özetle kevn-i câmi olan insan, varlığa gelmeden önce ezelde/küllî akılda var kılınmıştır. Her şeyi 'bir' olarak temaşa etmiştir. Fergānî bunu insanın ezelden aşık doğması olarak

---

[151] Vahdet-i vücût temel itibariyle filozofların zorunlu-mümkün ayrımına karşı, onların birliğini savunan görüştür. Başka bir ifadeyle: "Vahdet-i vücûda dair ilk kapsamlı tarifi yapan İbnü'l-Arabî yorumcularından Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Vahdet-i vücûd varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır" der. Bkz: Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 577. Bu tanım, vahdet-i vücûdun varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran filozofların görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık düşüncesi olduğunu gösterir ve vahdet-i vücûd hakkındaki araştırmanın çerçevesini belirler. Vahdet-i vücûd, filozoflarla kelâmcıların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşü ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisidir. İnsan tarafından açıkça idrak edilen, hiç kimsenin hakkında kuşkuya kapılamayacağı en nihaî gerçeklik olan varlık İslâm filozoflarının anlayışında metafizik ilminin konusudur." bkz: Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 1989), 42/431-432.

[152] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 310-311.

niteleler. Ona göre insan, sürekli olarak "bire/birliğe/Tanrı'ya" özlem duyar. Sürekli O'na, yani kendi özüne dönmek isteyen insan, âlemde Hakk'ın ilminde sabit olan şeylerle tanışır. Böylece insan, Akıl, birlik ve çokluk, Hakikati Muhammedî ve Hakikati Ahmedî gibi küllî yaratılmış ilkeler içinde kendine özgü bir yer bulur. "İnsan nedir?" sorusuna varlık yönünden verilen cevap, Fergānî'nin insan anlayışının başlangıç noktasını oluşturur.

Fergānî'de insanın varlıkla kurduğu ilişki, onun âlemde gurbette kalmasıyla başalar.[153] Sûfîler, "gurbet" kavramıyla âlemin sonluluğu ile insanın sonsuzluğu arasındaki paradoksu geniş bir anlam yelpazesinde değerlendirmeye çalışırlar. Çünkü insan, tanımı gereği kevn-i câmi'dir; tüm paradoksları kendi varlığında cemedebilen bir yapıya sahiptir. Başka bir ifadeyle, insan bir yönüyle gökyüzlü, diğer yönüyle yeryüzlü bir varlıktır. Bu durum, onun ruh olarak yaratılma sürecinde göksel varlıkları içermesinden; bedeni aracılığıyla da yeryüzündeki madenî, nebatî ve hayvanî nefisleri bünyesinde toplamış olmasından kaynaklanır. Böylece insan, yaratılışı itibariyle hem yeryüzü hem gökyüzü hakkında geniş bir bilgi ağına sahip olarak var olur. Bu, onun halife oluşu yönüyle ilahî bir özelliğe; beden ve nefse sahip oluşu itibariyle de beşerî bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Bu iki yönü bir ruhta/akılda cemedebilen kişiye "kevn-i câmi" denir.

Allah-insan ilişkisinde, insanın Allah'tan uzaklaşması "gurbet", O'na yaklaşması ise "vuslat" olarak ifade edilir. Bu yolculuğun başından sonuna kadar süren hali ise "aşk"tır. Başka bir ifadeyle, gurbette bulunan insan, en çok asli vatanına[154] dönmeyi arzular.[155] vatanına dönmeyi arzular. "Nefs, şerri sezinleyip defetmesi ve faydayı celbetmesi için sırrı ister ve böylece gurbete düşer. Bu sebeple bu talep mertebesine 'gurbet' denir. Talebin hakikati, matlup olan vicdana terettüp eder. Talep ve vicdan (bulma), iman mertebesinde tahakkuk etmiş ikizlerdir." [156] İnsanın gurbet üzere bir varlık olması, onun ancak imanla vatanına

[153] Vahdet-i vücudu takip eden birçok sûfî düşünür insanın başlangıcını ve sonunu unutma ve tekrar hatırlama üzerine anlatır. Hatırlanan aslı vatan iken unutulan yer gurbet görülmüştür. Bkz: Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetname*, (İstanbul: Bera kitap, 2024), 291

[154] Gurbet-vatan ilişkisini İbnü'l-Arabî şöyle özetler: "Vatanımızdan duyusal olarak yaşadığımız ilk ayrılık ve gurbet, rabliğine bizi şahit tutarken bulunduğumuz avuç vatanından ayrılmamızdır. Sonra, annelerin karınlarına yerleştik. Böylelikle rahimler bize vatan oldu. Doğarak o vatandan da ayrıldık. Bu kez dünya bizim vatanımız oldu. Orada vatanlar edindik. Sonra, sefer ve seyahat denilen yolculuklarla oradan da ayrıldık. En sonunda oradan büsbütün ayrılarak, 'berzah' denilen yere göçtük. Ölüm süresince orayı doldurduk ve orası bizim vatanımız oldu. Sonra, 'uyanış yerine' gitmek üzere oradan dirilerek ayrıldık." bkz: İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2008), 9/328.

[155] Demirli, *Şair Sûfîler*, 171.

[156] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik fi şerhi Taiyyeti İbni'l-Farız.*, ed. Asim İbrahim al-Kayyali (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), 1/130.

dönebileceğini ifade eder. Bu imanı önceleyen bir talep ve iştiyak, insanın gurbetten asli vatanına doğru hareketini başlatır. Bu yolculuk, Vücûd-ı Hak'ka doğru yapılan bir yolculuktur.

Varlığın Hak olduğunu savunan vahdet-i vücûd düşüncesi, Hakk'ın hakikatinin Zât/vücûd açısından değil, sıfatlar açısından bilinebileceğini ileri sürer. Örneğin Nâblusî, Vücûd-ı Hakk'ın tahakkuk anlamında bir varlık olmadığını; sıfatlarla vasıflanmış bir hakikat olduğunu ifade eder.[157] Böylece biz de yolculuğumuzda, isimler ve sıfatlarla kuşanarak; gurbetten vatana, göreceli bilgiden hakikate, temelden kemale doğru bir seyir takip ederiz. Nitekim İbnü'l-Fârız, *Tâiyye'nin* ana fikrini gurbetten ana vatana yapılan yolculuk üzerine kurar. Ancak kendini gurbette bulan insan, öncelikle nereden geldiğini merak eder. İnsan olmak da tam olarak bu merakla başlar: Nereden geldik ve nereye gidiyoruz? Tanrı'dan mı geldik, yoksa birlikten gelip çoklukta mı kaybolduk? Fergānî, bu soruların tümünü önceleyerek varlığı, birlik-çokluk ekseninde açıklamayı tercih eder.

Biz de çalışmamızın ikinci bölümünde, birlik-çokluk sorunsalı üzerinden insanın varoluş evrelerini tümdengelimsel bir yöntemle ele alacağız. Fergānî, insan ruhunun Tanrı'nın İrade ve Kudreti'nden başlayarak varlık kazanma sürecini; İlk Akıl ve Hakikat-i Muhammedî ile devam ettirir. Ardından misal âlemini geçerek bir bedene kavuşmasıyla ruhun gökyüzündeki serüveni tamamlanır. Bedene gelen ruh ve nefis, âlem içindeki nurlar ve perdelerle birlikte yeni bir yolculuğa başlar. Bu süreç, hem bir başlangıcı hem de bedene gelmesiyle sonuçlanan bir bitişi içinde barındırır. İnsanın beden ve âlemle kazandığı perdeler, onda bir ızdıraba yol açar ve insan kendini âlemde yabancı hisseder. Böylece insanın kendine layık gördüğü ilk yerin adı "gurbet" olur. Ancak gurbet kalıcı bir mekân değildir; bu nedenle gurbetten önceki vatana doğru bir yolculuk yapılması gerekir. Bu, çokluktan birliğe doğru yapılan uzun bir yolculuk; başka bir deyişle, insanın ikinci bir varoluş serüveni anlamına gelir.

Fergānî'ye göre insan, Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır. Bu sûretin ilk örneği Hz. Âdem, en mükemmel ve en kemal hâli ise Hz. Muhammed'dir (Hakikat-i Muhammedî). Özetle insan, Tanrı'nın ilminde var olur; ancak kendini gurbette bulur. Gurbet, insanın yola çıkmasını gerektirir. Merak, onu nereden gelip nereye gittiğini araştırmaya sevk eder. Bu merak bir yerden

[157] Abdulganî Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 27-28. Devamında şöyle der: "Biz bu Varlık ile kendi kendine kaim ve zikredilen özelliklerle nitelenmiş Zat'ı kastederiz. Bu özellikler arasında, şunlar vardır: Varlığın şekli ve haddı yoktur, bununla birlikte bulunduğu şekilsizlik ve hadsizlik halini yitirmeden, bütün şekil ve hadlerle zuhur eder. Varlık, tektir, hiçbir şekilde ikincisi yoktur; bu varlığın büründüğü mahsus ve makul varlıkların suretleri, birbirinden farklı ve müteaddit suretlerdir, kendisi ise, bütün mevcutların hakikatidir. Şu hâlde bu varlık, onların mevcut hale gelmelerini sağlayan varlıklardır. Bu sûfîlerin Hakkın Varlığından başka bir varlıkları yoktur." Bkz: Aynı yer.

sonra, kendini var edene yönelir. Bu yolculuğa İbnü'l-Fârız ve Fergānî *seyr ü sülûk*[158] adını verir. Bu yolculukta insanın yola çıkışı da, vuslata ulaşması da "kendini bilmesi" ile mümkündür. Bu nedenle Fergānî, "başlangıçlar sondur, sonlar ise başlangıç" der. Ancak bu hakikat, yalnızca bu yolculuğu yaşayan saliklerin kavrayabileceği bir bilgidir. Bu yüzden insan, yola talep ve merakla başlar, çaba ve arayışla devam eder, hidayet ve nasiple kendini bulur.

Bu bağlamda, varlık, ahlâk, bilgi ve güzellik gibi tüm küllî kavramların tezahürü, insanda iki biçimde ortaya çıkar: Biri birlik yönüyle, diğeri çokluk yönüyledir. Birlik yönü, insanın Tanrı'nın ilminde "İlk Akıl" olarak var oluşunu ifade eder. Çokluk yönü ise insan aklına eklenen göksel ve yersel unsurlarla belirginleşir. Biz de tezimizin ilk bölümünde, insanın bir ruh olarak varlık sürecini; bedene gelişine kadar geçirdiği manevi/ulvî oluşum süreci çerçevesinde inceleyeceğiz.

2.1.1.İNSAN VE ÂLEM: İLK AKIL (KÜLLÎ AKIL) YA DA EL-KALEMÜ'L-A'LÂ

"İnsan, Hakk'ın ilminde ezelî, tümel ve manevi bir taayyündür"[159]
Sadreddin Konevî

İslam filozoflarının, varlığı ve yaratılışı ele alma şekli farklılık gösterse de temelinde benzer ve ortak izler taşır. Bunun bir örneği sudûr teorisidir. Yeni Eflatuncular tarafından bir sistem haline getirilen, Farabî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından da benimsenen sudûr teorisi,[160] vahdet-i vücût düşüncesinin de muhtevasına dahil olmuştur. Sudûr teorisi İslam filozoflarında, Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklamak için geliştirilmiştir. Bu düşüncenin ana fikri "Birden bir

[158] Sözlükte 'sülûk', "yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek" anlamlarına gelen sülûk kelimesi tasavvufta 'insanı Hakk'a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları' manasında kullanılmıştır. Bkz: Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 1989), 38/127.

[159] Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 392.

[160] "İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu ve kendisinde hiçbir şekilde çokluk bulunmadığı, her yönden bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da tekdir, yani kendi zatıdır. Oluş sürecini başlatan da Onun kendini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkında bu bilgisi, 'Birden ancak bir çıkar' ilkesi gereğince, bir tek varlığı gerekli kılır ki, bu da kendisi gibi bir olan ilk akıldır. Bu akıl Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu sebeple de çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Tanrı gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudur ettiği (1) Tanrı'yı hem de kendisinin (2) başkasıyla (Tanrı) zorunlu (3) özünde mümkün varlık olduğunu düşünür. Düşünmedeki bu farklılık sebebiyle de çokluk başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin başkası sebebiyle zorunlu varlık olduğunu düşünmesinden birinci göğün (felek) nefsi ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün maddesi (cismi) meydana gelir. İkinci aklın da Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl, kendisinin başkasıyla zorunlu ve özünde mümkün varlık olduğunu düşünmesi sonucunda ise, ikinci feleğin, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelir. Böylece her aklın kendisinden sonra aklı ve nefsiyle birlikte bir gök küresi oluşturur. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan faal akılda son bulur." Bkz: Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İsam yayınları, 2010), 96.

çıkar" [161] ilkesi üzerine kurulmuştur. Onlar, Tanrı'dan ilk çıkan şeyin *İlk akıl* olduğu görüşündedirler.

Konevî ve İbnü'l-Arabî ile başlayan vahdet-i vücût düşüncesinde ise Tanrı'dan çıkan ilk şey yine akıl olmakla beraber bu ana fikir, Konevî tarafından "Biri, bir bilir", "Bir şey ancak kendine benzer şeyle bilinir"[162] gibi ilkelerle değiştirilmiştir. İbnü'l-Arabî "Birden bir çıkar" ilkesini kendi metinlerinde tutarsız bir şekilde ele alır. Çünkü bir yerde "Birden bir çıkar" diyenler kadar cahil kimseler yoktur der,[163] başka bir yerde ise bu ilkeyi savunur.[164] Fergānî'ye gelindiğin de ise Tanrı'dan çıkan ilk şey Kalem ve Levh olarak ifade edilir. Ona göre, insan varlık mertebelerinin sonuncusu olarak var olur. Zat mertebesi olan Kalem ve Levh, ikinci mertebede İlk Akıl, Küllî Nefis, Hakikat-i Muhammedî, Hakikat-i Ahmedî gibi farklı tecellilerin aslı olarak zikredilir. İnsan, Zat mertebesi, *ruhlar mertebesi, misal mertebesi* ve son olarak da bunların hepsini kendinde cemedecek *insan mertebesi*nde var olur.[165] Bu aşamalar, insanın yaratılış serüvenini de kapsayacak şekilde, bu dört mertebeye içkin olarak açıklanmaktadır. Bunlarda ilki Zat mertebesinde ya da ilm-i ezelîde insanın *ilk Akıl* şeklinde oluşumudur.

İlk Akıl hakkındaki farklı açıklamaları ve farklı isimleri klasik birçok düşünürlerin eserlerinde görmek mümkündür. İlk Akıl, 'varlığı Rabbinden kabul eden ilk cevher' diye tanımlanır ve Rabbini ilk bilen ve varlık feyzini ilk kabul eden şey olarak anlatılır.[166] İbnü'l-Arabî İlk Aklı 'ilk yaradılışa verilen isim' olarak açıklar. İlk yaratılmış hakikate, Hakkı akleden güçlü ruhların ilki olması sebebiyle İlk Akıl denilmiştir.[167] Varlığı bir daire olarak düşünen

---

[161] Konu üzerine Konevî'nin fikirleri açısından bir değerlendirme için bkz: Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 284-292.

[162] Konevî, *Konevî, Miftâhu'l-gayb*, 46. Konevî burada bir şeyin kendisinden farklı ve ona zıt olan bir şeyi meydana getiremeyeceğini söyler."

[163] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2008), 5/390. Kendi ifadesiyle cümle şöyledir: "Âlemde 'Bir'den bir çıkar' diyenden daha cahilini bilmiyorum. Bununla birlikte bu görüş sahibi nedenselliği de benimser. Bir şeyin bir şeyin illeti olmasının anlamı, onun şeylik anlamından farklıdır. Nispetler (bağlar) ise, toplamın yönleri arasındadır. O halde bu görüş sahibi, hakikatlerden ve güzel isimlerin sahibini bilmekten ne kadar uzak tır! Dikkat ediniz! Hakkın ehli olan din mensupları bu meluh ve mümkünü var eden için ilahlık nispetini dile getirdi. İlahlık nispeti ise, zatın anlamından farklıdır. Öyleyse mutlak birlik, akledilir bir şeydir. İbare ise, onu bir toplam olarak dile getirebilir, akıl kendisini bilir. Bu ise, toplamın birliği ve mutlak birliğidir." Bkz: İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 2008, 5/390.

[164] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekiyye*, 1/171, 4/438, 6/181, 290, 12/84, 348, 16/305. İbnü'l-Arabî "Birden bir çıkar ve o da ilk akıldır" cümlesini *Tedbîrât*'ta "ancak Tanrı'nın yaratmayı böyle bir ilkeyle gerçekleştirmesi zorunlu değildir" der. Onun eleştirdiği kısım Tanrı'dan çıkan ilk şeyin akıl olması değil, Tanrıya böyle bir yaratma biçimini zorunluluk olarak atfedilmesidir. Bkz: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat, 2024), 135.

[165] *Fusus* şerhlerine yazılan mukaddimelerin içeriğiyle *Medârik* mukaddimesi ana konularında ve anlatısında benzerlik taşır. Konu hakkında bir değerlendirme için bkz: Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 219.

[166] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 395-397.

[167] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Demirli Ekrem (İstanbul: Kabalcı yayınları, 2005), 270-271.

İbnü'l-Arabî'ye göre bu dairenin başında ilk akıl ve sonunda da insan vardır.[168] Mertebeli bir şekilde ele alınan *ilk Akıl* İbnü'l-Arabî ve Fergānî'de *Hakikat-i Muhammedî* olarak ilk ve en kapsayıcı varlık halkası olarak kabul edilir.

Konevî'ye göre Allah'ın ilk yarattığı şey nur, hakikat ve akıldır. Bununla birlikte Konevî ilk aklın Bir ile diğer varlıklar arasında aracı olmasını kabul etmez. Çünkü Tanrı tek zorunlu iken ilk akıl mümkündür. Konevî'ye göre İlk Akl'ın "mümkünlerden biri" sayılması, Bir'den ortaya çıkan her şeyin mümkün olması bağlamında önemlidir. Hakikat-i Muhammediyye gibi diğer bütün hakikatler de aynı türdendir. Varlık tecellisinin nefes-i Rahman olarak tanımlanıp Rahman ismine bağlanması da bu açıdan önemlidir. Çünkü ilk akıl zorunlu olsaydı Rahman'ın nefesine bağlı olmaz, doğrudan kendisi Zorunlu olur ve mertebe itibariyle Bir'in varlığıyla özdeş olurdu. Bu nedenle İlk Akıl varlık tarzı bakımından değil, sadece hiyerarşideki yeri ve mümkünleri ihatası bakımından öteki mümkünlerden öncedir. Hakikat-i Muhammediyye veya nur-i Muhammedî, İlk Akıl mümkünlerden biri ve ilki olma özelliklerinin yanında varlık tecellisi olarak da izah edilmiştir.[169] Fergānî, Konevî'den farklı olarak zorunlu-mümkün ayrımına girmeden, Zat-sıfat ayrımı üzerinden konuyu ele almayı tercih eder. O, ilk aklı *Aklî Küllî* bazı yerler de ise El-kalemü'l-a'lâ diye ele alır.[170]

İbnü'l-Arabî, Konevî ve Fergānî insan ruhunun ve insanın hakikatinin *küllî akıl* olarak ilk ve en ulvi yaratılış olduğunu iddia ederler. Mertebeli bir şekilde açıklanan Küllî akıl, Fergānî'de bazen Kalem-i a'lâ bazen de levh-i mahfuz olarak isimlendirilir. Fergānî şöyle der: "İlk yaratılan şeylere dair hadislerde kendine yer bulan Kalem-i a'lâ, Hakk'ın ol (*kün*) emrini vasıtasız olarak kabul eden ilk şeydir. Ayrıca Levh-i mahfuz'a kıyamete kadar olacak şeyleri yazmakla da emir olunmuştur. Kalem-i a'lânın diğer isimleri Akl-ı Küllî ve Akl-ı Evvel'dir."[171] İbnü'l-Arabî ve Konevî'de de gördüğümüz bu kavramlar yumağı, Fergānî tarafından bir tasnife tabi tutulur. Ona göre insan bütün her şeyin yaratılma süreçlerinde bir öz ve ruh olarak vardır.

Fergānî'de Küllî Akılın iki yönü vardır. Bunlardan biri İlk Akıl ya da Kalem[172], diğeri Küllî Nefis ya da Levh-i mahfuzdur. Bu açıklama biçiminin temellerini İbnü'l-Arabî ve Konevî'de de görmek mümkündür.[173] Akıl ve Nefis temelde varlığın tekliği üzerine

---

[168] Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa yayıları, 2017), 290-292.
[169] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 2017, 325-329.
[170] "Yüce kâlem" sûfîlerin ıstılahında birinci akla karşılık gelir. Bkz: Tehânevî, "Levh-i Mahfûz", *Bilime ve Sanat Terimleri Sözlüğü*, ed. Türker Ömer (İstanbul: Ketebe yayınları, 2024), 3/150.
[171] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik (Beyrut)*, 1/72–78.
[172] İbn Türke Kâlem'in ilk akıl olduğunu söyler. Bkz: Sâinüddin İbn Türke, *Vahdet-i vücudun kâideleri: et-Temhîd fi Şerhi Kavaidi't-tevhîd*, çev. Mesut Sandıkçı – Osman Bayder, (İstanbul: Litera yayıncılık, 2022), 422.
[173] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sûfî Hermenötik, (İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi)*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana yayınları, 2018), 105-114.

kurulmuştur. Çünkü Küllî Akıl ve Küllî Nefis'te henüz çokluk ortaya çıkmamış olup cemedici bir ruh olarak emir âleminde bulunmaktadır.

> Bu ruh toplayıcı /cemedici ve bütünseldir ve bu ruha zâhiri açısından 'levhimahfuz', bâtını açısından 'el-kalemü'l-â'la (en yüce kalem)' denir. Yine ruh tikel, müşahhas ve cüzî de olur ki bu ruhlar da melek, insan ve cinlerin ruhlarıdır. Her müşahhas, ve tikel/cüzi ruhun bu bütünsel ruhta, yani levhimahfuzda ruhlar âlemine bağlı olarak bir taayyünü, kişileşmesi ve zuhuru söz konusudur. İnsandaki tikel ruhun, ruhlar âlemine nispetle daha aşağı [bir âlemde] başka bir tezahürü daha vardır; tıpkı 'mutlak ışının' onunla kaim olan ve ondan yayılan güneşin zatına nispeti gibi.[174]

Böylece insan ruhu, özde ve temelinde bir ve küllî olup ruh halinde bulunurken, zâhiren 'levh-i mahfuz', bâtınen de 'en yüce kalem' diye adlandırılmaktadır. Bu kalemin üç farklı küllî yönü olup mücmel olan ilim ve varlığı ittihaz ederler. Bu itibarla öncelikle *Akl-ı evvel* ismini alır. İkinci olarak "Yaz!" emri mucibince mücmelen ittihaz ettiklerini mufassal bir şekilde Levh-i Mahfûz'a yazar. Bu açıdan da "El-kalemü'l-a'lâ" diye tesmiye edilir ki bundan dolayı "Nefs-i Muhammedî" adını alır. Üçüncü olarak da ilk tecellî hükmünün taşıyıcısı olur ve kendinde bu tecellinin mazharıdır. Bu açıdan Rûh-ı âzâm-ı Muhammedî'nin ve nurunun hakikati olarak nitelenir.[175] Fergānî bir başka yerde *El-kalemü'l-a'lâ*'nın da hem mertebe hem de varlık bakımından levhimahfuzdan önce olduğunu söyler.[176]

Fergānî, hem insanın/ruhun bedene gelmeden önceki halini, hem de bedene geldikten sonraki halini, ayrı olarak ele almayı tercih etmiştir. Bu ayrımlar en temelinde, zâhir ve bâtın, tenzih ve teşbih, ruh ve nefis gibi zıtlıklar üzerinden ifade edilmiştir. İlk başta Fergānî'nin de uyardığı gibi bunlar Tanrı'nın Zatına nispetle, iki ayrı şey/durum olmayıp, bir şeye verilen iki farklı isim, ya da bir şeyin iki farklı tezahürü olarak algılanması gereken izafi/itibarî ayrımlardır. Yoksa insanın yaradılış serüveninde 'bir zâhir insan var bir de onun bâtını var' gibi durum söz konusu değildir. Bu bağlamda insan tam manasıyla birliğin tezahürü olarak

---

[174] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 230–233.

[175] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/74.

[176] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 872. Fergānî şöyle der: "İlki Adem'in ruhani ruhu bakımındandır. Zira onun ruhani ruhu izafi bir ruhtur, yani levhimahfuzun vecihlerinden bir vecihtir; oradan taayyün etmiş ve ondan gelecek, bedeni yönetme gibi bir esere bağlı olan bir bütündür; mesela ilki Âdem (as.) olan kâmil halifelerin ruhani ruhları bedenlerini yönetir. Benim ruhani ruhum ise kâlem-i a'lanın bir veçhidir; benim bütünlüğüm ruhlar mertebesinin tam ortasında taayyün etmiştir. Benim ruhum el-kâlemü'l-â'la'nın ruhluk hakikatinin aynıyken Adem'in ruhu levhimahfuzun vecihlerinden bir vecihtir. Kâlem-i a'la da hem mertebe hem de varlık bakımından levhimahfuzdan öndedir. El-kâlemü'l-â'la'nın benim ruhum ve nefs-i mutmainnem olduğuna [bazı hadislerdeki] yemin ifadesi işaret eder; 'Muhammed'in nefsi, elinde olan Zata ant olsun ki…' Kâtibin (yazanın) ve halikın (yaratanın) elinde de kâlemden başkası olmadığına göre… Benim babalığıma tanıklık eden mananın ikinci veçhesi şöyledir: Benim ilk olan hakikatim ve manam hakikatler hakikati ve büyük, ilk berzahtır. Her gölgenin ve fer'in babası gölgenin sahibi ve asıl olandır. İkinci berzah da ilk berzahın sureti olduğu için, ikinci berzahta sabit olan Allah ve er-Rahman adlarının zâhirleri, bunların ilk berzahta sabit olan bâtınlarının suretleridir. Bundan dolayı o (sav.); 'Allah Adem'i kendi suretinde yarattı.' veya [başka bir rivayette] 'Rahman suretinde yarattı.' demiştir. Dolayısıyla Adem'in (as.) ruhaniyetinin manası ve hakikatinin manası -ki bunlar, O'nun suretinin bâtınıdır- benim onun babası olduğuma tanıklık eden iki adil tanıktır; her ne kadar Adem'in sureti benim onun oğlu olduğuma tanıklık etse de." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 872.

algılanmalıdır. Nitekim Fergānî, insanın hakikatini, tüm *hakikatlerin hakikati* (İlk Akıl)[177] ve vahidiyyet ile ehadiyyeti cemeden[178] *büyük berzahiyye* olarak nitelendirmektedir. Çünkü Zat mertebesinde var olan küllî akıl, ruhlar mertebesinde, *en yüce ufuk* ve *en yüce kalemin* itidali olarak tezahür etmiştir.

> Aklın, bizzat ilk akıldan meydana gelmiş bir eser, onun ışığı ve feyzi olduğunu bil! İlk akıl da, nefs-i mülhimeye ve sonra ruhani ruha yardım etmek, medet kılmak için taayyün etmiş en yüce kalemdir. Ruhani ruh ve nefs-i mülhime (ilk akıldan gelen bu yardım sayesinde, ondan pay almaları sayesinde) kendilerini eksik kılacak veya kemale erdirecek şeyleri, kendilerine yararlı ve zararlı olacak şeyleri kavrar ve bu sayede iyi kötü, yararlı zararlı, güzel çirkin ve benzer ve [karşıtları] ayırt edebilir.[179]

Böylece insan ruhu, Küllî olarak bir nüve halinde iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı, güzeli ve çirkini bilmektedir. Bu cem ve cemü'l-cem ya da *İlk Akıl* ya da *Küllî Akıl*[180] diye anlatılmaktadır. Bir sonraki bölümlerde de ele alacağımız gibi Fergānî, ilk Akılın zâhiri yönünü hakikat-i Muhammedî, *Küllî Aklın* bâtını yönünü ise hakikat-i Ahmedî olarak nitelendirmektedir. Bu Hz. Peygamberin manevi şahsiyetinin cem ve cemü'l-cem makamının mazharı olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle aklın iki boyutu olup, onun birinci boyutu hakikat ve ceberut âlemine mahsus kılınmasıdır. İkincisi ise mülk âlemi ve dünyayla doğrudan ilişkili olup akl-ı meaş denilmektedir.[181]

Akıl, insanın ilk ismi olması hasebiyle, küllî insan tasavvurunun da kaynağıdır. Her ne kadar Fergānî aklı ikiye ayırmış görünse de, İlk Akılın bir ve tek olduğunu unutmamak gerektiğini söylemektedir. Çünkü İlk Akılın en temel özelliği Hakkın ilminde sabit olmasıdır. Bundan dolayı onun yaygın bir ismi a'yân-ı sâbite ve ilm-i ezelîdir. Bazen de *en yüce kalem* ya

---

[177] Afîfî, hakikatlerin hakikati (Hakîkatü'l-hakâik) ıstılahını Plotinus'un felsefesindeki "Akl-ı evvel" olarak yorumlar. Ona göre hakikatlerin hakikati, ilâhi küllî aklın mazharı olan akıl, bu yaratılışta bulunmaktadır. Bkz: Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-hikem okumak için anahtar (et-Ta'lîkât alâ Fusûsi'l-hikem),* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 79.

[178] Konevî ahadiyet-i cem'i "Zata mahsus bütün isimlerin birliği" olarak anlar. Bkz: Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı yayınları, 2014), 78.

[179] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 507–508.

[180] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 949.

[181] Fergānî şöyle der: "Bu aklın iki boyutu vardır: İlki, aklın kendi taşmış, bağlı varoluşu açısından sahip olduğu boyuttur ki bu da aklın hakikat ve ceberut âlemine bağlı olan boyutudur. Aklın bu boyutu akıldaki Varlığa ait sırrı ile kaimdir. Aklın ikinci boyutu, aklın kendi varlığının ve imkân dairesindeki özünün birleşiminden gelen biçimidir. Aklın bu boyutunun da üç veçhesi vardır; ilk veçhede, aklın kendi varlığının hükmü imkân dairesindeki özü üzerinde baskındır. İkinci veçhede aklın imkân dairesindeki özünün hükmü kendi varlığının hükmüne baskındır. Üçüncü veçhede bu ikisinin hükümleri eşittir. Aklın ikinci boyutunun ilk veçhesinde nefs-i mülhimede tatmin olma vasfı vardır (o, nefs-i mutmainne olur), bu veçhe melekût âlemine ve ruhani ruha bağlıdır ve burada nefis takva sahibi olur. İkinci veçhede nefiste kötülüğü ve fucuru emretme vasfı vardır (nefs-i emmare), bu veçhe mülk âlemiyle ve dünyayla ilişkilidir. Bu veçhede akıl, akl-ı meaş diye adlandırılır. Üçüncü veçhede nefis, nefs-i levvamedir. Burada bazen ilk veçhenin bazen de ikinci veçhenin hükümleri baskındır; yani nefis bazen takva sahibidir bazen de fücurla meşguldür." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 507–508.

da *Levh-i mahfûz*'dur.[182] Fergānî levh ve kalemi gayb âleminin ezeli ve ebedi insan üzerindeki etkisini temellendirmek için örneklendirmektedir. Burada anlaşılan asıl vurgu insan ruhunun küllî ve ilmi ezelide var olmasıdır.

İlk ruh ve küllî aklın başka bir ismi *ruhânî ruhtur*. Bu insanın izafi bir ruhudur, aslı Hakkın ilminde olup insanda onun bir veçhesi olarak ortaya çıkar.[183] İnsanın zâhiren âlemde görünür kılmasını sağlayan beden ortaya çıkana kadar, akıl El-kalemü'l-a'lâ şeklinde, insanın varlığının ilk tecellisi olarak kabul edilir. Akıl, insanın ilk ve kuşatıcı tanımı olarak anlaşılır. Düşünce tarihinde insana verilen tanımların başında "düşünen canlı"[184] tanımı gelir. Fakat bir sonraki bölümde de ele alacağımız gibi, vahdet-i vücût düşüncesinde insan, "kevn-i câmi"[185] olarak tanımlanmıştır. İlk tanım sadece yer yüzü ile sınırlı kalmışken, ikinci tanım bütün yaratılışı, yer ve gök âlemini (ezeliyi) kapsamaktadır. Fergānî aklı, aynı zamanda birliği tefekkür etmenin zemini olarak görmektedir. Çünkü akıl bir nur olarak nitelendirilir. "Akıl, ilk aklın yani kalem-i a'lânın izini taşıyan ve onun, nefisteki her yönetici parçaya geçen nurundan gelme nurani bir yetidir. Aklın işi ve işlevi manaları anlamak, doğruyla yanlışı, iyiyle kötüyü ve güzelle çirkini ayırt etmek, iyiyi ve mutedil olanı gösterip bunlara yönlendirmektir."[186] Aklın nur olması yorumu, onun Hak'tan taşan bir hakikat/hikmet/aydınlık olarak anlaşılmasındandır.

Fergānî, insanın var edilme maksadının, kendisini var edeni bilmesi olarak görür. Bu bilgi ise insanın ezelden beri aşina olduğu bilgidir. Çünkü insana üflenen ruh, kalem ve levh âleminden bir bilgiye mazhar olduğu için varlıkta nereden gelip nereye gittiğini anımsar ve

---

[182] Fergānî en yüce kelamın "Ol" emrinin tezahürü olarak izah etmektedir. Ona göre insan ruhunun birliği ve bütünselliği arzulaması bu Küllî Akıl hakkında ezeliden edindiği aşinalıktır. Kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse: "Resul bu cem makamında yapacağı davetin hakkını verdikten sonra, var etme işinden ve 'Kün (Ol)' hitabını aldıktan sonra bu makamdan iner. Böylece resul, "Olacak olan her şeyi yaz!" emri mucibince kâlem-i a'lâ suretiyle ve mücmel olan varlığının tafsiliyle levhimahfuzun hakikatinde tezahür eder. Sonra meleklerin, insan ve cinlerin ruhları, her şeyin ruhaniyeti olarak ruhaniler suretiyle tezahür eder. Kâleme ait, ruhi suretiyle resul meleklerin, insan ve cinlerin ruhlarını, tüm ruhanileri bu mukayyet ve parça olma durumlarından kendi bütünselliğine/külliyetine davete yönelir. Bu ruhların her birine, söz konusu bütünselliğe yaklaşacakları bir yol çizer. Bunlara, kulu yerine getirdiği zaman söz konusu bütünselliğe ve bütünü kapsamaya uyumlu hale getirecek bir kulluk vazifesi belirler. Bunları anılan yola ve vazifeye doğru yönlendirir, onlara bu şekilde hidayet eder." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 645.

[183] Fergānî şöyle der: "Yani levhimahfuzun vecihlerinden bir vecihtir; oradan taayyün etmiş ve ondan gelecek, bedeni yönetme gibi bir esere bağlı olan bir bütündür; mesela ilki Âdem (as.) olan kâmil halifelerin ruhani ruhları bedenlerini yönetir. Benim ruhani ruhum ise kâlem-i a'lanın bir veçhidir; benim bütünlüğüm ruhlar mertebesinin tam ortasında taayyün etmiştir. Benim ruhum kâlem-i alanın ruhluk hakikatinin aynıyken Adem'in ruhu levhimahfuzun vecihlerinden bir vecihtir. Kâlem-i ala da hem mertebe hem de varlık bakımından levhimahfuzdan öndedir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 872.

[184] Aristoteles, *Ruh üzerine,* 35.

[185] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa yayıları, 2017), 22-23, 274-275.

[186] Fergānî devamında aklın zıddının heva olduğunu söyler: "Aklın karşıtı hevadır, heva ise çokluk âleminde ortaya çıkabilmek ve unsurlardan yapılma, doğal surette tezahür edebilmek için bütün olarak nefse lazım olan, nefis için zorunlu olan ve mümkün [kategorisindeki] çokluğun izlerinden karanlığa ait/zulmani bir izdir". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 880.

araştırır. Bunun neticesinde de insan, bu konuda bir bilgiye ulaşabilen tek varlıktır. Fergānî, bu yaratılıştan elde edilen bilginin failinin İlk Akıl olduğunu söylemektedir.

> Benzersiz yaratım ve var etme işinden maksat, 'tanınmayı sevdim' hükmünce tanınmanın/marifetin tamamlanması ve zuhurun kemale ermesidir. Bu maksadın meydana gelmesindeki ilk durak, bu talebin gerçekleşmesindeki en büyük vasıta kalem-i a'la ve levhimahfuzdur ki bunlar bazılarınca 'İlk Akıl' ve 'Küllî Nefis' diye adlandırılmıştır. Anılan mükemmel marifet ve zuhur emanetinin hakikatini yüklenen, bunların tezahür ve tecelli yeri –'…ve onu (emaneti) insan yüklendi' hükmünce- unsurlardan yapılma, kemalden pay almış insani surettir. Ama insanın bu emaneti yüklenmesi levh ve kalem aracılığıyla, onların idrakleri ve yönetmelerinden pay alma sayesindedir. Üzerlerinde bütünselliğin etkisi ve maddelerden, bileşik olmaktan soyutlanmışlığın etkisi baskın olduğu için kalem ve levhin idrakleri madde ve bileşimlerden soyutlanmış bütünsel şeylere mahsustur.[187]

Fergānî'de cem ve icmal, sabit olan bilgilerin aslı olan ilâhi isimlerdir. İsimler izafi çokluğun zâhiri kaynağı olup bu tefrikanın ve tafsilin toplamı aslında El-kalemü'l-a'lâ'dır. Bu en yüce kalemin tefrikası ve tafsili ise Levh'tir. Bu da melekleri, ruhları ve ruhanileri kapsar. Bu tefrikanın toplamı ve tafsilinin icmali ise hebâ veya heyuladır. Hebanın tefrikası ve tafsili Arş, Kürsî ve tüm misalî suretlerdir. Bunların toplamı/cemi ve icmali ise en büyük unsurdur; bunların tefrikası ve tafsili ise bütün cinsleri, nevileri ve şahıslarıyla rükünler (ateş, hava, su, toprak), gök yüzü ve yer yüzünün canlılarıdır. Bu tefrika ve tafsil için hakikî cem ve nihaî icmal ise Hz. Âdem'in (insanın) suretidir.[188] Bu iniş aslında âlemin ve insanın neşetinin eş zamanlı tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Fergānî'ye göre Tanrı'yı ve yaradılışı anlamak birliğin ve çokluğun kendinde cemedildiği âleme ve insana bakmakla mümkündür. Bu da temelinde İlk Akıldan itibaren şekillenen insanın varlığında tezahür etmektedir.

Özetle, insan Hakk'ın ilminde bir küllî akıl olarak var olur. Her ne kadar bunun Küllî Nefis, El-kalemü'l-a'lâ, Levh-i mahfûz, Ruhanî ruh gibi farklı cihetlerini anlatan isimler olsa da özünde, insanın Hakkın ilminde bir nüve/öz/ruh olarak yaratılması anlamına gelir. Bundan dolayı İlk Akıl varlığı, dolayısıyla varlıkta ortaya çıkan bütün birlikleri ve zıtlıkları içeren ilâhi bir vasıf olarak tarif edilir. Fergānî, insanın yer yüzünde bariz gözüken zıtlıkların ve karşıtlıkların birleştirdiğini, aslında ayrımın göreceli ama birliğin hakiki olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü insanın bir öz haliyle İlk Akıl'da var olması, birliğin ve tekliğin (ehadiyyet ve vahidiyyet) kaynağı olduğu anlamına gelmektedir. Burada üzerinde durulması gereken temel soru birlikten çokluğun nasıl ortaya çıktığı sorusudur. Bir sonraki bölümde birlik ve çokluk ilişkisini bu bağlamda ele alacağız.

---

[187] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 949–950.
[188] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/214.

2.1.2.BİRLİK VE ÇOKLUK: MUTLAKLIK İLE MUKAYYETLİK ARASINDA İNSAN

> "Nedir bu, her zaman olan, ancak hiç oluşa gelmeyen ve nedir bu, her zaman oluşa gelen, ancak hiç olmayan?"[189]
>
> **Platon**

Birlik (vahdet), isimlerin kendisinden doğup, kendisinde birleşmeleri yönünden zat anlamına gelir. Bundan dolayı zatî isimler olumsuz değil, olumlu (müspet) anlamda bir isim olarak birdir. Çünkü birlik, isimlerin zattan meydana gelişlerinin kaynağıdır. Aslında isimler, gerçek anlamda tek zattan ortaya çıkan nispetlerdir.[190] Vahdet-i vücûtta Allah'ın Zatî isimleri birliği, diğer isimleri (sıfat ve fiilleri) ise nispi çokluğu temsil etmektedir. Zatî isimler Fergānî'de, varlığın, bilginin, ahlakın ve değerin temelini oluşturur. Biz Fergānî'nin kendi bağlamına tabi kalarak, isimler konusunu üçüncü bölümde ahlak meselesi üzerinden ele alacağız. Burada ise zatî isimleri varlığın kaynağı olarak inceleyeceğiz. Zatî isimler *birlik* makamı ya da *sevgili* makamı olarak isimlendirilmektedir.

Fergānî, insanın tamlığını bir itidal hali/durumu olarak ele alır.[191] Bu bağlamda birlik *cem, cemu'l-cem, cem'iyyet, Ahmedî tezahür, tevhit, ruh-i ezeli* gibi tabirlerle açıklanmıştır. Birliği çoğunlukla çoklukla beraber zikreden Fergānî, bu ikisi arasında göreli bir zıtlığın olduğunu savunmaktadır. Ona göre çokluk, ilk olarak nefsin ortaya çıkmasıyla başlar.[192] Bunun tezahürleri ise takip edilebilir bir şekilde oluş âleminde görünür. Kendinde hakikat olan varlık ve onun tezahürleri ise birlik ya da tamlık olarak anlaşılır. Fergānî birlik ve çokluğun irtibâtını şöyle açıklar:

> Kendilerinde bu antlaşmadan doğan birlik, yakınlaştırıcı etki ve ruhlar arasındaki seçiklik ve farklılaşma durumunu gizleme, hatta ortadan kaldırma etkili olan ruhlarda, burada (dünyada) bir kaynaşma, bir tanışıklık meydana geldi. Kendilerinde antlaşmanın bu etkisi görünmeyen ruhlarda ise seçikliğin etkisi görünür oldu, aralarındaki oluşla ilgili farklılık izi ortaya çıktı da burada (dünyada) birbirlerinden bigâne ve farklı farklı oldular.[193]

Bu bağlamda birlik bir şeyin yaratılışı itibariyle tamlığı ifade ederken çokluk, âlemde ve insan nefsinde, isimlerin tecellisinin farklılaşmasından dolayı göreli olarak ortaya çıkmaktadır.[194] Her göreli çokluksa, tekrar birliğe dönmek ister. Bunun sebebi insanın varlığını ve hakikatini temsil eden aşktır/muhabbettir/aslî mekân özlemidir. Afîfî, Hz. Peygamberin

---

[189] Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say yayınları, 2015), 37. Konu üzerinde bazı değerlendirmeler için bkz: Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê (Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme)* (İstanbul: Sentez yayınları, 2016), 84-93.
[190] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 575.
[191] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 32–33.
[192] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 583-584.
[193] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 168–169.
[194] Chittick Fergānî'nin vahdet-i vücût anlayışının, birliğin hakikiliğini ve çokluğun göreceli olduğunu temellendirme üzerine kurulu olduğunu ima eder. bkz: Chittick, "Farghānī of Oneness and Manyness", 210.

"ferdiyet" vasfını yorumlarken, aşkın sevmek-seven-sevilen manasında bir tek hakikat olduğunu söyler. Bunu "bir, sayı değildir, ilk tekil sayı üçtür" önermesinin şerhi olarak izah eder.[195] Ona göre, "Zat-ı ilâhiyyenin kendisinde taayyün ettiği ilk suret üçlü idi; çünkü bu taayyün, ilim-alim-malumun bir tek hakikat olduğu ilim suretindedir." Böylece birlik ile aşk arasında bir eş anlamlılık söz konusu olur. Aşk-aşık-maşuk, ortadan şirki kaldırınca[196] birlik olur. Bunu Fergānî şöyle izah eder:

> Aşkta, aşık ile sevgili arasındaki seçikliği ortadan kaldırmakla, bu ikisini cemetme özelliği vardır. Tıpkı bunun gibi güzellik de [eşit ahenk sayesinde] parçalar ve nitelikler arasındaki seçikliği ortadan kaldırır. Her ikisi de birlik/vahdet âleminden geldikleri için asıllarına dönmeyi ister, kendisi sayesinde bu asıl âlemlerine dönecekleri bir ortaya çıkış mahalli/mazhar arar. Çünkü bileşiklik/terkip âleminde zuhur bu âleme uygun bir tezahür yeri gerektirir. Bunlar bileşiklik/terkip âleminde isimlere ait kemali zuhur ettirmek için tezahür etmiştir. O halde bu kemali zuhur ettirmeleri için ve başlangıç yerlerine dönmeleri için kendilerine bir tezahür yeri zorunludur. Sonra güzellik, aşka götürecek bir tezahür yeri bulur. Böylece aşığın, bizzat bakanın kendisi olan tezahür yerine bakışı bu güzelliğin etkisinde kalacak ve her ikisi de asıl âlemlerine, yani birlik âlemine dönecektir. Çünkü artık her ikisine de uygun ve mahsus olan kemal sağlanmıştır.[197]

Tamlık olarak yorumlayabileceğimiz kemal, insanın aşk/muhabbet yöntemini kullanarak maksadına ulaşmasıdır.[198] Fakat buradaki maksat nihai maksat değil, yola çıkmak ya da yolda olmak manasında bir maksattır. Çünkü Fergānî'ye göre insan zâhiren ve bâtınen yönünü sevgili makamına/birliğe/aslî vatana çevirdiğinde kendiliğinden nispi çokluklardan uzaklaşmaya başlamış olacaktır. Bu zâhiren olduğunda örneğin buna ibadetler vesile olur. Ona göre "Fiili ve zâhiri tecellinin kapısı; kulun fiilinde, sözünde ve inancındaki tüm (nefsani ve doğal) çarpıklıkların hükmünü kaldırdıktan sonra kulu kendi fiilinin bilincine varamayacak ve nefsine hiçbir hükmü ve etkiyi bağlayamayacak bir hale getiren *aşk*tır. Bu aşk, kulun nefsinde şeriatın emir ve yasaklarına uyma sayesinde birlik/vahdet ve itidali sağlar."[199] Fergānî, birliğin ruhta tahakkuk ediğini iler sürer ve ona göre ruh birliği ve bekāyı temsil ederken, nefis/akıl çokluğu ve fenâyı temsil etmektedir. Her ikisinde ortak olduğu taraf, insanın tabiatında itidali tesis etmek istemeleridir. Nefsin aslî vatanına/birliğe geri dönme isteği, bedihi/kendinde bir istek olup, bu çokluğun yansımalarından azade olunduğunda vuku bulacaktır. "Nefis 'Rabbine dön!' hitabı gereği birlik âlemine dönmekle mutmain olur. İşte bu durum, birlik ve itidalin

---

[195] Afîfî, *Fusûsu'l-hikem okumak için anahtar (et-Ta'lîkât alâ Fusûsi'l-hikem),* 472-473.
[196] Yunus Emre bu durumu: "Dîn ü millet bâzârın yagmâladı sen ü ben, Çıkduk iki aradan sen-beni yagmâya virdük" diye anlatır.
[197] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 186–187.
[198] Fergānî'ye göre "Aşığın sevgilisine kavuşma uğruna bunca sıkıntıya gözü kapalı atlamasını sağlayan yine aşktır. Birlik makamına, Cenab-ı Kutsiyyet'e duyulan gerçek aşk ise aşkların en güzeli, en mükemmelidir. Çünkü gerçek kavuşmayla, gerçek yakınlıkla, asıl mükemmelliğe ulaşmakla, yani şu en büyük mutluluk, varılacak en ulu hale varmakla sonuçlanır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 204–205.
[199] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 211.

nefsin insaniliğinde ve hayvaniliğinde, ruhaniliğinde ve melekliğindeki bozukluk ve çokluk üzerinde galebe çalması iledir."[200] Çokluğa karşı galip gelen nefis, çokluğun etkisinden uzaklaştıkça ruhani ruh, kalp ve iman etmiş akıl gibi isimlerle yer değiştirir. Nefsanilikten ruhaniliğe geçer.

Birlik, anlamı itibariyle *Medârik*'te bazen çokluğun zıddı bazen de birlik ve çokluk arasındaki farkı kaldıran daha üst bir soyut kavram olarak anlaşılmaktadır.[201] Örneğin yukarıda değindiğimiz *sevgili* makamına doğru salikin yolculuğu söz konusu olduğunda birlik çokluğun zıddı olmaktan ziyade kendinde bir hakikat olarak anlaşılmaktadır. Çünkü Fergānî burada "Bir şey kendisinden tamamen başka olan bir şeyle anlaşılmaz"[202] ilkesini temel almıştır. Fergānî, seyr-ü sülûkta[203], aşığın sevgili makamına yönelmesinin başlangıcını vesilelerden kurtulmak ve nefsin karşılık beklemeyi kendine menetmesiyle gerçekleşeceğini söyler. Çünkü, gitmek ve ulaşmak istediği kendisinden başkası değildir. "Zira 'Bir şey kendisinden başka bir şeyle anlaşılmaz' şeklinde bir ilke vardır; servet sahibi olmak da hakiki bir 'çoklukla' vasıflanmıştır; bu makam bizzat birliktir ve onun temelidir; çokluk ise birliği nefyeder/olumsuzlar, o halde bir şeye, kendisini nefyeden bir başka şey vasıtasıyla nasıl ulaşılsın?"[204] İnsanın birliği/Tanrı'yı bilmesi aslında bir nevi ezeli aşinalıkla mümkündür. Eğer Tanrı insanı kendi suretinde yaratmamış olsa ya da ruhundan üflememiş olsa 'bir şeyi kendisine zıt olan şeyle anlayamayız' ilkesi dinen (ve aklen) geçersiz olurdu.

Birlik ve çokluk ilişkisinin diğer bir örneği ise, birliğin doğrudan çokluğun zıddı olarak ele alınmasıdır. Fergānî birliğin hakiki, çokluğun ise izafi olduğunu söyler. Platon'da da benzer bir anlatımın olduğu gibi, çokluk bedenle ortaya çıkan bir durum iken birlik ruhun fiilidir. Nefis ise Fergānî'de bir nevi akla tekabül etmektedir. Bu bağlamda ruh ve nefis birliği temsilen

---

[200] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 364.

[201] Fergānî bunu şöyle açıklar: "Varlık ileri gidip geri döndüğünde, mertebelere ait çokluk hükümlerini soyunduğunda bu manalardan, yani sıfatların anılan manalarından çokluğun hakikatinin hükmü kalkar. Böylece onlarda artık birliğin hükmü ortaya çıkar -şu cihetten; birlik bazen (mutlak) olarak çokluğun zıddıdır, ama bazen de bizzat birlik, birlik ile çokluk arasındaki farkı [dahi] kaldırdığından çokluğun zıddı değildir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 260.

[202] Bu ilke Konevî tarafından dile getirilmiş ve temellendirilmiştir. Konevî *Miftâhu'l-gayb*'da şöyle der: "Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getiremez: bu durum o şeyin manevi, ruhani, unsurî ve gayr-ı unsurî olmak üzere tabiî türlerdeki farklı neticeler için geçerlidir…Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelmez; aksi halde varlık bir hakikatte ve bir mertebede aynı tarzda iki defa ortaya çıkmış ve meydana gelmiş olur." Konevî, *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği),* 46. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 271-304. Fergānî'de geçtiği yerlerin mukayesesi için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 310–311, 344–345.

[203] Birçok anlamı içinde barındıran seyr-ü sülûk burada sınırlı zaman ve mekandan sınırsız/sonsuz zaman ve mekana yolculuk olarak gözükmektedir. Seyr-ü sülûkun bu bağlamda klasik ve modern tasavvuf düşüncesindeki farklı anlamları için bkz: Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ yayınları, 2011), 117-124.

[204] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 344–345.

çokluktan uzaklaşmak ve kendi hakikatlerine dönmeyi murat etmektedirler. Fergānî bu süreci şöyle özetler:

> Ruhum ve nefsimde, kendilerini [başkalarından] seçik kılan asli sıfatlar ve onlara yaratılmışlık mertebelerinden gelen sonradan olma sıfatlar yok oldu. Onlar da böylece hakkani nurların eserlerini kuşandı. Çokluk vasfının ortaya çıktığı yer olan nefs-i mülhimem zatî Varlığın zâhirinden gelme birliğe dönmek, onun asli sıfatları da bu hükme bağlı olmak suretiyle bu işten etkilendi. Birlik vasfının ortaya çıktığı yer olan ruhum ise, ilmiyye makamına ve zati Varlığın bâtınına bağlı olan bu nispi ve hakiki çokluğun hükümleriyle bu durumdan etkilendi. O halde, 'Her iş ona döndürülür.' hükmünce aşıklık niteliğiyle zâhir olan, taşmış, taayyün etmiş varlık; mutlak olan, taşıran aslına dönmüş olur. Yani böylece her şey aslına dönmüş olur ve 'Sonra onu yavaş yavaş kendimize çektik.' hükmünce ışık/nur ışınla/şuayla bir olur…[205] Beni kınayanın, yani kendi üzerinde çokluğun hükümleri baskın olduğu için beni sevgili makamını ve onun birliğinin hakikatini gerçekleştirme isteğimden vazgeçirmeye çalışan nefs-i mülhimemin durumuna gelince, o da şimdi zâhiri, zati Varlığın tecellisindeki birlikle boyanıp, bu varlığın varlıkla ilgili izi onun tüm asli sıfatlarına geçince, üzerinde onun hükümleri, yani sevgililik makamının tecellisindeki birliğin hükümleri baskın hale gelince o nefis, ona geçen bu birlik ve tecellinin izi ve sevgili makamının ona medet kılması sayesinde [önceden beni sevgiliden caydırmaya çalışırken artık] bana sevgili makamını teşvik eden, onun aşkına kışkırtan öğütler vermeye başladı. Böylece ben birliğin hükümlerine sahip olacak ve bu sayede ona bağlı kemalatı da elde edecekmişim.[206]

İnsan, tüm zamanlarda zatî birliğin tecellisinin bir mazharıdır. Beden, sertleşerek bu mazharları ruhu iletilemez hale geldiğinde ancak çokluğun hükmü geçerli olacaktır. Onun dışında insan, tabiatı itibariyle/bir ruha sahip olmasından dolayı birliğin peşindedir. Sevgili makamından nefsin belli katmanlarına (örneğin nefs-i emmare, nefs-i mülmime) tecelli geldiğinde, çokluk ağır basar. Aksine ruhun tecellilere (nefs-i radiye, nefs-i mutmainne) açık olmasında ise, birlik vasfı, çokluğa galebe çalar.

Buraya kadar anlattıklarımızı toparlamak gerekirse birlik aşk, ibadet ve fenâ ile gerçekleşir. Aşk insanın ata vatanına duyduğu özlemi temsil ederken, ibadet yolcunun yoldaki erzakı gibidir. Fenâ ise çokluğun terki, birlikte kendini yeniden bulma halidir. Fergānî, fenâ ve bekā, zâhir ve bâtın, birlik ve çokluğun *Bir* olanın farklı isimlenleri olarak belirler. [207] Birlik,

---

[205] Fergānî pasaja şunları da ekler: "Böylece ben de hakiki ve nispi birlik özelliklerinin tamamıyla, aynı şekilde hakiki ve nispi çokluk özelliklerinin tamamıyla görünürüm. Bunu sağlayan, bu açıkladığım anlamda kullanılan birleşmedir, yoksa herkesin anladığı anlamdaki birleşme değildir; zira bu (ikincisi) bence zaten açık bir küfürdür…" Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 313–315.

[206] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 314–315.

[207] Fergānî şöyle der: "Nefiste hakiki çokluk zâhir olduğu gibi onda zâhiri, *ayni varlığın birliği (vahdet-i vücud)* de bâtıni ve gizli olarak vardır. Nefsin zâhirinin ve çokluğunun fenâsı sırasında zorunlu olarak birlik çokluk üzerine hâkim ve baskın olacak, çokluğun hükmü tamamıyla gizlenecektir. *Ayni varlığın birliği* ve onun hükmü, vasfı, yani onun yalınlığı (bisatat) ve dolayısıyla bileşikliği (terakküb) kabul etmeyen niteliği ruhta zâhir olduğu gibi, aynı şekilde bilinmiş/malum hakikatlerin ve onların ilmi varlıklarının çokluğu, yani birbirlerinden hakiki olarak ayrılmalarıyla/temeyyüz etmeleriyle şu'unun çokluğu da ruhta bâtıni olarak yer alır. Ruhun ve ona ait özelliklerin

baskın olursa çokluk hükümleri geçersiz kalır, çokluk baskın olursa da birlik hükümleri geçersiz kalır. Birlik, ruhta bileşikliğin olmadığı zâhiri tecelliyle tezahür eder ise bu durumda çokluk da ruhta bâtını olarak yer alır. Fenâ ve bekā, bu ikisi arasındaki süreklilik de durağanlıkta ortaya çıkar. Fenânın maksadı perdelenmelerle güçlenen nefsin, oluşturduğu yeni kişilikleri ve alışkanlıkları terktir. Bunun sonucundaysa ruhu, olabildiğince aslî vatanı olan "er-Rahman" adının küllî tecellisine dönmesi beklenir.[208]

Aşk, fenâ[209] ve bekā hariç, birliğin keşfedildiği/tahsis edildiği bir başka nokta da kulluk ve ibadettir. Fergānî, insanın özünün/mahiyetinin Zatî varlığın bir tecellisi olduğunu dile getirir. Bundan dolayı örneğin namaz ile özü bilmeyi birbirine benzetir. Ona göre "benlik hakikatin aynıdır." [210] İnsanın zatını bilmesi/kendini bilmesi, nerden geldiğini ve nasıl geldiğini bilmesidir. Bu bağlamda namaz, öze dönüş/bire dönüş niteliğindedir. Bunun bilinmemesi tevhidin ve insanın özünün reddidir. İnsandan bunun farkında olması beklenir.[211] Buradaki tevhit ahlaki bir tercihten ziyade, varlık merkezli bir sorun olarak anlaşılmaktadır. Çünkü birlik/tevhitten kasıt, teknik manada sayısal olarak birlikten veya "Allah birdir, başka benzeri yoktur" önermesinden farklılık arz ederek, insanın varlık karşısındaki idrakinin sıhhatidir. Bu, varlık ile insan arasında ayrılmaz ve tam bir idraktir. Bu, insanın, varlığın gayesi olma

---

fenâsı sırasında bu birlik gizlenir ve şu'unun, bilinen/malum hakikatlerin çokluğu görünür olur. İşte bu bekā 'gayb ve bâtın makamına, onun cem'ine varma bekāsı' olarak adlandırılır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 290.

[208] Fergānî fenâyı dört mertebe olarak açıklar: "Fenânın ilk mertebesi; nefsin bağlı, taşmış varlığın mertebelerinden gelen, arızi sıfatlarının tamamının fenâsıdır. Aynı şekilde nefsin varlığının özünden gelen ve ondan doğan asil sıfatların da fenâsıdır. Fenânın bu mertebesine karşılık gelen bekā mertebesi Varlığın Rahmani'ye ve feyyaziyye vasıflarına sahip zâhiriyle gerçekleşen bekādır. Bu bekāda esmaü'l-hüsnaya bağlı kısmi çokluk üzerinde *Varlığın zâhirindeki hakiki birlik*, yani 'ez-Zâhir' adı ve 'er-Rahman' adının zâhiri galebe çalar. Hak ehlinden bazıları bu makamdan, yani 'zâhir' makamından 'cem makamı' ve 'hakikat âlemi' diye söz ederler." Bkz: A.g. e. s. 290. Fenânın ikinci mertebesi ise ruhun mahiyetini içermektedir. Fergānî'ye göre; "fenânın ikinci mertebesi ruh üzerinde hâkim olan ve ruhun bağlı olduğu âlem [den gelen] özelliklerin fenâsıdır. Fenânın bu mertebesine karşılık gelen bekā ise Varlığın bâtınıyla, onun gaybı ve şu'ununun gaybıyla gerçekleşir. Bunda da zati şu'una, yani *eşyanın ezeli ilimde sabit olan* bilinmişlik/malumiyye suretlerinin bâtınına bağlı kısmi çokluğun hükmü galiptir. O varlığın bâtını makamına bağlı olan bu zati şu'un 'ilmi varlık' diye tanımlanır. 'Zâhir' makamına bağlı hakiki birliğin hükmü üzerine, olan her şeyin bilinmiş/malum suretine bu ilmi varlık bağlıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 290–291.

[209] Fenâ Cüneyd-i Bağdâdî tarafından "tahkiki iman" olarak tanımlanır. Bkz: Demirli, *Şair Sûfiler,* 172.

[210] Fergānî şöyle der: "Aynı şekilde benlik ve kimlik/hüviyet de tek bir zat/ayn olmuştur ki bu da anılan Varlığın ve O hakikatin zatıdır/aynıdır. Şu hâlde hakiki birlikten hasıl olan namaz bu hakikatin zatına [yöneliktir], kendisine bağlı adların kemalinin gerçekleşmesi için benden zâhir olmuş ve benim için olmuştur. O zaman namaz kılan benden başkası değildir; yani kendisine namaz kılınan, emrine, hüküm ve hikmetine riayet edilen de benden başkası değildir. Aynı şekilde azalarımın ve suretimin zâhiriyle ikame edilen zâhiri namaz, benden başkasının hüküm ve hikmetine ve emrine riayet etmek için değildir. Aksine namazım kendimedir; yüzümü döndüğüm, kendi zatım ve hakikatimdir, başkası değil." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 299.

[211] Fergānî şöyle der: "Eğer farkında olsan, nefiste yer alan kalbin birliği ortaya çıksın diye, gizli çarpıklık ve çokluk hükümlerinden kendisinde kalan tüm kalıntıları temizleyerek nefsini bu şirk sapkınlığından döndürmeye mecbur bırakırdın. Böylece kalpte birlikte ilgili/vahdani, varlıkla ilgili/vücudi tecellinin görünmesiyle tevhidin hakikati açıklığa kavuşur, şirk ve küfür bunlardan yüz çevirten tevhide dönmüş olurdu." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 393–394.

sorumluluğunu, üstlenmiş olmasındandır. Yer yüzündeki hiçbir canlı teklifi kabul etmezken insan, teklifi kabul etmiştir ve bundan dolayı da âlemin varlığının gayesi olmuştur. Diğer canlılar ise birlik ve çokluk makamının yükünü, değerini, manasını kavramaktan ve taşımaktan yoksundur. Fergānî'ye göre:

> Onlar emaneti kabul edecek yetenekten yoksundular. Emanetten korktular, çünkü onlar, sağ-sol gibi ya da daha doğrusu birlik-çokluk, zorunluluk/ vücub-olanaklılık/imkân, zâhirler-bâtınlar gibi iki seçenekten birine meyleden asli yaratılışlarının etkisiyle duyuladıkları için korktular da emaneti insan yüklendi. Yani hakikati, mertebesi ve manası tüm hakikatleri, tüm mertebeleri, tüm manaları cemettiği için; sureti tüm suretleri ve suretlerin mertebelerini cemettiği için; ilklik/evveliyyet-sonluk/ahiriyyet ve zâhirlik-bâtınlık dairesini tamamladığı için emaneti Âdem (as.) yüklendi.[212]

İnsanın yaratılışında diğer canlılardan ayrılan en temel husus birlik ve çokluğu barındırmasıdır. Diğer hiçbir canlıya verilmeyen dört önemli husus insana bahşedilmiştir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. Varlığı bütün yönleriyle alan hakikat insan hakikatidir. Öteki tüm kabiliyetler onun fer'leri, tafsilleri ve ona yapışmış yoldaşlarıdır.

2. İnsan hakiki faillik yüklenebilen ilk tecellidir.

3. Birlik/vahdet vasfının sureti ve onun tezahür yeri, yani fail olan ruh insana aittir.[213],

4. Çokluk/kesret vasfının sureti ve onun tezahür yeri, yani (bu etkiyi) kabul eden nefis insana aittir.[214]

İlk ikisi zat mertebesi ve insanın öz hakikatidir. Üçüncü husus Ahmedî makamın tecellisiyle aydınlanır. Dördüncü husus ise Muhammedî makamın zâhiri tecellisinin işaretidir. Böylece insan, Varlığın ve Birliğin ilk ve son muhatabı ve O'nun varlığının ve birliğinin delilidir.

Fergānî, birliğe ruhun bir fiilidir der. Üçüncü bölümde insanın bilgi edinme yollarını incelediğimizde de göreceğiz ki; insani bilgi, kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Onlardan biri insan idrakinin dışında olup, haber yoluyla ona ulaştırılan bilgi, diğeriyse inşaî olup insan aklının/nefsinin mukayese ederek ve gözlemleyerek öğrendiği burhanı bilgidir. Bu bağlamda

---

[212] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 415.

[213] Fergānî'ye göre sevgili makamına mahsus olmaları açısından birlik ve birliğin tezahür yeri olan ruhtur. Ruh insanı hep aslı vatanı olan birlik mertebesine davet eder. "Şöyle ki ben ne vakit, zaman bakımından parçaları birbirine uyumlu ve ezgilerinin biçimi birbiriyle uyuşan, aynı kalıpta olan hoş bir nağme işitsem orada, bu güzel biçimin manasından gelme birlik ve itidal/ahenk ruhumun dizginini eline alır. Ruhumun dizginini eline alan bu birlik ve itidal/ahenk ruhumu yukarı doğru, ruhumun meskenine, yani birlikle ilişkili şuhud âlemine doğru çeker/yönlendirir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 593–594.

[214] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 580.

ruh, birlik tarafından/Zatî tecelli tarafında sürekli kendisine davet edilen bir ev sahibidir. Bu birlik insanın özünü keşfidir, kendisini bilmesidir. İnsan, ruhun ve birliğin künhüne varınca, kendini bilmiş olur. Kendini bilen de Rabbini bilir.[215]

Fergānî çokluğun göreli/nisbi olduğunu söyler. Bazı durumlarda ise çokluğu, birliğin zıddı olarak[216] kullanır. Bir yerde "servet sahibi olmak da hakiki bir 'çoklukla' vasıflanmıştır; bu makam bizzat birliktir ve onun temelidir; çokluk ise birliği nefyeder/olumsuzlar, o halde bir şeye, kendisini nefyeden bir başka şey vasıtasıyla nasıl ulaşılsın?"[217] der. 'Bir şey kendisinden başka bir şeyle anlaşılmaz' ilkesi gereği insanın birliği çokluğu öncelemiştir ve ilkin ona muhtaç değildir. Fakat ruhun bedene yerleşmesi ve nefis adını alması, görece çoklukların temelini oluşturmaktadır. Fergānî bazı yerlerde ise çokluktan kastedilenin nefs-i mülhüme olduğunu dile getirmektedir.[218] Bu durumda ise çokluk, aklın tıpkı esmada olduğu gibi, farklı nitelik ve kabiliyetlerde yaratılmış olmalarıyla ilgilidir. İnsan, insanlık mahiyeti bakımından herkesçe ortak birliği taşırken, beden ve akla sahip olması bakımından ferdiyeti taşır. Bu bağlamda var olan herkesten ayrılır ve bu ayrılması bakımından âlemde göreceli çokluk vuku bulur. Temelinde birlik olduğundan, çokluğun mutlaklığından ve değişmemesinden bahsetmek imkansızdır ki onun özünde değişme vardır.

Fergānî'ye göre çokluk nefsin sıfatıdır. Nasıl ki birlik ruhun sıfatı ise nefiste çokluğu nitelemektedir.[219] Bu çokluk kendi içinde nefsin/aklın mertebelerini oluşturmaktadır. Aklın en alt mertebeleri olan nefs-i emmare ve nefs-i mülhimede çokluk neredeyse sonsuz parçacıklara uzadığından, birlik ve tevhit imkansızdır. Bundan dolayı nefis/akıl, aynı bedende barındırdığı ruh/kalp vesilesiyle sürekli çokluğun tezahür yeri olan nefsin kemaline/kendi kemaline

[215] "Kendini bilen, rabbini bilir" ilkesinin bir değerlendirmesi için bkz: Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 177-188.
[216] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 260.
[217] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 364.
[218] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 312–313. Fergānî insana ruhlar âleminde verilen bir vasfında nefis olduğunu söyler. Ona göre nefis çokluk vasfının suretinin tezahür yeridir. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 580. Başka bir yerde ise nefsin nisbiliğini anlatmak için şöyle der: "Ruhum ve nefsimde, kendilerini [başkalarından] seçik kılan asli sıfatlar ve onlara yaratılmışlık mertebelerinden gelen sonradan olma sıfatlar yok oldu. Onlar da böylece hakkani nurların eserlerini kuşandı. Çokluk vasfının ortaya çıktığı yer olan neft-i mülhimem zati Varlığın zâhirinden gelme birliğe dönmek, onun asli sıfatları da bu hükme bağlı olmak suretiyle bu işten etkilendi. Birlik vasfının ortaya çıktığı yer olan ruhum ise, ilmiyye makamına ve zati Varlığın bâtınına bağlı olan bu nispi ve hakiki çokluğun hükümleriyle bu durumdan etkilendi. O halde, 'Her iş ona döndürülür.' hükmünce aşıklık niteliğiyle zâhir olan, taşmış, taayyün etmiş varlık; mutlak olan, taşıran aslına dönmüş olur. Yani böylece her şey aslına dönmüş olur ve 'Sonra onu yavaş yavaş kendimize çektik.' hükmünce ışık/nur ışınla/şuayla bir olur. Böylece ben de hakiki ve nispi birlik özelliklerinin tamamıyla, aynı şekilde hakiki ve nispi çokluk özelliklerinin tamamıyla görünürüm. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 312–315.
[219] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 391–392.

yolculuk yapmak ister. Başka türlü insan, varlığında birlik tahsis edilemez. Fergānî bu durumu gizli şirk olarak niteler. Ona göre;

> Bu gizli şirke sarılmış olma niteliği yine, varlığın aslının bir olduğunu, yani aziz ve yüce olanın Hak olduğunu, O'nun dışındaki varlıkların varlığının bu aslın birer ferî ve O'ndan taşan, ışıyan şualar olduğunu düşünen kişiye de yüklenir. Oysa sen bu gizli şirke, kendinde çarpıklık ve çokluk hükümleri baskın olduğu için seni Hakkın varlığının doğru bilgisinden saptırmış olan nefsin yüzünden yapıştın. Üstelik bu durumun farkında değilsin. Eğer farkında olsan, nefiste yer alan kalbin birliği ortaya çıksın diye, gizli çarpıklık ve çokluk hükümlerinden kendisinde kalan tüm kalıntıları temizleyerek nefsini bu şirk sapkınlığından döndürmeye mecbur bırakırdın. Böylece kalpte birlikte ilgili/vahdani, varlıkla ilgili/vücudi tecellinin görünmesiyle tevhidin hakikati açıklığa kavuşur, şirk ve küfür bunlardan yüz çevirten tevhide dönmüş olurdu.[220]

Çokluk, bu bağlamda birliğin üzerinin örtülmesi ve kapatılması demektir. Yukarıda da söylediğimiz gibi Fergānî Münteha'l-*medârik*'in bazı yerlerinde de birlik ile çokluğun kaynağının bir olduğundan dolayı, kendi aralarında zat olması bakımından bir farkın olmadığını söylemektedir. "Birlik ve çokluk cem'u'l-cem'in bâtınında birbirinden başka olan sıfatlar değil 'zattırlar'. Çünkü bu makamda sıfat ve başkalaşmanın olması söz konusu değildir, burada Zat ve O'nun vahidiyyetinin nispetleri tek bir ayndır, aralarında başkalık ve başkalaşma söz konusu değildir."[221] Çokluk ile birliğin/Ruh ile nefsin yaratılışı ve tekrar geldiği yere dönmesi bakımından ortak oldukları yerlerden biri her ikisinde zatî tecellinin mazharları olmasıdır. Göreli farklılık isimlerde ve sıfatlarda ortaya çıkmaktadır.[222]

Fergānî'de Tanrı-insan ilişkisinin zemini, Zatî isimlerin tecellisiyle tahsis edilir. İnsan-âlem ilişkisinin zemini ise isimlerde olan farklılaşmayla anlaşılır. Bu sadece birlik ve çokluk olarak değil, yeri geldiğinde Fergānî benzer bağlamlar içinde fenâ-bekā, zâhir-bâtın olarak da ele almıştır. Fenâ, kendi içinde birkaç mertebeyle tasnif edilir ve Fergānî'ye göre bunların ilki "nefsin bağlı, taşmış varlığın mertebelerinden gelen, arızi sıfatlarının tamamının fenâsıdır. Aynı şekilde nefsin varlığının özünden gelen ve ondan doğan asil sıfatların da fenâsıdır. Fenânın bu mertebesine karşılık gelen bekā mertebesi, Varlığın Rahmaniye ve feyyaziyye vasıflarına sahip zâhiriyle gerçekleşen bekādır. Bu bekāda isimlere bağlı kısmi çokluk üzerinde Varlığın

---

[220] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 393–394.

[221] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 581.

[222] Fergānî şöyle der: "Çokluk vasfı yine nefsimi, onun varlığının hususiyetlerine; nurunun çok çok fazla olan ışık parçaları suretlerine ve çok çeşitli tezahür suretlerine çekti. Bu çekmenin nedeni ise benim varlığımın zatının birliğine tam da onun ışık parçalarının çokluğunda ve zuhurunun boyalarında şahit olabilmemdir. Dolayısıyla benim zatımın aynını -ki sevgili makamının Zatının aynıdır müşahede etmem, şu iki vasıf ve tezahür yerleri arasındadır. Bunlardan ilki 'gammaz, dedikoducudur' yani sevgili makamına mahsus olmaları açısından birlik ve birliğin tezahür yeri olan ruhtur. Diğeri ise 'kınayıcıdır' yani taayyünüm ve teşahhusum açısından bana mahsus olmalarıyla çokluk ve çokluğun tezahür yeri olan nefistir. Sonuç olarak bu iki vasfın beni yukarı ve aşağı çekmesi arasındaki şuhüdum; inişte, birliği bizzat çoklukta müşahede ederek ve çıkışta çokluğu bizzat birlikte müşahede ederek Zatımın ve adlarımın kemali gerçekleşsin diyedir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 593.

zâhirindeki hakiki birlik, yani 'ez-Zâhir' adı ve 'er-Rahman' adının zâhiri galebe çalar. Hak ehlinden bazıları bu makamdan, yani 'zâhir' makamından 'cem makamı' ve 'hakikat âlemi' diye söz ederler."[223] Malum, Rahman ilk anlamıyla var eden demektir.

Hülasa Fergānî'ye göre çokluk aslı itibariyle birliğin yansımalarıdır. Bu yansımalardaki farklılık ise ilâhi isimlerin farklılıklarından/nefiste ortaya çıkan çokluk idrakinden kaynaklanmaktadır. İnsan yaratılışı itibariyle her an birliğin ve çokluğun tecellilerine mazhar olmaktadır. Âlem ve eşya ile münasebetinde çokluğun zuhuru ortaya çıkarken, insanın kendi hakikati ve yaratılışı itibariyle Tanrı ile olan ilişkisinde ise nihayetinde birlik kendini gösterir.

Varlığın gayesi olarak nitelene insan, Tanrı ile olan irtibatıyla kendini ve âlemi tanımlar. İnsanın tanımı, küllî bir cevher olarak kabul edilen Hakikat-i Muhammediye ve Hakikat-i Ahmediye makamlarında belirlenir. İnsanın, ruh ve nefis sahibi olması onun düşünen, konuşan ve bilen bir varlık olmasını gerektirir. Bu insan için bilgide ve varlıkta küllî ilke Hz. Peygamberin manevi/ruhani şahsiyetidir. İlk bölümden sonuç olarak çıkardığımız şudur ki: İnsanın hakikati velayet ve nübüvvet makamlarının, ilk ve küllî tecellilerinin mazharı olan, Hz. Peygamberin Ahmedî ve Muhammedî makamlarının tezahürlerinde saklıdır.

2.1.3.İNSANIN HAKİKATİ: HAKİKAT-Î MUHAMMEDİYYE VE HAKİKAT-Î AHMEDİYYE

Muhammed feyz-i hikmettir çün oldur âyet-i kübrâ
Muhammed mahz-ı rahmettir çün oldur gayet-i büşrâ[224]
Yazıcıoğlu Mehmed

İnsanın temelde bir beden ve ruhtan ibaret olduğu görüşü, klasik İslam düşüncesinin (kelam, felsefe ve tasavvuf) ana konularından birini teşkil eder. Hemen hemen tüm alanlarda ruhun bedene karşı önceliği ve üstünlüğü kabul edilir. Filozoflar yaygın olarak ruhun "manevi bir

[223]Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 290. Fergānî hemen devamında çokluğun zâhirlikle ilişkisini şöyle kurar: "Şimdi bilesin ki; nefiste hakiki çokluk zâhir olduğu gibi onda zâhiri, ayni varlığın birliği (vahdet-i vücud) de bâtını ve gizli olarak vardır. Nefsin zâhirinin ve çokluğunun fenâsı sırasında zorunlu olarak birlik çokluk üzerine hâkim ve baskın olacak, çokluğun hükmü tamamıyla gizlenecektir. Ayni varlığın birliği ve onun hükmü, vasfı, yani onun yalınlığı (bisatat) ve dolayısıyla bileşikliği (terakküb) kabul etmeyen niteliği ruhta zâhir olduğu gibi, aynı şekilde bilinmiş/malum hakikatlerin ve onların ilmi varlıklarının çokluğu, yani birbirlerinden hakiki olarak ayrılmalarıyla/temeyyüz etmeleriyle şu'unun çokluğu da ruhta bâtını olarak yer alır. Ruhun ve ona ait özelliklerin fenâsı sırasında bu birlik gizlenir ve şu'unun, bilinen/malum hakikatlerin çokluğu görünür olur. İşte bu bekā 'gayb ve bâtın makamına, onun cem'ine varma bekāsı' olarak adlandırılır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 290–291.
[224] Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* (İstanbul: Dergâh, 2022), 316, 318-319, 321-323.

cevher" olduğunu, bazı kelamcılar ise "latif bir cisim" olduğunu iddia etmişlerdir.[225] Erken dönem sûfîlerinde Cüneyd-i Bağdadî ve bazı takipçileri ise ruhun/insanın bir "şey/madum" olarak bezm-i elest de kabul edildiği gibi, insanın "ezeli bir ruhunun" olduğunu söylemişlerdir.[226] Ancak bu ezeli olma durumu, Allah'ın ezeli olması gibi değildir. Burada kastedilen ezelilik ruhun bedenden önce var olmuş olmasıdır.[227] Sadece Cüneyd değil, aynı zamanda erken dönen sûfîlerinden Harrâz da, insanın ezeli ruhunun olduğunu ancak, insanın dünyaya gelmesiyle ruhun kendi ezeliyetini unutacağını söyler.[228] Ruh üzerine ilk geniş çaplı araştırma yapanlardan bir olan İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*'da, ruhların kadim olmadığını, yaratılmış olduklarını söyler.[229] Başka bir cihetiyle filozofların "birden bir çıkar" ilkesi ve Konevî'nin "Biri, Bir bilir" ilkeleri, İlk Akıl, Hakikat-î Muhammediye ve Nur-u Muhammediyye gibi ifadeler üzerinden soyut ruh/ezeli ruh anlayışları temellendirilmiştir. Söz konusu Fergānî olduğunda ise insanın bir ruh/akıl olarak yaratılışı, doğrudan insan nedir ve nerede var olmuştur sorusunun cevabını oluşturur.

Fergānî, insanın hakikatinin, ilmi ezelide/a'yân-ı sâbitede var olduğunu söyler. Fergānî terkip olarak a'yân-ı sâbiteyi[230] *Müntehâ'l-medârik*'te neredeyse hiç kullanmaz.[231] Onun yerine ilm-i ezelî[232], ruhanî ruh[233], Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî tabirlerini kullanır. Bu sabit hakikatlerin tekliğe ve birliğe yol açan cihetlerine ise Fergānî, ehadiyyetü'l-cem ve vahidiyyetü'l-cem der. Bunları da bilinmeleri bakımından, zâhiri ve bâtını diye ikiye ayırır. İlk bölümde de ifade etmeye çalıştığımız gibi bu kavramlar durumuna ve bağlamına göre birbirlerinin yerine de kullanılır. Ama söz konusu "insanın hakikati ezelî ilimde var edilmiştir" cümlesinde kastedilen "mutlak gayb" değil, "izafî gaybdır". Fergānî bunu şöyle anlatır:

---

[225] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*, 99. Konu hakkında değerli toplu bir değerlendirme yazısı için bkz: Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", *İnsan nedir?*, ed. İbrahim Halil Üçer - Ömer Türker, (İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019), 19-58.

[226] Konu hakkında bazı tespitler için bkz: Zehra Betül Aksoy, *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemâli* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021), 22-30.

[227] Hacı Bayram Başer, "İslam Düşüncesinde Tasavvuf Geleneği: İbnü'l-Arabî Örneği", *Psikoloji Tarihini Yeniden Düşünmek*, ed. Taha Burak Toprak (İstanbul: Muhit kitap, 2023), 170-171.

[228] Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat, (Tasavvufun Teşekkül Süreci)* (İstanbul: Klasik yayınları, 2017), 127-135.

[229] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 209-210.

[230] A'yân-ı sâbite üzerine kısa tanım ve değerlendirmeler için bkz: Ömer Türker, *Evrim Risalesi (İslam Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme)* (İstanbul: Ketebe yayınları, 2023), 111-116.

[231] Bizim tespitimize göre sadece *Medârik*'in Mukaddime kısmında bir yerde a'yan-ı sâbitenin ikinci mertebe olduğunu dile getirir. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik (Beyrut)*, 1/40.

[232] *İlm-i ezeli* ıstılahının geçtiği yerler ve bağlamlar için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 99, 218, 232, 303, 373–374, 375, 411, 429, 290, 634, 757–758, 790, 825, 876, 920, 931, 1035.

[233] *Ruhani ruh* terkibinin geçtiği yer ve bağlamlar için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 32, 64, 83, 107, 108–109, 110–113, 182, 208, 243, 260, 262, 274, 439, 472, 507–508, 605, 613, 620, 622, 716, 739, 744, 747, 756, 888, 1028–1029.

> İlk tür 'mutlak gayb'dır. Bu da Zat'ın künhü ve ezeli olma vasfıdır. Taayyün eden her şeyden ilminin/bilinmesinin, anlaşılmasının mutlak olarak kaybolması makamıdır. İkincisi 'izafî gaybdır'. Bu da her biri 'bir olmaklığın/vahidiyyetin' nispetleri olan ilâhi haller ve şu'unu kapsayan, Varlığın bâtını makamıdır. Bu ilâhi hal ve şe'nin tamamı her hakikatin bâtınıdır, yine her şeyin kendisiyle ilm-i ezelîye bağlı olduğu bilinmişlik/malumiyye suretinin bâtınıdır. Bu bâtına 'ilmi varlık' denilir ve şöyle ifade edilir: Bilinmiş her bir hakikat ve her bir suretin bu ilm-i ezelî makamında var olan ilmi bir varlığı vardır. Yaratılmış âlemlerde var olan her bir şey de o şeyin bu bilinebilir sureti ve ilmi varlığının bir misali olarak var olabilir. İşte bu 'Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı.' sözünün taşıdığı anlamlardan biridir. Yani Allah Adem'i, Adem'in [kendi] suretinde yarattı, onun duyuyla algılanabilir suretini, onun ilm-i ezelîdeki ilmi sureti üzerinden yarattı, demektir. Bu ilmi suret ise, 'ilmi varlık' diye adlandırılan varlığın bâtınma bağlı ilâhi şe'nin suretidir. O suret bu bâtını şe'n için manevi bir mahal gibidir.[234]

İnsanın ezelî ilimde yukarıda saydığımız küllî hakikatler cihetinden var olduğunu dikkate alarak insanın mahiyetini sorgulayabiliriz. İnsan nedir? Nerede ve nasıl, kim tarafından var edildi soruları Fergānî'nın hocası Konevî tarafından *Miftâhu'l-gayb*'ın son kısımlarında açıklanmıştır. Konevî orada kendi hocası İbnü'l-Arabî'nin insan telakkisini sistematik bir şekilde ele almıştır.[235] Fergānî ise *Müntehâ'l-medârik*'te hocasından farklı olarak, başta sorduğumuz soruları kitabın tüm konularının içine işleyerek anlatmayı tercih etmiştir. Kitabın yaklaşık beşte birine tekabül edecek *Mukaddime* kısmında Fergānî konuları dört başlık altında ele almıştır: Zat rütbesi, Ruhlar mertebesi, Misal âlemi ve insanın neşeti.[236] Burada yapılan tasnif aslında insanı ve insan mertebelerini anlatmaktadır. Bölümlere göre ilk anlatı insan ve Zat ilişkisi üzerine kuruludur. Bu da bizi ilk olarak Hakîkat-i Muhammediyye ve Hakîkat-i Ahmediyye makamlarına götürmektedir. Çünkü insan ruhu, varlığın tamamına yayılan Hakikat-i Muhammediyye'nin bir tezahürü olarak görülmüştür.[237]

Fergānî bu iki makamı bazı yerlerde birlikte, bazı yerlerde ise ayırarak iki farklı makam olduğunu söylemektedir. Ona göre en mutedil mizaç Muhammedî mizaçtır, en geniş kapsamlı kalp ise Ahmedî kalptır.[238] Yani Muhammedî hakikat zâhiri, Ahmedî hakikat bâtınidir. Örneğin Ahmediyye makamına duyuyla ilgili bir şeyin, yani gözün izafe edilmesiyle yapılmıştır. Zira O'nun duyuyla ilgili olan gözü bedenine, yani Muhammedî suretine bağlıdır; kalbi ise Ahmedî

---

[234] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 373–374.

[235] İbnü'l-Arabî ile Konevî arasında görüş birliği veya ayrılığı konusundaki bilgilerimiz kısıtlıdır. Hangi görüş tam olarak İbnü'l-Arabî'ye ait, hangisi tam olarak Sadreddin Konevî'ye ait elimizde net çalışmalar yoktur. Fakat E. Demirli'ye göre Konevî bir şarihtir ve genel olarak İbnü'l Arabi'nin görüşlerini açıklama ve sistematik hale getirme çabasında olmuştur. Konu üzerine bazı mülahazalar için bkz: Hacı Bayram Başer, "Yükümlü varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan nedir?*, ed. İbrahim Halil Üçer Ömer Türker, (İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019), 525.

[236] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut) 1/18–143. Fergānî her ne kadar Dibacede varlığı dört mertebede başlık halinde zikretse de metin içerisinde varlık mertebeleri söz konusu olduğunda yedili tasnifi kullanmıştır.

[237] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sûfî Hermenötik, (İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi)*, 93-100, 187.

[238] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 176.

hakikatinin suretine bağlıdır.[239] Her ikisi birlikte hakikatin başlangıcını ve sonunu yani bütününü ifade etmektedir. "Bu hakikat ise; hakikatlerin hakikati, yani ilk taayyün eden olması bakımından Ahmediyye[240] hakikati ve olduğu yere dönmede en son dönen olması bakımından Muhammediyye hakikatidir.[241] İşte bu deniz, yani bu hakikatin mertebesi Ahmedî ve Muhammedî hakikatin harimi (dokunulmaz yeri) olmakla başkasına haramdır, yani başkasının bu denize dalması yasaklanmıştır."[242] Bu anlatı insanın bâtınının ve zâhirinin aslının/künhünün başlangıç ve hakikati itibariyle Hz. Peygamberde mündemiç olduğunu iddia eder. Fergānî birbirinden ayrılmayan bu iki mertebeyi, varlığın teşekkülü anlatımında, taayyün-i evvel ve taayyün-i sânî diye adlandırır.

Fergānî, bu iki makamın birbirinden ayrı ele almasına delil olarak "Âdem su ile toprak arasındayken, ben peygamberdim" hadisini örnek vermektedir. Ona göre, Hz. Peygamberin bu zaman ve mekân üstü vasfına Ahmedî makam denir. Muhammedî makam[243] ise son peygamber olan, hakikatin son halkası olan ve bâtının zâhiren belirmiş haline tekabül etmektedir.[244] Nitekim bu nübüvvet ve velayet ayrımında da kendisini göstermektedir. Fergānî: "Velilerin beyanlarında asıl kasıtları havassı uyarmaktır, havassa yönelik hitaplarında avamı hedeflemezler. Bu kaside de Muhammedî nübüvvet makamının değil Ahmedî velayet makamının diliyle **s**öylendiği için ima ile beyan etmekle yetinir, meramını açıkça söylemezler"[245] der. Bir önceki paragrafta Ahmedî makamı bâtıni hakikat, Muhammedî makamı zâhiri hakikat olarak ayrı ele aldığı gibi bu pasajda da Hz. Peygamberin Muhammedî makamını nübüvvet, Ahmedî makamı ise velayet makamının tecellisi olarak ele almıştır. Hz. Peygamber, bu iki vasfın diğer peygamberlerde ortaya çıkan, cem ve tefrika makamlarının aksine, kemalin sonunu ve zirvesini ifade eden, cemu'l-cem olarak anlatılmıştır. Örneğin

---

[239] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 486.

[240] Ahmediyye makamı/hakikati için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* (*Beyrut*) 28-29, 101, 140-141. Mukayese için bkz: Saîdüddin Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, s. 175, 300, 452-453, 468 (dipnot), 472, 484-485, 486, 500, 641, 645, 652, 735, 758-759, 787, 803, 813, 825, 860, 1029-1030.

[241] Muhammedî hakikat/makam için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik, (Beyrut)* 27-28, 39-40, 74, 111, 114-115, 116-117, 123, 140. Mukayese için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 66, 176, 300, 380, 382, 452-453, 455, 457, 484, 548, 578, 741. İbnü'l Arabi araştırmacılarından Muhammed Hacı Yusuf Muhemmedî hakikat tabirini Cevheri ferd olarak yorumlanın uygun olduğunu düşünür. On göre: "Yaratılış fiilinde zuhur eden bu ilâhi birlik - bilebildiğimiz ve gözlemleye- bildiğimiz birlik, hakikat ve kozmos tecrübemizi temele alan birlik Fert Cevherinde yatmaktadır. Bu Ferd Cevheri (Akl-ı evvel, Muhammedî Hakikat) kendi kendinedir ve ibda edilmiş sayısı bilinmeyen ervah-ı müheyyemeden birisidir… Bkz: Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l Arabî'de Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes yayınları, 2018), 195, 203-204.

[242] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 451-452.

[243] Muhammedî makamı William Chittick "İnsanoğlunun en mükemmeli" diye yorumlar. Bkz: William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2016), 20-23.

[244] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 452–453.

[245] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 577–578.

Kuşeyri tefsirini, Hz. Peygamberin bu cemu'l-cem, kemal makamının temsilcisi, diğer peygamberlerin ise kemalde noksan olduğu iddiası üzerine kurgulamıştır.[246] İbnü'l-Arabî (*Fusûs*'ta) ve Fergānî (*Medârik*'te), Hz. Peygamberin cemu'l-cem makamını temsil etmesini kemalin koksansız teşekkülü olarak temellendirmişlerdir.

Zâhiri ve bâtını ayrımı Fergānî'de, insanın varlık serüvenindeki iki yönünü ifade etmektedir. Bâtın birliği, hakikati, ruhaniyeti, cemiyeti ifade ederken, zâhir çokluğu ve cismani oluşu temsil etmektedir.[247] Bu bağlamda Ahmedî hakikat ezeli ve ebedi hakikati, yani bâtını yönü kendisinde cemederken, Muhammedî hakikat ise zâhiri tecellinin mahallidir. Başka bir ifadeyle varlığın tek nefeste iki ayrı tecellisi olan ikinci varlık mertebesi iki türlüdür:

> Birincisinde varlık Hakk'ın zuhurunun tecellî yeridir. Burada Zat kendi zuhuru açısından, Rahman isminin zâhiri olarak adlandırılan suretinin zuhuru açısından ve esmâ-i ilahî olarak adlandırılan taayyünlerinin zuhuru açısından Kendini bilir. Bu açıdan bakıldığında varlık için hakiki bir vahdet ve nisbî bir kesret vardır. Her bir ilahî isim Zat'ın aynı olan varlığın zâhiridir, ancak varlığın –belirli bir manâ açısından, örneğin Hayy gibi bir sıfat ile– taayyününü ve takayyüdünü gösterir. Hayy, taayyün etmiş zâhir varlık için bir isimdir ancak taayyünü ve takayyüdü 'O Hayattır' demek sebebiyledir.[248]

İkinci varlık tecellisinin, yani zâhir olan varlığın ikinci türü ise oluş/âlem için bir tecelli mahallidir. Tıpkı filozofların sudûr sisteminde benzerinin olduğu gibi (birinci akıldan, ikinci aklın çıkması gibi) burada da zuhur mertebeler şeklinde gerçekleşir. Örneğin ruh mertebesi, misal mertebesi ve insan mertebesi gibi. Varlık bu mertebelerin tamamının içinden taayyün eder.[249]

Zâhiri olan oluş Muhammedî nur, bâtını olan ilâhi yani Ahmedî tecellidir. Fergānî her ne kadar keskin bir şekilde bunları ayırsa da bâtın ve zâhir temelinde itibari bir ayrımdır. Bu iki makamın insanın hakikati söz konusu olduğunda, bir *başlangıç ve kaynak* teşkil etme özelliği vardır. Bundan dolayı varlığın gayesi olarak insanı anlamak için, bu iki makamın konumunu ve anlamını tespit etmeyi gerektirmektedir. Yukardaki zikrettiklerimize ilaveten Ahmedî ve

---

[246] Abdülkerim Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât (İlahî Kelâm'ın Sırları)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikiryat, 2020), 5-6/1757.

[247] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 290-291.

[248] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut), 1/31.

[249] Fergānî şöyle der: "Bu durumda varlığın manası ve hakikati, Mutlak Varlıktan taayyün etmiş her bir taayyünün suretinin nefsini ve mislini mevcut olarak, ruhanî olarak, misalî olarak, cismanî olarak zâhiren bulması olur. Bir başka deyişle mevcut, ruhlar mertebesinde kendisini, ancak ruhanî olarak bulur. Mertebe-i misalde nefsini ancak misalî olarak bulur. Cisimler mertebesinde ise nefsini cismanî ve mahsus olarak bulur. Bu durumda îcâd ve halk, Hz. Mûcid ve Hâlık'ın oluş/âlemi hakikatlere, varlık bulmaları neyle olacaksa onlara onu vermesidir. Verilen bu şey, Hak'tan o hakikatlere taayyün eder ve bu hakikatlerin hükümleri Hak tarafından kendileri için belirlenmiş takdire göre zâhir olur." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik (Beyrut)*, 1/31-32.

Muhammedî makamın üçüncü bir ayırt edici tarafı ise varlığı cemetmeleridir. Fergānî, Muhammedî makamın ehadiyyetü'l-cem olduğunu, Ahmedî makamın ise cem'u'l-cem olduğunu söylemektedir.[250] Bunun başka bir ifadesi birlik ve çokluk ayrımıdır. Fergānî'ye göre birlik Ahmedî makama has bir özellik iken,[251] çokluk ise "çokluk vasfına ait ilmin/bilginin alınması da çokluk vasfının tezahür yeri olan Muhammedî nefse bağlıdır. [252] Çünkü Muhammedî nefis, bu türe (yani çokluk vasfına) ait ilmi kapsama bakımından en kâmil nefistir." [253] Fergānî üzerine çalışan bazı batılı yorumcular Hakikat-i Ahmediyyeyi ilâhi isimlerin yaratılan ve yaratılacak tüm varlığa aktarılmasının aracısı olduğunu ifade ederler.[254]

Diğer taraftan ise "Zati isimlerin özleri birlik vasfına bağlı olduğu için bunlarda birlik vasfının etkisi ve izi görülür. Dolayısıyla birlik vasfına bağlı olan bu isimlerin anlaşılabilmesi de birlik vasfının tezahür yerine, yani Ahmedî ruha bağlıdır. Çünkü Ahmedî ruh, bu türe (yani birlik vasfına) ait ilmi kapsaması bakımından en kâmil ruhtur."[255] Yani Ahmedî vasıf birliği ve ruhu temsil ederken, Muhammedî vasıf nefsi ve çokluğu temsil etmektedir. Böylece Fergānî zâhir-bâtın, ruh-nefis, birlik -çokluk, nübüvvet-velayet ve teklik-birlik ayrımları üzerinden varlığın gayesi olan insanın hakikatinin bu iki kutuptan başladığını söyler.

Fergānî Ahmedî ve Muhammedî makamı başta söylediğimiz gibi eserinin bazı yerlerinde de birbirinden ayırmadan birlikte zikreder.[256] Çünkü O'na göre, bu iki makam özünde bir ve aynıdır. Ama öncelik-sonralık, tezahür yeri ve ortaya çıkardığı etkileriyle birbirinden ayrılmaktadır. Aynı olmaları tabiatlarında *kevn-i câmi* olan insan tanımını taşıyor olmalarındandır. Ona göre varlığın ilk zuhuru olan bu iki makam ittihat halindedir.

> Zâhiri gözün bâtını gözle birleşmesi/ittihadı, kalbin kalıpla ve kalıbının kalple ittihadı, gözün kulakla ve kulağın gözle ittihadı hali bu makamın sahibine mahsustur… İşte bu hal, şairin şu anda kendisinin diliyle konuştuğu Muhammediyye makamına mahsus olan cemin ayıklığı halidir. Şair bu makamın tercümanı olarak ondan haber veriyor ve şöyle diyor; tüm insanlar Adem'in çocuklarıdır, eşit olarak onun nesebinden gelirler. Ancak kardeşlerim arasında cemin ayıklığınla/bilinçli cem haline sahip olan yalnızca benim. Dördüncü işaret; Ahmediyye makamına duyuyla ilgili bir şeyin, yani gözün izafe

[250] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 483-484.
[251] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 758-759
[252] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 759
[253] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 758
[254] Giuseppe Scattolin, "The Key Concepts of ol-Farghânî's Commentary on İbn al-Fârid's Sufi Poem", 46.
[255] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 758-759.
[256] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 452, 501-502, 568, 641-642, 735, 787, 857, 963, 1043. Fergānî, *Müntehâ'l-medârik fî şerhi Taiyyeti İbni'l-Farız.*, ed. Asim İbrahim al-Kayyali (Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007), 2/832. Karşılaştırın: Birinci cilt: 401, 429 (2 yerde), 472. İkinci cilt: 41, 103, 139, 187, 258, 310.

edilmesiyle yapılmıştır. Zira O'nun duyuyla ilgili olan gözü bedenine, yani Muhammedî suretine bağlıdır; kalbi ise Ahmedî hakikatinin suretine bağlıdır.[257]

Bu ittihadın/birliğin başka bir ifadesi aşktır. Birliğin asıl, çokluğun ise izafi olduğunu savunan Fergānî, aşkı anlatırken tabip ve hastalık üzerinden bunun tezahürüne dikkat çeker.[258]Bu bağlamda varlık mutlak, yokluk ise izafi olarak anlaşılır. Fergānî aşk ile başlayan yokluk zıtların itidaline galip gelince *salt yokluğa* karışır. Salt yokluk zannımızca İbnü'l-Arabî'nin *Fûtûhat'ın* giriş cümlesinde kullandığı "yokluğun yokluğundan var etti" [259] önermesine bir atıftır.

Fergānî her iki makamı birlikte zikrettiği yerlerde Ahmedî-Muhammedî terkibini kullanmaktadır. Ona göre her iki makam da hakikat bakımından ilk taayyündür.[260] Nitekim varlık mertebelerinin beşli tasnifi söz konusu olduğunda, taayyün-i evvel ile taayyün-i sânî bir ve aynıdır. Ayrıldıkları nokta ise birinin ezeli bir kapsayıcılığa sahip olması, diğerinin ise sonun tekrar başa dönen olmasıdır. "Bu hakikat ise; hakikatlerin hakikati, yani ilk taayyün eden olması bakımından Ahmediyye hakikati ve olduğu yere dönmede en son dönen olması bakımından Muhammediyye hakikatidir. İşte bu deniz, yani bu hakikatin mertebesi Ahmedî ve Muhammedî hakikatin harimi (dokunulmaz yeri) olmakla başkasına haramdır, yani başkasının bu denize dalması yasaklanmıştır."[261] Muhammedî makam ve Ahmedî makamın ayrımını ve birliğini *Münteha'l-medârik'*te temel olarak beş ayrı başlık altında ele almak mümkündür.[262]

[257] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 483-484.
[258] Fergānî şöyle der: "Aşktan gelen hastalığın niteliği, şevkimin ve iştiyakımın susuzluğunun harareti bende ortaya çıkan ve bana bağlı olan tüm nitelikler üzerinde hakim olunca, hatta karşılaştıkları her şeye; hem kendileriyle uyuşan hem de kendilerine zıt olan şeylere kendi etkilerini bırakınca ve yine hastalığım mizacımın bende asli olan -yani hastalığın zıddı olan- ve başına gelmiş bozuklukları gideren ılımlılığı/itidali üzerinde galip gelince öyle apaçık bir etki ortaya çıktı ki itidal tamamen bozulup salt yokluğa karıştı." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 105-106
[259] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hamd, şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah'a mahsus tur. Bu sayede onların yaratılmışlığını ve Hakk'ın kadimliğinden kaynaklanan ezeliliklerinin sırrını öğrendiğimiz gibi Allah'ın bize bildirdiği kadimliğini de öğreniriz." bkz: İbnü'l-Arabî, *Fûtûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2006).
[260] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 689-690.
[261] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 451-453.
[262] Chittick Fergānî'de Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî arasında temelde üç farkın olduğunu söyler. Bkz: Chittick, "Farghânî on the Muhammadan Reality", 13.

Tablo 1.

	Ahmedî Makam	**Muhammedî Makam**
1	Ahmedî mizacın ezelden kemali ve hakikati temsil etmesi.[263]	İlki en mutedil mizaç olan Muhammedî mizacın cemedici tarafının tezahürüdür.[264]
2	Ahmedî makam cem'ul-cem makamıdır.	Muhammedî makam ehadiyyetü'l-cem ve ev-edna makamının tek tecellisidir.[265]
3	Ahmedî makam asli ruha karşılık gelir.	Muhammedî makam Muhammedî nefsin zâhiri olduğunun/suretinin tecellisidir.[266]
4	Ahmedî makam ehadiyete/tekliğe/icmale karşılık gelir.	Muhammedî makam Muhammedî çokluktur/tafsildir.[267]
5	Ahmedî makam velayet mertebesinin tecellisidir.	Muhammedî makam nübüvvet makamı olarak zuhur etmiştir.[268]

Önümüzdeki bölümlerde bu beş ayrımın ayrıntılarını, eksiklerini ve nasıl anlaşılması gerekliliğini tartışacağız. Burada ise daha çok insanın hakikati nedir sorusunu aradığımız cevaba binaen bu beş ayrımı inceleyeceğiz. Bu bağlamda insan en mükemmel halde yaratılmıştır fakat mizaç herkeste farklı tecelli etmiştir. Fergānî mizaç anlayışını en mutedil mizacın Muhammedî mizaç olduğu üzerine temellendirir. Konevî, söz konusu Hz. Peygamber'in kemali temsil etmesini, doğru zaman ve doğru mekânda gönderildiğiyle açıklamıştır. Fergānî en kâmil mizaç/ahlak örneği olarak Hakikat-i Ahmedî ve Hakikat-i Muhammedî makamlarını birbirlerinden göreceli olarak beş cihetle ayırır.

1-2. Muhammedî makamın en çok karmaşık görünen kısmı ehadiyyet ve ev-edna makamının tezahür yeri olarak açıklanmasındadır. Ki bu makam Fergānî tarafından en çok dile getirilen ve kâmil insan hakikatinin zâhiri olarak yeryüzünde nasıl oluştuğu anlatılan bir

[263] Fergānî bu manada "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur" hadisini zikreder.
[264] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 176, 757, 787, 949-950.
[265] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 290, 380-382, 480, 483-484, 517,546-549, 702, 741-742, 748, 757, 963-964, 1020-1021, 1037.
[266] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 486-488, 520, 546-549, 643, 648-649, 755-756, 757, 903-906.
[267] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 653-654, 702, 757, 758-759.
[268] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 577-578, 859-860.

makamdır. Burada ehadiyet birlik ve yakınlık anlamına gelirken, ev-edna iki yayın ucu kadar birbirine yakınlık yani teklik (cem'ul-cem) anlamına gelir. Ahmedî makama bakma cihetiyle birliği, âleme ve insana bakma cihetiyle de çokluğu kendinde barındıran bu ehadiyyet makamı vahdet-i vücut geleneğinde varlık mertebeleri bakımından, taayyün-i evvele tekabül eder. Fakat bazı yerlerde de taayyün-i evvel olan Ahmedî makam, Muhammedî makam ise taayyün-i sânî gibi anlaşılmaktadır.

3. Bu iki makamın birlikteliği ve ayrılmışlığı söz konusu olduğunda, bir diğer önemli konu ruh ve nefis meselesidir. Fergānî ruhun ezeli ve ebedi hakikate sahip olduğunu, nefsin ise ruhun bedene girmiş hali olduğunu söylemektedir. Yani nefis zâhiri, ruh bâtınidir. Ruhun hakikati Ahmedî makamda, nefsin hakikati ise Muhammedî makamda tecelli etmiştir. Burada ruh insanın birliğini/tekliğini temsil ederken, nefis insanın çokluğa açılmış kapısıdır. Bir sonraki bölümde ruh ve nefis meselesini ayrıntılı bir şekilde ele aldığımızda da göreceğiz ki, kastedilen bir ruhumuz var, bir de ondan bağımsız ayrı bir nefsimiz var demek değildir. Aksine sonsuz olanın tezahüre konu olması bakımından sonlu olduğunu, göreli geçici hakikatte ise ezeli ve bir olduğu anlamındadır.

4. Genel olarak düşünce tarihinin özellikle de metafizik düşüncesinin en temel konulardan biri olan birlik ve çokluk meselesi, Fergānî'nin de eserinin temel bir konusudur. Ona göre Ahmedî ruh icmal, Muhammedî nefis ise tafsildir. Tafsil nefiste ortaya çıktığı için zâhirde tezahür eden olarak açıklanırken, icmal bâtını ve ruha mahsus olarak açıklanmıştır. Varlık mertebelerinin anlatıldığı yedili tasnifte ilk üç mertebe (Zatî taayyün, Taayyün-i evvel ve taayyün-i sânî) ezeli ve birliğin icmali, cemedici halidir. Diğer dört mertebe ise (ruhlar mertebesi, misal mertebesi, cisimler mertebesi ve insan mertebesi) birliğin gölgesi, sureti ve çoğalmasıdır/tafsilidir.

5. Fergānî'nin diğer bir önemli ayrımı ise peygamberin velayet vasfını Ahmedî makam ile, nübüvvet vasfını ise Muhammedî makam ile ele almasıdır. İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiğine göre peygamberin velayet vasfı, nübüvvet vasfından daha kapsamlıdır. Bu düşünceyi benimsemiş olan Fergānî velayet makamının Ahmedî makam ile kapsayıcılığına vurgu yapmıştır. Muhammedî makama has olan nübüvvet vasfı ise nübüvvetin sonu olması anlamını taşımaktadır. Fergānî, Ahmediyye kelimesini kullandığında Hz. Peygamber'in velayet yönünü, Muhammediye kelimesini kullandığında ise nübüvvet yönünü ön plana çıkarmaktadır. İnsan

mertebesi bölümünde de zikredileceği üzere, Fergānî bu iki yönün bazı durumlarda birbirinin yerine geçebilecek manalara da haiz olduğunu söyler.[269]

İnsanın/ruhun, ezelî ilimde bulunması ve bedene gelene kadar varlık mertebelerinden bazı bilgileri öğrenmiş olması, bize insanın nerede ve nasıl yaratıldığına dair bir fikir verir. Mertebeler fikri, insanın bedene gelmeden önce bir varlığının olduğunu gösterir. Fergānî, bu varlığın Hz. Peygamberin göklerdeki ismi olan Hakikat-i Ahmedî olduğunu düşünür. Hakikat-i Ahmedî, insanlığın ezeli ruhunun başlangıcı, ortası ve sonu olarak zikredilir. Burada ezeli ruh, teker teker tüm yaratılmış insan ruhlarının toplamı değil, hepsini kendinde mündemiç kılan küllî ruh olarak anlaşılmalıdır. Binaenaleyh ezelî insandan kasıt da bu küllî ruhtur. Bunun Zata/Hakka bakan yönüne Fergānî Hakikat-i Ahmedî, halka/âleme/insana bakan cihetineyse Hakikat-i Muhammedî adını vermiştir. Böylece insan ilk olarak Hakkın ilminde, ikinci olarak da Hz. Peygamberin manevi şahsiyetinde, bir tek küllî ruh halinde var edilmiştir. Başka bir ifadeyle insan, Hak ile halk, ehadiyyet ile vahidiyyet, Zat ile Hakikat-i Muhammedî arasında ara varlık/berzah olarak yaratılmıştır. Bu ara varlık bedene gelmeden önce, varlık mertebelerden geçerken bir ruh ve nefise sahip olur. Bir sonraki bölümde bu ezeli/küllî varlığın Berzahtan ruha, birlikten çokluğa nasıl intikal ettiğini araştıracağız.

[269] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/478.

2.2.OLUŞMA: RUH VE NEFİS

İnsan, kelime anlamı itibariyle iki kök anlamı kendinde toplar. İlki, yakınlık anlamına gelen *üns/ünsiyet*, diğeri ise unutmak anlamına gelen *nisyân*dır. "İnsan nedir?" sorusuna bu iki anlamdan hareketle yaklaşmak mümkündür. Ancak her iki anlamın da insanı yalnızca bedenden ibaret gören ve onun dışında ya da ötesinde bir varlığını kabul etmeyen düşüncelere karşı olduğu görülmektedir. İster Platoncu "hatırlama" teorisi olsun, ister İslam düşüncesinin meşşâî kanadında benimsenen "manevî bir cevher" tanımı üzerinden insan anlayışı olsun ya da erken dönemden itibaren sûfîler tarafından benimsenen "bezm-i elest/ezelî insan" fikri olsun, tüm bu yaklaşımlar, insanın bedeni aşkın bir ruh taşıdığını kabul eder. Bu bağlamda "insan nedir?" sorusuna verilen cevapların önemli bir bölümü, onun ruh sahibi bir varlık olduğu kabulü üzerine şekillenmiştir.

"Ruh nedir?" sorusu ise, "insan nedir?" sorusunun temel bileşenlerinden biri olarak tarih boyunca farklı yönleriyle ele alınmıştır. Örneğin, İslam düşünürlerinden kelamcılar, ruhu insan nefsi, yani bizzat insanın kendisi olarak değerlendirirken; filozoflar ruhu, daha çok canlılık ve canlı olmak anlamında kullanmışlardır. Zira onlar, insanı tanımlarken genellikle "nefis" kavramını tercih etmişlerdir. İbn Hazm gibi bazı düşünürler ise nefis ile ruhun öz itibariyle aynı, ancak adlandırma bakımından farklı olduklarını savunmuşlardır.

Fergânî'ye geldiğimizde ise ruh ve nefsin iki ayrı yön olarak ele alındığını görürüz. Bu iki yön, berzah âleminde ilk nüveleri atılmış varlıklar olarak doğmuş, ardından ruhlar âleminde bazı önsel bilgilerle kuşanmışlardır. Göksel bir varlık olarak yeryüzüne gelen insan, ruhlar ve misal âleminde yaratılan tüm varlıkların bilgisinden nasiplenir. Ruh; melekler, cinler, yıldızlar, semboller ve harflerin hikmeti gibi manevî/göksel bilgilerin içinden geçerek âleme, yani bedene gelir. Bu iniş, ruh için bir düşüş ve bir unutmadır. Bu unutma, beraberinde insanın ruhlar ve misal âleminden getirdiği bedihî bilgilerin hayale dönüşmesine ve perdelenmesine yol açar.

Bu konuyu, "ruh ve nefis" bölümünden sonra, "beden" (2.3) başlığı altında ele alacağız. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki ruhun ve nefsin oluşumu sadece göksel varlıklarla sınırlı değildir. Âleme gelen ruh, bunun yanı sıra maden, bitki ve diğer canlıların bilgisini de kendinde kuşatır; onlardan bir pay alır. Böylece insan, hem yeryüzündeki varlıklarla bir aşinalık kurar hem de gökyüzüne dair bir yakınlık geliştirir. Bu aşinalık, insana Hak ile halk, yer ile gök arasında bir berzah varlık olma niteliği kazandırır.

Fergânî, temelde dinin verdiği haberleri delil olarak kullanmakta ve bu anlatımıyla "insan nedir?" sorusundan önce "insan nasıl ve ne için var oldu?" sorularına cevap aramaktadır. Tanrı ile âlem arasında bir "ara varlık" yani berzah olarak tanımladığı insan, ruh-nefis çatışması ve yeryüzü ile gökyüzünü birleştirme kabiliyeti dolayısıyla kendi oluşumunu tamamlamış olur. Ruh, bedene ve âleme düşer; soyut ve mutlak bir varlık, somut ve canlı bir varlığa dönüşür. Bu kez insan, nefis ve bedenle birlikte ruhunu unuturak tekrar bir oluşum sürecine girer. Tıpkı Platon'un şu meşhur sorusunda olduğu gibi: "Nedir bu, her zaman olan ama hiç oluşa gelmeyen? Ve nedir bu, her zaman oluşa gelen ama hiç olmayan?" Bizim de burada temel sorunumuz, ruhun varlıktan oluşa nasıl geldiği ve oluş içinde varlığı nasıl temsil ettiğidir.

2.2.1. İNSAN VE BERZAH: ARADA VARLIK OLARAK İNSAN

"İnsan yerle gök arasındadır ne tam olarak yere, ne tam olarak göğe aittir. İnsan akılla şehvet arasındadır, bu ikisinin birinin alanında kalanı artık insan diye adlandırılamaz."[270]
İsmet Özel

Fergānî berzahı ikiye ayırır. Bir büyük berzah vardır, bir de ikinci berzah vardır. İlk ve büyük olan berzah Zat ile sıfatların (ve isimlerin) arasındaki berzahtır. İkinci berzah ise Hak ile Halk arasındaki berzahtır. Her iki berzahta da insanda kendini göstermektedir. İlk berzah ilk söz(leşme)dir. Hak ile Ruhun arasında insanın varlığıdır. İkinci berzah ise beden ile ruh arasında insanın varlığıdır/oluşumudur.[271]

Berzah ya da berzahiyye, vahdet-i vücût sisteminde anlaşılması en zor kavramlardan biridir. Araştırmamıza göre bu kavramı ilk olarak bir sistem içerisinde yaygın olarak kullanan İbnü'l-Arabî'dir. Suad el-Hâkim *İbnü'l-Arabî sözlüğü*nde berzahı şöyle açıklamaktadır:

> İbnü'l-Arabî berzah kelimesini belirsiz kullandığında bazı özelliklere sahip bir hakikat veya mertebeyi kasteder. Bu anlamda berzah gerçekte birbirine zıt iki âlemi, iki hali, iki mertebeyi veya iki özelliği birleştiren ve ayıran (câmî ve fâsıl) bir mertebedir. Ayıran ve birleştiren berzahın birinci (ayırıcı) özelliğini İbnü'l-Arabî kelimenin sözlük anlamından almış, birleştiricilik özelliğini ise kendisine özgü pozitif tavrın gereği olarak İbnü'l-Arabî eklemiştir. Buna göre berzah çelişen iki ucun karşısında bulunur ve her iki tarafın hakikatlerini kendisinde toplar; kendisi bir olarak kaldığı halde bölünmeden iki yüzüyle iki ucun karşısında durur.[272]

[270] İsmet Özel, *Tahrir Vazifeleri* (İstanbul: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 2016), 13.
[271] Fergānî şöyle der: "Berzah-ı Ekber-i Cami': Fergânî'nin Taayyün-i Evvel için zikrettiği bir diğer isimdir. Fergânî bu ifadeyi 'Berzahu'l-ekberi'l-câmi' li'l-cemîi'l-berâzih' şeklinde kullanmıştır. 'Bütün berzahları kapsayıcı berzah' anlamındaki bu ifade ile Taayyünü Evvel'in bütün mertebeleri kuşattığı ifade edilir. Zira Lâ-taayyün hariç her bir mertebe, öncesi ve sonrası arasında bir berzahtır. Tayyün-i Evvel ise Zat Mertebesi ile diğer bütün mertebeler arasında bir berzahtır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut), 1/21-29.
[272] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 155.

Demirli'ye göre metafizikçi sûfîler zorunlu ve imkânsız arasında "insanı" anlamak için birçok kelime geliştirmişlerdir. Bunların arasında en çok öne çıkan beş kavram vardır. 1) Ara durum, 2) Gölge, 3) Serap, 4) Berzah, 5) Hayal.[273] İbnü'l-Arabî'ye göre âlem bir aynadır. Aynanın cilası insandır. Tanrı kendini insan vasıtasıyla görür. İnsan berzahtır. İki âlemi birbirine bağlayan köprüdür. İnsan âlemi gösteren bir aynadır. İbnü'l-Arabî hikâyeyi insanın her şeyi nasıl bildiğini anlatan bir örnek olarak görür ve şöyle bir sonuç çıkarır: İnsan kalbini parlatırsa, onu bütün âlemin kendisinde görüldüğü bir aynaya dönüştürür.[274] Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'ye göre insan âlemleri birbirine düğümleyen/bağlayan bir ara varlıktır. Bu ara varlığın var olma sürecini Fergānî'nin *Müntehâ'l-medârik*'te anlattığına yakın bir anlatı bir siyaset ve ahlak felsefesi bağlamında yazılan *Tedbirât*'ta incelenir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî *Tedbirât'ta* bize bir ilmü'n nefs ya da bir ahlak felsefesi anlatısını sunar.

İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Konevî, "İnsan nedir?" sorusunu *Fusûsu'l-hikem* şerhinde şöyle açıklar: "Hakikati ve mertebesi bakımından insan ile Hak arasında hiçbir vasıta yoktur; çünkü insanın hakikati, 'vücûb' ve 'imkân' hükümlerini birleştiren (cami') berzahlık'tan ibarettir. Dolayısıyla insan her iki tarafı da (vücûb ve imkân) ihâta etmektedir."[275] İşte, bu nedenle İbnü'l-Arabî insan hakkında şöyle buyurmuştur: 'O ezeli, hâdis insandır ve ebedi-daim yaratılıştır'. "İnsan bu açıdan bütün varlıklardan daha önce ve kıdemlidir"[276] der. Hem İbnü'l-Arabî'de hem de Konevî'de temelini gördüğümüz berzah kavramını Fergānî kendi vahdet-i vücûd sisteminde çok yönlü olarak kullanır. O kullanımlardan ilki, *Berzah-ı Ekber-i Câmi'* tabiridir.[277] Kapsayıcı berzah diye ele alabileceğimiz bu tabir Fergānî'ye göre Zat mertebesi hariç, tüm mertebeleri kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle bu büyük berzah Zat mertebesi ile İlk taayyün arasındaki berzahtır.[278] Eğer ilk taayyünü Hakikat-i Muhammediye olarak ele alırsak buradaki kapsayıcı berzahiyye Makam-ı Ahmediyye'ye tekabül edecektir. Zatî taayyün ile ilk taayyün arasında olan kapsayıcı berzahiyye dışında diğer bütün mertebelerin

[273] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 225.
[274] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 333.
[275] Sadreddin Konevî, *Fususul hikemin sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2002), 19; Özkan Öztürk, "Osmanlı Siyaset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Üzerinden Bir Okuma", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Osman Sacid Arı Ercan Alkan (İstanbul: İsar yayınları, 2018), 748.
[276] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 251.
[277] Fergâni, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut), 1/29.
[278] İbnü'l-Arabî'ye göre berzahlar sayısızdır: "Berzahların sayısını sayabilmemiz imkânsızdır. Böyle bir şey asla mümkün değildir; çünkü herhangi iki şeyi ayıran ve birleştiren her şey berzahtır. Söz gelişi misal âlemi soyut ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında berzahtır. Bitki âlemi hayvan ve maden arasında; nefs kötülük ve iyilik hükümleri arasında bir berzahtır. Hayal de bir berzahtır; çünkü o ne vardır ne de yok ne bilinir ne bilinmez ne reddedilir ne de ispat edilir. Burada İbnü'l-Arabî'nin berzah türlerinden birisiyle ilgili bir metnini aktaracağız. Bu berzah sübûttur [sâbitlik], Sübut, varlık ile yokluk arasında bir berzahtır." Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 115-116.

arasında da berzah söz konusudur.[279] İnsan olan bu berzah bir nevi birliği ve çokluğu birleştiren zincirin bir halkası gibidir. Konevî insan mertebesini "onun her şeyi kendisinde birleştirmesinden ibarettir" diye açıklar.[280] İbnü'l-Arabî ve Konevî'den farklı olarak Fergānî'ye göre berzahiyye makamı üç ayrı kavram ile anlatılır. Birincisi berzahiyye, ikincisi amaiyye ve üçüncüsü sevaiyyedir. Berzahiye Fergānî tarafından şöyle tanımlanmaktadır:

> Şimdi dikkat edilecek bir diğer nokta, şairin burada başka iki antlaşmayı anmamasıdır. Bunlar da 1.İkinci taayyünün başındaki ve yedi ilâhi ismin hakikatini taşıyan, berzahiyyenin taayyününün başındaki antlaşma. Bu yedi ismin her birinin hakikati diğer hepsinin hakikatini cemettiği için, ayrıca hüküm ve eser olarak diğerlerinden seçikliği gizlendiği için var etme işi bunlar üzerine dayanır. 2. Bir başka antlaşma da 'el-hazretü'l-amaiyye makamı' diye adlandırılan, berzahiyyenin tafsili ve anılan [yedi ismin] her birinin hakikatinin birbirinden seçik hale gelmesi, kendilerindeki [diğer hepsini] kapsayıcı hükmün gizlenmesi anında yapılan sözleşmedir. Bu anda hem tüm ilâhi hakikatler hem de insani ve insani olmayan [var] oluşsal hakikatler bu berzahiyye, amaiyye makamının zatında veya yöresinde ortaya çıkmış ve zuhur etmiştir.[281]

Bu üç anlamın dışında Fergānî, berzah makamını nur (Hakkın nuru) ve yüz ifadeleriyle de tanımlar. Ona göre berzah makamı Allah'ın Zatî isimlerinin nurlarının doğmasıyla nurların doğduğu yerdir.[282] Bu nurların doğuşu Zatî isimlerin itidal ve eşitlik üzerinden cemedici vasıflarından kaynaklanmaktadır.[283] Berzah bazı durumlarda fenâ adını alır. Fenâ erken dönemde ilk olarak Cüneyd-i Bağdadî tarafından formüle edilen bir tavırdır. Temelde tevhidi temellendirmek için kullanılan fenâ, Allah'ın iradesinin yanında bir de insanın iradesi vardır sorununa bir çözüm olarak sunulmuştur. Dolayısıyla fenâ kulun kendinden geçmesi, nefsini arındırması ve sadece Hakkın istediği şeylere yönelmesi olarak anlaşılır. Bunun neticesinde,

---

[279] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/29.

[280] Konevî şöyle der: "Hiçbir şey yoktur ki insanın mertebesinde resmedilmiş olmasın. 'İnsan mertebesi' onun her şeyi kendisinde birleştirmesinden ibarettir. İnsanın varlık nüshasının kapsadığı ve bütün vakitlerde, neşetlerde, mevtınlerde ve hallerde mertebesinin içermiş olduğu şey kendisiyle bu hal veya vakit veya neşet veya mevtın ve ehli arasındaki münasebetin çağrıştırdığı şeyden ibarettir. Nitekim âlem ile ilişkisi ve âlemin Allah ile ilişkisi açısından Hakkın işi de böyledir." Bkz: Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı yayınları, 2014), 84.

[281] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 172-173.

[282] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 175.

[283] Fergānî şöyle der: Zat ve sıfata ait tüm nurların doğuş yeri, kendisinde ilk tecellinin yüzünün doğuşuyla bu ilk berzah olduğu için, tüm nurların ve mutlak olarak zuhur vasfı taşıyan her şeyin kaynağı ve aslı da bu yüzdür. Yine bu yüz, birçok tür altında beliren bu nura ait taayyünlerin, bunlara bağlı olan ikincil/fer'i şeylerin ve sıfatlarının, adlarına bağlı olan ikincil şeylerin ve adlarının -ve böylece gider- da kaynağıdır. Böylece bu yüzün, hakiki eşitleyicilik, itidal ve cem'iyyet özellikleri taşıyan zati kemal itibarıyla özünde şöyle bir şey vardır: Kendisine varlıkla ilgili veya ilmi veya cem'iyyet açısından veya kemal ya da varlıkta sürme/bekā veya itidal açısından medet ulaşana, bu medet ancak o 'yüzden' ve onunla kaim olan kemalden gelir. Adem'in yaratılışı kendilerine dayanan isimlere ait kemalin ortaya çıkması bu en güzel surete; ikinci mertebedeki tüm ilâhi ve varlıkla ilgili hakikatleri, tüm isimleri kapsayan manevi cem'iyyet sureti olan en güzel surete bağlıdır. İşte bu suretin cem'iyetinin ve itidalinin sürmesi/bekāsı için medet de yine bizzat bu zata ait kemalden, bu kemalin eşitleyici hükmünden gelir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 178-179.

"Kulum bana yaklaştıkça ben onun tutan eli, gören gözü olurum" önermesinin gerektirdiği, Allah'ın iradesinde, insanın fiilinin tevhit edilmesi yakalanır.[284]

Fergānî'nin terminolojisinde berzah, dört mertebeden oluşanın fenânın üçüncü mertebesine tekabül etmektedir. "Fenânın üçüncü mertebesi Zâhir'in ve Bâtının hükümlerinin her biriyle kayıtlı olma manasına gelir. Yani 'Zâhirin' hükmü görüldüğünde 'Bâtının' hükmünün gizlenmesi ve 'Bâtın'ın' hükmü görüldüğünde 'Zâhir'in' hükmünün gizlenmesi durumunun artık sona ermesidir. Buna karşılık gelen bekā mertebesi berzahiyye**,** insaniyye ve cem'iyye hakikatine varmadır ki Âdem bu hakikat üzerine ve onun sureti üzerine yaratılmıştır."[285] Çünkü insan zâhiri ve bâtını zuhurun/tecellinin mahalli olduğundan, hakikate de en yakın ve en aşina olandır. Nitekim *insan* isminin kelime manasındaki ünsiyet/yakın olma da bununla ilgilidir. Fergānî bunu insan ve berzah ilişkisi ve Ahmedî-Muhammedî taayyünler üzerinden anlatmaktadır.[286]

Fergānî'de Ahmedî hakikat, itidal, adalet ve berzah mertebesinin merkezinde yer almaktadır. Ona göre ilk taayyün üzerinde bir ismin ya da bir sıfatın hükmü üstün değildir. "İlk taayyün ile ve ilk taayyünde beliren bu ilk tecellî, bu berzahiyetin hakikatinde zuhuru takdir edilen ve Hz. Peygamber'in mertebesini gösteren Muhammedî nûrdur. Hz. Peygamber'in saf ve temiz kalbi, bu taayyün ve berzahiyetin suretidir. Ancak bu suret cem'î ve manevî bir surettir."[287] Burada peygamberin iki kemalinin (cismani ve ruhani) zuhuru söz konusudur. İlki manevi, bâtını nur olan Ahmedî nur, ikincisi bedeni, zâhiri ve mükemmel/kâmil mizaç nurudur. Berzah bu iki kemali kuşatan bir ilâhi ve insanı hakikatin ismidir. Varlığın gayesi olan insanın yaratılış hakikati bu mertebede tecelli etmiştir. Böylece Ahmedî ve Âdemî hakikat insanın ilmi ezelide varoluşunun beyanıdır.

Fergânî Zat mertebesi/Mutlak bilinmezlik mertebesi ile ikinci taayyün arasındaki ilk taayyünün de ismine berzah der. Bu berzah, küllîyatı, bütün itibarlar ve taayyünler için asıldır ve ilahî-kevnî bütün hakikatlerin bâtını olduğu için *hakikatlerin hakikati* diye ifade

[284] Başer, "İslam Düşüncesinde Tasavvuf Geleneği: İbnü'l-Arabî Örneği", 172-173.
[285] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 291.
[286] Fergânî iki hadis üzerinden insanın yaratılış hikayesini yorumlar. Birincisi "Allah Âdem'i kendi sureti üzerine yaratmıştır" hadisi, ikincisi ise 'Rahman'ın sureti üzerine yaratmıştır' hadisidir. Ona göre ruhani veya cismani olan Âdem'in hakikati, ikinci tecellî ve berzahın cami' olduğu bütün ilahî-kevnî hakikatler, sıfatlar ve isimleri kapsadığı için umumidir. Ancak diğer taraftan Hz. Peygamber Ahmedî vasfıyla/hakikati ve kemal suretiyle ilk berzahı kuşatır. Aynı şekilde melekler de Hz. Âdem'in üzerine yaratıldığı Rahmanî surete izafe edilen yed-i kuvvet cümlesindendir. Dolayısıyla melaike, Hz. Âdem'in hakikatine ve cem'iyetine ait suretin cüzlerinin mazharlarıdırlar. Bkz: Fergânî, *Müntehâ'l-medârik,* (Beyrut), 1/95-96.
[287] Fergânî, *Müntehâ'l-medârik,* (Beyrut), 1/28-29.

edilmektedir. Her mertebe/taayyün arasında bir berzah olduğundan Fergānî, taayyün-i evvele Berzah-ı Ekber-i Cami' der. Çünkü bütün berzahlar ve asılları burada saridir.[288] İnsanın (Âdem'in) hakikatinin var edilmesi, ilâhi emre muhatap olması bu mertebede var edilmiştir ve emir zamanla birlikte dairevi nüzulün başlangıcıdır. Bu başlangıç ilâhi-kevnî, zâhiri-bâtını, asıl-fer ve birlik-çokluk gibi itibari zıtlıkların aslî birliğiyle karışarak/iç-içe geçerek Rahmanî nefes ile dünya/insan hayatına kaynaklık etmiştir.[289] Bundan dolayı Fergānî'de berzah, insanı kevn-i câmi olmasını ve âlemin çifti olmasını anlatan en önemli ontolojik kavramdır.

> İlk tecellide, ehadiyyetü'l-cem makamında ve 'ev-ednâ' mertebesinde, vahidiyyetle ehadiyyet arasındaki büyük berzahiyyede (el-berzahiyyetü'l-kübra) varlık ve ilim, birlik ve çokluk, fail/etkin olma ve fiilin etkisini kabul etme; tüm bunlar Zat'ın ta kendisidirler, Zat'a eklenmiş sıfat veya na't değildirler. Ancak birlik ile çokluk vasıfları arasındaki veya fail/etkin olma ile fiilin etkisini kabul etme vasıfları arasındaki veya varlığın zâhiri ile ilmin zâhiri arasındaki veya zorunluluk/vücub ile olanak/imkân kategorileri arasındaki ikinci berzahiyyede; ayrıca ikinci mertebedeki ikinci tecellide; yine 'kâbe kavseyn' mertebesinde tüm bunlar birbirinden başkadır ve en mukaddes Zat'ın kavramına eklenmiş vasıflardır. Oysa tüm bu vasıflar Zat'ın aynı olan ve O'nun ilk mertebedeki ilk tecellisi olan, Zat'a ait nispetlerdir. Bu ilk tecelli Muhammed'in (sav.) Rabbi ve O'nun en kapsayıcı, en büyük ilk nurudur. Rab, vahidiyyetinin gölgesini ikinci mertebeye uzattı ki 'tanınmayı sevdim' mucibince parlaklık ve aydınlık kemale ersin.[290]

Böylece ilk kapsayıcı büyük berzah, aslında insanın kevn-i câmi olmasına eşittir. Çünkü tekil ve birlik (dolayısıyla çokluk) ilk berzahta birdir.[291] Birinci berzah, gayb âlemindeki epistemolojik ayrımı ifade ederken ikinci berzah, cemadat âlemindeki epistemolojik ayrımı ifade etmektedir. İlk Berzahta zâhir ve bâtın, birlik ve çokluk, ruh ve nefis gibi tefrika

---

[288] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/29.

[289] Doğan şöyle der: "Dairevî emrin tamamlayıcısı olan bu karışımın zuhuru için saydığımız bu üç itidalî mertebeye şamil bir mertebe vardır. Hatta ulvî ve süflî bütün berzahî mertebelere de şamildir. Bu mertebe birinci ve ikinci berzahların sureti olan insan mertebesidir. Bu birinci ve ikinci berzahlar insanî hakikatin en bâtınıdır. Bütün mertebelerin mizanı ve asılları ve menşelerinin de sureti bu surettir; ancak bu suret, makul bir surettir. Henüz fizikî bir varlığı yoktur. Bu suretteki karışım/mizaç, insanın mahsus (duyularla algılanabilen) suretidir. İlahî nefh ile insanî surete üflenen ilahî ruh ise, Rahmanî nefesin tecellisinin suretidir." Bkz: Ali Fahri Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 194-195.

[290] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 678-679.

[291] Fergānî şöyle der: "Muhabbetin etkisiyle Zat'a ait, Varlıkla ilişkili gayb makamından gelen tecelli ilk olarak insan hakikatinin bâtınında mücmel olarak tezahür etti. İnsan hakikatinin bâtını da ilk ve en büyük berzahtır. Sonra bu tecelli insan hakikatinin zâhirinde, yani ikinci berzahta mufassal olarak tecelli eder. Sonra bu iki berzahın tafsil suretleriyle, yani âlemin mana, ruh, misal ve duyu şeklindeki hakikatleri suretinde tezahür etti; ta ki unsurlardan yapılma insan suretinde tezahür edinceye kadar. Bu suret, ikinci berzah ve zâhirine; yine ilk berzah ve bâtınına tam tamına benzeyen, bunlara mükemmelen uygun bir tezahür yeridir. Varlıkla ilgili bu tecellinin anılan biçimde gerçekleşen inişinde, anılan mertebelerdeki tezahüründe ve hükümlerinin tasavvurunda muhabbet ondan ayrılmaz, onda yerleşiktir ve ona eşlik eder. Bu tecelli, özünde birlikle ilişkili olduğu için, hatta birliğin ta kendisi ve kaynağı olduğu için söz konusu mertebelerde ancak birlikle ilişkili tecelli ve tezahür yerlerinde ortaya çıkabilir. Ya da başka deyişle bileşiklik âleminde ve bileşikler mertebesinde birliğin özünün eseri ancak itidal ve cem'iyyettir ki bunlar, *ilk ve ikinci berzahın tüm mertebelere geçmiş eseridir*. Bu tecelli her mertebede ancak berzahiyyenin bu eserinde tezahür eder. **Böylece cansızlara, bitkilere ve hayvanlara ait itidal mertebeleri berzahiyyeye ait bu eserin suretleri olur**. İnsani mizaca ait itidal ise bu berzahiyyenin suretinden başka (bir şey değildir), insani itidal ayrıca ondan çıkan eserlerin terazisidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 973.

oluşurken, ikinci berzahta insan küllî var olanların toplayıcısı olarak, yer ve gök âleminin itidalini sağlayan, berzah mazharı olarak kendini göstermektedir. Konevî, bu durumu tesir ve teessür ilişkisi üzerinden anlatır. O ruhlar ile cisimler arasında (onların basit olmalarından kaynaklanan) doğrudan bir ilişkinin olmadığını söyler. Bundan dolayı Hak ve Halk âlemi arasında irtibatı sağlamak için misal âlemi yaratılmıştır. Böylece misal âlemi cisimleri ve ruhları birleştiren bir berzah olarak nitelendirilmiştir.[292]

Bu bölümü kısaca özetlemek gerekirse berzah bir perde değil, tecellidir. Rahmani nefesin tecellisidir. Bu tecellinin mahalli insan olduğundan, aynı zamanda insanın/insanlığın tecellisidir. Bunun ilk zuhuru, Hz. Peygamberin velayetini/hakikatini temsil eden Ahmedî makamda ve zâhiren insanoğlunun ilk başlangıcı olan Hz. Adem'de kendini göstermiştir. Bu ilk tecelli olan bâtıni tecellidir ki, varlık mertebelerinde *taayyün-i evvel* diye isimlendirilir. İkinci tecelli olarak ise Fergānî Muhammedî vasfı kendi içinde cemeden zâhiri ve *nefsi tecelli* diye adlandırır. Bu bâtın, hakiki ya da gaybî olanın gölgesi ya da sureti olarak görülmektedir. Ama en üstün itidalde yaratılan Muhammedî mizaç bu zâhir-bâtının, ruh ve nefsin en kâmil halini temsil etmektedir. Dolayısıyla buradaki ayrılık ve farklılık itibari, birlik ve birleştiricilik aslidir.

Fergānî, varlığın gayesi olan insanın varlık ile ilk tanışmasını, ezelî ilimde gerçekleştiğini söyler. Bu ezelî ilmin ilk tecellisi olan ise varlığın, bilginin, ahlakın ve hakikatin kaynağı olan Ahmedî makam ve Âdem'e üflenen Rahmanî nefestir. Fergānî hocası Konevî'den ve onun hocası İbnü'l-Arabî'den farklı olarak insanın, varlık serüvenini Ahmedî ve Muhammedî makamlar üzerinden anlatır. Her ne kadar içerik olarak birbirine benzer ve birbirini tamamlayan cümleler söz konusu olsa da Fergānî, üslup ve anlatımda temel kavramlarda Ekberi geleneğin iki büyük isminden de ayrışır. Varlığın yedi mertebesinde ilk taayyünü Ahmedî makam ikinci taayyünü Muhammedî nur diye adlandıran Fergānî, ana anlatımı bu iki kavram üzerine kurmuştur. Diğer önemli bir fark ise *varlığın birliği (vahdet-i vücût)* tabirini ilk olarak *Müntehâ'l-medârik*'de sistemli bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Her ne kadar doğrudan varlık ve varlık mertebeleri araştırmamızın sınırlarının dışında kalsa da söz konusu insanın varlığı olduğunda varlığın birliği öğretisi tüm konuları ilgilendirecek şekilde

[292] Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi (Şerh-i Hadis-i Erbaîn)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2013), 164-165. Konu üzerinde bir değerlendirme için bkz: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 332-333.

kurgulanmıştır. İnsanın bir berzah olarak nitelenmesini de bu varlıktaki birliğin tesisi olarak okumak mümkündür.

Özetle berzah, vahdet-i vücût görüşünün ortaya koyup, geliştirdiği bir kavramdır. Kavramın amacı, temelde insanın kendi varlığında topladığı hakikatler vasıtasıyla, Tanrı'yı ve âlemi bilmektir. Bu bağlamda insan Tanrı ile âlem arasında bir berzah olarak nitelendirilir/adlandırılır.[293] Böylece insan hem Tanrı'nın bilinme gayesini hem de yer yüzündeki varlığın gayesini kendinde cemetmiştir. Berzahın bu iki vasfı bir araya getirme gücü, ruh-nefis ikilemine de zemin hazırlamıştır. Nasıl taayyünü evvel insanın ezeli hakikatini temsil ediyor ise, ruhlar âleminde ve cisimler âleminde de insanın hakikatinin tezahürü, insanı ruhlar ve nefisler temsil etmektedir. Bu bağlamda insan nedir sorusunun bir temel meseleye dönüştüğü yer, ruh-nefis ilişkisinin, varlık-oluş ilişkisi üzerinden bedene gelme hususudur. Ruh ezeli yaratılış, nefis sonradan oluş, beden ise bu iki hususu bünyesinde barındıran bir ev olduğundan, burada hakikat-itibar, varlık-oluş, birlik-çokluk ve asıl-fer ayrımları tüm gerçek sorunlarıyla beraber tekrar kendini gösterir. Bir sonraki bölümde ruh-nefis ayrımı üzerinden, insanın varlıktan oluşa gelmiş halini inceleyeceğiz.

2.2.2. RUH VE NEFİS: RUHUN NEFİSLE ÇATIŞMASI

Erken dönem züht hareketinin bir sonucu olarak, tasavvufun bir din ilimi olma çabası bir netice veriri.[294] Bu dönemde insan, sûfîler tarafından ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tanımlanmıştır. Nefis insan davranışlarının kötücül yönüne verilen isimken, ruh insanın ilâhi yönünü temsil eder. Nefis ve ruh aynı zamanda insan bedenini de yönlendirir. Ruh ağır bastığında nefis zayıflar, nefis büyüdüğünde ruh küçülür.[295] Bu anlatıyı insan üzerinden bir araştırmaya dönüştüren Muhasibî insanın beden, nefis ve ruhtan oluştuğunu söylemiş ancak ruhu bazen akıl bazen de kalp şeklinde izah etmiştir.[296] Bu adlandırmaların özünde insanın ahlaklanması, nefsin arındırılması ve imanın bâtıni cihetinin yaşanması kaygısı oluşturur.

[293] Başer, "Yükümlü varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana", 534.
[294] Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma' (İslam Tasavvufu)*, çev. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam yayınları, 2012), 7.
[295] Başer, "İslam Düşüncesinde Tasavvuf Geleneği: İbnü'l-Arabî Örneği", 158-159.
[296] Hâris el-Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak (el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân)*, çev. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret yayınları, 2015), 225-246. Ayrıca bkz: Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'aye (Kalp Hayatı)*, çev. Abdülhakim Yüce (İstanbul: Işık yayınları, 2005), 77, 100.

Ancak Gazzâlî sonrası bu anlayış İbnü'l-Arabî'yle birlikte bir ahlaki anlatım olmaktan çıkıp metafizik anlatıya dönüşmüştür.

Düşünce tarihinde ruh, insanın soyut, manevi, sonsuz ve uhrevi boyutunu temsil eder. Vahdet-i vücûdun öncüleri olan İbnü'l-Arabî-Konevî-Fergānî gibi düşünürlerde ise ruh bazen ezeli, bazen bedenden önce yaratılmış olan; bazen de bezm-i elest bağlamında ezeli/kadim bir varlık olup, Tanrı ile âlem arasındaki irtibâtın temelini teşkil eder. Burada öne çıkan kavram, Rahmanî nefestir. Ruh[297] ile nefsin bazen bir ve aynı bazen de farklı anlamlarla kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin vahdet-i vücût araştırmacılarından Chittick: "Ruh Allah'ın direkt zuhurunu temsil eder. Buna karşılık beden, Allah 'onu çamurdan yoğurduğunda' hayata gelmiştir. Birçok parçaları vardır ve karanlık, hareketsiz madde ile cehalet ve ilâhi sıfatlardan noksanlık gibi şeylerin hükmü altındadır. Nefis ise bu iki yönün karışımıdır. Nefis ne saf bir ışık ne de salt bir karanlık olup daha çok ışık ile karanlık arasında berzah halindedir. Nefis iki-anlamlılık derecesi içinde her ilâhi sıfata sahiptir" der.[298] Bir önceki bölümde de üzerinde durduğumuz gibi insan/nefis halinde ilk olarak berzah âleminde oluşmaya başlar.

Vahdet-i vücût anlayışında bütün varlığa yayılma/nüfuz etme/iştirak etme bağlamında nefes-i Rahman, Tanrı-âlem irtibâtının delilidir. Burada ruh ve ilahî ruh terimlerinin, Bir/Tanrı ile varlıklar arasındaki irtibatı daha iyi açıkladığını söylemek mümkündür.[299] Özellikle Fergānî'nin anlatımında bu ilahî ruh zati tecelliye tekabül ederken, insanî ruh ise isimlerin ve sıfatların tecellisine tekabül eder. İkinci aşamada Fergānî *ruhun* zatın fiili tecellisi, *nefsin* ise isimler ve sıfatlarının tecellisi olduğunu söyler. Bu bağlamda ruh birliğin tecellisi iken, nefis çokluğa zemin olması bakımından isimlerin ve sıfatların tecellisidir. Fergānî ruhu şöyle tanımlar:

> "Ruh" kelimesinin anlamına 'fi sebki ruhi beniyyeti' sözünü açıklarken değinmiştik[300]. Ancak burada kelimeye tekrar değinmekte yarar gördük ve diyoruz ki 'er-ruh', 'kün (ol!)' ilâhi emrinin hükmüyle olanaklı/ mümkün bir hakikate taşmış ona bağlı ve ezeliyye ve ilmiyye makamında o hakikatle taayyün etmiş varlıktır. [Ruhun] bu bağlı,

---

[297] Sûfîlerin kendisinden önce üç farklı ruh anlayışlarının olduğunu söyleyen ve onları tenkit eden temellendirmeler için bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 10/361.

[298] Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi*, 46-47.

[299] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 257.

[300] Orada ruhu şöyle tanımlamıştı: "'Er-ravh' aslında zamme ve fetha ile de aynıdır. Ancak fetha ile olduğunda (ravh) sabah yelinin (rih) adı olarak kullanılmaya, zamme ile olduğunda (ruh) canlılığın ve düşüncenin kendisiyle olabildiği şey anlamına mahsustur. Kelimenin sözlük açısından vaz'ı böyledir. Ancak ehl-i tahkikin kavrayışınca ister insan ister melek olsun, düşünme yetisine sahip her varlığın sabit bir ruhu vardır. Bu sabit ruhun varlığı, Hakk'a bağlı olan ve levhimahfuz diye adlandırılan en büyük ruhun içerisindedir. İşte bu, 'Ona ruhumdan üfledim.' ayetinin anlamıdır. Düşünce ve akıl yetisine sahip olmayan varlıklar için de orada, yani levhimahfuzda bir ruhanilik vardır. Bu ruhlar ve ruhaniliklere 'Her şeyin melekutu kendi elin de olan Allah'ın şanı ne kadar yücedir.' ayetinde işaret edilir. Bunların tamamı asıllarının ve bütünlerinin/küllerinin içerisinde, yani en büyük ruh olan, bunların ona dayanarak kaim olabildiği levhimahfuz içerisindedir. Bu söylenenlere yine; 'Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.' ayeti ve 'Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.' ayeti işaret eder." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 111-112.

> taşmış varlığının tezahür ettiği mertebeye de 'ruhların mertebesi/mertebetü'l-ervah' denir; tıpkı güneşin zatından duru suya taşmış ışınlarının parlak duvarda yansıması gibi. (Bu benzetmede) su, söz konusu (mümkün), 'hakikat'; duvar da 'mertebe' gibidir. Anlaşılmaya kapalı bir durum hakkındaki bu benzetme bir açıdan yerinde ve işin aslına da bir bakıma uygundur. Ama bu mesele gerçekte duyu ve akıl tarafından ne olduğu tam olarak idrak edilemeyecek kadar incedir. Bu ruh tümel/cemedici ve bütünsel olur ve bu ruha zâhiri açısından 'levhimahfuz', bâtını açısından 'el-kalemü'l-a'lâ (en yüce kalem)' denir. Yine ruh tikel, kişisel ve parçasal/cüz'i de olur, bu ruhlar da melek, insan ve cinlerin ruhlarıdır. Her kişisel, parçasal/cüz'i ruhun bu bütünsel ruhta, yani levhimahfuzda ruhlar âlemine bağlı olarak bir taayyünü, kişileşmesi ve zuhuru söz konusudur. İnsandaki tikel ruhun, ruhlar âlemine nispetle daha aşağı [bir âlemde] başka bir tezahürü daha vardır; tıpkı 'mutlak ışının' onunla kaim olan ve ondan yayılan güneşin zatına nispeti gibi. İşte insan ruhunun bu son tezahür yeri de şeriat ıstılahında 'tatmin olmuş nefis/nefs-i mutmainne' diye adlandırılır.[301]

Filli tecellinin zuhuru, nefisteki itidaldir. Yani duyuyla algılanabilir suretin etkisi ve hayatını canlılığın manasının etkisi arasında, mizaç ve sureti yöneten ruhanî ruhun etkileri arasındaki itidal. Birlik ve itidalin eseri, nefsin tüm asli sıfatlarına -görme, işitme, konuşma, düşünme ve benzerleri- ve bunların ortaya çıkış noktalarına (göz, kulak ve benzerleri) geçer. Bu durumdaki kişi, her ne zaman itidal ve birliğin vasıflarını kuşanarak, olan gözüyle bir şeye baksa -gözündeki bu itidal ve birlik, çokluk ve çarpıklık üzerine hâkim olduğu için- artık gözüyle algıladığı şeyi sadece güzel, uyumlu ve mutedil olarak bilir.[302] Burada fiilî tecellinin üzerine, nefise ait beş duyuya karışmış aklın ve ruhun tesirinin hâkim olması söz konusudur. Çünkü ruhanî ruh, nurların kaynağı ve birliğidir. Bu birlik bedeninin oluşumuyla birlikte nefis sahibi olur. Burada ruh, bedeni yönetmekle nitelenmiştir.[303] Platon *Phaidon*'da ruhun bedeni yönetmesine *arınma* der ve ruhun bedenden olabildiğince uzak tutulması gerektiğini söyler.[304] Çünkü ruh idealar âleminden gelen ve sonrasında unutulan hakikatini hatırladığında kendi birliğini/ruhun bekāsını tesis eder. Aristoteles ise ruh, "yaşama gücüne sahip doğal bir cismin ilk yetkinliği"[305] olarak tanımlanır. Görünen o ki, Fergānî, ruhun bedenin yöneticisi olduğu konusunda filozoflarla hemfikirdir. Ruh bakî, beden ise fânîdir. Çünkü ruhun bir bekāsı vardır ve zikrettiğimiz her üç düşünür de ruhun o veya bu şekilde ölümsüz olduğunu kabul eder.

Ruh, bekā ve fenânın farkındadır. Yani dünya hayatının geçici, ölüm sonrası hayatınsa kalıcı olduğunu bilir. Fergānî, bir nevi Hz. Peygamberin "insanlar uykudadır ve öldüklerinde uyanacaklardır" sözünü fenâ-bekā teorisi üzerinden sistemine dahil etmek ister. Ona rağmen

[301] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 230-233.
[302] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 32-33.
[303] İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı yayınları, 2006), 229.
[304] Platon'a göre arınma ruhu bedenden olabildiğince ayırmak ve onu bedenden büsbütün uzaklaştırmaktır. Bkz: Platon, *Phaidon (Ruh Üzerine)*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Pharmakson yayınevi, 2020), 55.
[305] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

ruh, baki/daimî hayata hazır olmak için bu halihazırdaki, sonradan var edilmiş hayatın örtülerinin kaldırılması gerektiğini de bilir[306]. Bu ise ancak insana öğretilen isimler sayesinde mümkün olur. İnsan ruhunun, zatî tecelliden/yaratılıştan en çok mazhar olduğu/etkilendiği iki isim konuşma ve işitmedir. Bu ve diğer sıfatların/isimlerin hakikatleri ilm-i ezelî'de sabittir. "Bunlar bazen iyiliği veya kötülüğü ilham eden nefse; bir vakit ruhanî ruha, kimi zaman ruh ve nefsin birliğinin biçimi olan kalbe; bir dem bedenine bağlı, taşmış varlıkla ilişkili sırra; bazen kendisine taşmışlık değil de kendisinden taşmaklık (feyyaziyye) bağlı olan kalpte zâhir olan, taayyün eden varlığa; bazen de mutlak, rahmani, zâhiri olan aynî varlığa bağlı kılınır, izafe edilir.[307]" Nitekim insan ruh sahibi bir varlık olduğunu, kendinde/hallerinde zuhur edene bu farklılıklarla fark edebilir.[308] Buradaki nefis, kalp ve sır ruhun zâhiri ve bâtıni tecellilerinin mazharıdır.

Bunların hepsinin kaynağı ise aslı ve bâtını olan vahdaniyetle ilişkili nefs-i mutmainneden; nefs-i mutmainne de kendi bâtını olan ruhanî ruhtan; ruhanî ruh da kendi tümeli olan levhimahfuzdan; nihayet levhimahfuz da kendisini 'Var Eden'den -ya *En yüce kalem* aracılığıyla ya da aracısız olarak doğrudan- tecelli etmektedir.[309] Fergānî'de ayrımı yapılan ruh ve nefis, düşünce tarihinde ilk olarak Plotinus tarafından *aklî bilgi* ve *nefsani bilgi* diye ayrılmış, daha sonrasında İbn Sînâ tarafından da bu ayrım benimsenmiştir.[310] Her ne kadar akıl-nefis ayrımı ruh-nefis ayrımına dönüşmüş gibi gözükse de söz konusu İbn Sînâ ve Fergānî arasında yöntem ve meşrep farkı vardır. İbn Sînâ, akıl ve nefis ayrımının her ikisinin de akli düşünceden çıktığını kabul eder.[311] Ancak Fergānî'de ruh-nefis ayrımı, nefsin akılla anlaşılabileceği fakat ruhun akılla idrak edilemeyeceği fikri üzerine kuruludur.

İnsanın ruhu bâtıni tecellinin/hakikatin zeminini teşkil ederken, insanın nefsi zâhiri tecellinin zeminini oluşturmaktadır. Bâtını olan birliğe, zâhir olan ise çokluğa yönlendirir. Fergānî tabii olarak ruhlar âleminde nefsin bekāya, ruhun ise fenâya doğru bir yolculuk izlemek

[306] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 246-247.
[307] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 260-261.
[308] Yunus Emre bir şiirinde bunu şöyle anlatır: "Hak bir gönül verdi bana, Ha demeden hayran olur, Bir dem gelir şadan olur, Bir dem gelir giryan olur. Bir an gelir söyleyemez, Bir sözü şerh eyleyemez, Bir an dilinden dür döker, Dertlilere dermen olur".
[309] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 261-262.
[310] Herbert Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, & Averroes, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect* (New York: Oxford, 1992), 24-26.
[311] Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 300.

istediğini söyler. Bu yorumu ruhun Arapçadaki kök anlamı olan *ravh* ve r-i-h kelimelerinden yola çıkarak yapar.

> Ruh nefsin bâtını, nefis de ruhun zâhiri olmakla ruhla nefis arasındaki bağlantı güçlüdür. Dolayısıyla ruh, bu bağlantı aracılığıyla sevgili makamına dair bir neşe, genişleme ve rahatlama (ravh) ile sevgili makamına yakınlığın yoluna sürüklenir/çekilir. Fenânın hakikatine varamasa da, sevgili makamının lütfu ve genişletmesi sayesinde, sevgili makamının birliğinin kendi neşetinin hükmüyle onun üzerinde galebe çalmasıyla rahatlatıcı bir yel (rih) hissetmiş gibidir. Buna karşın nefis fenâya bağlı hükümlerin birçoğunu ve önemli olanlarını gerçekleştirmiş, [kutsi hadiste işaret edilen] 'Ben de onun işiten kulağı, gören gözü olurum.' makamının bekāsını kuşanmıştır. Yine ruh da bekā ve kemal nimetini, hakkanî vasıfların ve hükümlerin üzerinde gerçekleşmesini kaçırdığını hissetti. Bu kaçırmanın nedeni ruhta özüne bağlı vasıfların ve yaratılmışlığından gelen hükümlerin, aynı şekilde kendisine varlık yüklenmesi/izafe edilebilmesi kaydının fenâ bulmamasıdır. Böylece ruh kendi durumunu fark etti ve nefsin bekā nimetinden kendisinden daha çok pay aldığını anladı, bu yüzden sevgili makamına yaklaşıp rahatlamak için sürüklendi. Fenânın ikinci mertebesi; ruhun ve ruhtaki yaratılmışlıkla ilgili niteliğin, ruh üzerinde hâkim olan ve ruhun bağlı olduğu âlemden gelen özelliklerin fenâsıdır...[312]

Fergānî, varlığın zatının bir olduğunu tüm aşamalarda vurgular. Bir/Tanrı, birlik nurundan yaratılmış olanlara bir iz taşırır. Bu taşmış/feyezan etmiş nur/hakikat/tecelli de yaratılmışlara bağlanır. Bunun gibi, ruhların kendisinden üflendiği Ruhun, zatı da/İlahi Ruh da birdir. "Hak Teala ve Sübhanehu ya aracısız ya da meleklerinden biri aracılığıyla, insani veya başka türlü ruhlara ve nefislere, bunu alabilecek, buna kabiliyeti olan herkese üflemek suretiyle ışığından ve vasfından taşırır, feyiz verir. Bu taşmış ruh da onu kabul edene, ona kabiliyetli olana yüklenir.[313]" Feyezan eden ruh varlığın bir feri/cüzi olarak meydana geldiğinden, doğal olarak da tekrar birliğine yani aslına kavuşmak ister. Ki buna vahdet-i vücût geleneğinde sonsuzdan sonlu bedene/âleme misafir olma bağlamında gurbet[314] denir.

---

[312] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 288-291. Aynı yerde Fergānî nefsin çokluğun mazharı olmasını şöyle anlatır: "Nefiste hakiki çokluk zâhir olduğu gibi onda zâhiri, ayni varlığın birliği (vahdet-i vücut) de bâtını ve gizli olarak vardır. Nefsin zâhirinin ve çokluğunun fenâsı sırasında zorunlu olarak birlik çokluk üzerine hâkim ve baskın olacak, çokluğun hükmü tamamıyla gizlenecektir. Ayni varlığın birliği ve onun hükmü, vasfı, yani onun yalınlığı (bisatat) ve dolayısıyla bileşikliği (terakküb) kabul etmeyen niteliği ruhta zâhir olduğu gibi, aynı şekilde bilinmiş/malum hakikatlerin ve onların ilmi varlıklarının çokluğu, yani birbirlerinden hakiki olarak ayrılmalarıyla/temeyyüz etmeleriyle şu'unun çokluğu da ruhta bâtını olarak yer alır. Ruhun ve ona ait özelliklerin fenâsı sırasında bu birlik gizlenir ve şu'unun, bilinen/malum hakikatlerin çokluğu görünür olur. İşte bu bekā 'gayb ve bâtın makamına, onun cem'ine varma bekāsı' olarak adlandırılır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 29.

[313] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 294-295.

[314] İbnü'l-Arabî gurbet ve özlem meselesini erkek ve kadın ilişkisi üzerinden *Fusus'*un Muhammed fassında ele alır. Çağdaş Fusus şarihlerinden E. Demirli konuyu şöyle yorumlamıştır: "Erkek, kendisinden çıkan kadında 'asıl ve ilk olma' tecrübesini yaşar. Kadın ondan çıkmıştır ve onun bir parçasıdır. Kadın vasıtasıyla erkek aynı anda iki tür bilgiye sahiptir. 1)Birincisi kendisi bir bütünden çıkmıştır ve var olmuştur. 2)Buna karşılık kendisinden bir kadının çıkmış olması nedeniyle ise bu kez ikinci bir bilgi kazanır ve ilk bilgisi kemale erer. (349) Birlik asıl çokluk görelidir. Erkek kendi varlığıyla "parçanın bir sebebi ve asıl olmalıdır" bilgisini elde ederken, kadının kendisinden var olmasıyla ise asıl hakkında bir bilgi edinirken Tanrı hakkındaki bilgisini kemale erdirir. 'Erkek bir asıl ve ilke olarak kendinden çıkan parçayı sever ve ona kavuşmak ister. Bunun tam gerçekleşmesi ancak cinsel ilişkiyle mümkündür ve bu nedenle cinsel ilişki varoluşsal bir anlam kazanır. Sûfîlerin düşüncesinde "aslı vatan"

Fergānî, nefis ve ruhun aynı yerden feyiz etmeleri bakımından birdir. Fakat nefsin zuhur esnasında cisimleşmesi/cisimlerle doğrudan münasebet kurması onun itidalini bozar. Bu nefisin noksan olarak teşekkül etmesine yol açar. Ancak nefiste her ne kadar eksiklik ve noksanlık ya da ifrat ve tefrit ortaya çıksa da onun da geldiği birliğe dönme özlemi vardır. Bu durum da Fergānî, birlik ve itidalin nefsin insaniliğinde ve hayvaniliğinde, ruhaniliğinde ve melekiliğindeki bozukluk ve çokluk üzerinde galebe çalmasıyla gerçekleştiğini söyler.[315] Böylece ruh itibari/göreceli kesretten/çokluktan azade olarak, tekrar birliğine doğru yönelecektir.

Vahdet-i vücût anlayışında, nefis dört (ayrıntılı tasnifte yedi) basamak/mertebe olarak izah edilmiştir. Bunlar nefsi-levvame, nefs-i emmare, nefs-i mülhime ve nefs-i mutmainnedir. Bunlar aynı zamanda aklın mertebeleri olarak da anlaşılmaktadır. Ki Fergānî bazı yerlerde nefs-i mülhimeye ikinci aklın bir boyutu derken bazı yerlerde de aklın ikinci boyutunun başka bir tezahürünün nefs-i emmare olduğunu söylemektedir.[316] Nefsin başka bir adı da mümkün hakikatlerdir. Mümkünler de nefsin hakikatinin tafsilleri, nefsin tabileri ve cüzleridir. Çünkü nefsin hakikati ruh, misal ve duyu mertebelerinden tezahür eden ve buna uygun olan mümkün varlıklardan oluşur.[317]

Fergānî, ruhun hakikatin öznesi olduğunu ve künhünde, hakikatin bilgisini taşıdığını düşünür. Varlık, hakikat ve birlik aynı çizgide anlaşılır. Fark, tezahürde ve tecellide ortaya çıkar. "Ruhta hükmü baskın olan birlik vasfı ruhun müşahede etme niteliğini, yaratılmışlığıyla ilişkili ufkundan hakikatinin ufkuna doğru sevk eder, ruha bu hakikatinin, son noktasının

---

sevgisi düşüncesi buradan ortaya çıkar. Her parça kendi aslına özlem duyar ve ona kavuşmak ister." Bkz: Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 349-350.

[315] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 363-364.

[316] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 507-509. Burada Fergani konuyu şöyle özetler: "Şimdi aklın, bizzat ilk akıldan meydana gelmiş bir eser, onun ışığı ve feyzi olduğunu bil! İlk akılda, nefs-i mülhimeye ve sonra ruhani ruha yardım etmek, medet kılmak için taayyün etmiş el-kâlemü'l-e'ladır (en yüce kâlemdir.) Ruhani ruh ve nefs-i mülhime ['ilk akıl'dan gelen bu yardım sayesinde, ondan pay almaları sayesinde] kendilerini eksik kılacak veya kemale erdirecek şeyleri, kendilerine yararlı ve zararlı olacak şeyleri kavrar ve bu sayede iyi kötü, yararlı zararlı, güzel çirkin ve benzer [karşıtları] ayırt edebilir. Bu aklın iki boyutu vardır: İlki, aklın kendi taşmış, bağlı varoluşu açısından sahip olduğu boyuttur ki bu da aklın hakikat ve ceberut âlemine bağlı olan boyutudur. Aklın bu boyutu akıldaki Varlığa ait sır ile kaimdir. Aklın ikinci boyutu, aklın kendi varlığının ve imkân dairesindeki özünün birleşiminden gelen biçimidir. Aklın bu boyutunun da üç veçhesi vardır; ilk veçhede, aklın kendi varlığının hükmü imkân dairesindeki özü üzerinde baskındır. İkinci veçhede aklın imkân dairesindeki özünün hükmü kendi varlığının hükmüne baskındır. Üçüncü veçhede bu ikisinin hükümleri eşittir. Aklın ikinci boyutunun ilk veçhesinde nefs-i mülhimede tatmin olma vasfı vardır (o, nefs-i mutmainne olur), bu veçhe melekut âlemine ve ruhani ruha bağlıdır ve burada nefis takva sahibi olur. İkinci veçhede nefiste kötülüğü ve fücuru emretme vasfı vardır (nefs-i emmare), bu veçhe mülk âlemiyle ve dünyayla ilişkilidir. Bu veçhede akıl, akl-ı meaş diye adlandırılır. Üçüncü veçhede nefis, nefs-i levvamedir. Burada bazen ilk veçhenin bazen de ikinci veçhenin hükümleri baskındır; yani nefis bazen takva sahibidir bazen de fücurla meşguldür." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 509.

[317] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 582-583.

yolunu gösterir. Ruhun hakikatinin ufku da Hakk'ın kendini müşahede ettiği şuhud âlemidir. Orada, o ufuk ve o âlemde, içinde barındırdıkları her şey, yani adların ve sıfatların hakikatleriyle Hak vasfı müşahede edilir.[318]" Bunun aksine ya da başka bir cihetten nispetle ilişkili çokluk vasfı ise; varlık içinden, çokluk suretiyle tezahür edebilme vasfına uygun olan ve nefsin hakikatlerinin, (yani nefsin yol arkadaşları dediğimiz şeylerin tafsili olmaya uygun olan) her şeyi nefisle birlikte, nefsin inişinin, en son noktasına sevk eder. Bu inişte nefsin son durağı insani, unsurlardan yapılma, beden suretindeki tezahürdür. Nefis bedenle özdeşleşirse, insanın dış dünya ile irtibatı güçlenir, kendi hakikati ile olan irtibatı ise zayıflar.[319]

Bu durumda zat nefsini, birlikle vasıflanmış kendi suretiyle yani nefsinin çoklukla vasıflınmış suretinin berisinde görür. Aynı şekilde burada çokluk ve fiilin etkisini alma bakımından, inişinin son noktasındaki varlığının tafsilindeki icmali bulur. Demek ki Zat'ın cemin bâtınındaki iki vasfından dolayı, yani herhangi bir başkalık ve başkalaşma olmaması, yalnızca tek bir Zat olması nedeniyle iniş ve çıkış, Zat'ın kendi nefsini mücmel ve mufassal olarak müşahede etmesinden başka bir şey değildir.[320] Ruhun, Zat mertebesinde bulunması, bir aşk halini temsil eder. Bu aşk halinde ruh ve nefis bir ve aynıdır. Ruh, birlik ve aşk ilişkisini çok yakın ilişkiler içinde değerlendiren filozofların başında Platon gelir. Platon, ruhun esasının eros/aşk olduğunu belirler. Fakat Fergānî gibi bunun Tanrı'yla/Zat'la bağını kurmaz, aksine aşkın felsefi temeli ve zemini olarak ruhu zikreder.[321]

Zat, bütün mertebelerde/nüzulde faildir ve faaldir. İlk üç mertebe gaybî/gizli mertebe (Zat mertebesi, Ahmedî mertebe ve Muhammedî mertebe), diğer dört mertebe ise şehadet mertebesidir (Ruhlar âlemi, Misal âlemi, Cisimler âlemi ve İnsan mertebesi). Bu âlemlerin her birinde, nefsin ve ruhun icmali ve tafsili cem/birlik halindedir[322]. Tıpkı bunun gibi ruhla ortaya çıkan, görünen birlik vasfı da ruhun, melek ve insan ruhlarının müşahedelerini Zatın nefsini, mücmel ve mufassal olarak ruhun ufkunda müşahede etmesi makamına dönüştürür. Böylece kuşkusuz bu müşahede makamına mensup olan ruhlar, hakikatleri ve bâtınları sayesinde bu makama bağlanmış olurlar. Veya (izafetteki diğer ihtimale göre) müşahede ehli olan ruhlar,

[318] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 583.
[319] İbn Hazm, insanın bu durumda kendini unutması ama dünyaya bağlanmasının bir tesadüf olmadığını, aksine ruhu unutanın bedene bağlanarak dünyalı olacağını söylemiştir. Bkz: İbn Hazm, "Fasl fi ma'rifeti'n-nefs bi-gayriha ve cehlühâ bi-z'atihâ", *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi*, ed. İhsan Abbas (Beyrut, 1987), 1/440-448. Metininn Türkçe çevrisiyle karşılaştırmak için bkz: Merdan Hanyyev, *İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlaki Sorunlar* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018), 96-106.
[320] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 583-584.
[321] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê,* 96.
[322] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 589.

"Ruh-i Azam aracılığıyla, bu müşahedenin etkisiyle ve bu ilmin ferahlığıyla hoş kılınmış, tatlandırılmış bir yaşam içindedir. Zat mertebesi açısından birlik ve birliğin tezahür yeri olan ruhtur, çokluk ve çokluğun tezahür yeri olan nefistir."[323] Bundan dolayı birlik ve itidal ruhu sürekli yukarıya/asıl vatanına dönmesine yönlendirirken, nefis ise aşağı doğru, nefsin duyu âlemindeki tezahür hükmünün geçtiği yere doğru yönlendirir. [324] Fergānî, bu iki misalin/hakikatin Zati suret bakımından bir olduğunu söyler.

> Görme duyusu mesela güzel, görkemli bir şekli algılar. Nefis bu durumda şeklin, bu güzel suretle mukayyet olan zâhiri varlığını kavrar. Ancak bu varlık tam da nurunun taayyünleri ve tezahürünün çeşitliliği bakımından en mukaddes Zat'a ve bir olan Varlığa bağlı olan, onun nispeti olan çokluk vasfı tarafından varlığa itilen varlığın aynıdır. Dolayısıyla nefiste, en mukaddes Zat'ın ve birliğinin aynı olan Varlıktan, onun taayyünleri ve çeşitlenmelerinden kavradığı şey üzerinden bir misal ortaya çıkar.[325]

Bunun aksine ruh ise bu güzel, duyusal şeklin manasını ve o şekilde içkin olan şeklin ruhunu kavrar ve böylece ilim ve şuhûd âlemine çıkar. İşte bu mana ya da ruh, bu makamda yalnızca en mukaddes Zat'ın şu'unundan biri olarak kavranır. Böylece ruhta, en mukaddes Zat'ın aynı olan o şe'nden bir misal ortaya çıkar. Ruhta ortaya çıkan misal, nefiste ortaya çıkan misale mutabıktır. Çünkü her iki misal de hiçbir başkalaşma ve başkalık söz konusu olmaksızın doğrudan en mukaddes Zat'ın misalidir.[326]

Ruh ve nefis arasında, zâhir ve bâtın farkı/anlamı olduğu gibi, birlik ve çokluk da iki ayrı tezahür olarak nitelendirilmektedir. Bu felsefenin sudûr sisteminde anlatılan nüzul ve uruç

---

[323] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 592-593.

[324] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 594-595. Başka benzer bir açıklamada Fergānî şöyle der: "Sevgili makamını müşahede sonucu ruhta ve bâtını yetilerde bir misal doğar, sonra bu misalin etkisi zâhire iner, geçer. Sonra nefiste bu makama ait bir misal doğar. Duyuyla algılanan suretin algılanması sonucunda ruhta ve nefiste iki misalin dogmasını bunlar[la] sevgili makamını müşahede etmeyi andı. Şimdi ruha ve nefse duyunun, suretten bir şeyler naklettiğini ifade ederek söylediği şeyi kafan da canlandırmanı istiyor. Beş duyudan, [algılanan] surette içkin olan mananın ruha aktarıldığını, ruhun da bu mana ile sevgili makamını müşahede ettiğini, bu müşahedenin izinin bâtını yetilere çıkış biçiminde değil de iniş biçiminde geçtiğini öğrendin. Sonra beş duyudan, [algılanan] suret ten nefse neyin aktarıldığını, sevgili makamının da nefse kendinden açık olarak idrak edilecek vahiy aracılığıyla görünür olduğunu, bu durumun izlerinin ruha iniş biçiminde değil de çıkış biçiminde geçtiğini andık… Aslında adet olan, olağan olan ruhun mana üzerinden yaptığı müşahedenin iniş yoluyla değil çıkış biçiminde gerçekleşmesidir. Aynı şekilde nefis için de olağan olan müşahedesinin ve [algılanan] suretten ona verilen şeyin iniş biçiminde, yani çokluk vasfı üzerinden nefsin zâhirine geçiş suretinde gerçekleşmesidir. Ama bu [makamdaki] seyirde, tüm seyir halindeki yolcuların alışkanlıklarının, adetlerinin kaldırılması söz konusudur. İşte bundan dolayı her iki seyrin (ruh-nefis) başında bir uyarı yapmak gerekti". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 604-606.

[325] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 595-596.

[326] Burada Fergānî ruhun mana içerisinde yükselişe yönelir: "Birisi inişin aşağı mertebeleri ve diğeri çıkışın yüksek mertebeleri bakımından elde edilmiş bu iki, ama bir kılınmış misal aralarında hiçbir başkalık ve başkalaşma hükmü geçmeksizin birbirlerine mutabıktırlar. Sendeki karışıklığın giderilmesi, karışıklığın yol açtığı, ortaya attığı şeyin olumsuzlanması için şunu bilmelisin; ruhtaki misal, ruhun nispetlerle ilgili, şu'undaki çokluğu hakiki ilimde müşahede etmesiyle meydana gelmiştir; nefisteki misal, nefsin mutlak, zâhiri Varlığın birliğini bu Varlığın kendisine bağlı taayyün ve çeşitlenmeleri gözüyle görmesinden meydana gelmiştir. Zihninde canlandır! Ruh, ruhtaki misali, şu sır ve mana hakikati misalini nefsin beş duyu ile bir şeyin suretinden aldığı, kavradığı şeyden alır. Böylece ruhta, o mananın hakikati ortaya çıkar". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 596-597.

sürecinin içerisinden, bir yorum olarak görülebilir. Çünkü ruhun birliği çıkışa yani uruca yönelirken, nefsin çokluğu nüzula yani inişe yönelir. Nitekim Fergānî de bunun bu şekilde de ifade edilebileceğine işaret eder: "Hakimlerden ve ilimlerden aktarılması suretiyle veya onlardan ders alarak işittiğin, öğrendiğin şeylere göre ruhani ruhun ve onun birlik vasfının gereği iniş değil çıkıştır. Yine nefsin ve onun çokluk vasfının gereği çıkış değil iniştir. Üzerinde çokça düşünmeden, akıl yürütmeden çabucak anlaşılabilecek açıklıktaki duyusal şeyler ve akli kavramlar birer araç olarak akıl veya nefisle ortaya çıkan şeylerdir".[327] Uruc kemali yani tamlığı temsil ederken, nüzul çokluğu ve eksikliği temsil eder. Başka bir ifadeyle ruh kendi vatanı olan birliği/tevhidi özlerken, nefis çokluğa ve eksikliğe yönelir. Neticede Fergānî ruhun, yaratılışında tüm makamlara sirayet ettiğini düşünür. Zat mertebesinden insan mertebesine kadar, tümünde birliğin ve tevhidin tecellisi olarak kendini gösterir. Ruh, nefise ya da cismaniliğe bürünmüş bedene ilk geldiğinde bir misal şeklinde gelmektedir. Bu misal da ruhun hakikatindeki birliğe mutabıktır.

> Kalbim ruhumu ve nefsimi kendinde toplayıp/cemedip bunlar ve bunların eserleri, sıfatları arasında vasıta olduğu için, anılan amir organların, bu elçilerin aracılığıyla gelen [sevgili makamının) zikri önce kalbime doğar. Birlik vasfı ile kalbim bu zikri ruha ve ruhun bâtınındaki bâtıni sıfatlarına ilham eder, aktarır. Bunun nefse aktarımıyla da [nefiste, nefsin) çokluk vasfına uygun olan bir şey ortaya çıkar. Böylece yine sevgili makamına dair, birbirine mutabık iki misal ortaya çıkmış olur… Değil mi ki kalp, tüm zâhiri ve bâtıni sıfatlarımı öz olarak içerir; bütün haliyle ruhum, nefsim ve mizacım orada içerilir. O halde kalpte her biri [bu tecelliden] kendilerine uygun olan hisseyi alır. Ruh birlik vasfının, nefis ve beden de çokluk vasfının hükümleriyle ilişkili olan paylarını alır; ama zaten bu iki vasıf da sevgili makamının Zatına bağlıdır. Birlik vasfı ruhu kendi sonsuz geniş meskenine çeker, buraya karttır; çokluk vasfı da nefsi ve mizacı kendi yuvalarına çeker; buraya indirir.[328]

Her ne kadar ruh ve nefis yeryüzünde birbiriyle ayrı durum olarak görülse de/algılansa da uruç sürecinde ve yaratılışında bunlar bir ve aynıdır.[329] Yukarıda da vurguladığımız gibi bu iki vasıftan biri ruhani ruhta tezahür eden vahdet vasfı, diğeri ise tezahür yeri nefis olan çokluk vasfıdır. Birlik vasfının, ruhu şuhud âlemine; çokluk vasfının ise nefsi varlığın taayyün ettiği âleme yayılmaktadır. Levh-i mahfuz, El-kalemü'l-â'la Arş, Kürsi, Gök mertebelerinden sıra insan mertebesidir/suretidir. Burada ise beden ve mizaç insanı sureti şekillendirmektedir. İnsanî

[327] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 605-606.
[328] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 608-611.
[329] Fergānî'nin konu hakkındaki ifadesi şöyledir: "Resul bu cem makamında yapacağı davetin hakkını verdikten sonra, var etme işinden ve 'Kün (Ol!)' hitabını aldıktan sonra bu makamdan iner. Böylece resul, 'Olacak olan her şeyi yaz!' emri mucibince *kâlem-i a'la* suretiyle ve mücmel olan varlığının tafsiliyle levhimahfuzun hakikatinde tezahür eder. Sonra meleklerin, insan ve cinlerin ruhları, her şeyin ruhaniyeti olarak ruhaniler suretiyle tezahür eder. Kâleme ait, ruhi suretiyle resul meleklerin, insan ve cinlerin ruhlarını, tüm ruhanileri bu mukayyet ve parça olma durumlarından kendi bütünselliğine/külliyetine davete yönelir. Bu ruhların her birine, söz konusu bütünselliğe yaklaşacakları bir yol çizer." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 644-646.

suret de Fergānî'ye göre hakikatlerin ve ilâhi isimlerin tezahür yeridir. İnsanın organları ve yetileri de söz konusu hakikatlerin ve ilâhi isimlerin zatlarının, ayrıca eserlerinin tezahür yerleri olarak bilinir.

Ruh ya da nefsin varlığa geldikten sonra birliğin ve çokluğun kaynağı oldukları kadar nefsin ölümsüzlüğü de Fergānî'de önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Fergānî tenasüh görüşünü kabul etmez. Ona göre tenasüh ancak yanlış akıl yürütmeyle ve şüpheyi ruha yoldaş edinmeyle ulaşılan neticedir.[330] Bunun aksine ruh ve nefis hakkındaki bilgilerimiz iman, İslam ve ihsan makamları aracılığıyla ilâhi bilgideki olduğu haliyle bize gelir. Ya da özel olarak velilerin müşahede yöntemiyle elde edilir. Her iki durumda da ruh ve nefis hakkındaki bilgiler nihayetinde insan nedir sorusuna aranan cevabın içeriği olarak karşımıza çıkar.

> Bildiğin gibi insan, âlemin mücmel (biçimi) ve ruhudur; âlemin hakikatlerinin mahiyeti bu ruhla idrak edilir. Hatta insan, âlemin göz bebeğinin nurudur; bu nurla idrak ortaya çıkar. Hatta âlemin kalbidir insan; âlemin hulasası, âlemin maksududur. O halde yükseklik, yücelik ve aracı olarak etki edebilme bakımından insanın mertebesinin göklerle olan durumu göklerin altındakilerle, yani oluş ve bozuluş âlemindekilerle yücelik ve ikinci aracılık bakımından olan ilişkisi gibidir. İnsanî mertebede de Muhemmedî nefis çokluğun temeli, Ahmedî ruh da (en kâmil ruh olması bakımından) birliğin kaynağı olmaya devam etmektedir. Burada insanın birliği ve çokluğu bilme süreci Zatî isimlerin tecellisine bağlıdır. Örneğin; konuşan, işiten, gören ve [eylemeye] gücü yeten gibi insanın sureti, kalbi, ruhu veya sırrı üzerinden insandan ortaya çıkan adların tamamıyla insanın âlemlerdeki tasarrufu Zatî isimlerin bilinmesiyle gerçekleşir.[331]

Üçüncü bölümde ilâhi ve Zatî isimler konusunu ahlakın teşekkülü bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Burada sadece konuyla irtibâtına değinmek istedik ki ilâhi isimler ruh ve nefsin konuşma kabiliyetinin ve bilgi edinme süreçlerinin kaynağıdır. Fergānî *Müntâha*'da tüm konuları, Allah-insan ilişkisi üzerine kurmaktadır. Onun da merkezine, insanın en temel iki vasfı/tarifi olan ruh ve nefisi koymuştur. Eserin bütüncül anlatımı aslında bir nevi ruhun serüveni olarak okunabilir. Ki bundan dolayı içerik ve kapsam olarak en uzun anlatı ruha hasredilmiştir. Fergānî'de insan, ezeli bir ruha sahiptir. Bir bedene girmesi sayesinde de aynı zamanda nefis ismini almıştır. Ruh ve nefis hakikat mertebelerinde/ilmi ezeliyde bir ve aynıdır. Şehadet mertebesinde, insanın yeryüzüne gelme sürecinde ve yaşamında ise ruh ve nefis iki ayrı insanı vasıf olarak nitelenmektedir. Bu bağlamda ruh ve nefis birbirine rekabet edecek ya da zıt düşecek bir durum değildir, aksine birbirini tamamlayan bir süreçtir. Ruh bâtını olmakla

[330] Tenasüh eleştirileri için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 899-901.
[331] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 766-767.

birliğin kaynağını, nefis de zâhiri olmakla çokluğun kaynağını oluşturur. Fakat her ikisi de birliği kendilerine maksut olarak görürler.

Buraya kadar anlatılan insanın, asıl itibariyle yaratılışı, künhü ve kendi iradesi dışında var olma sürecini içerir. Başka bir ifadeyle biz bu bölümde varlığın gayesi olarak var edilen insanın, bu vasfı kim tarafından ve nasıl elde ettiğini anlatmaya çalıştık. Ancak ruhun bedene geldikten sonra, unsurlar âlemiyle irtibâtını bir sonraki bölüme bıraktık. Çünkü insan bedeniyle var olduğunda, ruhun bazı vasıfları unutulur. Ateş, hava, su ve topraktan oluşan bitki, maden ve hayvan, insanın şahsiyetinde yeni bir yeryüzülü varlık tahsis eder. Burada insanın beşeriyeti şekillenir. Bir sonraki bölümde, yerde göksel bir varlık olan insanın, unsurlarla oluşumunu inceleyeceğiz.

2.2.3. İNSANIN OLUŞUMU: HAYVAN, BİTKİ VE MADEN

Sordum sarı çiçeğe
Anan-baban var mıdır?
Çiçek dedi ey derviş
Anam-babam topraktır.
Yunus Emre

İnsanın çifti olan âlem, bir canlı olarak temelde maden, bitki ve hayvanlardan oluşmaktadır.[332] İnsanın da atomlardan müteşekkil bedeni, tıpkı âlem gibi biraz maden, biraz bitki, biraz da hayvanî vasıflardan oluşmaktadır. Böylece âlemde ne var ise insanda da o varolanlar kendini göstermektedir. Burada misal ve ruhlar âleminin de şehadet âleminin bir parçası olduğunu kabul ettiğimizden, insan ruh âleminin de tecellilerin mazharı olarak görülür. Böylece insan hem maddi hem ruhi âlemin tüm unsurlarını kendinde toplayan (cemeden) kevn-i câmi olarak tanımlanır. Sadece klasik felsefede değil, günümüz biyoloji araştırmalarında da insanın milyonlarca yıl öncesinde bazı bitkilerle akrabalık bağının olduğu iddia edilmektedir.[333] Diğer

[332] İnsanı âlemin çifti olarak gören İbnü'l-Arabî, bu iddiasını *Tedbîrât*'ın giriş kısmında temellendirir. Bkz: İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*, 155-156.

[333] Sinan Canan, *İnsanın Fabrika Ayarları, Beden (1)* (İstanbul: Tuti, 2021), 42. Sinan Canan'a göre: "Yediğimiz ekmeğin hammedesini sağlayan buğday bitkisi ile akrabayız. Uzak da olsa bu akrabalık sayesinde buğdayı yiyerek beslenebiliyoruz. Buğday ile ortak atamızın geçmişi belki 700 milyon yıl belki de daha öncesine uzanıyor. Ekmeği yerken, onun da bizim gibi bir "canlı" olduğunu ve bu büyük canlılık hikayesinde bir şekilde ortak bir kader kestini paylaştığımızı genellikle unutuyoruz. Dikkat ederseniz, sadece canlı şeylerle beslenebiliyoruz zira onların bedenlerini oluşturan malzemeler ile bizim bedenimizdekiler tastamam aynı. O nedenle tam uyumluyuz; o nedenle birbirimizi besleyebiliyoruz." Başka bir yerde ise şöyle ifade edilir: "İnsan dahil tüm biyolojik organizmalar ortak ve temel bir plan üzerine inşa edilmiştir. Hücrelerimizin yapısı, DNA'larımızın dizilimi, biyokimyasal tepkime kalıplarımız ve hücrelerimizin içerisindeki iyonlar; ister insan isterse zürafa isterse bahçemizdeki çimen yahut eğrelti otu olsun, temelde hepsinde aynıdır". Bkz: Canan, *İnsanın Fabrika Ayarları, Beden (1)*, 42-55, 63.

taraftan dini anlatılarda da Hz. peygamberin "Hurma sizin halanızdır" dediği bilinmektedir. Bu ve benzeri iddiaların hepsinin ortak noktası insan ve diğer canlılar arasındaki zorunlu benzerlik ve akrabalığın olduğudur.

İbnü'l Arabî'de insanın oluşumu, üç bâtınî ve dört zâhirî unsurun birleşmesiyle teşekkül etmektedir. Dört temel unsura dayanan bizatihi bu seviyenin hakikatleri, dört tabii unsura ve elementlere paralel olsa da insanın bâtın seviyesi unsurları ruh, akıl ve nefis olan üçlü temele dayanmaktadır.[334] *Tedbirât*'ta İbnü'l-Arabî insanî nefsi şöyle anlatır: "İnsanın üç nefisi vardır. Birinci nefs-i nebâtîdir. Bunda cemâdât/bitkiler müşterektir. İkincisi nefs-i hayvânîdir. Bu da hayvanat ile müşterektir. Üçüncü nefs-i natıkadır. Bu nefis iki mecvuddan ayrılır ve insaniyyet ismi bu nefsi natıkaya verilir ve bu nefis ile âlemi melekutta temeyyüz eder. O da halifenin taht-ı emrinde zikretmiş olduğumuz kerimidir."[335] Devamında ise İbnü'l-Arabî insanın, diğer nefisleri kendinde cemetmesi itibariyle, iki temel yönünün öne çıktığını söyler. Onlar da heva ve akıldır. Ontolojik âlemdeki yaratılışı itibariyle birlik ve çokluk diyalektiği, beden gelmiş insanda akıl ve heva diyalektiğine dönüşmektedir. Bu diyalektik insanın hakikat ile kurduğu irtibatı perdeler. Çünkü hakikat gerçeklik bağlamından daha üstün olan birlik ve sabitlik ile temellendirilir. İbnü'l-Arabî, Konevî ve Ferganî insanın hakikatinin onun ayn-ı sâbitesi olduğunda hemfikirlerdir. Konevî, insan ruhu ile bedeni arasındaki ilişkiyi ilâhi sır olarak nitelendirmektedir.[336]

> Ayn-ı sâbite'yi Hak tarafından bilinen bir nispet ve insanın ezelde Hakkın mertebesindeki temeyyüzü şeklinde tanımlamıştık. İnsanın bu mertebedeki temeyyüzü, kendi mertebesi ve Hakkın bilgisine göre gerçekleşir. Bu hakikatin halleri, insanın içinde değişkenlik gösterdiği, kendisine izafe edildiği, kendisiyle nitelendiği suretler, neşetler,

---

[334] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sûfî Hermenötik, (İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi)*, 177.

[335] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe yayınları, 2020), 60. İbnü'l Arabî devamında insanın en temel iki yönünü akıl ve heva ilişkisini şöyle anlatır: "Sonra insana olan nimetini itmam ve nüshasını hakkıyla ikmal etmek için o nefsi natıkayı bu memlekete kavi, muta, vergisi çok, cemaati kuvvetli ve levazım ve mühimmatı vafi, halife ile münâzaya hazır bir emir yarattı ve kendisine heva tesmiye etti. Bir de vezir yarattı, ona da şehvet dedi. Halife hadem ü haşemiyle bazen dil-ruba bağ u bostanlarından dolaşır ve hurresi olan nefsini görür, hurre de onu görür. Her ikisi de birbirine bakar, heva ona aşık olur ve birbiriyle birleşmek için çare aramağa başlarlar. Bazen örtünür bazen açılır. Bazen de en güzel melabisine bürünür ve letaifi endamıyla nazan ve hıraman olmağa başlar. Dil-firib âmâl ve metalib elçileri bazen salına salına yürüyerek nefsi pençe-i inkıyadına geçirir ve onun hüsn ü ânı ve ihsanı onu yer-i temellüküne alır. Halife bundan gafildir. Vezir olan akıl bunun farkına varır. İşleri rüyet ve temşiyyet eden bu vezirdir. Bazen kendisini gizler. Halife bunun sevmez ve bulunduğu hale döner. Nefis, kavî ve muta iki emir arasında kalır, birbirine nida ederler. Hepsi de Allah'ın izniyle aslına gider." Bkz: İbnü'l-Arabî, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, 60-61.

[336] Konevî insanı ruh âlemi ile unsurlar âleminin birlikteliğinin cemi/toplamı insanda tezahür ettiğini söyler. Ona göre; "İnsan ruhu bedenle beraber olması sürecinde unsurlardan oluşan bedenden ayrıldıktan sonra bile varlığını sürdüren huy ve özellikler elde ettiği gibi 'ilâhi sır' diye isimlendirilen aslı, ilmi hakikat da öyledir. İlahi sır ilâhi iradeye bağlı taayyün ve toplayıcılık mertebesinden sudur eden teveccüh emri cihetinden ele alındığında daha önce söylediğimiz gibi her mertebede o mertebenin hakikatinin gereğine göre nitelik kazanır." Bkz: Konevî, *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf metafiziği)*, 430-432.

> gelişmeler gibi durumlardan ibarettir. Bunlar Haktan, kazanılmış varlık ile ortaya çıkmışlardır… Bu sıfat ve emirler onun mümkün ve meluh bir kul olması, bunun yanı sıra ilâhi ve kevni mertebelerin bir aynası olması yönünden izafe edilir. Öte yandan insan mertebesi, halifelik, suretiyle şehadet âleminde bu sıfat ve işlerin içerdiklerini kapsayan bir nüshadır.[337]

Fergānî'ye gelindiğinde ise, ilk bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi, insan bütün yaratılış süreçlerinin sonunda ortaya çıkar ve tüm yaratılanların bilgisini ve maddesi kendinde toplayan bir varlık olarak nitelendirilir. Fergānî bunu şöyle anlatır: "…Bileşiklik âleminde ve bileşikler mertebesinde birliğin özünün eseri, ancak itidal ve cemiyyettir ki bunlar, *ilk ve ikinci berzahın tüm mertebelere geçmiş eseridir*. Bu tecelli her mertebede ancak berzahiyyenin bu eserinde tezahür eder. Böylece cansızlara, bitkilere ve hayvanlara ait itidal mertebeleri berzahiyyeye ait bu eserin suretleri olur. İnsani mizaca ait itidal ise bu berzahiyyenin suretinden başka (bir şey değildir), insani itidal ayrıca ondan çıkan eserlerin terazisidir".[338] İnsanın mutedil bir mizaca sahip olmasının temelinde, onun tüm varlık ve canlı katmanlarını fiilen kendinde toplamış olması vardır. Berzah olan insan hem göksel varlıklarla hem de ay altı dünyadaki canlıların özelliklerini bünyesinde taşır. Böylece tecelliyi ilâhi, âlem ve insan arasında doğrudan bir bağ kurulur. Nitekim, insanın çifti olarak âlem, ilâhi isimlerin mazharı olarak telakki edilir. Bundan dolayı âlem de ilâhi isimlerden oluştuğu için, insanın kendini veya doğayı (âlemi) bilmesi aslında bir nevi kendinde olanı bilmesi, tanıması gibidir.

Fergānî'ye göre "*Rahmanî nefesin* var edici tesiri unsur-ı azam suretiyle zâhir olduğunda, mürekkep kesafetinin bitişikliği yedi kısma ayrılır. Bunların dört tanesi anasır-ı erbaadır: (ateş, hava, su, toprak) ve üç tanesi de bu dört taneden müterekkib tabilerdir. Rükünlerden müterekkib *müvelledât* adı verilen bu üç tabî; madenler, bitkiler ve hayvanlardır."[339] Bunlardan ilk taayyün eden *i'tidâl-i maden* mertebesidir. Çünkü maden, Fergânî'ye göre asılları için en kâmil teşekküldür. Korunmaya ihtiyacı yoktur. Değişime karşı

---

[337] Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 228. Bu alıntını devamında insan ile âlem arasındaki ilişkiyi de açıklar ve şöyle der: "İnsan ve âlem ile ikisinden zuhur edip âlem ve insanın müşterek veya özel olarak nitelendikleri her özellik, birlik ve cem özelliğindeki ilâhi tecellinin sırrıdır. Bunların hiçbirisi bu tecellinin insan ve âlemde isimlere ve sıfatlar göre, kabul edenin kabulüyle çoğalan bilgi nispetlerinin hükümleri nedeniyle zuhuruna ilave bir durum değildir. Bu nedenle onların yani insan ve âlemin tekil ve çoğul olarak bütün açılardan ve bütün kısım ve zikredilen itibarlardan Hakkı övmeleri, bu övgünün ve bu işin aslına, ilâhi kattaki nispetlerine delalet etmesinden ve bunun ifadesinden ibarettir." Bkz: Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 229.

[338] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 973.

[339] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/93. Fergānî var olanların Nefesi Rahmanla varlığa gelmelerinin vesilelerinin ilâhi isimler olduğunu söylemektedir. Ona göre: "Herhangi bir şey, ancak varlığını kabul edecek bir mertebe ve mahalde zuhur ettiği için, Muksit isminin hazretinden taayyün eder. Ayrıca kendisi için amâ' hazretine ait berzahiyetten neş'et eden üç tane itidalî mertebe vardır. Rükünlerden müterekkib her bir mizacın zuhuru bu üç mertebeden birinde hasıl olur. Bu rükünlerden oluşan her bir mizacın aslı ve maddesi, belirli bir rüknün cüz'üdür. Geri kalan rükünlerden hasıl olan diğer cüz'ler bu aslî cüz üzerine vârid olur. Bu vâridatta, aslî muhabbet etkindir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/93.

diğer maddelere göre daha kuvvetlidir. Madenin terkîbinde ve karışımındaki aslî cüz, ateş cüz'idir. Basitlere yakınlığı ve kendisindeki besâtetin kuvveti sebebiyle ateş, aslî cüz olmuştur. Hava, su ve toprak cüzleri ateş cüz'i üzerine vârid olmuştur ve bu şekilde imtizaç ve terkip hasıl olmuştur. Musavvir isminin hazretinden maden sureti bu şekilde alınır. Hayy isminden ise bu terkibi inhilalden koruyacak ve kemale ulaştıracak tesir kabul edilir.[340]

Fergānî unsurların oluşumunda maden mertebesinden sonra İlk Akıl ya da Küllî nefsin hareketin hükmüyle terkibe iner ve mertebe-i *i'tidâl-i nebatînin* taayyün ettiğini söyler. Burada terkibe katılan, Fergānî'ye göre, dört unsur içinden hava cüz'üdür. Diğer rükünler (ateş, su, toprak) hava cüz'ü üzerine ortaya çıkar. Bu nebatî suret Hay isminden nebatî bir ruh talep eder ve kabul eder. Suret bu ruhla hayat bulur ve kendisine münasip kemale ulaşana kadar bu ruh, sureti muhafaza eder. Bu kemale de aslî muhabbet tesiriyle ulaşılır. Bünyesindeki nebatî ruhuyla, ümmehâtında veya madenî surette olmayan gıda, büyütme, türeme, çekme, itme, sindirim, tutma gibi faydalar zâhir olur.[341]

Fergânî, nebat mertebesinden sonra, *Emir* âleminden aslı muhabbet hareketin hükmüyle terkibe iner ve mertebe-i *i'tidâl-i hayvanînin* taayyün edeceğini dile getirir. Su cüz'ü, bu terkîb ve mizaçta aslî cüzdür. Bu karışım Musavvir isminden, yatay/ufkî bir suret olan hayvan suretini kabul eder. Hayy ve Kayyum isimlerinden de hayvanî/hayat sahibi bir ruh talep eder. Aslî kuvveleriyle bu ruh ve sureti idare ve muhafaza eder. Bu kuvveler: şehvet ve gadabdır. İ'tidâl-i Hayvanî, bitkilerden fazla olarak havass-ı zâhire, iradî ve ihtiyarî olarak mekân değiştirme kuvvelerine de sahiptir.[342] Bu kuvveler, hayvanı bitkilerden ayıran temel unsurlar olup, hayvanlar bunlara ilaveten su ve toprak unsurunu istidatları gereği, terkip şeklinde bünyelerinde aynı anda barındırabilmektedirler. Bunun tezahürü olarak toprak cüz'inin hükmü, hayvanî sureti yeryüzüne cezbeder, ta ki hayvanî suret toprağa bağlı ve bitişik olur. Su cüz'inin hükmü onu bir mekândan diğerine intikal ettirip taşır. Bazı hayvanlar bu iki hüküm muktezasınca karınları üzerinde yürür. Bazılarının mizaç ve terkibinin kıyamı ise toprak ve su cüzlerinin galebesini gerektirir, insan gibi yeryüzünde iki bacağı üzerinde hareket eder. Bazılarında ise su ve hava cüzlerinin galebesi vardır, bunlar da karada ayaklarıyla yürür ve havada kanatlarıyla uçarlar. Bazılarının kıyamında ve hareketinde ise bu dört cüz'inin hepsi müsavidir. Bunlar da

[340] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/93-94.
[341] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/94.
[342] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/94-95.

dört ayak üzerinde hareket edip yürürler. Bazılarının kıyamı ve hareketleri ise, rükünlerden ve müvelledâttan oluşan çoklu bir kuvvettir.[343]

Eğer insanî şahsın varlığının istinâd ettiği isim cüz'î bir isim olursa, taayyün eden vücûd yine bu isimden nazil olur fakat tenezzülü esnasında, mütekabil (zıt) cüz'î isimlerin iktizalarının farklılığı ve felekî-kevkebî mazharlarının ahkâmının farklılığı sebebiyle duraklama ve yavaşlamalar olur. Bunun örnek olarak Fergānî cüz'î bir ismin bir insan bedeninin ortaya çıkmasını gerektireceğini söyler. Bu iktizanın hükmüyle mukadder bir nebat veya hayvan sureti, bu insanî şahsın mizacının sureti olur.[344] Bu anlatı İslam Felsefesinin sudûr görüşünde nüzul süreci[345] olarak adlandırılmaktadır. Burada içerik, kavramlar ve maksat değişse de sistemin kendi içinde benzerliklerinin olduğunu da takip etmek mümkündür. Nitekim Fergānî de Eflatun, Plotinus, Farabî ve İbn Sînâ gibi insanın maden, bitki ve hayvan gibi canlılardan akıl sahibi olması, birliğin mazharı olması ve ihtiyara sahip olması gibi özellikleriyle ayrıldığını ve onlardan üstün olduğunu vurgulamaktadır.

Fergānî insanın ve onun çifti olan âlemin varlığa gelmesiyle, ilim/hikmet arasında irtibat kurar. Bu da bilmenin insanın diğer varlıklardan ayrıldığı özelliği olarak kabul edilir. Ki bu bilgide temelinde âlemin yani ilâhi isimlerin bilgisidir. Bunlarda birinci bölümde izahını yaptığımız, Zat mertebesinden başlayıp, insanın bedenle beşeriyetini kazanana kadar yaratılış sürecidir.

> …İlk mertebede vahid ve ehad olan Zat'a göründüğü şekliyle Varlık ve ilim birdir, henüz aralarında bir başkalık ve başkalaşma söz konusu değildir, ta ki ikinci mertebeye, yani 'kâbe kavseyn' ve cem'u'l cem mertebesine kadar. Bu mertebede ilim ve Varlık birbirlerinden hakiki olmayan, kısmi bir ayrımla ayrılır, seçikleşir. İlim Varlığın zâhirinde ve Varlığın bâtını da ilmin zâhirinde gizlenir. Sonra ilim Varlığın zâhirinin inişinde, yani yaratılmışlarla ilgili mertebelere bağlı oluşu ve her biri bir şeye özgü, seçik, çeşitlenmiş ve çoğalmış eşyaya ait olan suretlerle -yani *kalem, levh, arş, kürsi, gökler, unsurlar ve cansızlar, bitkiler, hayvanlar, insanlar* gibi bileşik yapılılar suretinde- tezahürü bakımından da gizlenir.[346]

---

[343] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/95.
[344] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/119-120.
[345] Sudur insanın yaratılışını ve âlemle olan ilişkisini temellendirmek için ortay atılan klasik âlem tasavvurlarından biridir. "Sudur bir yandan anlamların inişini (nüzul), diğer yandan inen anlamlara sahip şeylerin daha yetkin benzerlerini arzulama sadedinde ilkelere doğru yükselişini (uruç) içerir. Bu iniş ve yükseliş fikri, doğal varlıklar için teleolojik bir tekâmül öğretisini ortaya çıkarırken, ay altı âlemdeki mevcutlar hiyerarşisinin zirvesinde bulunan insan için bu tekâmül hemen bir üstünde bulunan tanrısal ilkelere benzeme (teellüh) nosyonunu gündeme getirir. Bu durumda 'tanrıya benzeme' insana özgü varoluşun nihai gayesi haline gelir ve felsefi çabanın da amacına dönüşür". Bkz: İbrahim Halil Üçer, "Sudûr Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe yayınları, 2021), 1/389.
[346] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 1039.

Böylece Fergānî, varlık ve oluşun zâhirinin ve bâtının bütün hallerinin anlamını insanın varlığı üzerinden anlaşılabileceğini ifade eder. İnsan olmanın en temel vasfı olan canlı olma nefis sahibi olmakla gerçekleşmektedir. Nefis sahibi olmak bir önceki bölümde de ele aldığımız gibi kendisinin bitki, hayvan ve cansız varlıkların yaratılışlarından da pay alması demektir. Hem *Küllî Akıldan* pay alması hem de bütün var olanlardan pay alması, nefsi kendi var edilmesi itibariyle hangisine yöneleceği konusunda zorlar. Ancak vahdet-i vücût düşüncesi öz olarak insanın diğer canlılarla olan ilişkisinin yaratılış itibariyle tanışıklık üzerinden temellendirir. Her ne kadar bir akıl sahibi olması itibariyle insanın bitki ve hayvana karşı bir üstünlüğü söz konusu olsa da bu insanın tamamen bitki ve hayvani vasıflardan soyutlanacağı anlamına gelmemektedir. Aksine Yunus Emre'de olduğu gibi insanın âlemle kurduğu irtibat doğaya, dolayısıyla kendine saygı ve sevgi üzerinden şekillenmektedir. Çünkü bitkilerin ve hayvanların bir canlı olduğunu ve canlı olması bakımından insana çok yakın varlıklar olduğunu düşünürler.

Modern Batı düşüncesi temel dünya anlayışlarının merkezine insan ve insanın yüksek menfaatini koyduğu günden itibaren, doğa insana bir hizmetkar olarak algılanmaya başlanmıştır. Ancak doğanın, insana verdiği fayda kadar değere sahip olduğunu, bir çiçeğin kendinde bir değerinin/canlılığının olmadığı anlayış yaygınlaşmıştır. Ancak genel olarak İslam düşüncesinde özel olarak da vahdet-i vücût anlayışında canlıya, kendinde varlığı olan bir canlı nazarıyla muamele edilmiştir. Çünkü canlı olmak bakımından bitki, hayvan ve insan aynıdır. Çağdaş Batı düşüncesi canlılık üzerine çalışmalarında, bilimsel olarak bitkilerin düşünebildikleri ve hayvanların zekâsı üzerine kayda değer bulgular keşfedilmiştir. Örneğin D. Chamovitz'in *Bitkilerin Bildikleri*[347], Maurice Maeterlinck'in *Çiçeklerin Zekâsı*[348] gibi eserleri temelde bitkilerin de kendilerine has düşünme biçimlerinin, hislerinin ve duygularının olduğunu temellendirmeye çalışır. Ancak bu çalışmaların temelinde daha çok bitkilerin canlılığın ötesinde, genetik olarak insana ne kadar yakın olup olmadığı kaygılar yatmaktadır. Kendinde değer atfetmek gibi bir gaye ve kaygı gözükmemektedir. Bunun aksine Fergānî canlıların insanın mütedil mizaca sahip olmalarında canlılar ve insanlar arasında eşit değerlere sahip olduğunu düşünür. Çünkü insan biraz bitki, biraz hayvan, biraz melek ve biraz da ruhanilik taşır. Bundan dolayı insan canlılar ile doğrudan varlıklarının özü itibariyle ilişki halindedir.

> Nefsin bu iki zıt uca meyliyle ilgili hazzın düzeltilmesi ve bunlardan doğacak hazzın nefisten giderilmesi, benim, nefsi kendi adetinden, kendi olağan halinden uzaklaştırmam

[347] D. Chamovitz, *Bitkilerin Bildikleri*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Metis yaynları, 2019).
[348] Maurice Maeterlinck, *Çiçeklerin Zekâsı*, çev. Yusuf Yenen (İstanbul: Ketebe yayınları, 2020), 7-25.

> sayesindedir. Nefsin bu olağan hali, ona bitki, cansız varlık ve canlı varlık mertebesinden gelen, yani nefsin insan suretine bürünürken ve varlığının inişi sırasında uğradığı asli unsurlar ve aşamalardan gelen doğasıyla ilgili sıfatları demektir. Bu uzaklaştırma sonunda nefis arındı ve huyları düzeltildi (orta yolu buldu). Yine o, birliğin huylardaki izinin ortaya çıkması ve çokluğun onlardaki etkisinin yitmesiyle kemale erdi. Kuşkusuz bu durumda nefis 'Rabbine dön!' hitabı gereği birlik âlemine dönmede mutmain olur. İşte bu durum, birlik ve itidalin nefsin *insaniliğinde ve hayvaniliğinde, ruhaniliğinde ve melekiliğindeki* bozukluk ve çokluk üzerinde galebe çalması iledir.[349]

Çünkü insan kevn-i câmi olması hasebiyle ruhani ve cismani varlıkları kendi birliğinde ve yaratılışında toplamıştır. Birlik ve çokluk hiçbir zaman keskin bir şekilde birbirinden ayrılan bir durum olarak algılanmaz. Fergānî buna dikkat çekmek için çokluğun bir izafet olduğunu vurgulamıştı. Tıpkı onun gibi maden, bitki ve hayvan da insan bünyesinde izafi olarak bulunmaktadır. Başka bir deyişle ontolojik olarak İlahi isimlerin tecellileri ve yaratılışı itibariyle epistemolojik olarak farklılaşan insan mizaçları, Fergānî'de birlik ve çokluk diyalektiği üzerinden incelenmektedir. Daha öncesinde birlik-çokluk meselesi filozoflar tarafından Faal Akıldan gelen küllî feyzin birliğe ve nefislerin bedenlere gelmesiyle ortaya çıkan çokluğa işareti olarak kabul edilir.[350]

Birlik vasfının tecellisi olan insan, İlahi isimler ve onların tecelli ettiği bedenlerdeki mizaçlara göre farklılık göstermektedir. Ya da farklı isimlerin tecellisini mizaç adı verilmektedir. Mizaç, temelde birliğin değil, çokluğun tesiri altında oluşur. Bedenle birlikte oluşan mizaç, ruhun birlik anlayışında ilk bozulmaya sebebiyet verir. Çünkü beden, mizacın getirdiği etkiler üzerinden, ruhun hakikatine mâni olacak farklı farklı perdeler edinir. İslam düşüncesinin en köklü sorunlarından birini teşkil eden ruh beden ayrımı/düalizmi, tam olarak bu noktada bir çözüm bekler. İster ruh bedene hulul etsin ister de bedenden bağımsız bir varlığı olsun, her hâlükârda sorun tam olarak çözüme kavuşamamaktadır. Çünkü beden tek başına cevher olamayacak kadar somut, ruh ise bir bedene girip somutlaşamayacak kadar soyuttur. Kesin olarak bilinen şey ise, insanın bedeninin temel ihtiyaçları, arzu ve heva üzerine şekillenirken, akıl veya ruh bunların ötesinde bir anlam arayışının peşindedir.

Sonuç olarak ruhun bedene gelmesi, ona akıl ya da irade gibi sıfatları kazandırır. Böylece burada insana dair soruların türü ve cinsi değişir. Örneğin bu aşamada, insanın iradesiyle irtibatlı olarak bir mizaca ve bedene sahip olmanın anlamı nedir? Mizaç ruhun mu etkisindedir yoksa nefsin mi? sorularına cevap bulmak gerekir. Bununla irtibatlı olarak ise,

---

[349] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 364.

[350] Ömer Ali Yıldırım, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefesi Bağlamında: Nefis, Benlik ve Bilgi* (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 102-105.

beden ve mizacın oluşumunda ilâhi isimlerin veya insanı idrakin bir etkisi var mıdır soruları da anlam kazanır. Biz de bir sonraki bölümde ezeli mertebeden insanın bedenine kadar ulaşan ruhun ve nefisin, bedene girdikten sonraki macerasını anlamaya odaklanacağız. Bir sonraki bölümde beden, perdelenme ve mizacın oluşumu ve farklılaşması meselelerini daha yakından incelememiz gerekir.

2.3.BOZULMA: BEDEN VE PERDE

İnsan, yeryüzünde bir bedene bürünerek var olur. Bu beden, onun dünya hayatındaki başlangıcı olarak kabul edilir. Bedene gelmeden önce bir ruhunun olup olmadığı konusunda ise farklı görüşler vardır.[351]. Özellikle vahdet-i vücûd düşünürleri, tıpkı bir tohumun toprakta bozulup tekrar canlanarak meyve vermesi gibi, insanın da ruhunun bedenle kemalinden uzaklaştığını, fakat sonrasında tekrar kendi kemaline doğru bir yolculuğa çıktığını ifade eder. Onlara göre bedenleşme, ruhun özü itibariyle bir bozulumu ve perdelenmesi anlamına gelir. Bu bağlamda, insanda bedenle ortaya çıkan bir mizaç söz konusudur. Hem filozoflar hem de sûfîler bu mizacı; hava, ateş, su ve toprağın bir karışımı olarak tanımlar. Ancak insanın mizaca sahip olmasında yalnızca bu unsurlar değil, gök cisimleri de etkilidir. Nitekim Fârâbî, tıpkı Yeni Eflatunculuk'ta olduğu gibi, gök cisimlerinin insan mizacı üzerinde doğrudan etkisi olduğunu belirtir.[352]

Âlemin bir yansıması olan insan; gökyüzü ve yeryüzünde var olan temel ilkelerle bedeninin özünü oluşturur ve bu temel ilkeler doğrultusunda bir mizaca sahip olur. Beden, mizaç ve perdelenme; insanın dünya ile kurduğu doğrudan ilişkinin bir sonucudur. Bu nedenle, Fergânî'nin de ifade ettiği gibi, insanın ruhlar âleminde kazandığı ve öğrendiği hakikati ve birliği, beden perdelerinden arındırarak yeniden anlama yolculuğu başlar. Bu yolculuğun nasıl başladığını ve nasıl devam ettiğini anlamak için, öncelikle mizacın ne olduğunu araştırmak gerekir. Çünkü bedende ve düşüncede ortaya çıkacak birçok ilkenin ilk tohumları mizacın içinde saklıdır. Mizaç; hem Antik Yunan felsefesinden önceki dini düşüncelerde hem de İslam sonrası dönemde, özellikle tıpla ilgilenen alimlerin eserlerinde geniş şekilde ele alınmıştır. Mizaç; insan bedeninde, su, ateş, hava ve toprak unsurlarının sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi niteliklerle karışımından meydana gelir. Bu karışımdan sonraki aşama ise bedendir. Çünkü beden, mizacın potansiyel olarak taşıdığı unsurları fiilen ortaya koyan bir zemindir. Bu sebeple mizacın ardından bedenin ne olduğu da, özellikle ruh ile ilişkisi bağlamında incelenmelidir. Zira beden, hem ruhun evi hem de ruhun bedene olan etkisini azaltabilecek nefsanî arzularla kuşanmış bir varlıktır. Bu arzular, bedende hem âlemi hem de insanı yalın haliyle anlamaya yönelik çeşitli perdeler ve engeller oluşturur.

---

[351] Söz konusu İslam düşünürlerinden vahdet-i vücût sistemini savunanlar, insan ruhunun ezeli olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat bunun temellendirmede daha çok Eş'ari kelamcıları gibi dinin bazı iddialarını ve öğretilerini muhafaza etmekle yetinmişleridir.

[352] Sümeyye Parıldar, "Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel yayınları, 2016), 79.

İnsan, İlk Akıl'dan bedene inene kadar geçtiği her aşamada birtakım etkiler alır ve her yeni etki doğal olarak bir perdelenmeyi beraberinde getirir. Bu nedenle her katkı aynı zamanda bir perdedir. Perde, bilgide bâtınî ve hakikî olanı örtmek; gerçek ama geçici olanı ise hakikat yerine koymak şeklinde kendini gösterir. Perde; bazen cehalet, gaflet, karanlık, zan ve unutkanlık olarak tarif edilir. Bu durumlara sebep olan ortam ise bedenin âlemle kurduğu ilişki sonucu gelişen alışkanlıklar, bağımlılıklar ve haz-hevâ unsurlarının baskınlığıyla açıklanır. Bir bakıma önceki bölümde söz konusu olan ruh–nefs çatışması, burada ruh–beden çatışmasına dönüşmüştür. Beden, ruhun ilk perdelerinden biri olduğundan; beraberinde getirdiği her yeni perde de nefsi ve dolayısıyla bedeni büyütür. Mizaç, alışkanlıklar ve bedenin duyu ve arzular temelli isteklerine meylettiğinde ruhu, daha doğrusu aklı zayıflatır.

2.3.1. MİZAÇ

İnsan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh, elle tutulan gözle görülen bir varlık olarak kabul edilmese de bilinir ki, ruh benim ötemde veya benden bağımsız bir şey değildir. Ruh veya nefis kendi varlığının sübutu için insan bedenine yerleşir. Her ne kadar kelamcılar ruh-beden düalizmine karşı çıksalar da İslam filozofları ruh-beden arasında bir ikiliği/düalizmi kabul etmişlerdir. Beden ile ruh arasındaki insanın itidalini belirleyen şey ise mizaçtır.[353] Fergānî *Müntehâ'l-Medârik'*te mizacın ruh ve nefsin arasındaki irtibatı sağladığını bir başka ifadeyle oluşan görece boşluğu doldurduğunu söylemektedir. Hem ilâhi isimlerin tecellisi hem de birliğin çokluğa yansıması mizaç ile açıklanmaktadır. Ona göre mizacın kaynağı Levh-i mahfûzun içerdiği cüzi ve küllî ruhlardır. Bunlar da üç kısma ayrılır:

Tablo 2.

1.	Tabiî, misalî, hissî veya unsurû mazharı olmamakla mukayyet olan ruhlar.
2.	Bir mazharla mukayyet olanlardır.[354]
3.	Mazharı olmakla veya olmamakla mukayyet olmayanlar.[355]

[353] İbn Sînâ'ya göre mizaç faal akıldan gelen feyizle belirlenir. İnsanî nefs, Faal Akıl'dan feyezan eden manevî bir cevher iken, beden Gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde tabiî unsurların birleşmesiyle (mizaç, tesviye) meydana gelmiş cismani bir cevherdir. Başka bir taraftan ise insanî nefislerin çoğalması ve ferdîleşmesi ancak bedenlerle mümkündür. Onların bedenlerden önce ferdî birer varlık olarak bulunmaları söz konusu değildir. Bkz: İbn Sînâ, *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh yayınları, 2021), 163-164. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Dursoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 103-104.

[354] Fergānî mukayyet olan ruhları da ikiye ayırmıştır: Birincisi Yer yüzünde ve âlemdeki meleklerdir ki onların mazharı yoktur. İkincisi mazharlara izafe edilen ruhlardır ki bu da insanı gibidir. Bundan anlaşılan şudur ki, bütün insanı ruhların taayyünü Levhi mahfuzdur. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut), 77.

[355] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/77-78.

Birinci kısım ruhun bir cisimde varlığa gelmesini ifade eder. İkinci kısım ise melekî ve insanı ruhların varlığını ifade eder. Üçüncü kısım ise keyfidir. Yani zuhuratı bir mazhara bağlı değildir. Ruhun yaratılışı birçok gelenekte olduğu gibi unsurî mizaçların taayyününden, yani bedenlerin yaratılmasından önce varlık kazanmıştır. Yani mizacın taayyününden sonra taayyün eden şey, insan ruhunun bedeni/cismani mizacı idare etmek üzere zuhurunun nispetidir. Bundan dolayı (ruhun yaratılması ve üstünlüğü bakımından bedenden önce olmasından) beden, ruh tarafından yönetilmektedir. Mizaç ruha hasredilmiş unsuri kabiliyettir. Örneğin İbn Sînâ mizacı, "ay altı âlemdeki bileşimlerin daha alt bileşenlerinin karışımıyla nasıl meydana geldiğini açıklama"[356] olarak izah eder. Başka bir yerde İbn Sînâ mizacın dört nitelik ve dört unsurdan müteşekkil maddi yapı olarak zikreder.[357] Filozoflar buna istidat/kabiliyet adını verirler. Fergānî ise mizacı ruhlardaki birlik vasfının bir tezahürü olarak görür. Ona göre:

> Birlik vasfı bu durumda o kişinin ruhanî ruhunun yularını hem de bu ruhanî ruhun etkisine tabi olanların, yani sureti yönetmek için taayyün etmiş olanın yularını, hatta bedenindeki tüm parça ve zerrelerdeki ruhaniyetin yularını eline alarak hepsiyle birlikte ruhu hakiki şuhudun birliği âlemine çeker. Zira [ruhanî ruhtan gelen] bu ruhanî iz ile suretteki her bir parça ve zerrenin ruhaniyeti arasındaki bağ, aynı şekilde bu ruhanî iz ile mizaç ve unsurlardan yapılma insani suret arasındaki bağ oldukça güçlü ve sıkıdır. Yine birlik vasfının anılan çekişinin etkisi de gerçekten güçlüdür. O halde seyrüsülükteki kişi bu durumda iki güçlü çekim arasında kalır; bir yandan ruh yönünden bir çekiş öte yandan mizaç ve bedensel yetiler tarafından çekilmesi söz konusudur.[358]

Onun için Fergānî'de mizaç, ruhla değil, bedenle birlikte var olan bir karışımdır. Ki bu karışımda tabiatı itibariyle bir istidat getirir ve bedeni de ona tabi tutmaya çalışır. Halbuki ruh çok daha geniş bir kabiliyeti kendinde mündemiç kılıp bedene gelmiştir. Bunun en aşikâr örneği ise birlik ve çokluktur. Ruh birliği kavramaya kabil, iken mizaç çokluğa odaklanır. Klasik tıp teorisinde mizaç bilinç ve irade öncesi fiilleri oluşturan durum olarak anlaşılır. Örneğin Razı mizacın insan bedeni üzerinde mizacın ateşli, soğuk, kuru ve yaş olmaları cihetiyle farklı davranışlara irade öncesi tesir ettiğini söyler.[359] Böylece mizaç bedene has özellik olarak ortaya çıkar ve nefis üzerinde bir tesir oluşturur.

Nefiste nispi de olsa bir çoğalmadan bahsetmek mümkün iken benzer durumun ruh ve mizaç arasında neredeyse imkânsız olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü mizaç ruh ile ince

---

[356] İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel yayınları, 2016), 97.
[357] İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel yayınları, 2016), 129-130.
[358] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 620-621.
[359] Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts), 9/36-37.

elenip sık dokunmuştur. Fergānî bu durumu, canın bedenden çıkmasına benzeterek anlatır. "Ölüm elçileri kendisine gönderildiği zamanki ayrılmadan dolayı, yani nefsin mizaçtan ayrılmasından dolayı ve bu ikisi arasındaki sıkı bağdan dolayı büyük bir sıkıntıyla baş başa kalan kişi kendisinin hakiki yol arkadaşları olan *mele-i a'lâ*nın tezahürü durumunda ortaya çıkan sıkıntıya maruz kalmış kişi gibidir. Bu kişi onlara iştiyak duyar ama ruhani iz ile beden arasındaki sıla/bağdan dolayı veya bu ikisi tarafından zıt yönlere çekilmekten dolayı onlara katılamaz, bu da bir sıkıntı doğurur." [360] Bu insanın mürekkep nefse sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yani insan/mizaç yaratılmış olan yedi unsurun karışımından var edilmiştir. Bunlar da iki kısma ayrılmıştır. İlk dördü, Platon ve Aristoteles'ten beri bilinen, Galen ile teori hale getirilen ateş, hava, su, toprak şeklindeki anâsır-ı erbaa'dır. Diğer üçü ise maden, bitki ve hayvani mizaçtır. Burada Vahdet-i vücûdu[361] meşşai felsefeden ayıran kısım madenlerin de bir mizacının/nefsinin olması fikridir. Fergānî'de bu yedi unsurun karışımı insanı mizacı oluşturmaktadır.[362]

[360] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 621. Fergānî bir nevi mizacı bedene nefsi de ruha benzetir: "Mizacını ve suretini yöneten nefse ölümün sevk edilmesi anında ciddi bir sıkıntı duyan kişi yönetici nefsin kendisiyle tezahür ettiği şeye, yani sıcak buhar, hayvani güç ve ruhani izden birleşmiş nefis şekline meyleder. Zira bu birleşik nefis biçimi ancak ilâhi şekillendirmeyle taayyün etmiş unsurlardan yapılma suret ve mizacın taayyününden sonra tezahür edebilir. Şu ruhani izin kendisinin feyizlerinden ve ışığından bir ışık olduğu ruhani ruh levhimahfuzda zâhir ve sabit olsa da onun feyzi olan ve [bedeni] yönetmek için taayyün eden ruhani iz ancak mizaç ve suretin ortaya çıkmasından sonra tezahür edebilir. Bundan dolayı şair 'işte incelmiş nefsi' dedi; yani nefsi kendisiyle tezahür ettiği şeye, yani mizaç ve mizacın yetilerine meyletti, şefkatle eğildi. Eğer burada 'Nefsi, duyu ve misalden mürekkep âlemle ilişkili olan kemal türlerinden biriyle kemale erme ve yönetme vasfıyla ortaya çıkan, tezahür eden şeye meyletti eğildi.' denilseydi bu da doğru olurdu. Bu ifadeyle de doğru kavrayış sağlanmış olurdu." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 621-622.

[361] İbn Arabi yaratılan her şeyin bir nefsinin olduğunu bunun da ilâhi isimler olduğunu söyler. "Yaratıklara inen her ilâhi emir, ilâhi bir isimdir; bu isim, Akıl, Nefs, Arş, Kürsi mertebelerinden geçer. Bu yüzden o, insana ulaşma sürecinde uğradığı bütün şeylerin suretlerinin toplamıdır. O, küreleri yarar, tabiatı kabul ettiği ölçüde bütün kürelere tesir eder, yeryüzüne ulaşır. Burada yaratıkların kalplerine tecelli eder ve onların istidatlarına göre kendilerini değiştirir. Kalplerin söz konusu tecelliyi kabulleri türlü türlüdür. İşte bunlar insanların kalplerinde buldukları hatıralardır. Böylece onlarla işitirler, onlar vasıtasıyla arzu duyarlar ve hareket ederler; hareket itaat olabileceği gibi, günah veya mubah bir hareket de olabilir. Bu yüzden maden, bitki, hayvan, insan, göksel veya yeryüzüne ait melek gibi âlemdeki her şeyin hareketleri, yeryüzüne inen bu ilâhi emirden kaynaklanan bu tecelliden ortaya çıkar. Bunun neticesinde insanlar nefislerinde kaynağını bilemedikleri birtakım hatıralar bulurlar, işte onların asılları bu tecellidir." Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü,* 260.

[362] Fergani'ye göre mizaç cisimler âleminde oluşmaktadır. Ona göre "emri-i İlahî'nin ineceği ve mufâz olan Rahmanî nefesin eserinin varacağı son nokta; arzî-turâbî rükün, terkîb ve mizaçtır. Bu rüknün cüzlerinin ve geri kalan rükünlerin cüzlerinin aslı olan terkîb ve mizaç üzerinde bütün karışım mertebelerini cami' olan bir mizaç varit olur. Vücûdî emir bu mizaca uğrar ve Küll'ün ahkâmıyla boyanır. Bu emir dairevidir ve mebdei, müntehasına muttasıldır. Bu dairevî emrin nüzulü temsil eden ilk yarısı yeryüzündeki toprak karışımıyla son bulur. Dairevî emrin tamamlayıcısı olan bu karışımın zuhuru için saydığımız bu üç i'tidâlî mertebeye şamil bir mertebe vardır. Hatta ulvî ve süflî bütün berzahî mertebelere de şamildir. Bu mertebe birinci ve ikinci berzahların sureti olan insan mertebesidir. Bu birinci ve ikinci berzahlar insanî hakikatin en bâtınıdır. Bütün mertebelerin mizanı ve asılları ve menşe'lerinin de sureti bu surettir; ancak bu suret, ma'kûl bir surettir. Henüz fizikî bir varlığı yoktur. Bu suretteki karışım/mizaç, insanın mahsus (duyularla algılanabilen) suretidir. İlahî nefh ile insanî surete üflenen ilahî ruh ise, Rahmanî nefesin tecellisinin suretidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* (Beyrut) 1/95.

İnsan gayb âleminde ruh sahibi olurken, şehadet ve melekut âleminde mizaç libasını giymektedir. Aslı ve feri unsurlar bir arınma kabiliyeti sonrası melekler şeklinde zâhir olan isimlerin bu ruhanî mazharlarında bu zuhurlar gerçekleşmiştir. Ardından melekler isimlerin aynları ve misalî ve hissî, kevkebî ve felekî mazharları açısından esmâî teveccühâtın zımnında insanî mizacın ve Ademî/unsurî suretin tesviyesine teveccüh etmişlerdir.[363] Ardından Hz. Âdem'in sureti dört temel unsurun (toprak, su, hava ve ateş) karışımından şekillendirilir. İnsanın neşeti bu surete ruh üflenmesiyle tamamlanır. Böylece yukarıda da işaret etmeye çalıştığımız gibi ruh, bedenin iradesi üzerinden sorumluluğu/teklifi yüklenir. Bunun sonucunda insanın ruhu ve cismanî sureti, tam olarak şekillenmiş ve tamamlanmış olur[364].

Hz. Âdem, cismani olarak ilk zuhur eden ve insanlığın babası olarak nitelenirken, vahdet-i vücût geleneğine göre ruhu ilk tecelli eden en kâmil mizaç olan Muhammedî mizaçtır. Diğer kâmil ve üstün mizaçlarda bu ilk ve ikinci taayyünlerde ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle mizacın çok geniş topluluklara yayılması bir dinin etkisiyle olur. Nitekim İslam düşüncesi araştırmacılarından Hodgson, bir dinin tesisi ve yayılması için, mümkün olduğu kadar çok geniş ve kapsamlı insan mizacına ihtiyaç olduğunu söyler. Tıpkı Muhammedî mizacın tüm kâmil mizaçları kuşatması gibi, İslam dininin de çok geniş insan kitlesine hitap ettiğinin bir gerçeklik, bir vakıa olduğunu düşünür. Hodgson, İslam dininin bu bağlamda diğer dinlerden daha kapsayıcı insan mizacını muhatap olduğunu söyler. Kendi ifadesiyle: "İslam, Protestanlık gibi, mesela manastır hayatını pek uygun bulmamıştır. Her iki gelenekte, Katolik veya Budist olsaydı kesinlikle keşiş olurdu denecek durumdaki fertler, bağlılıklarını ifade için başka biçimler bulmuşlardır."[365] Fergānî Muhammedî mizacın tüm nebi ve velilerin mizacını kapsayacak kemale sahip olduğunu söyler. Fergānî *Müntehâ'l-Medârik*'in Dibace kısmında bu konuyu şöyle özetler:

> En dengeli Muhammedî unsurun mizacı, ilk berzahiyetin/ilk taayyünün suretidir. Ancak ikinci berzahiyette Hz. Peygamber'in (s.a.s) cami' ve kâmil kalbi, ilk berzahiyetin, yani taayyün-i evvelin merkez noktasının suretidir. Diğer kâmillerin, halifelerin, ulu'l-azm peygamberlerin, Muhammedî velilerin ve aktâbın mizacı ise ikinci berzahiyetin, yani taayyün-i sânî'nin suretidir. Ancak hazret-i amaiyyet adı verilen tafsilleri ve şamil ve kâmil kalpleri açısından bu durum geçerlidir. Halife ve kâmil olmayanların mizaçları ise amâî-tafsilî ikinci berzahiyetin eserlerinin suretleridir. Enbiya, evliya, mümin ve

[363] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/97-98.
[364] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (Beyrut) 1/98.
[365] Marshall Hodgson, *The Venutre of İslam: Conscienece and History in a World Civilisation* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 1/361-362. Mukayese için bkz: Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz yayıncılık, 1993), 1/322-323. Konu üzerine kısa bir değerlendirme için bkz: Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes yayınları, 2021), 48-51.

> muvahhitlerin mizaçları meyl açısından kafir ve münafıkların mizacından daha kuvvetlidir. Kâmil olmayanların kalpleri; ilahî ve kevnî her bir isim ve hakikatte sari olan cem'iyyeti ve adaletiyle icmalî-küllî ikinci berzahiyetin cüzlerinden bir cüzün eserinin suretidir.[366]

En kâmil ruh, en kâmil mizaç en kâmil olarak yaratılan Hz. Peygamber'in manevi şahsiyetinde zuhur eder. Bu iddia ilk defa Konevî tarafından öne sürülmüştür. Fergānî de hocasında olduğu gibi, peygamberi mizacın en kâmil mizaç olduğunu kabul eder. Fakat Muhammedî mizaç unsurların dengesi/itidali/kemali bakımından önce olmasının illeti, Ahmedî mizacın yani ilk berzahın taayyününden dolayıdır. Fergānî bu durumu gaybın anahtarı olarak nitelemektedir. [367] Ona göre İslam gaybdan/Ahmedî makamdan gelen bir tecellidir. Muhemmedî mizacın ona tabi olmasıyla gaybın anahtarlarından İslam makamında gelen mizaçlarının suretlerini işleyecek. Aynı şekilde ümmetin, gaybın anahtarlarından iman makamında gelen zâhiri duyu yetilerini ve bunların yerlerinin durumunu işleyecek.[368] Bu kâmil mizacın gayb âleminden unsurlar âlemine ulaşması, varlığın mertebeler şeklinde zuhur etmesiyle açıklanmaktadır.[369] Bu durumda *Ruhani ruh* ile *hayvani ruhu* birbirinden ayıran Fergānî, ruhani ruhta birliğin, temizliğin ve iyiliğin saklı olduğunu, hayvani ruhta ise nefsin mertebelerinden dolayı çokluğun ve eksikliğin ortaya çıktığını söyler.

İnsani mizaç ile peygamber mizacını birbirinden ayıran en temel husus kâmil kişinin mizacının ruh ve sırrın boyasıyla boyanması, aynı şekilde sırrının da mizacının boyasıyla boyanmasıyla ilgilidir. Bundan dolayı peygamber ve kâmil mizaca sahip olan insanlar "ruhu ve sırrıyla gayb makamına ve bu gayb makamında ihsan makamına ait şeylere hâkim olur, bunları müşahede eder. Zâhiri ve bâtını duyu yetileri ve organlarıyla iman makamındaki ibret ve

---

[366] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* (Beyrut) 1/123.

[367] Fergānî gaybın anahtarı olma durumunu islam, iman ve ihsan kavramlarıyla açıklar: "Durum bu söylediğimiz gibidir. Şair üçüncü üslupta O'nun (sav.) diğer vakitlerde [gaybın] anahtarlarından gelen bedensel sureti konusunu işleyecek. Diğer vakitlerde O'nun, mertebelere ait hükümlerle ve perdelilik hükmüne dair bir şeyle karışması, bunları kuşanması söz konusudur. Zira O'nun nübüvveti, risaleti ve daveti bu hükümler üzerine kuruludur. Yine bu üslupta, O'na tabi olan ümmetinin, O'na tabi olmasıyla [gaybın] anahtarlarından İslam makamında gelen mizaçlarının suretlerini işleyecek. Aynı şekilde ümmetin, [gaybın] anahtarlarından iman makamında gelen zâhiri duyu yetilerini ve bunların yerlerinin durumunu işleyecek. Şair üçüncü üslupta, [gaybın] anahtarlarından ihsan makamının başlangıcında gelen O'nun (sav.) tertemiz nefsini ve ümmetinin nefislerini aktaracak. Bu üslupta bir de, O'na (sav.) mahsus vakitlerde, [gaybın] anahtarlarından gelen, O'na has cem'iyyet hakikatine değinecek Bu hakikat ihsan makamının başlangıcında gelir ve buna '[görüyor]muşsun gibi' ifadesi işaret eder; ayrıca ihsan makamının sonunda gelir ve buna 'sen onu görmüyorsan da' sözüyle işaret edilir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 98.

[368] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 743-744.

[369] Fergānî şöyle der: "Her bir insani öze bağlı olan taşmış Varlık çeşitli yeniden yaratım mertebelerinden geçmiş, buralardan inmiştir. Ruhlar mertebesinden arş ve kürsi olarak misal mertebesine, buradan duyu mertebesine, yani gökler ve cansızlar, bitkiler, hayvanlar gibi bileşik varlıklardaki unsurlar olarak duyu mertebesine geçmiştir. Sonra rahimde bir müddet karar kılma, yerleşme mertebesine geçmiştir, ta ki kendisine ruhani ruhtan bir eser üflenen, insan olarak düzenlenen mizaç suretinde görününceye kadar. İnsana üflenen, ruhani ruha ait eser insanın hayvani ruhuyla ilişkilidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 744.

eserlerle meşgul olur. Mizacı ve suretiyle ise bedenle ilişkili ibadetler ve şeriatın emir ve yasaklara dair mükellef kılma sınamalarıyla meşgul olur. Kâmil kişinin ruhunun ve sırrının gayb âlemiyle mukayyet olmasının sonucu; ona mükaşefeler, müşahedeler, tecelliler ve Zati ilimlerin gelir."[370] Fergānî'de üç makam (İslam, İman ve İhsan), ahlakın kaynağını ve temelini oluşturur. İnsanı mizaç da doğrudan ahlakla ilgili olduğundan Fergānî, İslam makamı ile yedi Zatî isimlerin (*es-Semi', el-Basir, el-Kail, el-Kadir, er-Rabb, el-Halik, el-Hay*) mizacın temelini oluşturduğunu söyler.[371] Ona göre İslam makamının Zati isimlerle mizacı belirleyen dört izini tespit etmek mümkündür.

Tablo 3.[372]

No	**İslam makamının Zatı isimlerle mizacı belirleyen dört hususu**
1	İlk olarak; bu izler şer'i yükümlülüklerle sınama oklarıdır. Şer'i yükümlülükler de emir ve yasağa, helal ve harama dayanır. Bu sınamalar, şu insan mizacına ait kemalatın hikmet âlemine bağlı İslami hükümler aracılığıyla ortaya çıkması için tezahür eden Zati isimlerin izleri, eserleridir.
2	Şu insan mizacına Zati isimlerden ve bu isimlerin İslam makamına bağlı izlerinden gelen şeylerin ikinci türü İslam makamının hikmet âlemine bağlı hükümleridir. Böylece şu kâmil mizacın söz konusu makama bağlı kemalatı ortaya çıkar ki bu kemalat da her bir şer'i hükmün inceliği, sırı ve nedenidir. Yine bu kemalat her şer'i konudaki, her İslami olaydaki sırlar ve namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerdeki biçimlerin, ölçülerin, adetlerin belirlenmesindeki hikmetler ve bunlar gibi diğer hükümlerdeki bâtını gözle görülebilen sırlardır. İşte bu hikmetlerin tamamı şu mizaca, O'nun şekil ve hallerine bakarak ayarlanır. Bu hikmetler, insanın tüm ilâhi adlarla olan bağlantısına bağlı olarak insana medet kılar. Bu hükümler şu mizaçta, onların marifetine sahip olunduğu için, onların hakikatleri ve hakikatlerinin keyfiyetleri derinlemesine bilindiği için tezahür ederlerse hükümlerin söz konusu oluş tarzlarındaki (cennet, berzah vs.) suretleri daha mükemmel ve eksiksiz olur, tafsilleri de daha genel ve kapsayıcı olur.
3	Zati adlardan gelen üçüncü tür şeyler; O'nun (sav.) kemal binasını dikmek için gelen hakikatlerdir. Yani şu mizacın her bir uzvu ve yetisi için ve uzuv ve yetisi has bir kemal vardır ve söz konusu uzuv ve yetinin yaratılışındaki ilk kasıt yalnızca bu kemalin ortaya çıkarılmasıdır. Öyle ki bu uzuv ve yeti eğer yaratılış amacının dışında kullanılırsa kendisine ait kemal ortaya çıkmaz. Dolayısıyla şu insan mizacına ait kemal binasının dikilmesi her uzuv ve yetinin yaratılış amacına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır. Zatî isimlerin izleri, şu insan mizacının dilinde doğru ve hak söz, daimî zikir, hiç vazgeçilmeyen şükür, gece gündüz tilavet, kitap ve sünnetin hakikatini gerek gizli gerek açıkça beyan etme biçiminde tezahür eder.
4	İslam makamında, O'na Zatî isimlerin izlerinden gelen şeylerin dördüncü türü; şu insan mizacının İslam makamına, yani tüm ilâhi adlarla ilişkili olma makamına bağlı kemalini ortaya çıkarmak için gelen izler, eserlerdir. Bu izler ise "genişleten ince tabakalar", yani şu insan mizacıyla ilk, Zatî isimlerin hakikatleri arasında aracı ve bağlantı olan, sayesinde insan

[370] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 748-749.

[371] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 749. Fergānî konuyu şöyle özetler: "Zati adlardan şu kâmil insan suretine ve O'nun unsurlardan yapılma mizacına, yine O'nun kavminin suretlerine ve O'na tabi olanların mizaçlarına İslam makamında gelen şey hikmet âlemine bağlı İslami hükümlerdir. Bu hükümler söz konusu suret ve mizaca, bu suret ve mizacın es-Semi', el-Basir, el-Kail, el-Kadir, er-Rabb, el-Halik gibi Zati adlara ve adların izlerine bağlılığı aracılığıyla gelmiştir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 794-795.

[372] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 794-796.

	mizacının tüm yurtlarında ve oluş tarzlarında kemale ulaşarak genişlediği ince tabakalardır. Bunlar sayesinde O'nun dünya, ahiret ve cennetteki mizacı ve suretinin tafsili kemale erer. Allah'tır doğrulayan!

Fergānî bu dört ayrımla mizacın ahlak ile irtibâtını İslami makama has kılarak anlatır. Bir taraftan duyuların oluşumu diğer taraftan ise şeriatın kuralları arasında bir irtibat kurarak mizacın insanla/nefisle olan ittifakını öne sürer. Unsurların dönüşümü hem Aristoteles felsefesinde hem de Galen tıbbında bilinegelen bir bilgidir. Fakat her iki düşünürde de unsurlar oluş ve bozuluş âleminde bir değişim göstermektedirler. Fergānî'de ise insan mizacı, daha oluşmadan önce ruhun ve nefsin yaratılma süreciyle etkilenir. Ona göre mizacın ilk oluşumu, Zati isimlerin tecellisi ve Rahmani nefesle ruhlar âleminde gerçekleşir. Ona göre: "Unsurlardan yapılma mizacın sureti nefis için hazırlanmış bir beşiktir; nefis de ruhun beşiğidir; ruh, sır için kurulmuş beşiktir; sır da mutlak Varlığın beşiğidir. Aynı şekilde ezeli ilimde sabit olan tüm bilinmiş suretler bâtını Varlığın şe'ninin birinin beşiği ve Zati vahdaniyyetin nispetlerinden biridir. İkinci berzah hem ilk berzahın hem de ikinci tecellinin beşiği; ilk berzah da ilk tecellinin beşiğidir."[373] Bu şekilde insani surette ortaya çıkan mizaç, kökü unsurlardan yapılma, bileşik mizacın maddesi olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığı toplayan bir doğadır/tabiattır.[374]

Buraya kadar mizaç konusunda Fergānî'nin iddialarını toparlamak gerekirse ona göre mizacın kaynağı Zati isimlerdir. Mizacın ortaya çıkma şekli ahlaktır. Bunun ilk ve son kâmil örneği Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'dir. Burada Fergānî "bir şey kendisinden başkasıyla idrak edilemez" kaidesini dikkate alarak mizacın maddelerden ve bileşik olmaktan soyutlanarak asli vatanı olan "ilk akla" veya "küllî nefse" dahil olacağını ifade eder. Ona göre:

> Eğer mükemmel insanın ve en mükemmel insanın, yani Âdem ve Muhammed'in (sav.) var kılınması anında, bunların en mutedil olan mizaçlarını yönetmek için taayyün eden bütünsel veçheleri levhimahfuz ve kalem şeklinde tezahür etseydi suretlerini ve mizaçlarını yönetmek için tezahür eden o şey (bütünsel veçheleri) bu yönetim işinde eksik olurdu. Çünkü o veçhenin parçalarla bir aşinalığı olmayacak ve maddelerle, bileşik şeylerle arasında bir ilişki mümkün olamayacaktı.[375]

[373] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 876.

[374] Mizacın bir tabiat olduğunu kabul eden bazı kesimler, bundan tenasüh anlayışına varmışlar ve tenasühü benimsemişlerdir. Fergānî ise kendi mizaç anlayışının tenasüh ile hiçbir ilgisinin olmadığını hatta tenasüh anlayışını savunanların da vehimlere yenik düştüklerini ve sapkın ekoller olduğunu söylemektedir. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 899-902.

[375] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 948-950.

Yani Fergānî'de insan, nefsiyle ruhu arasındaki aradalığı/beynuneti kaldırdığında[376], zâhir ile bâtını cemettiğinde kendisinin en mutedil mizacına ulaşabilir. Ki bu mutedil mizaç da itidalin ana kaynağı olan ilk berzah ve ikinci berzahın tecellileridir/eseridir. "Böylece cansızlara, bitkilere ve hayvanlara ait itidal mertebeleri berzahiyyeye ait bu eserin suretleri olur. İnsani mizaca ait itidal ise bu berzahiyyenin suretinden başka (bir şey değildir), insani itidal ayrıca ondan çıkan eserlerin terazisidir."[377]

Özetle insani mizaç Zatî isimlerin şehadet âleminde görünür kılınmasıdır. Bu mizacın yeryüzünde unsurlardan oluşumundan önce, gayb âleminde ruh ve isimlerle/Rahmanı nefesle yoğrulması söz konusudur. Daha sonra Zati isimlerin sahibi kendisinin bilinmesini murat ettiğinden bu mizaçları birlik vasfının göreceli çokluk tecellisi olarak var etmiştir. Bunun en kâmil örneği olarak da cismanilikte Hz. Âdemi, ruhanilikte de Hz. Muhammedî göndermiştir. Burada ruh, nefis ve mizaç hepsi kendisini bir bedende göstermektedir. Peki bu beden ile ruhun ya da beden ile mizacın doğrudan veya dolaylı nasıl bir ilişkisi vardır? Bir sonraki bölümde Fergānî'nin insan nedir sorusundan yola çıkarak bedeni nereye nasıl konumlandırdığına bakacağız.

2.3.2. BEDEN VE ÂLEM

İnsan, ruh ve bedenden müteşekkildir. Düşünce tarihi süresince insan nedir sorusuna verilen cevaplar temelde bu iki kavram etrafında şekillenmiştir. Bazı düşünürler ruhun asıl, bedenin fer, bazıları asıl olanın beden ve ruhun olmadığını, bazıları ise ruh ve beden bir ve aynıdır görüşlerini savunmuşlardır.[378] Fergānî ise ezeli insan fikrini benimsemiştir. Başta Cüneyd-i Bağdadi ve İbnü'l-Arabî olmak üzere Ekberi geleneğinin kabul ettiği ve savunduğu bu anlayış

[376] Ruh ve nefsin birliği ve ayrılığı konusunda Fergānî şöyle izahat getirir: "Oldurma (var kılma) vasfıyla ve ondan taşan feyz/ışın suretiyle gerçekleşen bu tezahür bir başka nispet, bir başka mertebe suretinde, yani ruhlar mertebesinde meydana gelmiştir. Bu mertebe ve mertebenin hükmü gereği, bu taayyün ve oluşa ait hakikatlere izafeti bakımından O, kendisini 'başka' ve 'diğer' olarak, ayrıca 'yaratma' ve 'yaratılmış' olarak adlandırır. Bu mertebede O, bu mertebedeki tezahürle sınırlı olmaktan münezzehtir. Bu mertebede var olma bakımından O, nefsine söyleyen, işiten, gören ve gücü yeten adlarını izafe eder. Bu tezahürde ayrıca birlik ve çokluk vasıflarını da cemeder; birlik vasfının baskınlığı bakımından ruh diye, çokluk vasfının baskınlığı bakımından nefis diye adlandırılır. Bu nefis bilen, mutmain olan ve maddeden, bileşiklikten soyulmuş, aksine yalınlık ve incelik vasfı taşıyan nefistir. Bu nefis yine bütünsellik/külliyet ve parçalılık/cüz'iyyet vasfı taşır, bu vasıflarla cisimsel mizaçları yönetme işini üstlenir. Nihayet söz konusu nefis söyleme, işitme, görme ve gücü yetme vasıflarıyla vasıflanmıştır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 1018.

[377] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 973.

[378] Şaban Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan nedir?*, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019), 89.

insan ruhunun ezelden yaratılmış olduğunu, ruhun bedeni öncelediğini, bedenin nefsi[379] ve ruhun bir beşiği/mahalli olduğunu düşünmektedirler.

Fergānî'ye göre beden ve bedenin hükümleri bizzat ruhun ve nefsin düşüncelerinin perdeleri değildir, onlar nefse ait düşüncelerinin diğer insanlara açılmasını engelleyen perdelerdir.[380] Bu bağlamda beden, ruhun ve nefsin örtüsü gibidir. Ruh ve nefis ise bedeninin sırrı gibidir. Nitekim Fergānî, beden zâhiri olduğundan bâtını olanı yani ruhu kendinde gizlediğini söyler. Ona göre:

> Vaktaki ani dönüşümün etkisi cismimin, yani bedenimin gizleyeceği üzerinde hâkim olup bedenimin örtülerini açtı, o vakit bu tür sırlarımı, yani gözüm gibi sakladığım sırları ve gizli düşüncelerimi beni gözetleyen kişiden gizleyen örtüler de açılmış oldu. Böylece önceden bedenin zâhiriyle gizlediği sırlar, yani gizli düşünceler ve kendi kendimle konuşmalarım ona açık olmuş oldu. Ama yine de derunumda sakladığım, kalbimdeki ve nefsimdeki ve bunların 'el-haşa' denilen bâtını yetilerindeki sırlar ona açılmadı.[381]

Çünkü bedenin örtü olarak gizlediği ruhani tecelli, gizli bir hazine gibidir. Bu tıpkı Tanrı'nın "Ben gizli bir hazine idim ve bilinmek/tanınmak istedim" ifadesinin insanın kendi hakikati söz konusu olduğunda vuku bulmuş halidir. İnsanın hakikati, ruhun derininde saklı iken, ruh bilinmek/insan da kendini tanımak ister. Bundan dolayı bedeni bir örtü olarak tanımlar. Ruh ve nefsin geçici bir konağı olan beden ancak kendisini tanıyarak ölümsüzleşir. Bu sûfî düşüncede Yunus Emre tarafından "Ölen hayvan imiş, aşıklar ölmez" diye şerh edilmiştir. Ruh, bedende saklıdır. Bunu açmanın yöntemi ise Fergānî'de aşktır.[382]

Şehadet âleminde şekillenen bedenin oluşumu, dini anlatım merkeze alındığında, ortak bir anlatı sunmaktadır. Fıkıh, kelam, tasavvuf ve İslam Felsefesinin (bazı kurucu düşünürleri) söz konusu olduğunda insan bedeni, su ve topraktan yaratılmıştır. Nefis ve mizaç da bu yaratılış esnasında insana bahşedilmiştir/üflenmiştir. Böylece "İnsan bedeni, tüm aşamalarını tamamladıktan sonra, yani önce bir parça meni, sonra bir parça kan, sonra bir parça et hallerini geçtikten sonra şekillenmiş, mizacın belirmesi/taayyünü ve ruhani ruhtan payını alması anında bu feyzden önünü ardını düşünme, yönetme yetisi/tedbir doğar; tıpkı evin penceresi ve delikler

---

[379] Fergānî bedeni nefis, nefisi ise ruh yönettiğini söyler. Kendi ifadeleriyle: "*En-nefs* sözlük anlamı bakımından [bir şeyin] kendisi ve 'ruh' için kullanılır. Terim olarak; çam kozalağı biçimindeki kalbin iç kısmından gönderilmiş, canlılık gücünü taşıyan, ruhani ruhun eserinden yapılma parlak bir buhardır. '... Ona ruhumdan üflediğim zaman...' ayeti ile kastedilen; nefsin ruhlar âleminde kişileştirilmesinin, taayyününün tamamlanması ve canlılık taşıyan buharın ona ulaştırılmasıdır. O halde 'nefis'; ruhani ruhun eseri ve buharın birleşmesiyle meydana gelmiş bir yapıdır. Nefsin ruhani ruhun eseriyle aynı cinsten olması, o eserden yapılması insan bedenini yönetmesi içindir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 83-84.

[380] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 85-86.

[381] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 89-90.

[382] Bu iddianın ayrıntılarını tezin ikinci bölümünde 'aşk' başlığı altında ayrıntılı ele alacağız.

yapılır yapılmaz buradan güneş ışınlarının belirmesi gibi."[383] İnsanın düşünen bir varlık olarak bir bedende dünyaya gelmesi onun bir nefse ve ruha sahip olmasıyla ilgilidir. Burada ruhun taayyünü zaman, derece ve şeref açısından bedenin mizacını ve nefsin hallerini önceler.[384] Dolayısıyla bedeni, nefis ve ruh yönetir. Bu düşünce bir yönüyle Platon ve Aristoteles felsefesinin nefis görüşüyle de örtüşmektedir. Ancak Farabî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları, doğrudan bir ruh-nefis ayrımı yapmazlar. Onun yerine doğrudan nefis tabirini kullanırlar. Örneğin İbn Sînâ'ya göre nefis manevi bir cevher olarak bedenin tamamlayıcısı, koruyucusu ve yöneticisidir.[385]

Beden, çokluğun ya da çoğalmanın ilk zâhiri olarak göründüğü mahaldir. Fergānî, nefiste ve bedende çokluğun gözükmesinin üç veçhinin olduğunu söyler. Ona göre "unsurlardan meydana gelen bedeni/bu biçimi yönetmesi için ona doğal âlemin çokluğundan bir pay verilmiştir. İkinci olarak ona, kemale erebilsin ve yardım/medet isteye bilsin diye ruhlar âleminin birliğinden bir pay verilmiştir. Üçüncü veçhesi; bedenine (varlıkta sürmesi için) her an gelen medet yoluyla, Varlıkla ilişkili/bağlı, taşmış sırdan ona gelen yöndür."[386] Beden, ruhun mahalli olduğu kadar, çokluğunda nispetle/izafi olarak ilişkisini kurduğu bir yerdir. Nefiste ortaya çıkan çokluk, en son durak olarak bedende iniş sürecini tamamlamaktadır.[387] Böylece beden tekrar miraç yapabilmek için, ruhtan bir pay almış, diğer bir yönüyle de nefisin çokluğunun ağır basmasıyla, bedenin ruhu gizlemesi/perdelemesi söz konusu olmuştur. Her ne kadar yeri geldikçe Fergānî ile Platon'un görüşlerinin birbirlerine benzerliğinden söz etsek de söz konusu beden olduğunda durum farklıdır. Platon'da beden doğrudan dünya ile bağlı ve sadece duyuların isteklerini yerine getiren, bundan dolayı da uzaklaşılması gereken bir unsurdur.[388] Ancak genel olarak vahdet-i vücût düşüncesinde, özel olarak da Fergānî'de beden, kaçınılması gereken bir ceset değil, aksine kendisi olmadan ruhun olamayacağı ve tüm

[383] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 111-113.
[384] Fergānî ruhun bedeni neden öncelediğini şöyle açıklar: "Ruhun taayyünü hem mizaç ve bedene hem de iyi ve kötüyü ilham eden nefse/en-nefsü'l-mülhimeye kıyasla zaman, derece ve şeref açısından daha öndedir. Ruhun tatmin olmuş düşünen nefisten/en-nefsü'l-mutmainnetü'n-natıkadan önceliği ise derece ve şeref açısındandır, fakat zaman açısından değildir. Levhimahruzun içerisinde olan ruhani ruhun beden, mizaç ve nefs-i mülhimeden önceliğine; 'Allah ruhları bedenlerden bir milyon yıl önce yarattı.' hadisi işaret eder. Yalnız burada verilen sayı lafzi olarak alınmamalıdır, kastedilen yalnızca 'Uzun bir süre önce yarattı.' şeklindedir. 'Kün! (ol!)' emri ile ruhların olması arasında bir aracı (ve dolayısıyla süre) olmadığı için ruhların bu emirle (önce yaratımı) gerçekleşti." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 112-113.
[385] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs,* çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021), 94.
[386] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 260-261.
[387] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 584.
[388] Platon, *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 70, 92, 208. Platon, *Devlet,* çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 96-97. Platon, *Phaidon (Ruh Üzerine),* 47-51.

dengelerin taşıyıcısı ve aracısı olduğundan, kendinde kötü ve uzaklaşılmasını gerektirmeyen bir unsurdur.

Bedene verilen ruhtan bir pay, insanı hep bir uruç/miraç yaşamasına yönlendirir. Bu süreci *sevgili makamı* diye adlandıran Fergānî, örnek olarak peygamberin miracını zikretmektedir.[389] Yani insan ruhu miracı bir kemal, yolculuk olarak bilir ve bilgi ve ahlakta en mükemmeli yakalamayı hedefler. Fergānî'nin anlatımını sunduğu insan tasavvurunda nasıl en mükemmel mizaç Muhammedî mizaç, nasıl en mükemmel ruh Ahmedî ruhsa, tıpkı onun gibi en mükemmel beden de Muhammedî bedendir.

> Peygamber'in (sav.) hakikati ilk mertebede sabit olan ehadiyyet ile vahidiyyet hakikati için berzahiyye (o ikisinin arasında), cem'iyye (o ikisini kendinde birleştiren) ve sevaiyye (o ikisini eşitleyen) hakikatidir. Yine o, itidaliyye, cem'iyye ve sevaiyye hakikatlerinin suretidir. Öyle ki O'nda, herhangi bir yöne (yani ehadiyyet ve vahidiyyetten yalnızca birine) bağlı olacak bir vasfın izi ortaya çıkmaz. Çünkü O, en mutedil beden olan Muhammedî surettir; en mutedil, en kapsayıcı Ahmedi kalptir. Dolayısıyla O'nun her şeyden şerefli olan bedeninin itidali tüm diğer itidaller için asıldır, kaynaktır ve eşitleyicilik/sevaiyye hükmüyle diğer tüm itidallere medet kılan, yardım edendir… O halde hiç kuşkusuz kendisinde bir şekilde güzellik bulunan her bir beden ilk olarak bu şekilde (parçaları arasındaki) itidalle, yani o asıldan (peygamberi itidalden) pay alarak zâhirdir ve varlığını buna borçludur; ikinci olarak Peygamber'in (sav.) en mükemmel, mutedillerin en mutedili olan mizacına has hakiki itidalden gelen ve o kişiye taşan feyzin yardımıyla varlığını sürdürür.[390]

Bedeni çokluğun mutlak etkisinden azade etmenin yöntemi olan miraç/uruç, filozofların sudûr teorisinde temellendirdiği bir hususdur. Bu Farabî ve İbn Sînâ'da teorik ve pratik ilimlerle yetkinleşerek, ulaşılacak bir maksat iken, vahdet-i vücût metafiziğinde ve Fergānî'nin düşüncesinde *ibadet* ile tahakkuk eder. Yani meşşai filozoflarının yöntemi burhan iken, vahdeti vücudun yöntemi keşf ve müşahededir. Fergānî, keşf ve mükaşefenin kaynağının ilâhi kelam olduğunu söyler. [391] Böylece ruhun yolculuğu, müşahedeler insanın iradesiyle yükseldiği süreç değil, aksine üst bir iradenin, insanı kendine doğru yönlendirmesiyle ilgilidir. Çünkü, mutlak manada müşahede ancak Allah'ın kudreti ve hidayetiyle gerçekleşir. Bu Fergānî'de iman

---

[389] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 517-518, 527-529.

[390] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 487-488. Fergānî alıntını devamında sadece bedenin değil mizacında en tam olanın Muhammedî mizaç olduğunu söyler. "Aynı şekilde bu güzel olan mizaçla kaim olan güzellik de Muhammedî (sav.) mizaca mahsus olan itidalden taşmış, O'ndan feyiz almıştır ve bu feyizle O'ndan gelen yardım ile [varlığını sürdürür.] O halde şairin 'Varlıklarda güzel gördüğün ne varsa benim mizacımdan feyizlenmiştir.' sözü doğrudur. 'Benim tıynetimin feyzindendir.' ise; benim, bütün itidallerin aslı, sağlayıcısı ve mizacı olan hakiki itidalimden ve mizacımdandır, demektir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 487-488.

[391] Fergānî şöyle der: "Kâmil kişi ruhu ve sırrıyla gayb makamına ve bu gayb makamında ihsan makamına ait şeylere hâkim olur, bunları müşahede eder. Zâhiri ve bâtını duyu yetileri ve organlarıyla iman makamındaki ibret ve eserlerle meşgul olur. Mizacı ve suretiyle ise bedenle ilişkili ibadetler ve şeriatın emir ve yasaklara dair mükellef kılma sınamalarıyla meşgul olur. Kâmil kişinin ruhunun ve sırrının gayb âlemiyle mukayyet olmasının sonucu; ona mükaşefeler, müşahedeler, tecelliler ve Zati ilimlerin gelmesidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 748-749.

makamı olarak anlatılır. Ruh, her zaman kendi vatanına/hakikatine/kemaline özlem duyduğundan iman ile müşerref olur. İslam ile yol alır ve ihsan ile de kemalini bulur. Ahlakın temel kaynağı olan iman, İslam ve ihsan[392] Fergānî'de ruha yönlendirilen bir çağrıdır.

Uruç, her ne kadar nefsin/aklın ve ruhun bir yolculuğu ise de bu bedenle yapılmaktadır. Nefiste olan değişimler, önce bedende ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ibadet bedeni değiştirmek, düzenlemek, kemal yolculuğuna hazırlamakta bir yöntem/bir asıl olarak görülmektedir. Böylece bedenin tedbirini elinde bulunduran ruh ya da nefis/akıl ibadetlerle bedeni kemal sürecine hazırlar.[393] Beden ve onda mesken tutan çokluk bir nevi ruhu uyku halinde tutar. Onun için bedenin asıl olup ruhun ihmal edildiği bir insanda gaflet ortaya çıkar. Fergānî uyku örneğine kaynak olarak "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanacaklar" hadisini temel alır. Fergānî şöyle der:

> Nefsin parçalılık veçhesi bâtından zâhire dönüp bu zâhirin (bedenin) yönetimiyle meşgul olmaya başlayınca artık [gaflet] uykusundan uyanmış olur. Çünkü uyanmadan önce bütünsellik veçhesinin ona öğrettiği şeyleri hatırında tutar; [uyku halinde gördüğü] hayali suretleri duyusal suretlere tabir edebilir, yorabilir; bir varsayım karıştırarak öğrendiği şeyleri değiştirmez. Öğrendiği ilimler ve bunları kavraması sayesinde nefsinin parçalı veçhesi artık başkanın bilincine bağlı tefrikadan hoşlanmaz olur. Zira nefis, bütünsellik veçhesinin parçalılık veçhesine nakşettiği bu ilimlerle dolu, tam olmuş olur. O zaman tezahürlerinin çeşitliliği ve nurunun taayyünleri bakımından eyleyen, söyleyen, konuşan, işiten, bakan ve bakılan, öğreten ve öğrenen tek bir nefis olur. Bunu belledikten sonra Varlığın aynı ve salt nur olan Rabbini tanırsın. O'nun bir bütünsel ışığı ve feyzi vardır, bir de her var olana bağlı, onlara taşmış parçasal feyz ve ışığı vardır ve her şey ona döndürülür.[394]

Bütünlük ve parçalılık, beden ve nefsin birbirlerine karşı üstünlüklerine ya da baskınlıklarına nispetle, birliğe ya da çokluğa yol açar. Beden nefis olmadan bütünselliği fiile geçiremez kavrayamaz. Bundan dolayı nefsin beden üzerinde insanın kendi mahiyetini tanıma konusunda üstünlüğü söz konusudur. Klasik dönemde yaygın olan bu anlayış çağdaş feminizm ve posthümanizm çalışmalarında bir nevi aksine çevrilmiş durumdadır. Başta Freud olmak üzere çağdaş araştırmacılardan E. Grosz'a kadar bedenin asaletine ve etkinliğine karşı ciddi çalışmalar yapılmıştır. Örneğin E. Grosz asıl olanın beden olduğunu, ruhun/nefsin bedenin bir

---

[392] Tezin üçüncü bölümünde çok daha ayrıntılı bir şekilde ahlak konusu ele alınacağından, burada sadece konuyla irtibâtına değinilmiştir.

[393] Fergānî şöyle der: "Nefsin bu parçalı veçhesi bedenini ve mizacını yönetmek için taayyün etmiştir. Bu nefis, hayvani ruha yararlı besinleri seçip ayırdığı zaman beden de ondan alıp ayırdıkları şeylere muhtaç olur. Nefis bu ihtiyacın farkında olup, bedenin zâhirinin yönetiminde hâkim olduğunda bedenin yeti ve azaları işlemeye devam eder. Nefis bu mevkide olduğu için bedenden seçip ayırdığı şeylerin yerine bir şey konulması gerekmez. Aynı şekilde nefis, beyne ulaşan yaş buharlar nedeniyle beyin sinirlerinin gevşediğini fark ettiğinde (bedenin) zâhirinden, bedenin yeti ve azalarını kullanmaktan yüz çevirir. Bâtınla meşgul olmaya başlar ve kendi âlemine, yani ruhlar âlemine yönelir…" Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 918-919.

[394] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 919.

aracı olduğunu söyler.[395] Başka bir cihetten Agamben'e göre insan ne özgür birey ne de sadece homo değil, corpustur/bedendir. Hatta ona göre, modern demokrasi tam da bu 'bedenin' ileri sürülmesi ve sunulmasıyla doğuyor.[396] Muhatap alınan burada sadece bedendir ve ruhun bir muhatabı yoktur. Kutsal insan, Agamben'e göre insan bedenidir. Bunun aksine söz konusu Fergānî olduğunda beden, ruh sayesinde varlık kazanan, varlığını nefise borçlu olan bir maddedir.

Beden ve ruh nefsin/aklın mahallidir. Varlık, bilgi, akıl, ahlak ve değerlerin tamamı kendini ancak bir bedende gösterebilecektir. Bedenin kendi içindeki işlevi beş iç duyu ve beş dış duyuyla gerçekleşirken, daha üst kademede bunların hepsini ruh yönetir. Burada insanın aktif veya pasif olması tam olarak açık değildir. Yani bedenin kemal yolculuğunda bir ezeli Varlık sayesinde O'na yönlendiriliyor muyuz? Yoksa bedenin kemali insanı çabayla mı gerçekleşiyor? Anlaşılan daha çok birincisidir. Bir bedene sahip olan biz, nasıl ruhumuzu bedenimizle yönetemiyorsak, tam aksi oluyorsa, ruhun çokluktan birliğe yönelmesi ya da kendi vatanına dönmesi de onun elinde/iradesinde olmayabilir. Buna biraz daha yakından bakabilmek için birliğin, çoklukla nasıl perdelendiğini, perdelenmenin beraberinde getirdiği unutkanlığı ve bu unutkanlık sonucunda hakikatin bulunamama ihtimalini incelememiz gerekecek. Çünkü bedenle başlayan perdelenme, adet ve alışkanlıklar, bir takım bedenin temel ihtiyaçları ve çevresel etkiler üzerinden, birliğin ve hakikatin hepten perdelenmesine yol açmaktadır.

2.3.3. PERDELENMENİN İKİ HALİ: DOĞAL VE SONRADAN PERDELENME

İnsan, zâhirde kendi vasfını bir bedene sahip olmasıyla kazanır. Ancak insanın beden öncesindeki varlığı, zâhirî âlemle doğrudan ilgili değildir. Modern insan araştırmaları, bedene gelen insanı varlığa gelişinin başlangıç noktası olarak kabul etmektedir. Buna karşın vahdet-i vücûd düşüncesinde beden, yaratılış sürecinin son halkası olarak görülür. Çünkü insan, ruhuyla sadece zâhirî olanları değil, bâtınî varlıkları ve hadiseleri de kavrayabilecek bir mizaçla dünyaya gelir. İnsan, bir yönüyle bedene bağlı zâhirî duyularla algılanan bir varlık iken, diğer

[395] Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, çev. Kevser Güler (İstanbul: Note bene yayınları, 2020), 25-38, 58-64.
[396] Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2017), 149.

yönüyle Allah'ın halifesi ve latif ruh sahibi bâtınî bir varlıktır. İbnü'l-Arabî, insanın âleme gelişiyle birlikte halifelik ilişkisine bir perdenin çekildiğini şu şekilde açıklar:

> O halde âlem görünen, halife ise görünmeyendir. Bu nedenle hükümdar perdelenmiştir. Allah kendisini karanlık perdelerle –ki onlar doğal cisimlerdir– ve nûranî perdelerle –ki bunlar da latif ruhlardır–perdelemiştir. Âlem (Hakkın suretine göre var olduğu için), kesiflik ve latiflik arasında bulunur. Âlem bizzat kendisine perdedir. Dolayısıyla Hakkın kendisini idrak ettiği gibi Hakkı idrak edemez. O halde âlem kalkmayacak bir perde içindedir. Bununla beraber kendisine muhtaç olmakla Yaratan'ından farklı olduğunu bilir. Âlemin Hakkın varlığına ait zorunluluk niteliğinden bir payı yoktur. Dolayısıyla asla onu idrak edemez. Hak bu hakikat yönünden herhangi bir zevk ve görme yoluyla bilinmemeye devam eder; çünkü sonradan yaratılmışın bu konuda bir tecrübesi yoktur.[397]

İnsanın var oluş serüveninde, onu en iyi tarif eden kelimelerden birisi, *berzah* yani ara varlık olmasıdır. Buna bazen gölge, bazen berzah, bazen de amâ mertebesi gibi isimler verilmiştir. Hepsinin ortak tarafı ise iki şey arasında olmak, iki şeyi birleştiren yani cemeden olmasıdır. Bu bağlamda berzah ya da amâ insanın iki arada kalmış, ya da sıkışmışlığını ifade etmez. Aksine bu insanın zâhiri ve bâtını ışıkları aynı anda görebilmesi, zıtlıkta birliği, birlikte zıtlığı kavrayabilmesi anlamına gelmektedir. "Amâ, güneşe bakan kişiyle güneşin ışığı arasında ince, latif bir perde anlamındadır. Bu berzah konumundaki amâiyyet, letafeti ve inceliğiyle zâhirî nurun vücûdu ile bâtınî nurun vücûdunun bir cüz'î mesabesindeki ayn-ı sâbiteye izafe edilen nazar arasında böyle ince bir bulut mesabesindedir."[398] Bu bağlamda perdelenmenin en hafif hali berzahla başlar.

Perdelenme iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilki doğal perdelenmedir. Bu ruhun, nefsin ve bedenin yaratılma sürecinde saf halinin üzerine eklenen bilgilerle, irade dışı olarak gerçekleşir. İkincisi ise insanın bedeninin çeşitli ihtiyaçlarına göre, dünya ile muhatap olmanın getirdiği bazı alışkanlıklar sonrasında kazandığı perdelerdir. Burada amâ doğal perdelenmedir. Genel itibariyle insanın yaratılış evresinde ruhun kazandığı kazanımlar, doğal perdelenme olarak kabul edilirken, bedenin dünya ve onun içindekilerle münasebeti sonucu elde ettiği bazı perdelenmelere sonradan perdelenme olarak anlarız. Fergānî, "Taayyünün her defasında ortaya çıkan engeller birçok karartıcı perde doğurur. Bu şahsa bağlı olan, taşmış varlıkta böylece sağlam bağlar, kayıtlar meydana gelir. Duyuyla algılanan durumlara uygun olarak da o kişiye birçok kayıt ve perde yüklenir. Ancak kendisine inayet ulaşanlar böyle değildir, onlar asla bir engelle engellenmezler. Onların varlıkları duyuyla algılanabilen suretlerine vahdani bir yolculukla iner"[399] der.

---

[397] İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem*, 36.
[398] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/41-42.
[399] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 418-420.

Fergānî'de insan, bedeninin ihtiyaçları çoğalması ya da daha ön plana çıkması, çokluğa ve ruhun perdeli hale gelmesine yol açmaktadır. Birliğin başka bir ismi olan aşk, burada perdenin zıddı olarak zikredilmektedir. Çünkü aşk kendini/ruhu bilmekle ilgili bir fiil olduğu için bedene karşı önceliği ve üstünlüğü vardır.[400] Ruh sahibi olan insanda, perde bütün zaman dilimlerinde insan bünyesinde kendini barındırmaktadır. Amâ, berzah ve perde aslında insan ile Allah arasında kapanması imkânsız olan bir çizgidir. Mesela bunun tama manasıyla kapanması da değildir ki, kapandığını kabul etmek hululü kabul etmek anlamına gelmektedir. Fergānî ise hululü reddeder.

Perdeyi farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu durum insanın şaşı görmesine benzetilebilir. Beden yalnızca zâhire odaklandığında, perde giderek daha fazla letafetini yitirir. Bir önceki bölümde ruh ile nefis arasındaki ince ayrımdan söz ettiğimiz gibi, burada da nefis ile beden arasındaki letafet/incelik ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Nitekim Fergānî, kemâl ile başlayan ruhun yolculuğunun bedene gelinceye dek yüksek beklentiler taşıdığını; fakat bedenle buluştuğunda bu beklentilere dışsal etkenlerin de eklenmesiyle, başlangıçta latif olan perdenin daha da kalınlaştığını ifade etmektedir. "Zira varlığım, mertebeleri geçerken bana gelen beklentiler ve dışsal bağlantılardan oluşan nefsimin perdelerinin birçoğu ancak onların eziyet ve belaları ile kalkar. Çünkü her şey kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar."[401] Böylece insan kendi ruhu ile bedeni arasındaki baskınlığın dengesini bulmak için aklın/nefsin fillerine başvuracaktır. Bu durumu Fergānî şöyle özetler:

> Nefi-i mülhimenin bu üç veçhesinin her birinde asli sıfatların hükmü vardır. Ancak bu hüküm, nefsin söz konusu veçhesindeki birliğin veya çokluğun baskınlığına göre değişir. Bu asli sıfatların aynı şekilde varlıkla ilgili hem taşmış hem de kendisine taşılan sırrda bir hükmü vardır, ancak bu son makamda inayet aracılığıyla birlik hükmü korunmuştur. Çünkü o makama nefsin bir veçhesinin hükümleri, yani [bedeni] yönetmekle ilgili hükümler ve hisseler ve doğal âleme bağlı olan çokluk giremez. Bu da perdeliliği ve mahrumiyeti doğurur. Böylece nefsin çektiği sıkıntıları ve acısı da büyük olur, çünkü nefis yüzünü bu çokluk cihetinden çevirmiş, sırtındaki çokluk yüklerini atıp sırtını hafifletmiştir. Ama nefsin sırtı bu yüklerden ne kadar hafif olursa acısı da o kadar büyük olur. Zira bu durumda nefis aniden, şimşek gibi doğacak kavuşmayı gözler ve bu

[400] Fergānî şöyle der: "Aşk kendi kademelerinde ilerleyeyim diye, benimle sevgili makamı arasını ayrıştıran, farklı kılan hükümleri biz yaklaşalım, birleşelim diye bâtınımda ve zâhirimde yok etmeye girişince aşkın yamanlığının harareti aracılığıyla bedenimin ve nefsimin zâhirine hastalıklar, acılar musallat oldu. Bunlar bedenimi zayıf ve cılız düşürdüler; önce bedenimin yetilerini, kendine has özellikleri ve hükümlerini kaldırdılar. Çünkü bedenimin perdeleri kalındı, doğanın hükümleri onun üzerinde baskın ve duyu dünyasındaki çokluk onda etkiliydi. Nefsin zâhirindeki perdeler açılıp bedenin ve onun hükümlerinin, sıfatlarının gizleme durumu zayıflık ve güçsüzlük nedeniyle kalkınca gizli düşünceler gibi aşk ahvalim de beni gözleyene görünür oldu." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 93-94.

[401] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 130.

kavuşmanın kalpteki tezahürüne, sırdaki tecellisine yönelik talep ve sevk ateşi ve heyecanı iyice şiddetlenir.[402]

Fergānî'ye göre, benim ilâhî isimden aldığım tezahürün fiillerinin engellenmesi; birliğin kaybolarak yerini çokluğa bırakması ya da ruhun kendi idrakini zayıflatıp bedenin ve mizacın ona üstün gelmesiyle ortaya çıkar. Çünkü birlik, ruhun fiilidir; çokluk ise bedenle birlikte ortaya çıkan duyuların fiilidir. Öte yandan, bâtını ve zâhiri iki ayrı durum olarak görmek, Fergānî'ye göre çokluğun birliği perdelemesi sonucunda oluşur. Oysa aslında zâhir ve bâtın, tenzih ve teşbih, birlik ve çokluk; Zâtî tecelli olmaları bakımından birbirinden ayrılmaz, iç içe geçmiş hâllerdir. İnsan, tefrika ile cem arasındaki; taayyün etmiş olanla mutlak olan arasındaki ikiliği idrak ettiğinde henüz birliği tam olarak kavramamış olur.[403] Fergānî'ye göre beden ile çokluk arasındaki yakın ilişkinin kaynağı ise duygulardır. Duygular, doğrudan ruhun değil, bedenin hizmetkârı konumunda tanımlanır. Nitekim Fergānî, duyguları aklın karşısına koyar ve duyguların beden üzerinde baskın hâle gelmesinin, insanın kendi kemâlini gerçekleştirmesini engelleyen bir unsur olduğunu ifade eder.

Taayyünün her defasında ortaya çıkan engeller birçok, karartıcı perde doğurur. Bu şahsa bağlı olan, taşmış varlıkta böylece sağlam bağlar, kayıtlar meydana gelir. Duyuyla algılanan durumlara uygun olarak da o kişiye birçok kayıt ve perde yüklenir. Ancak kendisine inayet ulaşanlar böyle değildir, onlar asla bir engelle engellenmezler. Onların varlıkları duyuyla algılanabilen suretlerine vahdani bir yolculukla iner. Peygamberler, evliya ve kâmil insanlar, yine onlardan biraz aşağıda çok az engelle bağlananların durumu böyledir, bunların perdeleri şeffaftır. İşte bu varlığın göklere inişi iledir, böylece göklerin şekillenmesi bu şekilde ahenkli ve orta karardır, varlık burada itidal boyasıyla boyanmıştır. Bu durum ise bu seviyedeki varlıktan, perde olmayacak, perde olsalar bile şeffaf bir yapıda olacak eylem ve sözlerin ortaya çıkmasının nedenidir. İşte bu durum, yani engellerin azlığı ve şekillerdeki ahenk, orta kararlılık zamandaki her anda meydana gelir. Bu durumun ortaya çıktığı anda, anılan şahsın nefsindeki perdeler şeffaf ve ince olur. Böylece nefsi ve kalbi aşkın tezahür yeri olmaya, aşktan gelecek, sıfatla ilgili ilişkinin eseri için uygun olur. İşte bu nedenden dolayı, bu (örnek verdiğimiz) şahıs gibiler için sevgili makamı mutlak ce maliyle bazı vakitlerde; o şahsın varlığının, çok az engeli kuşanmış olduğu veya duyuyla algılanabilen güzel bir şeklin perdelerinin ardında hiçbir engeli barındırmadığı vakitlerde görünür. O şahsın kalbi bu vakitlerde sıfatla ilgili olan aşkın mahalli olur. Ama sevgili makamı zamandaki her anda gizlene de bilir, çünkü O'nun tezahürüne ev sahipliği yapacak bir mahal olmadığı için ve sıfatla ilgili aşk onun kalbinde var olamayacağı için. Bunu sen (böyle) belle![404]

---

[402] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 261.

[403] Fergānî bunu şöyle açıklar: "Tıpkı ben de uzunca bir süre; -tam olarak- aslında kendileri de zâhirlik ve bâtınlık vasıflarını, bunların tüm mertebelerini kapsayacak o mükemmel, Zati tecellinin etkisinin ortaya çıkmasına perde ve örtü olan, zâhiri ve bâtıni tecellilerle mukayyet olmamdan gelen kayıt örtüm açılmazdan evvel düğümü çözememiştim. Yani şu ikilikten; tefrika ve cem arasındaki, taayyün etmiş ile mutlak olan arasındaki ikiliği olumlamaktan kurtulamamıştım. Bu ikiliği olumlamanın başlangıcı cemu'l-cem makamından, tefvindeki temkinden, bu makama mahsus şahitlikten ve makamın eserinin zâhirime ve bâtınıma geçmesinden engellenme, perdelenmedir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 396-397.

[404] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 419-420.

İnsan, varlığa gelmesiyle, kendi tanımında yer alan kevn-i câmi (kapsayıcı varlık) ve halife olma gibi özellikleri, yaratılış süreçlerinin her aşamasında özne olmasından kaynaklanmaktadır. Saf bir hayır halinde yaratılan insan, tüm yaratılış mertebelerini geçtikten sonra bir bedene gelene kadar, misafir olduğu akıl, ruh ve misal mertebelerinde birliğin izafî çokluğa dönüşmesiyle karşılaşır. Bu izafî çokluk, birliğe ulaşmanın önünde bir perde oluşturur. Birlik ve çokluğun fiili ise görmektir. Birlik görmek, nur ve parlaklık görmeyi ifade ederken; çokluğu görmek, eksiklik, karanlık ve fesadı görmek anlamına gelir.[405]

Perde, başka bir ifadeyle "unutmak" anlamına gelir. Unutmak ise hatırlamayı da içinde saklar. İnsan, kendi varlığını bedeni üzerinden anlamlandırdığı ölçüde ruhu perdelenir; böylece ruhun varlığı ve hakikati unutulur. Ancak bedenin ruhu unutması, ruhun yok olduğu ya da bir daha hatırlanamayacağı anlamına gelmez. Zira unutulan her şey, hatırlanmak içindir. Hatta insan bir şeyi hatırladığında, aslında onu unuttuğunu da hatırlamaktadır. Bu bağlamda perde, unutmak ile hatırlamak arasındaki hicaptır.

Fergānî'ye göre ontolojik olarak varlık mertebelerinden kaynaklanan izafî çokluk, epistemolojik düzlemde beden ve mizaç yoluyla ortaya çıkan tefrikaların genel adıyla "perde" olarak adlandırılır. Bu perdeler, birliğin varlıkta nasıl ve neden ortaya çıktığına dair soruları gereksiz veya anlamsız hâle getirir; çokluğun ise akıl ve hayal (yani duyular) üzerindeki etkisini tali (fer') olmaktan çıkarıp asıl konuma taşır. Çoklukla eşdeğer bir kavram olarak ele alınabilecek perde veya perdelilik, nefsin (kimi zaman da aklın) hem insanı hem de âlemi tefrikalar merkezinde açıklamasını zorunlu kılar. Bu da, insanın en temel vasıflarından biri olan birliğin; küllî ruhun ve ezelî hakikatin aslîliğini görece ya da perdeli hâle getirir. Oysa insan, İlâhî isimlerin tecellisinin mazharı olması bakımından, aslında tüm isimlerin muhatabı olarak yaratılmıştır. Fakat beden ve çokluk, insanın bu birliği müşahede etmesinde perde işlevi gördüğünden, bilgi edinme süreci insan için kaçınılmaz bir zorunluluk hâline gelir. Biz de bir sonraki bölümde, insanın bilgi öğrenme süreçlerini ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

[405] İbnü'l-Arabî perde ile müşahede arasında olumlu bir bağ kurmaktadır. Ona göre perde ardından müşahede, iman veya ilim vb perdesi ardından Hakkın müşahedesidir. Burada müşahede edilenin mutlaka Hak olması şart değildir, aksine görüleni görenden ayıran perde ardından herhangi bir zatın görülmesi bu kapsama girer. Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 405-406.

3. BİLEN BİR VARLIK OLARAK İNSAN: YERDE, GÖĞE AİT BİR VARLIK

3.1.BİLGİNİN YÖNTEMİ VE TEŞEKKÜLÜ

"…Yaşamak
Bizim için dokunaklı bir şarkı değil ki.
Bu yürek gökle barışkın yaşamaya alışmış bir kere
ve inatla çevrilmiş toprağın çılgarına…
ölüyoruz, demek ki yaşanılacak..."

İsmet Özel

Felsefe, insanın göksel ve yersel varlıklar arasındaki konumunu sorgulayan bir düşünce sistemi olarak şekillenir.[406] Gökyüzüne dair merak, insanın kendine ve varlığına dair merak olarak, insanın bilgi anlayışını şekillendirir. İnsanın varlığı ile varlığını bilmesi arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Başka bir ifadeyle, varlığın kaynağı insan ya da insan zihnidir.[407] Her ne kadar varsayımsal olarak insandan bağımsız bir âlemi tasavvur etmek mümkün olsa da, varlık ve âlem hakkındaki bilgilerimizin kaynağı insanda ve insanın bilgisinde saklıdır. Varlığın insanı aşan ve onu önceleyen bir yönü olduğunu kabul ettiğimizde, bilgide benzer bir sürecin izlenmesi zor görünmektedir. Çünkü insan, çıplak gözle baktığında, âlemde olup bitenlerin hemen hemen tamamını insan aklıyla kavrayabileceğini ve açıklayabileceğini kabul eder. Ayrıca, mevcut olanların da insan zihninin ürünü olduğu düşünülür. Ancak dinler ve farklı inançların söyledikleri, insan aklıyla açıklanamayan olaylar ve yeryüzünde gerçekleşen fiziksel olağanüstü durumlar, insan bilgisinin onu aşan bir yönünün olduğunu veya insanın ilâhi bir kelamla terbiye edildiğini kabul etmeyi gerektirir. Bir başka açıdan ise, insanın bazı şeyleri doğuştan ve bedihi olarak bilebileceği, hem klasik düşüncede hem de modern felsefede tartışılmaktadır.

Vahdet-i vücût sisteminde bilginin temelde iki kaynağı vardır: Tanrı ve insan. Bunları birbirlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bunlardan biri zorunlu, diğeri ise mümkündür. Başka bir deyişle, Tanrı'nın bilgisi zorunlu ve asli, insanın bilgisi ise mümkün ve izafidir. Ancak her halükârda her ikisi de bilgidir. Nitekim, İslam düşünürlerinin temel olarak kabul ettikleri, sûfîlerin özel olarak savundukları bilgi özünde "marifetü'n-nefis" (kendi bilgisini bilme) ve "mârifetullah" (Allah'ı bilme) olarak kabul edilmiştir. İnsanın kendini

[406] İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserinin önsözünde mütercimlerin tanımına göre: "philo-sophia/hikmeti sevmenin anlamını izah ederken, 'insanın göksel ve yersel varlıklar arasındaki konumuna dair bir bilincin ve itirafın dile getirilmesinden hareketle insana kendi hakikat ve mahiyetini bazen doğrudan bazen dolaylı öğreten meşakkatli ve uzun bir sürecin adıydı' derler. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli Türker Ömer (İstanbul: Litera yayıncılık, 2013), 2/XV-XVI.

[407] Kant üzerine çalışmalar yapan Teoman Duralı, aklın, aşkın bir varlık olduğunu ve aşkın olduğu içinde, onu tanımlayan doğru tabirin, *dimağ* olacağını söyler. Çünkü Kant'ta dimağ, duyarlılık, akıl ve zihnin tamamını kapsayan, üst bir isim olarak anlaşılması gerekmektedir. Aşkın ve Tanrısal bilgiyi, dolayısıyla varlığı kavrayan bu dimağdır der. Bkz: Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşhisi* (İstanbul: Dergâh yayınları, 2020), 60-61.

bilmesi ile Tanrı'yı bilmesi arasında sûfîler, zorunlu bir irtibat olduğuna inanmışlardır. Başta İbnü'l-Arabî ve Konevî olmak üzere Vahdet-i vücût düşünürleri, insanın bilgi edinme süreçlerini, insan tanımında olduğu gibi (kevn-i câmi) zıt kavramlarla anlatmayı önemsemişlerdir. Başta zorunlu-mümkün, tenzih-teşbih, zâhir-bâtın, bir-çok olmak üzere buna benzer ikili kavramlar üzerinden bir şeyin iki farklı yönünü temellendirmeye çalışmışlardır. Bilginin insanda teşekkülünü incelemek, bilgi nedir ve insanda nasıl kendini gösterir? sorusuna verilecek yanıta göre şekillenir. Bundan dolayı bilginin temel kaynakları olan duyu, akıl, müşahede ve tecrübe üzerinden konuyu ele almak yerinde olacaktır.

Fergānî, bilgide yöntemin müşahede ve zevk olduğunu, bilginin başlangıcının ise ayrılık ve özlem olduğunu ifade eder. Tıpkı Mevlâna'nın ifade ettiği gibi, bir özlemi dile getiren bilgi yolculuğu, Fergānî'de de insanın bilgilenme yönteminin acı ve ızdırapla başladığını gösterir. Bu, duyu seviyesinde bir his, akıl seviyesinde ise bir idrak olarak tezahür eder. Klasik düşüncenin kabul ettiği temel beş iç duyu ve beş dış duyu, bizim zâhirî/âlemi öğrenmemizin asgari şartıdır. Her ne kadar akla nispetle duyular yanıltıcı olarak görülse de nihayetinde akılda düşüncenin oluşması, beş duyunun sıhhatine bağlıdır. Bundan dolayı önce duyuların insana sağladığı bilgi temelini, ardından aklın insanı taşıdığı bir sonraki aşamayı incelememiz gerekir. Ancak Fergānî, bilgide duyu ve aklın insanı kemale ulaştırması bakımından yetersiz olduğunu düşünür. Ona göre, bilgide kemâl, ancak yakînî bilgiyle (kesin bilgi) elde edilebilir. Bilginin insan için faydasına gelince, hem Meşşâî filozofları hem de Vahdet-i vücût görüşünü savunanlar ortak bir görüşe sahiptir. İlmin faydası, her iki düşünce akımında da, insanın fiilen yetkinleşerek uhrevî mutluluğu kazanması olarak tarif edilir.[408]

Bu bölümde, bilginin temel üç kaynağı olan duyu, akıl ve tecrübenin (ve bunun sonucu olarak yakînin) Fergānî düşüncesindeki yerini tartışacağız. Bilgi konusuna başlarken, öncelikle yöntem olarak kullanılan müşahede kavramını tartışmak gerekir. Ardından ızdırap ve şevk gibi, insanın kendini tanıma ve kendini arama terimlerini inceleyeceğiz. Çünkü insanın bilgi edinme sürecinde duyularla ilk irtibâtını kurduğu nokta hatırlama ve unutma üzerinden kurulur. Sonrasında akıl ve nedensellik ilişkisini ele alacağız. Buradaki temel mesele, aklın bilgi konusundaki sınırları ve içeriğidir. Malum olduğu üzere, filozoflar aklın "mârifetullaha" ulaşmada yeterli olduğunu düşünürken, Vahdet-i vücûd düşünürleri aklın bir yerden sonra yetersiz olduğunu ve hakikate yakîn ve ilâhi hidayetle ulaşılabileceğini savunurlar. Bundan dolayı, son bölümde bilgide kesinlik meselesi üzerinden yakîn ve türlerini

[408] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli Türker Ömer (İstanbul: Litera yayıncılık, 2013), 1/15.

inceleyeceğiz. Böylece insanın bir şeyi nasıl bildiği sorusuna, duyular, akıl ve bilginin kemalini ise yakîn başlığı altında cevap arayacağız.

3.1.1. BİLGİDE YÖNTEM OLARAK ZEVK

Temelde İbnü'l-Arabî ve onun takipçisi olan vahdet-i vücût sûfileri bilgi söz konusu olduğunda müşahede ve zevk yöntemini benimsemişlerdir. Kendi içinden birçok sebebi olmakla birlikte öz itibariyle bu tavır meşşaî filozoflarının burhan yöntemine karşı ya da onun eksiğini ikmal etmek üzere sistemin asıl unsuru haline getirilmiştir. Ancak müşahede kendi içinde de kendine mukabil ya da kısmen farklı yöntemleri geliştirmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî-Konevî-Fergānî çizgisinde sıklıkla rastlanılan zevk yöntemi bunun bir parçasıdır. Zevkin kendi başına bir yöntem olup olmadığını anlamak için öncelikle müşahede yönteminin ne olduğunu ve kapsamına değinmekte fayda var.

Malum olan şudur ki bilgi öz itibariyle bir ihata/idrak etme biçimidir. Bilginin başlangıcı aynı zamanda onun ilkesinin de belirlenmesi anlamına gelir. Ki bunun yöntemi vahdet-i vücûd düşünürlerinin ortak kanaatine göre müşahadedir ve bu Fergānî tarafından da kısmen benimsenir. Müşahede kişinin kendisini, doğayı, mebde ve meadı sağduyuyla kavramasıyla başlar. Başka bir ifadeyle müşahededen elde edilen bilgi, insanın kendine dair eksikliği fark etmesiyle ya da kemale ulaşmak isteğiyle tetiklenir. Fergānî insanın içinde/özünde geldiği yere dair bir özlem duygusu olduğunu söyler. İnsan geldiği yeri özler, oradan ayrıldığı için kendini eksik hisseder. Bundan dolayı ilk bölümün ilk kısmında da söylediğimiz gibi dünya insan için gurbettir. Bu özlem ve iştiyak bedenin değil ruhun bir fiilidir.[409] Öte yandan eksiklik insanda bir unutuş olarak karşımıza çıkar. Nereden, nereye, neden geldiğimizi unutuş olarak. Bu da beraberinde insanda bir ızdırap yaratır. Fergānî insanda bir şeyi bilme iştahının bu unutuş ve ızdırap ile başladığını söyler. Burada ilk aşamada söz konusu metafizik olduğunda bilgiye ulaştıran yöntem müşahededir.

Bir kavram olarak müşahede, aslında görmek demektir. Müşahede vahdet-i vücût düşüncesinde görülene dair bir bilgiden sonra gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'de müşahede çoğu zaman bir şeyin bilgisi/ilmi bağlamında geçer. Ki buradan onunla kastedilen şeyin mârifet olduğu anlaşılabilir. Bazı yerlerde ise müşahede bir şahitlik manasında kullanılır.[410] Müşahede,

[409] Bazı şair sûfî düşünürlere göre "Ruhu yakan dünyadır". İnsan aslında kendini arar, içinde olanı arar. Bundan dolayı Yunus "Bir ben vardır bende beni içerü" der.

[410] Eğer müşahede bir yerde bilgi bağlamında kullanılmıyorsa, muhtemelen şahitlik manasında kullanılmıştır. Suad el -Hâkim bunun şöyle izah etmiştir: "Gerçekte bu durumda kastedilen şey, müşahede değil, şahittir [kanıt], öte yandan şahit, rüyet ile müşahede arasında temel bir ayrım meydana getirir: Rüyet, herhangi bir şahide sahip

bilgiye giden bir yol, keşif ise yolun sonudur. Keşif, nefiste bilginin oluşmasıdır. Hak sana hitap edip, bu hitabı sana işittirdiğinde, bu kulak müşahedesidir. Çünkü müşahede, her zaman, duyu güçlerine özgüdür. Keşif ise manevi güçlere özgüdür.[411] "Bilgimizin Allah'a taalluku, iki kısımdır. Birincisi ilâhi zatı bilmektir. Bu bilme, müşahede ve görmeye dayanır. Fakat ihata söz konusu değildir. İkincisi, O'nun ilah olduğunu bilmektir. Bu bilgi ise, iki duruma ya da o iki şeyden birine dayanır. Birincisi Hakkın bilgiyi vermesi, diğeri, araştırma ve tümevarımdır. İkincisi, kazanılmış bilgidir."[412] Başka bir ifadeyle ilki vahiy ya da hidayet olarak anlaşılırken ikincisi mükteseb akla tekabül eder. Müşahede genel itibariyle zikrettiğimiz iki şekliyle karşımıza çıkar. Her ikisinin de ortak olan noktası görmenin bir bilgi içermesi iken, birbirlerinden ayrıldığı yer ise hidayet cihetiyle müşahedenin yolcuya gösterilmesi, müktesep akıl cihetiyle ise yolcunun şahitliğidir/görmesidir.

Müşahede vahdet-i vücût düşüncesinde bilginin keşfedilmesidir. Fakat bu insan fiili olarak bilginin keşfedilmesi olarak anlaşılmaktadır. Çünkü müşahede herhangi bir kitabi bilginin ötesinde tecrübede kendini göstermektedir.[413] Örneğin Konevî müşahedeyi bilgi söz konusu olduğunda burhan delilinin karşıt delili ve kesinliğe daha yakın olduğunu söyler.[414] Fergānî müşahedenin iki şekilde gerçekleştiğini düşünür. İlki cem makamında birliğin ve çokluğun birbirlerinden ayrılmamış halleriyle gerçekleşen müşahededir ki bu, keşf ehlinin müşahedesidir. İkinci müşahede ise birliğin ve çokluğun birbirlerinden ayrıldığı yerde ortaya çıkar ki bu da perde ehlinin müşahedesidir. Fergānî bu iki ayrı müşahede yöntemini/ehlini cem ve cem'u'l-cem ayrımı üzerinden tarif eder.[415]

---

değildir, müşahedenin ise şahit olmaksızın bir kıymeti yoktur." Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa yayıları, 2017), 381.

[411] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, (Alfa), 382.

[412] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2006), 2/17.

[413] İbnü'l-Arabî müşahedenin perdelenmeden önce ve sonra tezahür etmesi bakımından iki ayrı cihetinin olduğunu söyler. Ona göre: "Fiillerin kendisinden çekilip alındığını müşahede veya keşf eden kimse, hiçbir şeye sahip olmayan mecbur kalmış kişidir. Böyle bir insana bir şey gerekmez. Müşahededen perdelenip müşahedenin ardından bilgi yoluyla bunu kabul ederse, hiç kuşkusuz, şeri hükümlerle sorumludur. Müşahededen sonra perdelenmek, duyuyla algıladıktan sonra duyulur bir şeyi hayal edenin haline benzer. Müşahede bulunmayıp bilgi bulunduğu için, böyle bir insan hakkında hüküm verilmesi engellenemez, çünkü o, kendisini hareket ettirici ve durdurucu olarak Hakkı görmektedir. Makamı bundan daha yüksek olduğunda da durum öyledir. Daha yüksek makam, müşahede ve keşfe göre, 'Hakkın kulun duyması ve görmesi' olmasıdır." Bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 5/99-100. Başka bir yerde şöyle der: "Allah onların alaylarına cevap vermiş ve şöyle buyurmuştur: 'Allah onlarla alay etmektedir.' Bu onların alaylarıdır. Hayret! Onlar yok iken, 'biz sizinle beraberiz' nasıl diyebiliyorlar? Hakikat imanını müşahede etmiş olsalardı, Hakkı yaratılmışta müşahededen, (dolayı) 'yalnız kalmaz', konuşmaz veya susmazlardı. Bilakis, müşahede edenin yerini alırlardı. O müşahede eden ise madde sahibi toplayıcı ruhtur. O halde in san, kavuşmanın hakikatine bakmalıdır! Çünkü kavuşma, ancak daha önceki bir ayrılıktan sonra mümkündür." Bkz:İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2006), 1/336.

[414] Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 52.

[415] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 665.

Bilindiği üzere müşahede vahdet-i vücutta (metafizik ilkeler söz konusu olduğunda) bilginin bir yöntemi olarak kullanılır. Müşahede duygulardan ve âlemden kaynaklanan engelleri kaldırmak ve kalbin/ruhun zâhirin içindeki saklı olan bâtını görme çabası olarak karşımıza çıkar. Müşahede çokluğun nisbi olduğunu ve birliğin asıl olduğunu görmek manasında kullanılırken, perde nisbi olanın hakiki gibi algılanması olarak kabul edilir. Müşahede ehli olarak zikredilen zümrenin başka bir ismi de ehl-i tahkiktir.[416] Müşahede, ilâhi isimlerin nefsin perdelerini kaldırılarak keşfedilmesidir. Müşahede bir idrak değiştirme biçimidir ve iradenin dönüşmesidir. Müşahede ile mücahede arasında doğrudan bir bağlantı vardır.[417] Fergānî üçüncü bölümde ele alacağımız şekliyle insanın ahlaklanma sürecini İslam, iman ve ihsan makamı olmak üzere üç makam üzerinden temellendirir. İlk iki makam tam manasıyla kesp, cehd ve mücahede makamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece bu bölümün giriş kısmında da söylediğimiz gibi Fergānî'nin düşüncesinde bilgi ve ahlak paralellik arz eder. Bilgi olmadan ahlak, ahlak olmadan da bilgi olmaz ve bunların arasındaki bağ zorunlu ve ayrılamaz bir bağ olarak görünmektedir. Bilginin yöntemi olarak müşahede insanın cem ya da fert halinde mutlak Cemâli ince perdelerinin ardında görmekle gerçekleşir.[418]

Sûfîler bilgide yöntem olarak müşahede yöntemini kullanırlar. Ancak buna mukabil bazen de eş anlamı olarak zevk yöntemini kullandıklarını da söylerler. Ana hatlarıyla benzer

---

[416] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 111.

[417] Ankaravî şöyle der: "Ey salik ve talib, eğer benim zikreylediğim hallerin ve mertebelerin müşahedesini istiyorsan nefsinin kuvvetlerini kırmak, isteğini yok etmek, kötü sıfatlarını kaldırmak ve alçak huylarını def' etmek hususunda çalışıp çabala; nihayet zâhir ve bâtının gayriyet hükümlerinden ve 'iki görmekten' temizlenince, benim vasfettiğim haller ve makamların ötesinde olan şeyleri ve sırları kendi zatından müşahede eyle. Söz konusu bu şeyler ve sırlar vücud-ı sekme, makam-ı temkin ve kemal-i yakinden hasıl olan sükun ve tuma'ninettir. (Ankebut, 29/69). 'Bizim uğrumuzda muşahedede bulunanlara yollarımızı gösteririz' ayetinin hükmü üzere, eğer mücahedenin zorluk ve meşakkatlerini seçip, sülukün ıstırap ve mecburiyetlerine tahammül ve sabredersen mükaşefe sırlarına ve müşahede ışıklarına ulaşırsın." Bkz: İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)* (İstanbul: Vefa yayınları, 2007), 214.

[418] Fergānî şöyle der: "İşte insan suretlerinin bu türlerinin, bölümlerinin, bölüklerinin tamamı ilişki hükümlerinin cem ve fert olarak tezahür ettiği yerlerdir. Ancak bazısı bir tezahür yerinin olmaması veya olmamasıyla mukayyet olmadan mutlak Cemâli müşahede eder; bazısı mutlak Cemâli ince bir örtü ardından müşahede eder. Bu ince örtü de manevi, ruhani veya duyularla algılanabilir bir güzellik sıfatını taşıyan, adlarla ilgili, ilâhi oluşla ilgili, ruhla, misalle veya duyuyla ilgili tezahür yerleridir. Ama mutlak Cemâli bu şekilde müşahede edenler büyük ölçüde, şahitlik ettikleri şeyin, yani aşklarının bağlı olduğu mukayyet güzelliğin mutlak Cemâlden başkası olduğunu sanmazlar. Yine mutlak Cemâle şahit olan bazıları; ama bu şahitlikleri beşeri bir şekle bağlı olmakla mukayyet olan bir güzel suretle kayıtlı, o şekilde tasavvur olunan bazıları büyük ölçüde aşklarının bağlı olduğu bu mukayyet güzelliğin, hakiki sevgili makamına ait olan mutlak Cemâlden başka bir şey olduğunu sanırlar, hatta bundan hiç kuşkulanmazlar. Kendi bilgileri ölçüsünde bu şahitlikte ve izleri kendilerinde ortaya çıkan, sıfata ait aşkta bakışları hakiki sevgili makamından ve O'nun mutlak Cemâlinden kopmuştur. Ama hakikat gözüyle bakıldığında duyuyla algılanabilen güzellik suretinde ortaya çıkmış güzelliğin aslında sevgili makamı ve O'nun mutlak Cemâlinden başka bir şey olmadığı görülür. Bu kişilerde aşk vasfının ortaya çıkması zorunludur, bunların doğası gereğidir; zira ancak bu vasfın ortaya çıkmasıyla bu kişilerde ilişkinin hükümleri fert olma bakımından tamama erebilir. Tıpkı diğer iki sınıfta bazen cem bazen de cemle birlikte fert olma bakımından kemale ermesi gibi." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 418-419.

ilkeleri benimseyen her iki yöntem de temelde insanın nebevi bilgiyi keşf, müşahede ya da zevk yoluyla kazanmasını murat eder. Ancak ikisinin birbirinden ayrıldığı asıl hususlar da mevcuttur. Öğreğin müşahede tecerrüt üzerinden kemâle yaklaşma/ulaşma anlamında metafizik/felsefe geleneğine daha yakın bir yöntem olarak benimsenirken zevk peygambere tabi olma/izinden gitme anlamıyla sûfilerin ileri sürüp sahip çıktığı bir yöntemdir.

Konu üzerine ilk büyük önermeleri kuran İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ben, insan mazharlarının en üstünü olsam bile, hakikatim ile özdeşleşmemde (tahakkuk) en güçlü olanım. Binaenaleyh adam, Rabbiyle değil, kendi hakikatiyle özdeşleşen kimsedir. Çünkü adam bilir ki, Allah insanı kendisi için değil, O'nun için yaratmıştır. Bu dereceyi ise zevk yoluyla ancak Hz. Peygamber elde etmişken, keşf yoluyla resuller ve Muhammed ümmetinin bilginlerinin derinleri elde etmiştir. Onların dışındakilerin bu konuda bir tecrübeleri yoktur."[419] Yani İbnü'l-Arabî insanın kendi hakikatine dair bazı bilgilerine ulaşmanın zevk sahibi olmadan olanaksız olduğunu düşünür. Bu bilgileri sadece Hz. Peygamber, nebiler ve bunları takip eden veliler elde ederler. Ancak İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın 268.babında istidat kavramı ile tahsis arasındaki ilişkiyi ele alırken bir önceki başlıkta değinilen "velîye ulaştığı kapıdan verilecek ilhamın nasıl gerçekleştiğini" şu şekilde değerlendirir.[420] "İlhamın tarzına gelirsek, bu, zevke bağlıdır -ki o da haldir. Fakat kalp ile ilham arasında uyum olması gerektiğini belirtmeliyiz. Yoksa kabul gerçekleşmezdi. İstidat, kabulde değildir, o, ilâhî bir tahsistir."[421] Bundan dolayı ilhamda akli bilginin karşısında veya ötesinde olan zevkî bilgi olarak görülür. Bu bilginin farklı yöntemleri olup onlardan biri burada zikredilen ilâhi tahsistir. Bu bilgi edinme türünün ikinci bir türü ise ilâhi tahsis değil de bazı durumlarda hoca-talebe/mürşit-mürit arasında gerçekleşir.

Konevî hocası İbnü'l-Arabî'den aldığı bazı bilgileri zevk yoluyla edindiğini söyler.[422] Buradaki zevk edilerek öğrenilen bilgi bilenenin bilene kendi bilgisini ezelden vermiş olmasıdır. Bundan dolayı bilenin bilgisi, ezelî ve zâtî bir bilgi olarak kabul edilir. Bilinenin kendisi hakkında bilgi vermesi de ezelî ve zâtî olarak görülür. Böylece insan birliğin bilgisini

---

[419] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2008), 6/310.
[420] Kılıç Ali İhsan, *İbnü'l-Arabî'nin Velayet Öğretisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021), 119.
[421] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 2008, 9/440-441.
[422] Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Ana Konuları*, çev. Demirli Ekrem (İstanbul: Fikriyat yayınları, 2024), 89. Konevî şöyle der: "Şeyhimizin zevkinden müşahede ettiğim, tattığım ve tecrübe ettiğim şeyler, akılların kendilerine ulaşabilmesinden veya akılların anlamasından yücedir. Çünkü o, ilâhi bilgileri bilgi mertebesinde öğrenmekteydi. Bunun neticesinde bilginin bilinene (malum) tabî olmasını keyfiyeti, bilginin bilinende herhangi bir etkisi olmadığını, hatta bilinenin bilenin bilgisinin kendisine ilişmesini belirlediği gibi kendi hakkındaki bilgiyi de ona kendiliğinden verdiğini bildirmiştir. Bilenin bilgisi, ezelî ve zâtî bir bilgi ise bilinenin kendisi hakkında bilgi vermesi de ezelî ve zâtîdir. Çünkü bilinenin ezelî ilâhî bilgideki taayyünü, daima ezelî ve ebedî bir taayyündür. Bilenin bilgisi, hâdis ve edilgen ise bu bilginin bilinene ilişmesi de hâdis ve edilgen olur. Bununla beraber bilinene ilişmesi açısından bilgi, her zaman bilinene tabidir." Bkz: Aynı yer.

ezelî olarak bilen/bilme imkânı olan bir varlık olarak kabul edilir. Ancak tamlığı/kemâli ifade eden bu bilgi çok az kişinin ulaşabileceği bir üst bilgi olarak görülür. Malum vahdet-i vücût düşüncesinde Hakkın zatı mutlaktır. İlk taayyün ise ahadiyyet-i cem yani çokluğun birliği özelliğine sahiptir. Bu mertebe tüm diğer mertebeleri kendinde toplar. Bu birlik/teklik makamı olup diğer makamların bileşiğinden ve toplamından ibaret değildir. [423] Tamlığın kavranabileceği bu mertebe bilgide ancak zevk yoluyla elde edilir. Konevî *Fusûsü'l- Hikem Şerhi*nin girişinde zevkî bilgiden bahsederken, bunun bilgide kesinliği/tamlığı/kemali anlatan bir metot olduğunu ve bu bilginin nebilere, velilere ve onları takip edenlerin edindiği bilgi olduğunu söyler.[424]

Fergānî yöntem olarak zevkî, nihaî olarak Hz. Peygamberin Ahmedî makamının zevkine ulaşmak olarak tanımlar. Bilindiği üzere bu makamın bir diğer adı ittihattır. İttihat ise Fergānî'de insanın bilgide kemalini ifade eder.

> Nebi, resul ve ulü'l-azm peygamberlerin hepsinin zevkinde, makamında küllî ve cüz'î adlardan gelen gizli veya açık bir eser, bir iz her zaman vardır. Bu adlar da ikinci berzahiyyenin insanî hakikat diye adlandırılan -ki bu hakikatin makamı da 'kâbe kavseyn' diye adlandırılır- bâtınında ve 'amâiyye diye adlandırılan zâhirinde yer alır. Tüm bu gönderilmişlerin mucizeleri, alametleri, kitapları, müşahede ve davetleri adlarla ilişkili bu açık veya gizli eserle boyanmıştır. Ahmedî hakikat de bu büyük berzahiyye, tecelliyi ilk alan ve eşitlik makamıdır; 'eşitlik' yani tüm nispetlerin, şu'ûnun kendisine yüklenmesi müsavi/eşit olmakla; tüm adların ve bunların manalarının bâtını olan gaybın anahtarlarının kendisine yüklenmesi; ayrıca tüm asılların, fer'lerin ve tafsillerin kendisine yüklenmesi eşit/müsavi olmakla eşitlik/sevâiyye makamıdır. Hal böyle olunca Ahmedî zevk ve müşahede, kendisine hiçbir eserle mukayyet olmaksızın gelen tüm zevk ve müşahedeleri kendinde cemeder. Onun daveti ve risaleti de önceki ve sonraki tüm ümmetleri kapsayacak denli geniştir/umumidir. Onun mucize ve alametlerinin izleri tüm alamet ve mucizeleri kapsar. Ona inmiş apaçık kitap da onun en baştan en sona kadar ortaya çıkmış tüm hakikatlerinin tafsilidir. O kitabın hükümleri de tüm kitapları ve bu kitapların içeriklerini kapsar. Bunlar O'nun (sav.) hüküm ve etki açısından en büyük alametlerinden ve en genel mucizelerindendir. Âlemdeki tüm cins ve türleri kapsayan, Muhammed (sav.) diye adlandırılan bu tezahür yeri tüm nebileri, resulleri ve ulü'l-azm peygamberleri -onların nübüvvet ve risaletleri bakımından- sona erdiren olarak geldi. Çünkü O'nda tüm alametleri, sırları ve ilimleri cemeden, kapsayıcı bir zevk ve Zat vardır. Yine O'nun Zatı ve zevki, cemiyyetleriyle ve en yüce iman ve ihsan makamlarıma kadar tüm beyan ve tüm hidayet türlerini kapsayışlarıyla mükemmel olan şeriatı ve kitabıyla tüm nebileri, resulleri, ulü'l-azm peygamberleri zenginleştiren, onlara fayda sağlayan; ayrıca bunların, bir adın gizli veya açık eserine mahsus olan tüm hidayetlerini zenginleştirendir. Tüm nebilerin, onların eserleri ve alametlerinin sırları O'nun (sav.), öncekilerin ve sonrakilerin tüm sırlarını cemeden hakikatiyle, O'nun özel, büyük mucizeleri ve genel alametleriyle birlikte gelmiştir. Bu sırları getiren de öncekilerin ve sonrakilerin tüm ilimlerini içeren, O'nun yüce makamından, yani 'ev ednâ' makamından işaret ve imalarla haber veren Kur'an'dır. Bundan anlaşıldığına göre tüm nebi ve resuller bu aslın/kökün hakikatinin fer'leri ve tabileridir. Onların davetleri

[423] Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Ana Konuları*, 40.
[424] Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Ana Konuları*, 20-22.

> de bu Muhammedî, Ahmedî (sav.) asla halife ve vekil olmalarıyladır. Zira O (sav.) hepsinin aslı, bütünü/küll ve tafsillerinin tezahür kaynağıdır.[425]

Fergānî bu pasajda görüldüğü gibi zevk ederek öğrenme üzerinden temelde iki şeyi açıklamış görünüyor. İlki Ahmedî makamın zevkidir. Çünkü ona göre Ahmedî zevk ve müşahede, "kendisine hiçbir eserle mukayyet olmaksızın gelen tüm zevk ve müşahedeleri kendinde cemeder." Böylece asıl zevk/bilgi Ahmedî makamın yanı Hz. Peygamberin velayet bilgisidir. İkinci ise Muhammedî makamın zâhiri olan nübüvvet bilgisinin zevkidir. Bilginin/zevkin kemâli olarak kabul edilen bu husus insanın kendine, âleme ve Hakka dair ulaşabileceği bilginin de nihai sınırını belirler.

Fergānî insanı kendileri için olanı duyuyla kavrayamayacak durumdaki bilinçli /ayık kişileri hal ehli, kendilerinde olanı duyuyla kavrayabilecek olanları da temkin ehli olarak sınıflandırır. Bunlar benim katımda yani cem makamında birbirine müsavidir/denktir der. Üçüncü bir sınıf olan seyr-i sülûk ehli de cem makamından bakınca diğerleriyle denk gözükür. Fergānî'nin kendi ifadesiyle: "Aynı şekilde züht, tevekkül, rıza gibi tarikat makamlarından biriyle mukayyet olan seyrüsülûk ehli de benim katımda bunlarla müsavidir… Bu her iki bölük de benim makamımda ve mertebemde, yani ehadiyyet'ül-cem'de durmaktan menedilmişledir. O halde bu iki bölük de benim zevkimden ve müşahedemden mahrum olma babında müsavidirler; her ne kadar benim makamımın altındaki yüksek derecelerde olsalar da"[426] der. Çünkü cem uçları birleştiren ya da başka ifadeyle zıtlıkları ortadan kaldıran bir idrak/bilgi/mertebe olarak kabul edilir.[427]

Fergānî zevkin kâmil insana has bir özellik olduğunu söyler. Bu kemâl ise iki cihetle gerçekleşir. İlki yani başlangıcı ihlas, mücadele ve ızdırapla şekillenir. İkinci ciheti ise yani sonu hidayet ve ihsanla tamamlanır.

> Kâmile has özelliklerden bazıları şöyledir; kâmil kişi ruhu ve sırrıyla gayb makamına ve bu gayb makamında ihsan makamına ait şeylere hâkim olur, bunları müşahede eder. Zâhiri ve bâtını duyu yetileri ve organlarıyla iman makamındaki ibret ve eserlerle meşgul olur. Mizacı ve suretiyle ise bedenle ilişkili ibadetler ve şeriatın emir ve yasaklara dair mükellef kılma sınamalarıyla meşgul olur. Kâmil kişinin ruhunun ve sırrının gayb âlemiyle mukayyet olmasının sonucu; ona mükaşefeler, müşahedeler, tecelliler ve Zati ilimlerin gelmesidir. Duyu yetilerinin kendilerine düşen vazifelerle meşgul olmalarının dünyadaki faydası yetilerin tat almalarıdır. Bir başka faydası ise yetilerin zikri, fikri ve kendisine parlayan nurlar gibi, namazda ve başka [ibadetlerde] iç ve dış görüsündeki

[425] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 856-857.
[426] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 675-676.
[427] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 682. Fergānî şöyle der: "Uçlar; yani ezel ve ebed, evvel ve ahir, zâhir ve bâtın, başlangıç ve son benim katımda, yani benim müşahedem ve zevkimde birbirine bitişti. Eşitlik hakikatinin, yani itidal ve birlik hakikatinin tezahür etmesiyle başka ve başkalık kilimi tamamen dürüldü. Öyle ki nazarımda artık müşahede edilebilecek bir 'başka' veya varlıkta söz konusu olabilecek bir 'başka' kalmadı." Bkz: Aynı yer.

> keskinlik gibi aslında gayb âlemine ait olan izleri şehadet âleminde görebilmeyi kendilerinde toplamalarıdır. Ahiretteki faydası ise yetilerin herhangi bir aracı olmaksızın görmeleri, işitmeleri, kendilerine hitap edilmesi ve [hitap edenle] karşılıklı konuşabilmeleridir. Kâmil kişinin mizacının [şer'i hükümlerle] mükellef kılınmasının faydası ise mizacının bu mükellef kılındığı şeylerden tat alması, mükellef kılındığı hükümlere bağlı incelikli hükümlerin ona açılması, hakikatinin tüm oluş biçimlerinde kemale ermesi ve genişlemesi ve amellerden ortaya çıkan neticelerden zevk almasıdır.[428]

İbnü'l-Fârız yukarıda da belirttiğimiz gibi kasidenin ikinci kısmını Hz. Peygamberin miracıyla başlayan seyr-i sülûkuna hasreder. Hatta kasidenin ilk kısmında insanın/şairin yolculuğu/meramı, imayla ve mücmel olarak dile gelir. Ancak ikinci kısmında hem şair hem Fergānî buraya kadar mücmel olarak söylenenin mufassal olarak söylenmesi, ima edilenin açıkça beyan edilmesi ve kapalı söylenenin muradına uygun örneklerle izah etmeye başlar. "Söz konusu örnekler, şairin tevhidi, marifeti, işin aslına varmayı ve her şeyde her şeyi görme zevkine dair beyanı anmasına uygun örneklerdir. Söz konusu zevk de Ahmedî makamın ve Muhammedî (sav.) meşrebin zevkidir. Şair bu zevki bazen -dili yettiğince- zevkin tercümanı olarak, bazen cem'in ve bazen tefrikanın diliyle, bazen de irşat diliyle beyan edecek."[429] Çünkü zevk doğrudan küllî bir bilgiyi/kavrayışı ifade ederken onun dile gelme hali bazen irşat diliyle, bazen tefrika bazen ise cem diliyle zuhur eder.

Zevkin en kapsayıcısı Hz. Peygamberde görülür. Çünkü O "Âlemdeki tüm cins ve türleri kapsayan, Muhammed (sav.) diye adlandırılan bu tezahür yeri tüm nebileri, resulleri ve ulü'l-azm peygamberleri -onların nübüvvet ve risaletleri bakımından- sona erdiren olarak geldi. Çünkü O'nda tüm alametleri, sırları ve ilimleri cemeden, kapsayıcı bir zevk ve Zat vardır."[430] Bu kapsayıcı zevk bilgide diğer tüm tikel zevkleri de kuşatır. Öğrenme ile zevk etme/tatma arasında doğrudan bir bağ olduğunu düşünen Fergānî bunun nihayetinin Hz. Peygamberin velayet vasfının tecellisi olan Ahmedî zevkte saklı olduğunu söyler.

> …En kapsayıcı, en mükemmel, Ahmedî cem'imde gerçekleşen müşahede ve zevk sayesinde bildim ki; tüm mertebelerde bütün yaratılmışlara yayılmış zâhiri Varlığımın ortaya çıkardığı, görünür kıldığı her şey benim nispetlerimin ve sıfatlarımın

---

[428] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 748-749.

[429] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 826.

[430] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 856-857. Fergānî devamında şöyle der: "Yine O'nun Zatı ve zevki, cemiyyetleriyle ve en yüce iman ve ihsan makamlarıma kadar tüm beyan ve tüm hidayet türlerini kapsayışlarıyla mükemmel olan şeriatı ve kitabıyla tüm nebileri, resulleri, ulü'l-azm peygamberleri zenginleştiren, onlara fayda sağlayan; ayrıca bunların, bir adın gizli veya açık eserine mahsus olan tüm hidayetlerini zenginleştirendir. Tüm nebilerin, onların eserleri ve alametlerinin sırları O'nun (sav.), öncekilerin ve sonrakilerin tüm sırlarını cemeden hakikatiyle, O'nun özel, büyük mucizeleri ve genel alametleriyle birlikte gelmiştir. Bu sırları getiren de öncekilerin ve sonrakilerin tüm ilimlerini içeren, O'nun yüce makamından, yani 'ev ednâ' makamından işaret ve imalarla haber veren Kur'an'dır. Bundan anlaşıldığına göre tüm nebi ve resuller bu aslın/kökün hakikatinin fer'leri ve tabileridir. Onların davetleri de bu Muhammedî, Ahmedî (sav.) asla halife ve vekil olmalarıyladır. Zira O (sav.) hepsinin aslı, bütünü/küll ve tafsillerinin tezahür kaynağıdır." Bkz: Aynı yer.

> suretleriymiş, ya da bunlardan zorunlu olarak çıkan şeylermiş. Öyle ki bunlar gibi ortaya çıkan her şey yalnızca benden ve benim Zati nispetlerimin, Zati şu'ûnumun gerekleri olarak ortaya çıkarmış.[431]

Bilginin nihai sınırının Hz. Peygamberin velayetini temsil eden Ahmedî makamında saklı olduğunu söyleyen Fergānî özetle zevkî bilginin "ev ednâ" mertebesinde kendini gösteren yakınlık/kurbiyet olduğunu söyler. Hakka dolayısıyla da hakikate en yakın olan Hz. Peygamber olduğundan bilginin tecrübesine ve zevkine de en yakın olan O'dur. Tıpkı O'nun Hakka yakınlığı gibi insanların içinde de Peygambere zihnen yakın olanlar kendi istidatları ölçüsünce bilgiyi zevk etmiş olurlar. "Benim gibi o makamda ve ona uymada tamamen fenâ bulup, kendini yok ederek onun zevkine varis olanlara anılan bağlılık ve yakınlık sayesinde birçok karşılıksız zâhiri ve bâtını marifet vergileri ve şeriat, tarikat, hakikat sırları verilir."[432] Malum İbnü'l-Fârız Hz. Peygamberin izini takip ederek Ahmedî zevkin bilgisinden pay aldığını söyler. Haliyle kendinin ulaştığı bazı marifetlere ve sırlara da sadece o mertebeyi zevk ettiği için nasiplendiğini belirtir. Dahası *Medârik*'in bazı yorumları dikkate alındığında Fergānî'nin de birçok bilgiyi zevk yoluyla elde etmiş olduğunu söylemek mümkündür.

Özetle bilgide yöntem zevk ederek/tadarak öğrenmektir. Bu yöntem başta insanın kendi hakikati olmak üzere eşyanın, âlemin ve Tanrı'nın hakikatini bilmek için ileri sürülmüştür. Fergānî Tanrı'nın ve âlemin hakikatine Ahmedî makamın eriştiğini onu zevk ettiğini söyler. Bundan dolayı bilmede maksadın Ahmedî zevki takip etmek olduğunu düşünür. İnsan kendini ve eşyayı ancak Ahmedî zevke yaklaştığı ölçüde bilebilir.

3.1.2.BİLGİNİN ZITLARLA (ZIT İSİMLERLE) ZUHURU

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde
Bakıcak didâr görünür ol şârın kanâresinde
Nagehan ol şâra vardım ol şârı yapılır gördüm
Ben dahi bile yapıldım taş u toprak âresinde
Hacı Bayram Veli

Fergānî insanın bilgi edinme sürecini yaratılışı itibariyle ona mündemiç olan ilâhi isimlerle açıklar. Bazen benzer çoğu durumda da birbirinin zıttı gibi tecelli eden ilâhi isimler keyfiyeti

[431] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 986. Fergānî devamında şöyle der: Zâhiri Varlıkla görünen, ortaya çıkan şeylerin bazısı benim 'hidayet [edicilik]' ve 'rahimlik' adı verilen sıfatlarım ve nispetlerimin himayesi altında duran bir suretle var olur; diğer bazıları da benim 'kahr' ve 'dalalete düşürme, saptırma' diye bilinen sıfatlarımın ve nispetlerimin dairesi altındaki bir suretle var olurlar. O halde baktığım tüm eşyada ve işittiğim her seste, sıfatlarımın ve yaratıcı sanat eserlerimin tüm bu çeşitliliğinden Zatımın tat alması, ferah bulması gerekir." Bkz: Aynı yer.
[432] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1027.

itibariyle insanda farklı bilgileri toplar. İcmali ve tafsili, mücmel-mufassal, zâhir-bâtın, tenzih-teşbih, başlangıç ve son gibi karşıtlar insanın kevn-i cami olması itibariyle onda toplanır. Kevni câmi[433], "insan düşünen hayvandır" tanımını değiştiren bir tariftir. Bu tanıma göre insan, varlığa gelen her tür var olanların (maddi veya gaybî) kendisinde bir nüve olarak varlığını barındırmakta ve kendisinde cemetmesi anlamına gelmektedir. Bu cemetme, varlıkta ortaya çıkan birliğin tecellisidir. Başka bir ifadeyle Allah'ın zatını temsil eden birlik vasfı, yer yüzünde emaneti ve hilafeti bir sorumluluk olarak yüklenen insana verilmiştir. İnsan ise varlığı ayakta tutan bütün unsurların toplamı olarak var edilmiştir.

Hem İbnü'l-Arabî hem de Konevî insanı kevn-i câmi olarak tanımlar. Bu insanın tek cihetli varlık olmadığı, aksine zâhir-bâtın, tenzih-teşbih, cem-fark gibi zıtlıkları birleştirebilen ya da cemedebilen bir varlık anlamına gelir. Bu da insanın kuşatıcılığıyla telaffuz edilir. "İnsan 'camiliği/her şeyi kuşatması' açısından, bütün kevn-i varlıklardan farklı iken, kevne ve ilâhi isimlere ait hakikatlerin toplamının bir 'nüshası' olması yönünden de bütün varlıklarla münasebet içindedir. Binaenaleyh insan, herhangi bir şeyi öğrenmek istediğinde, farklı olduğu yönüyle değil, kendisinde o şeye münasip olan yönüyle onu öğrenmek ister: çünkü, aradaki münasebet bütün açılardan ortadan kalksa, talep imkânsız hale gelirdi, bunun nedeni, hiçbir şekilde bilinemeyen bir şeyin talep edilemez oluşudur."[434] Hakikatin kaynağı ilâhi isimler olup bunun tezahürü ise insandır. Bu insan, ilk yaratılışta câmi vasfını kazanmıştır. *Fûsus* şarihlerinden İbn Türke[435], insanın câmi vasfının Hakkın zatından aldığını söyler. Kendi ifadeleriyle:

> Hak Teâlâ, küllî mazharda ve emr-i ilâhîyi içine alan ve kuşatan kevn-i câmîde iradi bir şekilde zuhur/inbiâs etti. Bu küllî mazhar ve kevn-i câmî ise insan-ı kâmildir. İnsan-ı kâmil, mutlak zâtın mazhariyeti ile isim, sıfat ve fiilin mazhariyetini kendisinde bir araya getirmiştir. Bunu da kendisinde bulunan her şeyi bir araya getirme ve mutedil olma özelliğine sahip olan küllî yapısından, mazhariyetinde bulunan kemâlinden ve kapasitesinden almıştır. Aynı şekilde insan-ı kâmil, vücûbî hakikatlerle ve ilahî isimlere ait nispetlere imkânî hakikatlerin ve yaratılmışlara ait sıfatları kendisinde toplayandır.

---

[433] İbnü'l-Arabî *Kevn-i câmiyi* şöyle tanımlamaktadır: "Hak sayısız esma-i hüsna'sı (güzel isimler) bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini diledi; varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi' de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada nefsini kendisini kendisine bakılan cismin yansıttığı biçimde görür. O yer olmadan ve kişi o yere bakmadan önce böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak (isimlerini veya kendisini görmek üzere) bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem tıpkı cilasız bir ayna gibi oldu." Bkz: İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem,* 23-25.

[434] Sadreddin Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2007), 34. Devamında Konevi şöyle der: "Aynı zamanda, bilen ile bilinen arasında bütün açılardan münasebetin bulunması da talebi ortadan kaldırır; bunun nedeni ise, elde bulunan şeyin talebinin imkansızlığıdır. İşte sadece aradaki münasebet yoluyla bazı sıfat ve arazlar hakkında oluşan bilinç, daha önceden hissedilen bu sıfat ve arazların aslı olan hakikatin bilgisini talebe sevk eder. Binaenaleyh 'nefis', bilinen bu sıfattan veya lazımdan veya arazdan, aşama aşama yükselip, bunlarla bu şeylerin aslı olan 'hakikate' veya bu asla izafe edilen diğer sıfat, özellik ve arazlara ulaşmak ister." Bkz: A. g. e. s. 35.

[435] Sâinüddin İbn Türke, *Şerh-i fusûsu'l-hikem*, ed. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntîşârât-ı Bîdâr, 2000).

> O, cem ve tafsil mertebelerini de kendinde toplayandır ve varlık silsilesinde yer alan her toplayıcı şeyi ihata edendir. Ki böylece Hak, kendi hesabince, insan-ı kâmilde zuhur etsin ve her şeyi kendinde toplama haysiyeti ve kemâl cihetiyle zâtını onda idrak etsin.[436]

Vahdet-i vücûd telakkisi kişinin kendisini bilmesi ile başlayan yolculuğunda Allah'a ulaşmasını murat eder. Bu noktada "Allah'ı nasıl bildin?" sorusuna Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)'ın verdiği cevap zikretmeye değerdir: "Allah'ı, iki zıddı birleştirmesiyle (câmi'u'l-ezdâd) tanıdım."[437] Bilgi söz konusu olduğunda bu iki zıtlık genelde tenzih-teşbih zıtlığı ve zâhir-bâtın zıtlığı üzerinden anlatılmıştır. Bu anlatıyı özellikle Fergānî'de *Müntehâ'l-Medârik* üzerinden takip etmek mümkündür. Ona göre varlığın birliğini ve insanın kevn-i câmi olmasını en iyi anlatan kavram ikilisidir tenzih ve teşbih.

Tenzih-teşbih: Varlığın konusu olan Tanrı aynı zamanda bilginin de kaynağını teşkil eder. Bilgi de özünde insanın kendini/nefsini bilmesi ve Tanrıyı bilmesi olarak telakki edilir. Hem meşşaî felsefesinde hem de kelam disiplininde, Tanrı söz konusu olduğunda, tenzih ve teşbih sıfatlar ve isimler bağlamında esas açıklama ve tanımlama ilkeleri olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda filozoflar Tanrı'nın tenzih edilmesini vurgulayarak, teşbihi belirsizleştirirken, kelamcılar ise her ne kadar sonrasından tenzihci bir dile kaysalar da teşbihi savunmak istemişlerdir. Genelde Vahdet-i vücût düşüncesi, özelde ise İbnü'l-Arabî'ye göre biz ancak Tanrı'yı tenzih ve teşbih arasında anlamlandırarak anlayabiliriz.[438] Çünkü Tanrı'yı mutlak tenzih haline getirmek insan ve âlem ile irtibâtını açıklamayı güçleştirirken, Tanrı'yı sadece teşbih üzerinden açıklamaya gayret etmek sadece Tanrı'nın insana veya âleme indirgenmesine yol açacaktır. İbnü'l-Arabî ve takipçileri bunun için hem tenzih edilen hem de insanlarla yakından irtibatı olan, Tanrı telakisini temellendirmek için "esma teorisini" kendi sistemlerinin asıl unsuru haline getirmişlerdir. Zat, sıfat ve isimler üzerinden anlatılmaya çalışılan Tanrı, Zatı bakımından tenzih edilen, sıfat ve isimler bakımından ise teşbih edilerek anlaşılmaktadır. Sûfilere göre teşbih Hakkın Cemâl suretinden ibarettir. "Zira ilahî güzelliğin manaları vardır ki bunlar ilahî isimler ve sıfatlardır… Bil ki yüce Allah hakkında teşbih tenzihin

---

[436] Sâinüddin İbn Türke, *Vahdet-i vücudun kâideleri: et-Temhîd fi Şerhi Kavaidi't-tevhîd*, çev. Mesut Sandıkçı – Osman Bayder (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 420. İbn Türke'nin vahdet-i vücût düşüncesinin genel müdafaasını yapması ve şarihler halkasına dahil olması üzerine bir değerlendirme için bkz: Mesut Sandıkçı, "Sâinüddin İbn Türke'nin et-Temhîdü'l-Kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri:-Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenârî Bağlamında Bir Karşılaştırma", *bilimname: Düşünce Platformu* 1/XXXV (2018), 431-455.

[437] İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, 6/65.

[438] Kelamcılar genel itibariya Tanrının mahiyetini açıklarken teşbih ilkesini benimserken filozoflar daha çok Tanrı'nın tenzih ilkesinden yola çıkarak varlığı ve bilgiyi temellendirmişlerdir. "Sûfîler filozofların Tanrı'yı 'mutlak varlık' olarak nitelerken aşırı gittiklerini düşünür. Akıl Tanrı hakkında tenzih ilkesini savunurken gerçekte Tanrı'yı 'tenzihte sınırlıdır'. Yapılması gereken Tanrı'yı bu 'tenzihten tenzihtir'. Filozofları böyle bir tenzih anlayışına düşüren varlık ve mahiyet teorisiydi. Tanrı mutlak anlamda bir ve basit olacağı için Onda aynı anda varlık ve mahiyet düşünülemez." Ayrıntılı bilgi için bkz: Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 53.

hilâfına hükmetmektir. Bu O'nun hakkında aynî bir şeydir ancak kâmil olanlardan başkası bunu idrak edemez."[439] Dolayısıyla sûfilerde kelamcılardan farklı olarak tenzih ve teşbih yaradılışın en üst mertebede aynî, alt mertebelerde ise birbirine doğrudan üstünlüğü olmayan dengeli bir durumu ifade eder.

Demirli'nin tespitine göre: "Filozoflar bilgide aklı esasa alan kimseler oldukları için akla yönelik eleştirileri belirli bir derecelenmeyle bütün filozoflara yönelik eleştiriye dönüşür. Sûfîler ise İslam filozoflarının tenzih eksenli görüşleri nedeniyle eleştirirken kelama yaklaşırlar. Fakat bu kez kelamcıları, tenzih esaslı bir Tanrı anlayışı nedeniyle eleştirirler. Böylece sonuç itibariyle Kelam esas itibariyle tenzih esaslı bir Tanrı anlayışını reddetmek zorundadır."[440] Böylece kelamcılar Tanrının teşbihine yaklaşırken, filozoflar ise tenzih merkezli bir Tanrı telakkisini savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle Demirli'ye göre: "Konevî, Tanrı hakkındaki hükümde bir paradoksa ulaşır: Tanrı her niteliği kabul eder ve aynı zamanda her nitelikten ve hükümden de tenzih edilmelidir. Tanrı her niteliği kabul eder ve her nitelikten tenzih edilir. Tenzihler bilgi ifade etmez."[441] Çünkü tek başına eksiktir. Tanrı künhünde zıtları birleştiren/bir kılan Zorunlu varlık olduğundan O'nda tenzih ve teşbih bir ve aynı olarak bulunur. Fakat isim ve sıfatların tecellileriyle var olan âlem ve insanda tenzih ve teşbih zâhirde ayrı bâtında bir ve aynı olarak bulunmaktadır. Bu birlikte çokluğun olması, zâhirde bâtının olması, ehadiyyette vahidiyyetin olması, Hakikat-i Ahmediye'de Hakikat-i Muhammediye'nin olması gibi de

---

[439] Tehânevî, "Teşbih", *Bilime ve Sanat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ketebe yayınları, 2024), 4/581.

[440] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 372-374. Demirli'ye göre nübüvvet ve bilginin kaynağı vahiy olması bakımından kelamcılar ile sûfîler hemfikirdir. Ancak Tanrı'nın tenzihe veya teşbihe konu olması bakımından aralarında farklılık vardır. "Hangi yaklaşımı benimsersek benimseyelim, Tanrı hakkındaki bilgimizi kesinleştirecek bir bilgi kaynağı olarak vahiy zorunludur. Bu durumda sûfîler kelamcılarla aynı gerekçelerden hareketle bir peygamberin gerekliği fikrine ulaşırlar. Tanrı'nın selbi ve sübutu nitelikleri hakkında bilgiyi getiren peygamberdir. Tanrı bize kendisini bildirmemiş olsaydı Onu tanıyamazdık. İnsan aklıyla eşyayı temyiz eder ve ayrıcı özellikleriyle tanımlar. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayal ve ona bağlı olarak misal âlemi merkezi bir yer tutar… Hayal gücünün verilerini ise teşbih kavramı altında toparlayabiliriz. Bu bakımdan bilgide ulaştığımız iki temel kavram, tenzih ve teşbihtir." Bkz: Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 374-375.

[441] İbnü'l-Arabî ile Konevî arasında tenzih ve teşbih ayrımı söz konusu olduğunda bir birilerini tamamlayıcı durumun olduğunu görmek mümkündür. Örneğin E. Demirli'nin tespitine göre: "İbnü'l-Arabî, aklın mahiyeti gereği cinsi ve faslı olmayan Tanrı hakkında verebileceği nihai hükmün tecrit ve tenzih olduğunu belirtir. Koneviye göre tenzih bilgi ifade etmez. İkinci kısım aklın zıddına Tanrı hakkında sürekli müspet ve teşbih hükmü veren vehim kuvvetidir. İbnü'l-Arabî, aklın mahiyeti gereği cinsi ve faslı olmayan Tanrı hakkında verebileceği nihai hükmün tecrit ve tenzih olduğunu belirtir. Konevî'ye göre tenzih bilgi ifade etmez. İkinci kısım aklın zıddına Tanrı hakkında sürekli müspet ve teşbih hükmü veren vehim kuvvetidir. Nuh peygamber ile kavmi arasındaki görüş ayrılığı, akıl ve vehim güçleri arasındaki çatışmadır. Nuh insanlara Tanrı'nın taptıkları suretlere hiçbir ilişkisi olmayan salt mücerret ve münezzeh bir Tanrı olduğunu söylemekte, Tanrı hakkında eksik bilgi vermekteydi. Tanrı için tenzih ve teşbih-vasat ümmet-Hz. Peygamber. Tanrı zıtları birleştiren bir hakikattir. Tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda dile getirmek ve Tanrı'yı zıt ve mütekabil özelliklere nitelemek sadece Hz. Peygamber ve onun ümmetine ait bir özellikti. Akıl ve vehmin birleştirilmesi gerekir. Tanrı hakkında insan bilgisinin sınırı ve nihayeti, Tanrı'nın zıtları birleştiren bir hakikat olduğunu bilmektir. Marifeti herhangi bir sebebe veya bilinen veya bilinmeyen sebeplere bağlı kalan, onu tanımamıştır. O, bilinmede veya inkâr olunmada münhasır değildir, zatı açısından hiçbir şeyden tenzih de edilemez." Bkz: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 172-174.

yorumlanır, insanın tanımının kevn-i câmi olması hasebiyle zıtları cemedebilmesi bağlamında da yorumlanır. Her iki yorum da bize netice olarak Bilginin Zorunlu ve mümkünden sonra en önemli kaynaklarının tenzih ve teşbih dengesinin anlaşılmasında saklı olduğunu ima eder.

Vahdet-i vücût araştırmalarında bilgiye ulaşmanın yolu olarak tenzih-teşbih dengesi vurgulanmıştır. Örneğin W.C. Chittick âlemdeki her şey vücûd ile hem aynıdır hem gayrıdır diye yorumlar.[442] Çünkü Tanrı Zatı itibariyle tenzih edilirken, sıfatları ve isimleri itibariyle kendisini bildirmiştir/tanıtmıştır. Böylece bilgi temelde zâhirin bilgisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bâtının bilgisi olan Zat mertebesi ise her tecellide zâhirin içinde kendini göstermektedir. Fergānî ise tenzih ve teşbihin doğrudan birlik/tevhit makamı olduğunu düşünür. [443] Bu bağlamda her ikisinden birini asıl, diğerini fer hesap etmek, insanı tevhitten/birlikten uzaklaştırmaktadır. Dahası bilgi kaynağı Zorunlu varlık olarak Tanrı olduğundan, tenzih ve teşbih de bizim Tanrı'ya dair bilebileceğimiz bilgilerin sınırlarını içermektedir. Çünkü, insan her iki ilkeden de tecelliden sağlıklı ve doğru bilgi alabilmesi için, tenzih ve teşbih ayrımının birlik makamında göreceli bir ayrım olduğunu unutmamalıdır. Nitekim, Fergānî bu birliğin unutulması durumunda Tanrının bilgisi söz konusu olduğunda ifrat ya da tefrite düşmenin kaçınılmaz olduğunu söyler.[444] Ama bunun aksine insanın kendi bilgisini (kemalini) ve Tanrı'nın bilgisini öğrenmeye meyletmesi nihayetinde onun zıtların bir olduğu cem'u'l-cem makamının idrakine ulaştıracaktır. Fergānî şöyle der:

---

[442] Chittick şöyle der: "Allah'ın Zat'ının her şeyden mutlak münezzeh olması sebebiyle âlem bir yönden Allah'tan gayrıdır. Bir başka yönden âlemde, Allah'ın isimlerinden ayrı hiçbir şey bulunmadığından âlem Allah'tan ayrı değildir." Bkz: Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi*, 44-46.

[443] Fergānî sadece teşbihe odaklanmak ya da tam tersi tenzihe odaklanmanın insanı tevhitten uzaklaştırdığını söyler. Onun için bu duruma düşenleri eleştirir ve şöyle der: "Kendilerindeki, iyiyi ve kötüyü ilham eden nefsin etkilerine yönelerek doğru yolda ve müstahkem seyirde yol almaktan alıkonanlardır. Bu yol da 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir.' ayetinde işaret edilen cemiyyet makamıdır. Bu nefsani durum yine onları (birlik makamı hakkındaki) **olumsuzlama ve benzetmenin** (tenzih ve teşbih) yani sınırın çok ötesine gitmekle sınır çekmenin eşit olduğunu anlamaktan alıkoymuş, bunlar da benzetmeye yönelerek [gerçeği] çarpıtmışlardır. Tevhidin soyutlayıcı yapısını ve tefritin (bir fert haline getirme) sırrını inkâr etmişlerdir." Bkz: Fergânî, *Müntehâ'l-medârik*, s.132-134.

[444] Fergānî'nin bu birlik makamından kastı cem değil, cemu'l-cem makamıdır. Ki bu makamda tenzih ve teşbih birbirinden ayrı değildir. "Diyor ki; şu itikadını ve sözlerini doğru kılacak dümdüz yolun gereği, yani bu sahih itikadın gereği; ifrat ve tefritin, olumsuzlama ve benzetmenin (tenzih ve teşbih) ortasında olman ve matlubun olan makamın sıfatlarını ispatlamada yorumlamaya/tevile da onları cisim gibi ele almaya da meyletmemendir. Sevgili makamı sıfatlarını sana nasıl öğrettiyse ve onlardan neyi murat ettiyse, yine O'nun Resulü onları sana nasıl öğrettiyse ve onlardan neyi murat ettiyse onların o şekilde var olduklarına inan. Aynı şekilde umudun (reca) ve kaygının (havf) arasında dur, mutlak emniyete de mutlak ümitsizliğe de meyletme. İşte bu hal tam da sahih itikatta olmak, dosdoğru ve dümdüz olmaktır. Aynı şekilde sözlerinde de doğru olman ve Hakk'ı söylemen gerekir. Eylemlerinde, huylarında ve ahlakında da 'yakınlık' yolunu tut, yani aşırıya kaçmayla ihmal etmenin ortasında dur! Bunda kitap ve sünnete sıkıca yapış ki o habl-i metindir (sağlam ip.) Sığınışlarında/ilticalarında ve yönelişlerinde/teveccühlerinde matlubun olan makama ve O'nun yardımına ve sana yeterliliğine sarıl! Bu dosdoğru yol üzerinde ısrar et, sebat göster ki senin matlubun ve sevgilin olan makam için itikadın, sözün, eylem ve huyların babında sana o yolu gösterdim, irşat ettim." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 329.

> Bende, bir halin diğer haller üzerindeki hakimiyetinden doğan sarhoşluğu gideren, zâhiri ve bâtını tecellilerden birinin izleriyle mukayyet olma durumunun yok olmasından sonra ortaya çıkan bu ayıklık gerçekleşince ben cem'u'l-cem makamına vardım. Bu makam, benzetmeye (teşbih) işaret eden adları kapsayan zâhiri tecelliyi ve olumsuzlamaya (tenzih) işaret eden adları kapsayan bâtını tecelliyi kendisinde cemeden makamdır. Bu halde; başkalık ve başkalaşma niteliği taşıyan tüm bağlantılardan, bağlardan, bağlılıklardan temizlenmiş olduğum bu halde ben sevgili makamından başkası değilim. Yine ben adlara, sıfatlara ve iyi sıfatlara yönelme kaydından kurtuldum. Bu temizlenme ve kayıtlardan mutlaklaşma nedeniyle benim [önceden] mukayyet olan zatım, sevgili makamı kendi cemiyyet ve mutlaklığıyla tecelli ettiğinde cemiyyet ve mutlaklık süsüyle süslendi. Yine Onun bu tecellisi, tam da 'Sende suretim tecelli etmedikçe de yok olmazsın' uyarısına uygun olarak, zâhiri ve bâtını tecellilerin etkisiyle gelen kayıtlanma, taayyün gibi en gizli kalıntıları, en sona kalmış bu kalıntıları da kaldırdı, yok etti. İşte bu şairin 'Zatım kendi zatımladır; O, tecelli edince süslenen' sözünün anlamıdır.[445]

Fergānî, tenzih ve teşbihin birbirinden ayrı ya da birini kabul edip diğerinin reddedilmesine tefrikada olmak, sarhoş olmak, çokluk perdesinde kaybolmak gibi eleştiriler sunarken, bu ikisini cemederek bilmeyi, ayık olmak, tevhit ehli olmak gibi ifadelerle savunur. Ona göre tenzih ve teşbihi, tefrika halinde bilmek bir bilgidir, fakat nakıs olan bir bilgidir. Bu bilginin tam olması, Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarına yönelerek, insanın kendi kemalini bulmasıyla gerçekleşecektir.[446]

Bir şeyin bizde bilgiyi oluşturması nasıl gerçekleşir? Benzeri benzerle mi biliriz yoksa bir şeyi zıddıyla mı biliriz? "Bir şey kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getiremez", "Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey meydana gelemez"[447], "Bir şey benzeriyle bilinir"[448] ya da "Bir şey kendisinden başka bir şeyle bilinemez"[449] gibi ifadeler, Vahdet-i vücût düşünürlerinin (başta İbnü'l-Arabî, Konevî ve Fergānî olmak üzere) bilgiyi elde etme yöntemlerinde temel önermeler olarak zikredilmektedir. Fergānî, Tanrı'yı bilmenin,

---

[445] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 381.

[446] Corbin İbnü'l-Arabî'de tenzih ve teşbihi ancak hayalin birleştirebileceğini ifade eder. Ona göre "birinci tekil şahısta konuşan bir Tanrı'yı ancak tenzih ve teşbihi birleştiren hayal kavrayıp yorumlayabilir." Bkz: Henry Corbin, *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, çev. Ralph Manheim (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 110.

[447] Bu iki kaideyi Konevî temellendirir. Bkz: Konevî, *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf metafiziği)*, 46-48.

[448] Konevî: "herhangi bir şeyden hakikat açısından kendisine zıt bir şeyin çıkması mümkün değildir" önermesinin kısa bir değerlendirmesi için bkz: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 286-287.

[449] Fergānî insanın Tanrıyı bilmesinin ön şartının kendisini bilmesi olarak zikreder. Ona göre: "Seyrüsühlkten önce, ben zatımı seviyordum, onun için hayır diliyor ve ondan tüm kötülükleri uzaklaştırıyordum. Ona iyilikler, mutluluklar getirmek için zorluklara katlanıyor korkuları dağıtıyordum. Ama aslında sevgilimin kim olduğunun farkında değildim. Seyrüsülukten sonra, Onun yanına yöresine ulaşmak için fenânın sıkıntılarına, türlü zorluk ve belalara katlandım, nice acıları sineye çektim. Böylece nefsim nefsini bana devretti; bana, yani aslında sevgililik makamı olan zatımın aynına devretti; çünkü zatım –'Nefsini tanıyan Rabbini tanır.' hükmünce- nefsin Rabbi, hakanı ve amelle ilgili hallerini ıslah edendir. Ben bu işaretleri anlamıyor, onları olduklarından başka bir şey sanarak istiyordum. Çünkü ben bu sözden şunu anlıyordum: Kim ki nefsini asli sıfatlarıyla tanırsa, Rabbini, bu sıfatların benzeri olan sıfatlarla vasıflanmış olarak tanır. Ama bende iki [yani zâhiri ve bâtını] tecelli ve ilmiyye makamı gerçekleşince bildim ki; nefsini tanıyan, yani nefsinin varlığını tanıyan, bu varlığın, Rabbinin zatının aynı olduğunu bilir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 381, 310-311, 714-715.

insanın kendini tanımasından geçtiğini vurgularken bunun iki yeter sebebini öne sürer. Birinci yeter sebep eğer bir şey kendisinden başka bir şeyle bilinemiyorsa, Tanrı'yı bilmenin ilk hususu, bizim Tanrının bir esması/nefesi (Nefes-i Rahman) olduğumuzu kabul etmemiz gerekmektedir. İkinci yeter sebep ise nefsi bilmek, dolaylı olarak Tanrı'yı bilmek/tanımak anlamına gelmektedir. Bunun tersi ise insanın tefrika, çokluk ve zâhiri yönünün ağır basması, kendisini eksik tanımlamasıyla gerçekleşir.

Fergānî'de insan, varlığı ve bilgiyi cem, birlik ve bâtında kavrarsa, benzer ile benzeri, yani Tanrı ile kendini, kendi ile de Tanrı'yı bilmiş olur. Bu 'Nefsini bilen Rabbini tanır' ilkesinin bir yorumu olarak görülür.[450] Benzerin ona benzerden gelmesi ya da bilinmesi ilk olarak Demokritos'un söylediği ifade edilir.[451] Ancak kesin olarak bildiğimiz bu ifade yazılı olarak, Platon'un *Şölen* diyaloğunda geçer. Diyalogda Platon "benzer hep benzeri yanına çeker" ifadesini bir yaygın deyim olarak zikreder.[452] Hatta buna çok yakın bir ifadenin Homeros'un *Odysseia*'sında geçmiştir.[453] Tüm bu örneklere bakıldığında bütün bu "benzeri benzer bilir" cümleleri düşünce tarihinde hep Tanrı bağlamında söylenmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse benzerlerden ve zıtlardan bilginin istihraç edildiği Vahdet-i vücût düşüncesinde, Fergānî bilgi söz konusu olduğunda tıpkı Zorunlu ve mümkün ayrımında olduğu gibi, tenzih ve teşbih ayrımında da öncelikler bu ayrımın göreceli ve nakıs bilgi olduğunu, aslı bilgide (a'yân-ı sâbitede/ilm-i ezelide) bunun bir ve tek olduğunu vurgulamaktadır. İkinci olarak birlik ve çokluk meselesi üzerinde tenzih ve teşbihin birlik olarak kabul edilmesinin tevhidin asıl hususiyeti olarak zikreder. Çünkü Fergānî'de tenzih ve teşbihin birlikte/cem de anlaşılması ve idrak edilmesi hem varlığın hem bilginin hem de ahlakın ilk ve asıl meselelerindendir. Aksi halde iki taraftan birini seçmek, ya da birini diğerinde daha üstün görmek bilgide eksikliğe yol açacaktır. Üçüncü husus ise adı üstünde "benzemek"

---

[450] Fergānî bu durumu şöyle açıklar: "nefsim kendi nefsini bana, yani zatımın ve hakikatimin aynı olan sevgililik makamına devrettikten sonra sevgililik makamını istemeye ve Onun kendi zatı olduğunu bilmediği için Ona dair marifeti istemeye tutuldu. Ama nefsim benim şühudumun aynında, yani onun da bâtını olan 'varlığın aynının' şuhudunda bu durumun hakikatinden bihaber değildi. Yani nefsim, bana bağlı şuhudun aynında bana bağlı varlığın aynı onun bâtını olması bakımından bir şekilde bu işin aslı ve durumun hakikati hakkında bilgi sahibiydi. Ama nefsim, zâhiri bakımından, perdeli olması ve onun yaratılmşlık, başkalık hükümlerini kendinde barındırması açısından ve 'Bir şey kendisinden başka bir şeyle bilinemez.' Hükmünce bu işin hakikatini bilmez. Zira nefsin zâhirinde baskın olan başkalaşmanın hükümleri ve başkalığın sabit kılınmasıdır, şu hâlde sevgililik makamı bununla (nefsin zâhiriyle) tanınamaz." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 310-311.

[451] Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma yayınları, 2004), 23.

[452] Platon, *Şölen*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Alfa yayıları, 2014), 99.

[453] Metinde geçen tam ifadesi şöyledir: "Tanrı birleştirir birbirine benzeyen kişileri". Bkz: Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat – A. Kadir, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 294. Aristoteles'in konu üzerine benzer bir iddiası için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 45.

manasına gelen teşbih aslında "bir şey kendisinden başka bir şeyle bilinmez" ilkesini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın esması ve sıfatlarının tecellisi olan insan, Tanrı'yı kendine bakarak, kendini tanıyarak bilebilecektir. Bu hususun biraz daha yakından incelenmesi için bilgi söz konusu olduğunda üçüncü kardeş kavramlar olan zâhir ve bâtın ayrımına bakmak gerekmektedir.

Bâtın-zâhir: Vahdet-i vücût düşüncesinde bütün hakikatlerin aslı birliktir (vahdet), çünkü onun öncesinde hiçbir taayyün yoktur. Kâşânî'ye göre böylece birlik ilahî ve kevnî hakikatlerin bâtını olmuştur. İlk tecelli ise zatın kendisiyle kendisine zuhur etmesidir. Böylece ilk taayyün zuhurların en bâtını olmuştur. Bunu da zâhiri varlığın mutlak bâtını diye tarif etmişlerdir.[454] Kâşânî öncesinde bu zâhir-bâtın konusunu vahdet-i vücûdun ayrılmaz bir parçası haline getiren düşünürler İbnü'l-Arabî ve Konevî olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre zâhir ve bâtın bir kutsi hadis sistemin merkezine alarak açıklanmıştır. Hadis Hz. Peygamberin "Âdem toprak ile su arasındayken ben peygamber idim"[455] sözüdür. Bundan yola çıkarak İbnü'l-Arabî hüküm olarak Hz. Muhammed'in ilk bâtın ve son zâhir olduğunu ifade eder.[456] Sadece ifade etmez bizim de ilk bölümden beri anlatmaya çalıştığımız, varlığı Hakikat-i Muhammediye üzerine temellendirir.

Konevî'de bu temellendirme sistematik hale getirilir ve ona göre: "Her şeyin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Zâhir olan suret, bâtın olan ise ruh, mana ve gaybdır. Her varlık Tanrı'nın zâhir ve bâtın isminden nasiplenmiştir. Vücud-ı mutlak, aynı anda mutlak-mukayyet, insanın bilgisinin konusu olması itibariyle de hem tenzih ve hem de teşbih hükümlerini kabul edicidir. Her varlık, ikili bir yapıdadır: Birincisi zuhur ve taayyün eden yönü; ikincisi ise, bâtın ve hakikat yönü. Bu bağlamda her varlık Tanrı'nın ez-Zâhir ve el-Bâtın isminin aynı anda mazharıdır."[457] Böylece her iki düşünüre göre de bâtının ve zâhirin kaynağı genel olarak insanın

---

[454] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 102.

[455] Konu hakkında yakın hadislerin değerlendirmesi için bkz: Abdülkerim Cîlî, *Hakîkat-i Muhammediyye (Esmâ-i Hüsnâ ve Esmâ-i Nebî Şerhi)*, çev. Muhammet Bedirhan (İstanbul: Nefes yayınları, 2019), 273-283.

[456] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 37. Demirli, İbnü'l Arabi'ye atıfta bulunarak şöyle der: "Kul Hak için ne anlama gelir? Kul Hakkın nitelikleriyle gözükürken gözüken kuldur, Hak ise bâtındır. Bu durumda Hak eşyayı kul vasıtasıyla görür ve kul Hakkın gözü olur. Başak bir yön ise insanın varlıkların Hakkı sayesinde bildikleri bir vasıta olmasıdır. Burada da insan Hakka vekildir." Bkz: Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 340-341.

[457] Konevi'ye göre: "Bütün âlem hazerat-ı hams (beş hazret) diye isimlendirilen mertebelerin hükümlerinin aynasıdır. Bütün aynı varlıklar ve gaybi şeylerde bu beş hazretin hükmü sirayet etmiştir. Âleme izafe edilen bütün nitelikler, özellikler ve lazımlar, birlik özelliğindeki cem makamının hükmüyle zuhur eder. Bunun önemli bir tezahürü İlahi kelamdır. İlahi kelam, Hakkın mertebesinden sadır olmuş ve bize zikredilen beş aslı mertebenin ve bu mertebelerin içerdikleri şeylerin hükümleriyle boyanmış olarak ulaşır. Bu nedenle, ilâhi kelamın bir zâhiri vardır. Zâhir, hissediler suretler gibi, beyan ve zuhur mertebelerinin nihayetine ulaşan nas ve açıklığıdır. İlahi kelamın bir bâtını vardır. Bu da kutsi ruhlara benzer. İlahi kelamın zâhiri ve bâtınını ayrıt eden haddi vardır. Bunun

şahsı maneviyesi iken, özel olarak da Hakikat-i Muhammedîyedir. Çağdaş İbnü'l- Arabî yorumcularından Nasr Hamid Ebu Zeyd, bâtın ve zâhir meselesini doğrudan uluhiyet üzerinden yorumlamaktadır. Ona göre:

> Uluhiyetin sabit bâtını, değişken zâhiri vardır, insanın ise sabit zâhiri, değişken bâtını vardır. Uluhiyetin bâtını insanın zâhiridir. Uluhiyetin zâhiri insanın bâtınıdır. Uluhiyet bâtını yönünden sabittir. Çünkü o ilâhi zatın gayri değildir. Uluhiyet zâhiri yönünden değişkendir. Çünkü varlıkların suretlerinin aynlarından ibarettir. Buna karşılık insanın bâtını değişkendir. Çünkü insanın kalbi, düşünceleri ve duyguları sürekli değişme durumundadır ve sükuna ermeyen ve istikrar bulmayan sürekli bir hareket halindedir.[458]

Böylece insanın sabit ve durağan yönüne zâhir, insanın değişen haleti ruhiyesine de bâtın diye ad vermişlerdir. Ki bilgi söz konusu olduğunda, bu zâhir ve bâtın en üst belirleyiciler olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta modern bilimin ve felsefenin öncü isimlerinden Kant varlığı ve bilgiyi fenomen (zâhir) ve numen (bâtın) diye ikiye ayırmıştır. Bâtının metafiziğin temeli ve aslı olabileceği iddiaları reddetmiş ve nihayetinde aklın sadece fenomen (zâhir/görünenler) üzerinde doğru nazar yapabileceğini ileri sürmüştür.[459] Bunu yapmakla aslında insanın âlem ile ve Tanrı ile irtibâtındaki, kevn-i câmi olma vasfını ve geniş bilgi yelpazesini sadece fiziksel olan ve hesap edilebilen (matematiksel) üzerinden açıklamayı tercih etmiştir. Halbuki zâhir ve bâtın insanın ayrılmaz iki vasfı olmaktan çıkmamıştır.

Fergānî'ye gelince zâhir (âlem) ve bâtın (gayb), varlığın ve bilginin kaynağıdır. Tüm açık ve gizli bilgiler zâhir de ve bâtında saklıdır. İlk taayyünde ya da Zatî makamda bir ve aynı olan zâhir ve bâtın, cem makamında bünyesinde nispi bir çokluk barındırmaktadır. "Ehadiyyetü'l-cem makamı, hakikati ve ilk tecelli ile taayyün edince, kendisine bağlı nispi çokluk için tezahür yeri olarak bu en nefis nefsi ve en mukaddes, en şerefli Muhammedî mizacı seçti. İlk tecellinin bu tezahür yerinde ve onun *hem zâhiri hem bâtını kavrayış yerlerinde*, organ ve yetilerinde tezahür etmesi kendisindeki nispi çoklukla ilişkili kemallerin tüm oluş âlemlerinde ortaya çıkması içindir."[460] Çünkü insanın temel vasfı olan zâhir olmak ve bâtın

---

ile zâhirden bâtına yükselinir. Had ilâhi kelamın zâhiri ve bâtınını birleştiren berzah, aynı zamanda bâtın ile matla'ı ayrıt eden bir ayraçtır. Bunun benzeri, mutlak gayb ve şehadet mertebelerini birleştiren âlemi misaldir. İlahi kelamın bir matlaı vardır. Matla, zâhirin, bâtının, bunları birleştiren ve ayrıt eden şeyin kendisine dayandığı hakikate ulaştıran şeydir. Böylelikle Bütün bunların ötesindeki şeyi insana gösterir. Matla Hakka ait zati gayb mertebelerinin ilki, gayba ait mücerret hakikatlerin ve isimlerin mertebesinin kapısıdır." Bkz: Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 340-341. Ayrıntılı bilgi için bkz: Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 305-306.

[458] Devamında şöyle der: "Ancak insanın duyusal zâhiri, kalbin ve nefsin muhtelif hallerinde gözün insanı hataya düşürmeyeceği şekilde, bir ölçüde sabitlik halindedir. Uluhiyeti zâhir-bâtın ikiliği bizatihi insanda ortaya çıkar. Ancak bâtının değişkenliğinde ve çeşitliliğinde, zâhirin sabitliğinde tecelli eden başka bir şekilde ortaya çıkar. Tıpkı aynanın bir şeyin sağını sol, solunu sağ olarak yansıtması gibi. Yani insan hakikatinde her ne kadar Allah'ın suretinde olsa da Allah'tan başkadır." Bkz: Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, 197.

[459] Numen ve Fenomen ayrımı üzerinden metafizik eleştirisinin bir değerlendirmesi için bkz: Mustafa Çakmak, "Kant'ın Numen-Fenomen ayrımı ve Metafizik eleştirisinin Hick'in Din Felsefesine etkileri", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 187-191.

[460] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 757.

olmak, yaratılışın tüm mertebelerinden geçerek en son insana geldiğinde, varlıktaki zâhiri ve o zâhirin berisinde ya da ötesinde ya da içinde saklı olan bâtını ayırt edebilme kabiliyeti oluşmaktadır. Fergānî bu durumu göreceli olan ruh ve nefis ayrımının benzeri bir hal olduğunu izah eder. Ona göre "ruh nefsin bâtını, nefis de ruhun zâhiri olmakla ruhla nefis arasında bağlantı güçlüdür."[461] Nitekim hem erken dönem sûfîlerinde hem İslam felsefecilerinde, nefis insanın zâhir, ruh da onun bâtını olarak kavranmıştır.

Hem sûfîlerde hem İslam filozoflarında bilen, nefistir. Nefis de bir zâhirin bir de bâtının bilgisi vardır. Bâtın olan bizim beş iç duyumuz, zâhir olan ise dış duyularımızdır. "Nefsin dışsal/zâhiri araçları ve duyuları olduğu gibi içsel/bâtıni araçları da vardır; hayal, vehim, anlayış, akıl yürütme, aklın 'meaş' diye adlandırılan dış veçhesi gibi. Bu akıl dünya, doğa ve mülk âlemiyle ilgili işleri kavrar. Ruhun aracı ise aklın, mana ve melekut âlemiyle ilgili işleri kavradığı iç veçhesidir. Sırrın ise, her mertebede, o mertebeye uygun bir aracı vardır. Çünkü sır her şeyin sırrıdır (özüdür)."[462] Fergānî burada ilk bölümde ele aldığımız ruh-nefis farklılığı üzerinden filozoflardan ayrılır. Ona göre nefis kendi içinde zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılır. Fakat ruh öyle değildir. Ruh ilk yaratılıştan itibaren Zatı vasıftan/birlikten ilham aldığı için bünyesinde evveli ve terkipsiz (yalın) bilgileri taşır. Böylece nefis çokluk bilgisini meylederken, ruh hep birliği arzular. Bilgi talibi olan arif de kemali, ancak nefsin fenâ bulması ve ruhun bekāyı bulmasıyla yakalayabilecektir.[463]

Fergānî, insan nefsinde çokluğun ağır basmasını yenmenin önemli yollarından biri fenâdan bekāya doğru bir istikamet olduğunu söyler.[464] Böylece nihai olarak: "Zâhirin' ve

---

[461] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 287.

[462] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 148.

[463] "Zâhiri ve bâtıni yetileriyle birlikte nefsim fenâ bulmazdan önce aşk bu yetilerin her birinde belirerek/taayyün ederek bunlara bağlandı. Aşk böylece bu yetilerde belirmesi ve bunlara bağlanmasıyla bunların bir hali, bunlarla kaim olan bir şey ve bunlarda görünen bir şey oldu. Mutlak olarak aşkın kendisi/nefsi ise [nefsimin yetilerine] bağlı olan bu zâhiri hallerin hakikati ve bâtınıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 113.

[464] Fergānî fenânın dört mertebesi olduğunu söyler ve üçüncü fenâ mertebesinde 'ez-Zâhir' ve 'Bâtın' isminin etkisini ve görevini anlatır. Ona göre: "Fenânın üçüncü mertebesi 'Zâhir'in' ve 'Bâtının' hükümlerinin her biriyle kayıtlı olmanın fenâsıdır. Yani 'Zâhir'in' hükmü görüldüğünde 'Bâtın'ın' hükmünün gizlenmesi ve 'Bâtın'ın' hükmü görüldüğünde 'Zâhir'in' hükmünün gizlenmesi durumunun artık sona ermesidir. Buna karşılık gelen bekā mertebesi berzahiyye, insaniyye ve cem'iyye hakikatine varmadır ki Âdem bu hakikat üzerine ve onun sureti üzerine yaratılmıştır. İşte buna 'kâbe kavseyn' makamı veya cem'u'l-cem denir. Bunun üzerinde bir de 'ev ednâ' makamı vardır; bu makam yalnızca Peygamberimiz Muhammed'in (sav.) seyrine/yolculuğuna mahsustur. Bu makamın tecelli sine ehadiyyetü'l-cem tecellisi denir. Bekānın tüm bu makamlarına 'cem makamı ve hakikat âlemi' denir. Ancak 'kâbe kavseyn' veya cem'u'l-cem yalnızca bekānın üçüncü mertebesi için kullanılır. Yine 'ev ednâ' veya 'ehadiyyet-ül cem' ise bekānın Hz. Peygamber'e mahsus olan dördüncü makamı için kullanılır. Bu yedi beyitte, bekā derecelerinde yavaş yavaş ilerlemek adına bekānın 'hakikat âlemi ve cem' denilen ilk mertebesinden söz edildi ki bu derecede tefrikanın hükmünden bir şeyler zâhirdir. Sonra tefrikanın bu etkisinin tek tek yok edilmesine geçildi. Bu durum ise, diğer kül adların onları kapsayan 'ez-Zâhir' adı aracılığıyla tahakkuku sayesindedir. Böylece tüm bu kül adlar tahakkuk etmiş olur ve dolayısıyla bu makamın sonuna varılır, yani hakiki birliğin diğer [külli] adlara bağlı çokluğu üzerindeki hakimiyeti ve galebesi tamam olur. Çünkü artık burada 'el-Kahir' adının dairesinin merkezine varma, bunun tahakkuk etmesi söz konusudur ki kendisine tabi olanların tamamı bu dairenin merkezine nispete eşittir. Bunları bilesin!". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 288-291.

‘Bâtının’ hükümlerinin her biriyle kayıtlı olmanın fenâsıdır. Yani ‘Zâhirin’ hükmü görüldüğünde ‘Bâtın’ın’ hükmünün gizlenmesi ve ‘Bâtın’ın’ hükmü görüldüğünde ‘Zâhirin’ hükmünün gizlenmesi durumunun artık sona ermesidir. Buna karşılık gelen bekā mertebesi berzahiyye, insaniyye ve cem’iyye hakikatine varmadır ki Âdem bu hakikat üzerine ve onun sureti üzerine yaratılmıştır.”[465] Böylece insan ruhuna bâtınlık tap edilmişken, insan nefsine zâhirlik tap olmuştur. Fenâ bu tap/birleşik halinin bâtıni tefrikasını izah ederken, bekā bu durumun zâhiri cem halini ifade eder. Bu iki ayrı tecellinin yeri insanın hakikati olan ve zâhiri ve bâtını bilgilerin yeri olan insanın kalbidir. Ki Zatı tecelli ile doğrudan irtibat halinde olan insani tek unsur bu kalbin bâtınıdır. Fergānî buradaki zâhiri tecelliye Cemâl, bâtını tecelliye ise Celâl der.

> Zâhiri ve bâtıni her bir tecelli için veya başka deyişle her Cemâli ve Celâli tecelli için, kendisine tecelli edilenin özü olan bir tecelli yeri vardır; bu da kendisine tecelli edilenin kalbidir. Bâtıni/Celâli tecelliye uygun olan kalbin ruhani ruha nispeti tamdır. Zâhiri/Cemâli tecelliye uygun olan kalbin ise nefs-i mülhimeye nispeti daha güçlüdür. Cemâlin Celâli ve Celâlin Cemâli diye nitelenen bu iki tecelliden her biri varit olmaları sırasında, kendilerine uygun ve ortaya çıkışları için münasip bir kalp ile karşılaşmazlarsa varit oldukları kişide uygun ve ahenkli olarak tezahür etmezler. Aksine bu durumda yalnızca Celâl vasfıyla tezahür gerçekleşir. Bu Celâl vasfıyla gerçekleşen tecelli de tecelli ettiği mahalde bir sıkıntı, acı, azap ve öldürme sonucu doğurur. Çünkü tecelli ve onun mutlaklığı ile tecelli edilen ve onun mukayyitliği, taayyünü tam tamına birbirlerine karşıttır ve çatışma halindedir. Bu çatışma aslında, ‘bâtına’ nispeti daha güçlü olanla ‘zâhire’ nispeti daha şiddetli olan arasındaki çatışmadır. Bâtın da her zaman zâhire galebe çalar.[466]

Tecelli eden mutlak, tecelli edilen mukayyit olduğundan Fergānî’de bâtının her zaman zâhire karşı bir galebesi söz konusudur. Fakat bilgi açısından bakıldığında ise Cemâl olan zâhir

---

[465] Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 288-289.

[466] Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 182. Devamında Fergānî şöyle der: “Dikkat edesin ki Celâl ve Cemâl sıfatları, biri bâtın olma için diğeri de zâhir olma için gerekli olan, bunlardan ayrılmaz iki hükmüdür. Ama bundan önce ‘bâtın olmanın’ iki kısım olduğunu bilmek gerekir. İlki hakiki olandır; Zat'ın künhüne, gaybına ve ezeli mutlaklığına aittir. Öyle ki bu bâtın olma durumu, bizzat olduğu haliyle kendisine zâhir olmayla ilgili hiçbir hükmün yüklenemeyeceği durumdur. Hakiki Celâl ve hiçbir şeyin karşıtı/zıddı olamayacak ululuk ve azamet işte bu bâtın olmaya aittir. Diğer kısım ise nispi/göreli bâtın olma durumudur. Bu da kendisinde olan şeylerle ‘ilk rütbenin’ ‘ikinci rütbeye’ nispetle bâtın olması -ve böyle gider- durumudur. B u tür bâtın olma durumuna ise nispi Celâl aittir. Dolayısıyla ‘zâhir olma’ da iki kısımdır; hakiki olan; her şeye, her mertebede yüklenebilen zâhir olmadır. Bu türden zâhir oluşa kendisine çirkinliğin karşıt olmadığı mükemmel, genel ve kapsayıcı Cemâl aittir. Diğeri de nispi/göreli zâhir olma durumudur; bu tür zâhir oluş bazılarına nispetle söz konusuyken bazıları için söz konusu değildir. Bu kısma da kiminin kavrayabildiği kimilerince kavranamayan bir Cemâl aittir. Yani bu Cemâl bazılarına uygun olurken bazılarına uygun olmaz. Cemâl sıfatı ‘zâhir oluşla’ ilgilidir ve zâhir olma durumu için, biri, kayıt ve taayyün vasfı; diğeri, bu ikisinden mutlaklaşma vasfı olmak üzere iki vasıf vardır. Zâhir olmanın mutlaklığı da zâhir olmanın kayıt ve taayyünü için bâtındır. O halde zâhir olmanın bu kayıt ve taayyününde var olan mutlaklık ve bâtın olma Cemâlin Celâlidir. Celâl, Cemâlin kayıt ve taayyünlerine galebe çalmak, bu kayıt ve taayyünlerin hükümleri arasındaki zati/özsel karşıtlığı ve çekişmeyi yok etmek, bunlara baskın çıkmak suretiyle mutlaklaşmış olarak zuhur ettiğinde söz konusu taayyün ve kayıtla mukayyet olan herkeste bir azap ve ölüme neden olur. Aynı şey yine bâtın olma durumu için, bâtından zâhire -buna bağlı kemali ortaya çıkartmak için- varit olan tecellilerin etkisiyle zâhir olma durumuna ait bir eser ortaya çıktığında da geçerlidir.” Bkz: Fergānî, *Müntehâ’l-medârik*, 180-182.

ve Celâl olan bâtın aslında bize zıtlıktan ziyade birliği, tüm veçheleriyle seyretme/anlama imkânı verir. Bâtına göre zâhir nispettir, zâhire göre de bâtın nispettir. Fakat Fergānî'ye göre bilgiyi kavrama ve uygulama bakımından asıl olan bâtın olup, zâhir bâtının nispetidir. Böylece insanın zâhir ve bâtını tüm bilgi edinme süreçlerinde aktif rol oynar ve hem tikel bilgilerin hem de tümel bilgilerin kaynağını oluşturur.

Bölümü kısaca özetlemek gerekirse Fergānî, bilgi ya zıtları bilmektir ya da benzerleri bilmektir der. Bunların başında ruh ve nefis gelir. Ruh bâtını bilgilerin beşiği iken nefis zâhirde ortaya çıkan bilgilerin zeminidir. Böylece zâhir ve bâtın ikisi birlikte bizim bildiklerimizin bütünün oluşturur. Fakat iki bilgi insanda her zaman tefrikalara yol açar. Onun için Fergānî, insanın kendi kabiliyeti üzerinden uruç etmek isterse, nefsin zâhiri isteklerinden ziyade, ruhun bâtını isteklerine doğru soyutlanması gerektiğini ifade eder. Çünkü zâhir her zaman birleştirmekten ziyade bölmeye ve ayırmaya gerek duyurken, bâtın her zaman birleştirmek ve bir kılmak ister. Bunun için bâtın bilgi her zaman zâhir bilgiden bir adım önde kendini gösterir. Bunu yakından anlamak için insan idrakinin eşya ile olan tikel ve tümel ilişkisine bakmak gerekmektedir. Çünkü insanı bilgi özü itibariyle âlemden ve eşyalardan gelir. Bundan dolayı insan bilgi ile bilginin konusu olan bilinen nesne arasındaki mutabakatı nasıl idrak ediyor sorusunu incelemek gerekir.

3.1.3. AKIL NEDEN YETERSİZ?

İbnü'l-Arabî'nin *Fûtûhât-ı Mekkiyye*'de filozoflara yönelttiği eleştiri, daha sonrasında Sadreddin Konevî'nin, Tusî'ye *Yazışmalar*ında aklın, kesin bilgiyi elde etmede yetersizliği üzerine eleştirileri, Fergānî'de de devam etmektedir. İbnü'l-Arabî filozofların nazari olarak yetkinleşme ve aklı olarak kemal yolculuğuna mesafeli yaklaşıp, vahyin kaynak olduğu, yolcunun da peygambere tabi olan birinin nazardan ziyade, amelle bilgi ve idrakini kemal yolculuğuna yönlendirebileceğini düşünür. İbnü'l-Arabî filozofları genel olarak akılcı, vahdet-i vücût düşüncesini savunanlara ise tabi (peygambere ittiba eden/onu taklit eden) der.[467]

Bir önceki bölümde kısaca değindiğimiz gibi Fergānî aklın üç tür kavrayışının olduğunu ifade eder. Bunlar zâhiri duyu yetileri, fikir gücü ve aklın bir şeyi aracısız doğrudan doğruya

[467] İbn Arabî, *Filozof ve sûfî: Metafizik üzerine (Futuhât-ı Mekkiyye)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2017), 69-100.

kavrama kabiliyetidir.[468] Duyular aklın ilk bilgi edinme aşaması, ikincisi fikir gücü ve sonuncusu ise bir şeyi dolaysız bir şekilde kavrama yetisidir. Fikir gücü/müfekkire İbn Sînâ düşüncesinde temel beş iç duyudan birine tekabül eder. Ancak Black gibi Batılı bazı araştırmacılar müfekkire gücünün insanı eylemlerde iç duyular ile akıl arasındaki etkileşimi açıklamak için İbn Sînâ'nın bir varsayım olarak belirlediğini iddia ederler. Çünkü onlara göre müfekkire tam gelişmiş ya da diğer duyulardan tam ayrışmış müstakil organı olan bir güç değildir. Ancak İbn Sînâ âlemde öğrenme ve fikir olmaksızın bir şeyin idrakine varmanın bir vesilesinin olamayacağını söyler.[469]

Fergānî fikir gücü hakkında ayrıntılı bilgi vermez. Ona göre fikir gücü aklın bazı eylemine verilen isimdir. Eylemleri itibariyle de bu seviyede duyuların tesiri altında olduğunu belirtir. Söz konusu aklın üçüncü aşaması olan bir şeyi dolaysız bir şekilde kavrama ise aklın soyutlamada en parlak/arınmış seviyeye ulaşması anlamına gelir. Salim akil olarak ulaşılan bu aşamada akıl kendi duyuların heva ve isteklerinden arındırır.[470] Fergānî her üç tür aklın işlevinde de bir nedenselliğin olabileceğini varsayar/kabul eder. Ancak bu akıl türleri gaybi bilgileri anlama konusunda yetkin değildir. Çünkü orada Fergānî'ye göre bilginin kaynağı akıldan ziyade nübüvvet ve velayettir. Daha genel bir çerçeveden meseleye bakıldığında da sûfîler, sâlike ayak bağı olduğu için ve vuslata engel teşkil ettiğinden dolayı akıl için "rakîb" tabirini kullanmışlardır.[471] Nitekim bu fikri destekleyen İbnü'l-Fârız da "Akıl rakîbinin bulunmadığı bir anda, nefsim, gizlice kalbime o sevgilinin aşkının arzusunu fısıldadı ve bu arzuyu kalbime yerleştirdi"[472] der.

İbnü'l-Arabî tabi ile akılcı arasında akıl ile ulaşılabilecek bilgilerde bir yere kadar aynı oranda ilerlemektedir. Fakat akılcı belli bir yerden daha ileriye doğru geçemez. Bunu İbnü'l-Arabî şöyle anlatır: "Teorik aklıyla hareket eden ile peygamberlere uyan, bu noktaya kadar ulaşır. Burası, ikisini bir araya getiren mertebedir. Tabi ise akılcıya göre fazladan birtakım şeyleri öğrenir. Bunlar (Allah ile yarattıkları arasında bulunan) 'özel yönden' âleme genel olarak nakşedilmemiş şeylerdir. Bunlar, sınırlanmaz, düşünülemez ve kayıt altına alınamaz. Bu bilgisi sayesinde tabi akılcıdan farklılaşır."[473] Böylece bilgide aklın üzerinde bir bilgi yani yakîn elde edilir. İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Ferganî aklın duyulara galebe çalmasında iman

[468] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 926-927.
[469] Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*, 196.
[470] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 927.
[471] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)*, 141.
[472] İbnü'l-Fârız, *Divan* (Beyrut, 1879), 26.
[473] İbn Arabî, *Filozof ve sûfî: Metafizik üzerine*, 91-92.

makamının getirdiği ilâhi hidayet cihetinden faydalandığı söyler. Ona göre aklın karşıtı hevadır. Kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse:

> Akıl, ilk aklın yani kalem-i a'lânın izini taşıyan ve onun, nefisteki her yönetici parçaya geçen nurundan gelme nurani bir yetidir. Aklın işi ve işlevi manaları anlamak, doğruyla yanlışı, iyiyle kötüyü ve güzelle çirkini ayırt etmek, iyiyi ve mutedil olanı gösterip bunlara yönlendirmektir. Aklın karşıtı hevadır, heva ise çokluk âleminde ortaya çıkabilmek ve unsurlardan yapılma, doğal surette tezahür edebilmek için bütün olarak nefse lazım olan, nefis için zorunlu olan ve mümkün [kategorisindeki] çokluğun izlerinden karanlığa ait/zulmani bir izdir. Hevanın işi ve işlevi de bozukluk suretinde ortaya çıkmak; duyusal ve vehimle ilgili tatlara yönlendirmek ve hisse, kendinden (akıldan) geçme, mutedil olmama ve büyüklük gibi isteklerde bulunmaktır. Müfekkire, hafıza, temizlik, iffet, İslam, iman ve benzeri tüm ruhani yetiler ve huylar aklın yardımcısı ve eseridir. Arzu, öfke, hırs, cimrilik ve haset gibi tüm cismani, kötü huylar da hevanın yardımcılarıdır. Akıl, nefsin takva ilhamını kabul etme; heva ise nefsin kötülük ilhamını kabul etme aracıdır. Hevanın etkisi, doğadan gelen genel eğilimlerin/adatın yardımıyla iyiyi ve takvayı ilham eden, parçalı nefis üzerinde baskın olduğunda akıl tüm yardımcıları ve işlevleriyle birlikte bu baskıya boyun eğer. Bu durumda heva aklı, tüm gücüyle hedeflediği kötülüğe ulaşma aracı olarak kullanır. Ama şeriat ve iman nurunun yardımıyla akıl heva üzerinde galebe çaldığında tüm yardımcılarıyla birlikte heva hedeflenen takvaya, daima ahiret nimetlerine heves ederek ve cennet derecelerine yönelerek çeşitli yakınlaşma edimlerinde, ibadetlerde gayret, çaba ve azim babında akla boyun eğer.[474]

Böylece akıl insanın beş duyuya kavradığı âlemdeki nedenselliği anlamlı kılarak bir üst seviyesine çıkabilir. Yani kendi sıhhatini kendi imkanlarıyla hevaya karşı korur. Ancak söz konusu aklın bu hevaya karşı üstünlüğü onun nihai bilgi kaynağı olduğu anlamına gelmez. Çünkü Gazzâlî'den itibaren felsefenin yöntemi ve akıl eleştirisi sûfî metafizikçiler tarafından sürdürülmüştür. Demirli'nin yorumuna göre Konevî Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerini sürdürür. Gazzâlî ile Konevî arasında ortak tavır şudur: Her iki düşünürün ilk hareket noktası, filozofların veya Konevî'nin daha çok kullandığı ifadesiyle ehli nazarın pek çok çelişkiye düşmüş olduğunu tespittir. Filozoflar, her konuda görüş birliğine varmak bir yana, pek çok meselede çelişir, birisinin ileri sürdüğü fikri diğeri reddeder.[475] Konevî kelamcıları aşırı tevile düşmekle eleştirir. Ona göre:

> Bir kısım insanlar, nazar ve idrak kuvvetlerinin idrak edebildiği şeyleri kabul etmiş, bunun dışındakileri ise tevil etmiş ve bu haberlerin zâhir anlamını Haktan nefyetmiştir. Böylece, bu konuda tevil yapanın hatası kesin bir esasa dayanmamasından dolayı bu kısmın zararı, doğruluğunun faydasından daha fazladır; bununla beraber tevil sahibinin tevilinde isabet ettiği oran kendisine nispetle yakîni bir bilgi değildir, bu doğruluk, tesadüfidir. Bu da kelamcıların durumudur. Çünkü kelamcılar, gerçek imanın gerektirdiği şeye vakıf olamamışlar, tasdik şartlarını da ifa etmemişler, işin gerçeğini/celiyyetü'l-emir de nefsü'l-emir'de/kendinde gerçek bulunduğu hale uygun

[474] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 925-926.
[475] Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* 106.

istenilen bilgi ile idrak etmemişlerdir. Nitekim ehlullah'ın muhakkikleri, bu bilgi ile idrak etmişlerdir.[476]

Fârâbî aklı dinin önüne koyar, kelamı ise felsefenin burhanda temellendirdiği şeyleri destekleyen pratik/aracı disiplin olarak görür.[477] Fârâbî akıl ve vahiy karşılığını din ve felsefe üzerinden anlatır. O felsefenin dolayısıyla aklın dinden zamanca önce geldiğini söyler.[478] Kelamcıları tutarsızlık ile eleştiren Konevî felsefecileri ise akılcı olarak niteler ve mantığın 'orta terim' ilkesi üzerinden savunduğu kıyasi ve burhanî çıkarımlarının yetersizliğinden dolayı eleştirr.[479] Konevî sudûr teorisindeki sürekli feyzin âlemi sürekli var etmesi anlatısını kabul eder. Bu meselede filozoflardan biraz daha farklı anlatıyı benimseyen Konevî sudûr ilkesindeki nedensellik zincirini kırmak için bunu kullanmıştır. Ona göre Tanrı'dan çıkan sürekli feyzin, âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yoludur. Çünkü feyzin bir an kesilmesi demek âlemin yok olması demektir. Demirli'nin yorumuna göre: "Konevî, sudûr fikrini kabul etmekle beraber, sudûrun en önemli unsuru olan ve gerçekte onu anlamlı kılan düşünceyi reddederek nedenselliği vesileciliğe çevirmişti. Bu durumda sudûrun kavramsal ve sistematik yapısı benimsenmekle birlikte, içeriği kelamcıların cevher-araz ve sebeplilik (sebepsizlik) fikriyle doldurulmuştur."[480] Böylece tecellide tekrar yoktur vahdet-i vücût düşüncesinde bir ilke olarak kabul edilmiş ve nedensellik reddedilmiştir. Hatta Konevî'nin nedenselliğin yerine vesile anlayışı modern batı felsefesinde Malebranche tarafından farklı bir şekilde (haberli ya da habersiz) dile getirilip savunulmaya çalışılmıştır.[481]

---

[476] Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât),* 24.

[477] Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera yayıncılık, 2013), 70-73.

[478] Fârâbî şöyle der: "Din ise insani kılındığında (yani insan ürünü bir şey olarak görüldüğünde) zamanca felsefeden sonradır. Özetle, dinle, felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanır." Bkz: Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf),* 69.

[479] Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât),* 30-31. Konevî şöyle der: "Akılcı/ehli fikir insanların zikrettiğimiz bu konularda pek çok görüş ayrılıkları vardır… Selim bir zeka ve fıtrat sahibi olmasından dolayı fikir kanunundan müstağni olduğunu kabul ettiğiniz azınlığın, Haktan ilim alan, O'nun cömertlik denizinden beslenen ve Vücudunun esrarına muttali olan kimselere nispeti, mizana muhtaç olan çoğunluğun nispeti kadardır; çünkü ehlullah 'azın azıdır'. Akılcıların kıyaslarındaki dayanak/umde, burhandır. Burhan ise, 'inni' ve 'limmidir'. Burhanın özü ve esası da, orta terimdir. Onlar, orta terimin burhan ile elde edilmediğini kabul etmişlerdir; orta terim, bir tasdik değil, tasavvur kabilindedir. Basiret ve selim akıl sahipleri için, sahih bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır: Birisi, nazar ve istidlal ile 'burhan yolu'; diğeri ise, keşf sahibi için bâtınını tasfiye ve Hakka iltica ile gerçekleşen 'iyan/müşahede yolu'. Bunlardan nazari yöntemin durumu, önceki ifadelerle netleşmiştir, ardından ikinci yol da belli olmuştur. Bu yol, soyutlanma/tarrî ve tam muhtaçlık/fakr, 'lübb/akıl'ü kevni ilgilerden, ilimlerden ve kanunlardan bütünüyle boşaltarak Hakka yönelmekten ibarettir." Bkz: Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât),* 33.

[480] Ekrem Demirli, *Nazari Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevi: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri* (İstanbul: İsam yayınları, 2008), 115.

[481] "Ruhum kolumu kıpırdatmak istediğiyle ya da buna yeltendiğinde kolumu kıpırdatan Tanrıdır. Hayvani içgüdüler yordamıyla bazı izler beynimde birbirini takip ettiği sırada, ruhumda tutkuları (duyguları) uyandıran Tanrıdır. Öyleyse, yaratılmışlar yalnızca, Tanrı müdahale ve hareket etsin diye ona sağlanmış vesilelerdir. Tanrının ayrıcalığı olan gerçek nedenselliğin haricinde yalnızca vesileden ibaret nedenler vardır. Öyleyse ne ruhun bedeni hareket ettirdiğini ne de beden durumlarının ruhu sarstığını söyleyelim; ya da bu tabirleri kullanacaksak onlara alışıldık anlamlarını atfetmeyelim: Gerçek bir eylemi düşünmeyelim ya da bu eylemi Tanrıda konumlandıralım."

Fergānî, Konevî ve İbnü'l-Arabî'de anlatılan, akıl ve tabinin (peygambere tabi olan) yolculuğunda bir mertebeye kadar hemfikir olduğunu, ancak aklın bazı metafizik konuları kavramada yetersiz kaldığı iddialarını sürdürür. Bu filozofların nedensellik üzerinden aklın her şeyi kavrayabilme yetisine/idrakine karşı bir tenkit olarak karşımıza çıkar. Nitekim Fergānî filozofların duyu ve aklın verdiği bilgilerin ötesine inanmadıklarını söyler.[482] Fergānî'ye göre idrak ve müdrike üzerinden insana verilen tarifin eksik olmasıdır ki, filozoflar duyu ve akıl hariç diğer bilgi kaynaklarını (müşahede ve mükaşefe) kabul etmemişlerdir. Hem İbnü'l-Arabi hem Konevî'de olduğu gibi Fergānî de filozofların akıl kaynaklı, nedensellik merkezli sudûr teorisini temellendirmelerini eleştirmiştir. Fergānî bir başka yerde filozofların sadece sudûr teorisi veya âlemde olup bitenleri nedenlere bağlı açıklamakla kalmadıklarını, bunlara ilaveten teoloji konularını da bu minvalde açıklamaya çalıştıklarını dile getirmektedir. [483]

İbnü'l-Arabî'nin kelamcılara yaptığı "bunlar cedel üzerinden tartışma yürütüyorlar" eleştirisini Fergānî filozoflar için söyler. Konevî kelamcılara tutarsız, felsefecilere yetersiz derken, Fergānî'ye göre her iki zümre de tefrika da ve ayrıntılarda kayboldukları için birliği ve insanın en temel vasfı olan cemediciliği anlamamışlardır. Birlik-çokluk ilişkisinde birliğe değil de çokluğa odaklanmışlardır. Fergānî şöyle der:

> Bu cem'iyyetin hakikatine varmanı engelleyen tefrikanın en büyük, engelleyici etkisi **felsefe ve kelama**, bu kuramsal ilimlere yönelmendir. Zira bu ilimlerin tüm delilleri müfekkire yetisiyle ilişkilidir ve bu yeti de doğanın karanlığından hiçbir vakit azade

Bkz: Henri Bergson, *Ruh teorileri: İnsan ruhu ve kişiliği*, çev. Esat Burak Altıntas (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 33.

[482] Fergānî şöyle der: "Âlemdeki duyuyla algılanabilir ve akılla kavranabilir her şey iki türden ibarettir; nedenler ve neden olunanlar. Nedenlerin, neden oldukları şeylere etkileri akıl ve duyu ile anlaşılır. Nedenlerden bazıları akılla kavranır nedenlerdir ki yüksek/ulvi nedenler böyledir; bazısı ise duyuyla kavranır niteliktedir ki aşağı/süfli nedenler bu türdendir. Bunlar içinde de bazısı diğer bazılarından üstündür. Yine nedenlerden bazısı nedeni olduğu şeyle aynı cinstendir; yağmurun nedeni olan nemli bulut gibi mesela. Bulut, yaşlık ve duyuya verili olma bakımından yağmurla aynı cinstendir. Aynı şekilde aydınlığın nedeni olan güneş de böyledir. Nedenlerden bazıları ise nedeni olduğu şeylerle aynı cinsten değildir; düşünce ve düşüncenin muhayyile yetisi tarafından zihinde tasvir edilen sureti gibi mesela. Muhayyile bu zihinsel suretin meydana gelme nedenidir, ama suret duyusaldır…" Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 585-586.

[483] Fergānî şöyle der: "…Gerekçelendirildiği üzere uyması, tabi olması karşılığında kişiye verilen ilmin hakikatinin tam olarak açılması için O'nun şeriatına uymak ve hidayetinin yolunda olmak gerekir. Aynı şekilde bunun için, felsefeciler ve usulle meşgul olanlar gibi, gerçek ilme ve marifete ulaştıklarını iddia eden zâhiri alimlere uymamak gerekir. Zira [o ilim] hiçbir zararlı ve sağlıksız ögeyle lekelenmemiş, kuşkular ve hayali şeylerle bulanmamış, tatlı, sağlıklı, faydalı kaynak suyudur. Bu içilen [su], asıl kaynağından bir damladır, onun eseridir. Tat ararsan bendedir; benim içeceklerime mahsustur tatlı olmak. Bu da kitap ve sünnetten anlaşılana, yine onların akılla yapılacak yorum ve taklit olmaksızın kapalı olan işaretlerine uygundur. Yani onların mahiyetine uygundur. Bundan kastedilen; o kaynak suyuna/ilme dalmak, ondan içmek istersen zâhiri alimlerin ilim seraplarını, onların yorumlarını ve kavramlarını bırakman gerekir. Zira bu yorumların, kavramların tamamı güzel ifade edildikleri için, birçok kanıt sunduğu için dışarıdan makul gibi görünür, işitenin aklını çeler. Bunları işiten, bunların yararlı bir şey olduğunu zanneder. Ama bunların hakikati iyice incelendiğinde bunlarda aslında hiçbir şey olmadığı görülür; ne ilim ne marifet ne de içlerinde bir meziyet. Filozofların teoloji meselelerindeki kanıtları da aynı böyledir; işitenin aklını çeler. Burada takılıp kalma, benim katımda filozofların yollarını, fikirlerini ve kanıtlarını hiç anma; bunlara asla yüz verme ki büyük bir kazanıma varasın." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 452. Bölümün başında da açıklamaya çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî *Filozof ve sûfî*'de akıl sahibi filozofun sadece belli bir yere kadar hakikati bildiğini söyler, *Mektuplaşmalar*da da Konevî sûfîleri böyle savunur.

> değildir. Seni uyarıyorum; doğanın karanlığının lekesi olan şeylere; ilim, amel, itikat, niyet, huy, seyir ve süluk, özel bir ilim ne olursa olsun kendisinde bu tür leke olan şeylere meyletmeme babında uyarıyorum. Zira bu ilimlerin perdeleri tüm perdeler içinde en kalın, en yoğun olanıdır.[484]

Fergānî hakikatin birlik içinde saklı olduğunu ve onun da fikir gücüyle kuşatılamayacağını/kavranamayacağını söyler. Bu iddia tıpkı Yunus Emre'nin "Bu aklı fikir ile Mevla bulunmaz" satırlarıyla özdeşlik arz eder. Çünkü filozoflardan farklı olarak vahdet-i vücût düşüncesinde insan Tanrı'yı bulmaz, Tanrı insanı bulur.

Fergānî, İbn Farız'ın bazı beyitlerini yorumlarken tam olarak doğrudan filozoflara atıf yapmadığını söyler. Fakat beyitlerde kastedilenin filozoflar olduğu yorumunu Fergānî'nin kendisi çıkarmıştır. [485] Dahası doğrudan filozofların ismini vermeden "akılcı" ya da "duygulardan bilgi alanlar" diye atıfla da Fergānî'nin eleştirdiği kesimin bazı filozoflar olduğu anlaşılmaktadır. [486] Bu bağlamda Fergānî bazı noktalarda İbn Farız'ın imalarını hocası Konevî'nin iddialarıyla birleştirmiştir. Her üçünün de ortak olarak kabul ettiği nokta ise aklın tek başına kemal ve yetkinleşme için yetersiz olduğu fikridir. Örneğin Fergānî şöyle der: "Bu mükemmel, her şeyde var olan güzellik aklın basiretiyle idrak edilmeyecek kadar kapalı ve zor anlaşılırdır. Çünkü akıl yaratılmışlığın kirinden, isinden ve yaratılmışlığın onu Hakkâni eserleri anlamaya karşı kör kılmasından kurtulamaz."[487] Akıl Fergānî'ye göre doğaya/tabiata/yaratılışa ait bir husus olup meşşaî filozoflarının 'fikir gücü' dedikleri temyiz/ayrıt etme faaliyetini gerçekleştiren bir iç duyuya benzer. Buna karşılık tabi ise bilgiyi zevk peygamberin izinden

---

[484] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 896.

[485] Buna şu beyit ve yorumu örnek verilebilir: "Müvekkelen bi-menkûli ahkamin ve ma'kuli hikmeti' (Nakli hükümleri ve akli hikmetleri sırtlayıp, ağırlıkları yüklenmişleri aş geç. Yüklerini atıp hafifleseler bir değerleri kalmayacak) doğruluğu kesin olan ve nakle dayanan şer'i hükümleri korumakla mukayyet ve bu işi üstlenmiş olan; aynı şekilde doğruluğu akla dayanan felsefi konuları anlamakla mukayyet olan kişi, demektir. Burada 'bi-menküli ahkamin' ifadesiyle konuları, hükümleri ve delilleri akıl ile sabit olan; uğraştığı her meselenin bilinmesi ve vardığı hükümlerin gücü aklın bakışının sıhhatine dayanan usul ilimlerini kastetmiş olması muhtemeldir. Yine bu ifadeyle şeriat, tarikat ve hakikat ehli indinde kötü görülen (mezmilm), **'felsefe' diye adlandırılan ilm-i hikmeti** kastetmiş olması da muhtemeldir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 467.

[486] Bu durumu şu ifadeleri örnek vermek mümkündür: "Hakimlerden ve ilimlerden aktarılması suretiyle veya onlardan ders alarak işittiğin, öğrendiğin şeylere göre ruhani ruhun ve onun birlik vasfının gereği iniş, değil çıkıştır. Yine nefsin ve onun çokluk vasfının gereği çıkış değil iniştir. Üzerinde çokça düşünmeden, akıl yürütmeden çabucak anlaşılabilecek açıklıktaki duyusal şeyler ve akli kavramlar birer araç olarak akıl veya nefisle ortaya çıkan şeylerdir. Oysa sevgili makamı böyle bir şeyle bağlı değildir. O halde bundan yüz çevir, vazgeç! İçerini bundan boşalt, itikadını bundan temizle! Sana söylediklerime, hepsinden arınmış olarak yönel, kulak ver de sana söylediklerimden ve açıkladıklarımdan pay alasın. Ders alarak edindiğin bu bilgiden yüz çevirirken duyudan, yani beş duyudan gelen şeylere dikkat et! Zira sevgili makamının nefse açık kıldığı, duyuyla algılanan her şeyde, sevgili makamının kavrayan kişiye verdiği, kavrananda kendinden apaçık olan şeyin ilhamı, gösterilmesi söz konusudur. Yani duyuyla algılanan şeyde içerilen şekil, açıklık, kendine özgü nitelikler gibi şeyler hiçbir zorluk olmadan tek bakışta anlaşılır. Ama o şeyin kavranması ancak Hak Teala'nın kavrayana verdiği ilham ile mümkündür, kavrayan kavradığını bu ilham aracılığıyla kolayca ve tek bakışla kavrar. Öyle ki eğer kavrayan kişiden bu ithamın etkisi alınsa onun kavrayışı süremez." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 605-606.

[487] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 188.

giderek onun anladığı manayı zevk ederek öğrenmek ister. Zevkî bilgi Hz. Peygamberin bilgisine/tecrübesine iştirak ederek hakikati tatmak/öğrenmek/bilmek demektir. Akıl özü itibariyle bize tikel bilgileri verir. Başka bir ifadeyle tikel bilgilerin hakikatini kavramada yetkindir. Ancak tümel ve nihai bilgi Fergānî'de kâmil manasıyla sadece Hz. Peygamberin şahsında ve ona tabi olan saliklerde/velilerde kendini gösterir. Bu bağlamda bilgi edinme aracı olarak akıl gerekli ama yeterli değildir. Vahiy ve nebevi tecrübe aklın sınırlarını ötesinde olana dair bilgi verir.

3.2. SÂLİKİN BİLGİ EDİNME EVRELERİ

Fergānî, bilginin teşekkülünü, sâlikin seyr-i sülûk sürecinde geçirdiği değişen haller üzerinden ele alır. Temel olarak, İbnü'l-Fârız'ın insan anlayışı da bir kemal yolculuğu olarak değerlendirildiğinde, Fergānî'nin bilgi anlayışının bu anlatıya uyumlu bir şekilde şekillendiğini söylemek mümkündür. Zira hem *Tâiyye*'nin anlatısı hem de *Medârik*'in bölümlenişi; insanın arayışı, gurbeti, hallerinin sekr (sarhoşluk) ve sahv (ayıklık) arasında değişmesi, bu değişimlerden doğan ızdırap hali, şevk ve iştiyakla devam eden yolculuk, aşk ve fenâ gibi eşgüdümlü temalarla örülmüştür. Bu seyr-i sülûk terminolojisi, her ne kadar felsefede karşımıza çıkan duyu, akıl, burhan ve sezgi yoluyla bilgi edinmek gibi sınırları belli olan nesnel bir bilgi tasnifi sunmasa da, kendi içinde tutarlı bir bilgilenme hiyerarşisi ortaya koyar. Bu süreç çoğu zaman insanın kayboluşu ve kendini arayışıyla başlar.

İnsanın kendini arama sürecinin ilk aşamasında bulunduğu yer, "gurbet" olarak tanımlanır. Bu aşamada içinde bulunduğu zihinsel hal ise ızdırap ve acıyla belirlenir. Izdırap, hem bedensel ancak ondan çok ruhsal bir hâl olarak simgelenir. Fergānî'nin seyr-i sülûk anlatısında, bir hareket kaynağı olan ızdırap, zamanla şevke, şevk ise iştiyaka dönüşür. Sâlikin arayıp özlediği şey, nihayetinde kendi hakikatidir. Bu nedenle sâlik, gurbette bulunduğu cismanî tarifinden, yani nefsinden fenâ bulursa, artık o kişi "âşık" adını alır. Teşbihte hata olmazsa, insan kendini aramak için yola çıkarsa "sâlik", kendinden geçerek kendisini var kılan hakikati aramaya koyulursa "âşık" olur.

Aşk ve aşkın türleri, sâlikin yolculuğu boyunca geçirdiği hal ve idrake göre farklı isimler alır. Öz itibarıyla, sevgili makamına ulaşmak isteyen sâlik, bir yönüyle de yolculuğun her aşamasında sevgili makamının mazharıdır. Bu bağlamda sevgili makamı, hem sâlikin ulaşmak istediği vuslat mertebesi hem de zaten her an mazharı olduğu bir hakikat katmanıdır. Dolayısıyla Fergānî'ye göre bu yolculuk, aşkın ve sarhoşluğun hâkim olduğu bir aşk yolculuğu olarak nitelendirilir. Burada âşık, işin sevgili makamından geldiğini bildiği için; karşılaştığı her tecelliyi — ister ızdırap, ister bela olsun — gözünde zevkle tecrübe edilen bilgiye/hakikate dönüştürür. Fergānî bu durumu şöyle açıklar:

> Aşk şarabının sıcaklığı nefsimi ele geçirip duyumu benden alınca, beni hem kendimin hem de sevgiliden gayrısıyla ilgili olan hisselerin farkına varamaz kılınca kalbim, hisselerden ve sevgiliden başkalarından sıyrılmakla bomboş kaldı. Böylece kalbim sevgili makamının Cemâlinin tecellisine hazır bir boşluk haline geldi. Bu kaybolma mekânında, bu sarhoşlukta sevgili makamıyla benim aramdaki aradalık ve yabancılık durumunu sürdürecek bir koruyucuyu, yani dünyevi paylardan bir payı duyuyla algılamadım. Böylece kavuşma talebim, bir şey isteme girişimim ve halimi arz etmem aracılığıyla O'na açılmama engel olacak bir şey kalmadı. İşte bu halde, yani koruyucunun bulunmadığı, tecelliye hazır boşluk halinde sevgili makamının art arda gelen belalar, fenâ sıkıntıları, aşkın sınamalarıyla ve bunların şiddetli sıkıntılarıyla bana tecelli edişine tanık oldum.[488]

İnsan ile ilahî tecellî arasındaki perdeler kalktıkça, sâlik Hakk'ın isimler üzerindeki tecellîsini yalın hâliyle müşahede eder. Bu müşahede, insanı—daha doğrusu ruhunu—sarhoş eder ve Hakk'ın Cemâli onu kendisine çeker; bir ip ya da kement atarcasına. Böylece, kişinin hem kendine hem de Hakk'a dair duyduğu merakın konusu olan bilgi, onun peşine düşmeye başladığı bir hakikate dönüşür. Bu bağlamda Fergānî, insanı bir yolcu olarak betimler ve bilgi edinme evrelerinin de bu manevî yolculuk içerisinde şekillendiğini ifade eder.

Kısacası, bilgi yolculukta öğrenilir. Bu bazen hatırlama, bazen tatma, bazen de sükûtla tafsil etme şeklinde ortaya çıkar. Ancak bunların hemen hemen tamamı, İbnü'l-Fârız ve Fergānî'ye göre, cem makamında zevk edilerek idrak edilen bilgiler olarak tanımlanır. İşte bu bilgiler, Vahdet-i Vücût düşüncesinde insanın temel tanımlarından birini verir. Bilindiği üzere, İbnü'l-Arabî, Konevî ve Fergānî düşüncesinde insana dair ortak tanımlardan biri, insanın küçük âlem (microcosmos) olarak telakki edilmesidir. Âlem ve insan, dış dünyada zâhiren beş duyu ile temaşa edilir; ancak bu ikisi arasında yapısal bir fark vardır. Nitekim, "Büyük âlemde mufassal olarak mevcut olan her şeyin, küçük insânî âlemde de benzeri mücmelen bulunur. O bakımdan, cem makamının mazharı (tecellî ettiği yer) insan vücududur. Zira cem makamında da eşya mücmel olarak mevcuttur. Fark makamının mazharı ise âlemdir." [489] Bu durumda büyük âlem mufassal, küçük âlem yani insan ise mücmeldir. İnsanın, zâhirî bilgiden bâtına, mücmelden mufassala, çokluktan birliğe yaptığı yolculuk, istisnasız olarak ızdırapla başlar ve aşkla tamamlanır.

[488] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 50.
[489] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)*, 297.

3.2.1. GURBET: IZDIRAP VE SIKINTILAR

Izdırap bir hareket biçimidir. Bu hareket insanda uzak kaldığı veya unuttuğu bir yere/yöne doğru hareket olarak ortaya çıkar. Fergānî insanın/ruhun geldiği yere doğru doğal bir meyil ile doğduğunu ve mebdesine bir özlem duyduğunu ifade eder. Sıkıntı ve ızdırap insanda bazı engeller ve perdeler oluşmasıyla kendisini gösterir. Bunların başında da nefis ve duyular gelir. Nefsin duyular tarafından perdelenmesi farklı dönemlerde, farklı görüşlerle dile getirilir. Örneğin Gazzâlî *Mişkâtü'l-envâr*'da karanlıkla perdelenmeyi zulmetle perdelenmek, saf nurla perdelenmek ve zulmetle birlikte bulunan bir nurla perdelenmek üzere üç başlıkta incelemiştir.[490] Başka bir eserindeyse, perdelerin/nefsin insanın kendini aldatmada birçok yolunun olduğunu anlatır.[491] Ona göre yolcu, yol boyunca bu perdelerin kaldırılmasıyla mesafe kat edebilecek, nefsini terbiye edebilecektir.

Tıpkı ayın güneşin aynası olduğu gibi, güneş de insanın aynasıdır. Bundan dolayı insanın önündeki perde içindeki perde, önündeki aydınlık içindeki aydınlık olarak yansır. Ancak ana rahminden başlayan karanlık, çocuğun dünyasını tam aydınlatamadığı gibi, ruh üflenen beden de ruhu ızdıraplar içinde karanlığa sürüklemeye meyyaldir. Fergānî insanın doğduğu günden itibaren geldiği yere, özlem duyduğunu ifade eder. Bu özlem şevk, iştiyak ve ızdırap olarak kendini gösterir.[492] *Tâiyye*'ye Fergānî'den sonra en geniş şerh yazan Ankaravî vecd ve şevkin bedeni hastalıktan kurtaracağını ruhun ise ebedi lezzet kaynağı olduğunu söyler. O "hazretin sevgisi sebebiyle benim bu beşerî hayattan ölümüm, vecd ve şevk bakımından zevkli bir hayat ve ebedi lezzettir. Eğer ben o hakiki sevgide olmazsam ve canımı ona fânî kılmazsam gam ve kederle yaşarım ve hicran ve firkat dikeniyle gönlüm yaralanır. Yani her ne kadar zat tecellisi cismin zayıflığını ve şeklin izalesini gerektirirse de bu yoklukta binlerce bekā,

---

[490] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe yayınları, 2021), 59-68. Konu üzerine Erol bazı değerlendirmelerde bulunur ve der ki: "İnsanların birçoğu hicaplara bürünmüştür. Allah ile kulu arasında yetmiş bin hicap vardır. Sûfîler bunun emmare, levvame, mülhime, mutmainne, radiye, mardiyye ve kâmile olmak üzere yedi nefse tekabül ettiğini, Hak Teâlâ'nı yedi isminden birinin on bin hicabı kaldırdığını, setr perdesi kalkınca, ilâhî sırların açılıp Hakk'ın tecellilerini müşahedenin gerçekleştiğini ifade eder. Hak kişinin gönlünde vardır. Kişi ondan zulmani ve nurani perdelerle ayrılmıştır. Bunların kaldırılması gerekir." Bkz: Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Sûfî kitap, 2012), 44.

[491] Gazzâlî, *Kendini Aldatan İnsan (el-Keşf ve't-Tebyîn fî Ğurûri'l-Halhi Ecmaîn)*, çev. Muhammed Yazıcı (İstanbul: Ketebe yayınları, 2022), 35-74.

[492] Bu durumu Ankaravî yeni doğan çocuğun geldiği yere özlemi, inlemesi ve ağlaması üzerinden örneklendirir. Kendi ifadeleriyle: "O süt çocuğu ninni söyleyicinin ninnileri ve nağmeleriyle ulvi âleme ve asli merkezine şevkle hayran olsa ve ilk vatana ve ezeliyet mekanına uçmaya niyet etse, onun bu ıstırap ve zorlukları beşikte kendisini sallamak suretiyle teskin edilir. Bebek zaman zaman sıkıntıya düşünce mürebbiyenin eli, sükûnet bulması için onu sallar ve bebek beşiğin sallanmasından haz duyar ve ıstırabı son bulur." Bkz: Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi,* 313.

bu hastalıkta saysız safa vardır."[493] Acı ve ıstırap kendi içinde fenâdan bekāya, bedenden ruha doğru bir yolculuk yapar. Yolculuğu başlatan ise insanın aslına özlemidir.

Fergānî insan ruhunun doğal ve sonradan olan perdelenmelerden dolayı bazı evveli/bedihi olan bilgileri unutacağını söyler. Bu unutuş onda sıkıntı ve ızdıraba yol açar. İnsan aslı bilgiler yerine çokluğun bilgilerini birlik/cem bilgileri zanneder. Izdırap ya da acı insanı harekete geçirir. Nitekim ızdırapın kök anlamında da hareket manası vardır. Hareket ise insanda merak ve talep oluşturur. Fergānî bir şeyi bilmenin kaynağının merak, talep ve ızdırap olduğunu söyler. Ancak ızdıraptan şikayetçi değildir.[494] Çünkü insan duyuları ızdırabı yakından hissetmeye uygun bir mizaçla yaratılmıştır. Bundan dolayı unutmak, perdelenmek ve ızdırap duymanın insanın temel beş duyusuyla doğrudan bir bağlantısı vardır.

İnsan hayatta özne olarak bulanmasına karşılık, etrafında olup bitene dair bilgileri temelde duyulardan ve akıldan gelir. Hem kadim felsefelerde hem de İslam düşüncesinde duyular (Platon ve onun gibi düşünenler hariç) ve akıl bilginin temel iki kaynağı olarak kabul edilmiştir. Fakat aklı duyulardan tamamen bağımsız olarak düşünmek de vahdet-i vucûd düşüncesinde bir karşılık bulamamıştır. Benzer yaklaşım İbnü'l-Arabî ve Konevî'inin eserlerinde de savunulmuş, Fergānî de bu görüşleri sürdürmüştür. Onlara göre bilgide duyu ve akıl kaynak, tecrübe ve müşahede ise kesinlik verir.

Beş iç duyu ve beş dış duyu Farabî ve İbn Sînâ felsefesinde bilginin oluşumundaki unsurlar olarak kabul edilir. Benzer yaklaşımı İbnü'l-Arabî ve Konevî de sürdürür. Fakat aralarında kayda değer iki temel farkın olduğunu söylemek mümkündür. İlki vahdet-i vücûd düşünürleri duyuların insanı yanıltıcı bilgilere götüren araç olarak görmeleri, ikincisi ise bilgilerin Platon'da olduğu gibi mutlak manada kötü ve kaçınılması gereken şeyler değil, aklı öncelemesini bilen şeyler olarak tanımlarlar. Fergānî beş duyu ile ruhun arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

> Beş duyudan, [algılanan] surette içkin olan mananın ruha aktarıldığını, ruhun da bu mana ile sevgili makamını müşahede ettiğini, bu müşahedenin izinin bâtını yetilere çıkış biçiminde değil de iniş biçiminde geçtiğini öğrendin. Sonra beş duyudan, [algılanan] suretten nefse neyin aktarıldığını, sevgili makamının da nefse kendinden açık olarak idrak edilecek vahiy aracılığıyla görünür olduğunu, bu durumun izlerinin ruha iniş

[493] Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi,* 270.

[494] Tâiyye yorumcusu Ankaravî sıkıntı ve acizliğin velilerin sıfatlarından olduğunu söyler. Kendi ifadeleriyle: "Ben sıkıntı, bela ve zorlukları şikâyet olarak zikretmedim. Hatta acizlik ve zayıflığımı Hz. Mahbuba arz edip niyazda bulundum. Zira sevgililer huzurunda aczden başka bir şey ortaya koymak çirkindir; bu tavır, merhamet ve şefkate sebep olur. Fakat düşmanlar için sabır ve dayanıklılık göstermek iyi ve makbuldür, ta ki onlar zayıflığını fark edip şamata yapmaya kalkışmasınlar." Bkz: Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi,* 82-83.

> biçiminde değil de çıkış, biçiminde geçtiğini andık… Aslında adet olan, olağan olan ruhun mana üzerinden yaptığı müşahedenin iniş yoluyla değil çıkış biçiminde gerçekleşmesidir. Aynı şekilde nefis için de olağan olan müşahedesinin ve [algılanan] suretten ona verilen şeyin iniş, biçiminde, yani çokluk vasfı üzerinden nefsin zâhirine geçiş suretinde gerçekleşmesidir. Ama bu [makamdaki] seyirde, tüm seyir halindeki yolcuların alışkanlıklarının, adetlerinin kaldırılması söz konusudur. İşte bundan dolayı her iki seyrin (ruh-nefis) başında bir uyarı yapmak gerekti. İlk seyrin başında şair 'Al, tut!' dedi; yani sana açıklanan sırrı al, tut! İkinci seyirde ise, [bu beyitte] 'Duyunun getirdiği şeye dikkat et!' dedi.[495]

Fergānî'de yolculuk çokluktan birliğedir. İnsanın varlığa gelişi/neşeti ise birlikten çokluğa doğrudur. Beş duyu bize çokluğu verirken, ruh bize birliğin hakikatini verir. Ancak ruhun birlik üzerindeki bilgisinin insan zihnine yerleşmesi, duyuların sayesinde vuku bulur. Diğer taraftan insandaki beş duyunun kaynağını beden, bedenin kaynağını dört unsur teşkil eder. "İnsan, âlemde ortaya çıkan en son varlık türüdür. Bu maddi âlemin bir parçası olması itibariyle insanın, dört unsurun karışımından teşekkül eden maddî varlığıdır."[496] Bu maddi varlık zâhiren bütün duyularında bir yuvası olarak kendini gösterir. Böylece insan duyuları ile zihni/ruhu arasında bir ayrımla karşı karşıya kalır. Âlemin bir sahne olarak insanın karşısına böyle çıkması sonucunda insan ya cem ya da tefrikadan yana olacaktır. "Varlık mertebelerinde kendinden önceki varlık mertebelerini bir araya getiren özelliğinden dolayı insan, âlemin tamamını temsil etmektedir. Ancak diğer taraftan bu maddî yaratılışı itibariyle âlemdeki etken kuvvetlerin de etkisi altındadır. Âlem-insan çerçevesinde sözü edilen bu ilişki tafsil-özet, büyük âlem-küçük âlem yahut diğer ifadesiyle büyük insan-küçük insan şeklinde ifade edilmiştir."[497] Çünkü âlemin zâhiri ve bâtını sureti o veya bu şekilde insanda vuku bulmuştur.

> Hakimlerden ve ilimlerden aktarılması suretiyle veya onlardan ders alarak işittiğin, öğrendiğin şeylere göre ruhani ruhun ve onun birlik vasfının gereği iniş, değil çıkıştır. Yine nefsin ve onun çokluk vasfının gereği çıkış değil iniştir. Üzerinde çokça düşünmeden, akıl yürütmeden çabucak anlaşılabilecek açıklıktaki duyusal şeyler ve akli kavramlar birer araç olarak akıl veya nefisle ortaya çıkan şeylerdir. Oysa sevgili makamı böyle bir şeyle bağlı değildir. O halde bundan yüz çevir, vazgeç! İçerini bundan boşalt, itikadını bundan temizle! Sana söylediklerime, hepsinden arınmış olarak yönel, kulak ver de sana söylediklerimden ve açıkladıklarımdan pay alasın. Ders alarak edindiğin bu bilgiden yüz çevirirken duyudan, yani beş duyudan gelen şeylere dikkat et! Zira sevgili makamının nefse açık kıldığı, duyuyla algılanan her şeyde, sevgili makamının kavrayan kişiye verdiği, kavrananda kendinden apaçık olan şeyin ilhamı, gösterilmesi söz konusudur. Yani duyuyla algılanan şeyde içerilen şekil, açıklık, kendine özgü nitelikler gibi şeyler hiçbir zorluk olmadan tek bakışta anlaşılır. Ama o şeyin kavranması ancak Hak Teala'nın kavrayana verdiği ilham ile mümkündür, kavrayan kavradığını bu ilham aracılığıyla kolayca ve tek bakışla kavrar. Öyle ki eğer kavrayan kişiden bu ithamın etkisi alınsa onun kavrayışı süremez. O yüzden şair 'Kendinden apaçık olan şeyin

[495] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 604-605.
[496] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye,* 1/35, 147, 184, 253, 264, 353-354.
[497] Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera yayıncılık, 2017), 128.

ilhamıyla sevgili makamı açık kıldı' dedi. Burada 'el-vahy' kelimesinin 'el-bedihat' kelimesine izafeti, cinsin türüne izafetidir; 'maü matarin (yağmur suyu)' gibi.[498]

İnsanın nerden geldiği sorusu onun bir başlangıcının neleğine dair bir tefekkürü şart kılır. İnsan ruhu geldiği yere sürekli özlem duyur. Bilgi bu bağlamda bir nevi beşer olarak var olmadan önce ruh halinde edindiğimiz bilgilerin özlemi olarak düşünülebilir. Örneğin N. Topçu tıpkı Fergānî'de gördüğümüz şekliyle ilâhi yolculukta insanın iştahıyla yaşamaya başladığını, sonra kendi ızdırabını idrak ettiğini söyler. Ona göre gerçek ruh hayatı bu ızdırapla başlar. Dahası bu insan "artık ferd olarak benliğinden çıkarak kâinatın bütününe doğru yürüyen yolcu"[499] olarak tanımlanır. Duyulur âlemden keşfedilen ve akledilen âleme yolculuk başlar.

Âlemde duyuyla algılanabilen şeyler Fergānî'ye göre iki türlü olup bunlar nedenler ve neden olanlardır. Nedenler akılla ve duyuyla anlaşılır.[500] Hüzün insanın içinde aşk doğurur.[501] Acı ve özlem Fergānî'ye göre ruhun filleridir. Ruh hep bir öze karşı iştiyak duyar. İnsan ruhu herhangi bir güzel ses ya da hüzünlü nağmeler duyduğunda aslına karşı bir ünsiyet kurar.[502] Böylece unsurlarla kuşatılmış tabii âlemden göksel âleme doğru bir yönelme başlar. Bu insanın yerde bir göksel varlık olarak bulunmasından kaynaklanmaktadır.

---

[498] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 605-606.

[499] Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf,* ed. Ezel Erverdi – İsmail Kara, (İstanbul: Dergâh yayınları, 2013), 17.

[500] Fergānî şöyle der: "Âlemdeki duyuyla algılanabilir ve akılla kavranabilir her şey iki türden ibarettir; nedenler ve neden olunanlar. Nedenlerin, neden oldukları şeylere etkileri akıl ve duyu ile anlaşılır. Nedenlerden bazıları akılla kavranır nedenlerdir ki yüksek/ulvi nedenler böyledir; bazısı ise duyuyla kavranır niteliktedir ki aşağı/süfli nedenler bu türdendir. Bunlar içinde de bazısı diğer bazılarından üstündür. Yine nedenlerden bazısı nedeni olduğu şeyle aynı cinstendir; yağmurun nedeni olan nemli bulut gibi mesela. Bulut, yaşlık ve duyuya verili olma bakımından yağmurla aynı cinstendir. Aynı şekilde aydınlığın nedeni olan güneş de böyledir. Nedenlerden bazıları ise nedeni olduğu şeylerle aynı cinsten değildir; düşünce ve düşüncenin muhayyile yetisi tarafından zihinde tasvir edilen sureti gibi mesela. Muhayyile bu zihinsel suretin meydana gelme nedenidir, ama suret duyusaldır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 586-587.

[501] Fergānî şöyle der: "Yakup'un (as.) hüznünün nedeni Yusuf'u (as.) kaybetmesidir ve bu kaybetme sonludur, sonsuza kadar sürmesi gerekmez. Onların bir araya gelmesi ve kavuşmanın gerçekleşmesiyle hüznün nedeni biteceği için Yakup'un hüznü de biter. Oysa benim hüznümün aslı, nedeni 'sonsuz Cemâl' olan aşkın kemalidir. Dolayısıyla benim hüznüm de sonsuzdur, bitmez. Sonlu sonsuza oranla en azdan daha azdır (kıyas bile kabul etmez). Yakup'un kalbinde olup dışarıya vurduğu şey bendeki hüznün çok azıdır. Dolayısıyla onun faşettiği hüzün de benim hüznümün en azından daha azdır. Yine bunun gibi, Eyüp'ün (as.) belaları, sınamaları da sınırlı ve sonlu olan bedenine inmiştir. Benim bedenime inen aşk belaları ise bende hastalıklar, acılar, dönüşümler meydana getirdi ve sürekli ciğerimi parçalıyor. [Ama bedenime inenlerin yanında bir de] ruhuma ve kalbime inen belalar ruhumda ve kalbimde tasa, hüzün, büyük acı, şiddetli arzu ve aşk doğurdu. Eyüp'ün (as.) başına gelen belaların tamamı hem neden olarak hem de sonuç olarak sınırlı, sonlu ve bedenle ilgilidir. Bunlar nedenleri, bağlı oldukları asıl ve kaynak açısından tamamı sınırsız ve sonsuz olan benim bedensel ve ruhi belalarımın ancak bir parçası gibidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 72.

[502] Ankaravî şöyle der: "Benim ruhum güzel ses ve hüzünlü nağme dinlediği sırada, makam-ı kuds ve mertebe-i üns olan asli merkezine ve vuslat menba'larına yönelir, kudret eliyle düzeltilmiş ve mayalanmış olan mazharım da tabii âleme ve unsuri mertebesine meyleder. Sema sahibinin sıkıntısı, ızdırabı, dönmesi, raksı, çabukluğu ruhun baka âlemine, nefsin de süfliyet mertebesi ne çekilmesine delalet ve şehadet eder." Bkz: Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 307.

> Nefsim yere kapaklandı; yani duyunun yerle bir olmasıyla meydana gelen bilincini yitirme sırasında nefsim kendisini kaybetti. Duyu burada 'duyuyla algılanan dağ' anlamındadır ve söz edilen durum Musa'nın tövbesinden önce, yani Musevi hakikatle ilişkili olan 'bana dönüşten' önce gerçekleşmiştir. Bu dönüş de mevcut bilinç yitimi halinden kurtulmak, ayılmak içindir. Ben de ehadiyyetü'l-cem makamında ki, Zat'a ilişkin kemaldeki müşahedemde 'Rabbi o dağa tecelli edince o dağı paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim.' sırrını müşahede ettim. Bu müşahede yerinde dağın ve dağın yerle bir olmasının benden başka bir şey olmadığını; baygınlığın bende ve nefsimde gerçekleştiğini; tövbenin de, Musa'ya ait tövbenin Musa'da ortaya çıkmasından evvel benden bana olduğunu müşahede ettim. Şu tezahür yerlerimin başına gelen işler, onların ilim ve kavrayış seviyelerine göre sırasıyla, birbirini izleyerek onlara varit olmuştur. Oysa tüm bunlar bana tek bir seferde varit olmuştur, çünkü ben tezahür yerini zaman, mekan ve bu ikisindeki özellikler bakımından tezahür edenin aynı olarak müşahede ederim. Bu bağlamda benim başıma sonradan bir şey gelmez. 'Eğer kalın perde açılsa dahi kesin bilgi/yakîn bakımından bende bir artış olmaz.' Sözü bazı açılardan bu söylediklerimize işaret ediyor. Bunları kavra! Ve değişim konusunda tutucu olma![503]

İbn Sînâ *İşarat*'ta nefsin duyu ile doğrudan ve yakın bir bağının olduğunu söyler. Ancak insan iradesi nefsin duyularından gelen vehimleri engellemeye muktedirdir. "Duyusal engeller azaldığı ve daha az engeller kaldığı zaman nefsin fırsatlar bulup, tahayyülün meşguliyetinden kurtularak kutsiyet tarafına yönelmesi uzak görülmez."[504] Bu konuda başta Platon olmak üzere düşünce tarihindeki birçok düşünür benzer tavrı savunmuşlardır. Hepsinin ortak olarak kabul gördüğü şey hakikate ya da kutsi bilgilere beden hazlarını büyüterek ulaşmak mümkün değildir.[505] Aksine duyular ve bedeni hazlar konforu, rahatlığı ve hareketsizliği ister. Ancak Fergānî gurbetin insanda en çok ruhun fiili olan aşkı tetiklediğini düşünür. Çünkü acı ve ızdırap yolda bir yerden sonra kendi yerini şevk ve iştiyaka bırakır.

3.2.2. ŞEVK VE İŞTİYAK

Sevmek insanın kendi bütünlüğüne/ferdiyetine/vatanına dönme arzusudur.

Rûzbihân Baklî, *Meşrebü'l-ervah*'ta insanın kendi var oluşuna nasıl hayran olduğunu, nasıl kendine âşık olduğundan söz eder.[506] Eserin girişinde ruhun farklı hallerini tasnif ederken, insanın arşı[507] ve tahtı gördüğünü (rububiyet) ve tahtı görünce en çok kendinin o tahta münasip

[503] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 666.
[504] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Demirli Ekrem Durusoy Macit Muhittin ve Ali (İstanbul: Litera yayıncılık, 2013), 197.
[505] Platon, *Phaidon (Ruh Üzerine)*, 47.
[506] Rûzbîhan Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, ed. Asım İbrahim el-Keyyali (Beyrut: Dârü'l-Kûtûp el-İlmiyye, 2005), 13.
[507] Arş vahdet-i vücût düşüncesinde en kuşatıcı çeper manasında 'ruh' anlamında da kullanılır. Bkz: İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*, 96.

olduğunu ve ona doğru yöneldiğinden bahseder.[508] Ancak tahtın bir sahibinin olduğunu, O'nun Cemâlinin yanında Celâlinin de olduğunu görünce korkar/sarsılır (fetehezezat) ve geri çekilir. Ubudiyetini hatırlar. Ancak tabiri caizse aklı hep o tahtta/rububiyette kalır. Çünkü O'na göre, insanın en büyük hazzı, var olmaktır.[509] Benzer anlatıyı Attar'ın "Sîmurg'un kanadından bir tüy düştü, onu gören her kes işe koyuldu"[510] metaforunda da görmek mümkündür. Anlaşılan o ki, insan, kendine aşıktır. İnsanın özlemi ve arayışı kendi varlığının gizeminde saklıdır. Bu arayışın ismi tıpkı Baklî'de olduğu gibi, Fergānî'de aşktır. Aşk insanın kendine dair ilk bilincidir/idrakidir. Buradaki "kendi" Fergānî'ye göre kutsi hadisteki "bilinmeyi sevdim" hükmünün yakın anlamı olarak anlaşılır.

> Hakiki sevgili makamı her güzellik ve Cemâli kendinde toplayandır, bunların kaynağı ve aslıdır. Güzellik ve Cemâl aşk ve şevki, tutkuyu ve şiddetli iştiyakı doğurur. O halde aşk babındaki tüm arzular/tüm heva Onun makamında toplanmıştır. O halde ister hakiki ister duyusal görmeyle olsun, gördüğün ister töz/ayn ister bir 'şey' olsun O'na âşık olandan, O'na tutkulu bir sevda besleyenden başka bir şey göremezsin. Bu gördüğün de ancak tutkulu sevdaya, şevk ve iştiyaka inanır ve bunların bilincindedir. Bu aşıkların ilki 'sevdim' hükmünce kendi Zatına âşık olan sevgili makamı; sonuncusu ise benim. İkimiz arasındaki taayyün etmiş varlıkların hepsinin durumu bir önceki beyitte açıklandığı gibidir.[511]

Bilginin başlangıcı, aynı zamanda onun ilkesi demektir. Aşk ve iştiyak, gurbette olan insanın kendine ve dünyaya dair tefekkürünün ilk başladığı yerdir. Aşk, temelde üç kavram ile anlatılır: irade, niyet ve hikmet. Fergānî insanın bir özne olarak var olma durumunun ve ferdiyetin ancak bir aşk durumunda belirginleştiğini söyler. İbnü'l-Arabî "Allah âlemi sevgiden meydana getirmiştir. O halde sevgi bütün hallere ve makamlara, dolayısıyla bütün işlere eşlik eder" der.[512] Bu manada aşk varlık ya da yaratılış anlamında anlaşılır. Bu yaratılışın tezahürü âlem de ve insanda aşk olarak kendini gösterir. Aşk, âlemde bir iştiyakla başlar. "Hakk'ın iştiyakı, yine Hakk'ın o kesif vücud kazanmış isminde onlara varlık vermiş ve onlara kan, can olmuştur. Halbuki O'nun iştiyakının kasdı ve nihai muradı sensin. Bir isminden sana kesif vücud vermede diğer isimleriyle vücudunu donatıp zatına ayna kılıncaya kadar ibtilalarla cilalamaktadır."[513] Böylece insanda verili olarak iştiyak hep bir aşka dönüşme eğilimi taşır.

---

[508] Baklî'nin arş ve taht üzerinde insan-Tanrı ilişkisinin, geniş bir değerlendirilmesi için bkz: Carl W Ernst, *Rûzbihân Baqlî: Mysticism and the Phetoric of Sainthood in Persian Sufism* (Great Britain: Curzon Press, 1996), 30-32.

[509] Rûzbîhan Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, ed. Nazif Muharrem (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974). Konu üzerine kısa bir değerlendirme için bkz:Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine: Filler ve Körler* (İstanbul: Sûfî kitap, 2016), 33-34.

[510] Attar, *Mantıku't-tayr*, 96-97.

[511] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 539.

[512] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 234.

[513] Muhyiddin İbn Arabî, *Âdem Kelimesindeki İlâhî Hikmet Fassı*, çev. Nusreddin M.Ali (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 28-30.

Nitekim Fergānî, yolcunun/insanın/aşığın geldiği yere iştiyak duyduğunu söyler. Bu iştiyak insanda aşkı ortaya çıkarır.[514]

İnsanın duyguları sayesinde kazandığı perdeler ve engeller, kendine dair ezeli hakikati unutturur. Dahası duyguların insan aklına üstün gelmesi, onun muhakeme faaliyetini de kısıtlar. Böylece insan bilgiden kastedilen 'marifetü'n-nefs' tarifinden oldukça uzaklaşır. Fergānî, insanın kendini tanıma yolcuğunun, bir talep ve iştiyakla başlayacağını söyler. Şevk ve iştiyak insanı engeller ve perdeler karşısında daha güçlü mücadele etmesini gerektirir. Bu aşkın hakikati ve özünü içerir. Bunun başlangıcı meyil ve istektir.[515] Fergānî iştiyakın/isteğin aşka dönüşümünü şöyle anlatır:

> Bağlantının bu başlangıç, orta ve son aşamalarının her birinin aşıkta görülen bir etkisi, izi vardır; Başlangıçta, ümit, genişleme ve tat alma gerçekleşir. Son durakta; hâkim olan bir keder, yakıp kurutan, telef eden süregiden bir tasa vardır; tıpkı 'sarmaşık, yani aşk' gibi. Nasıl ki sarmaşık/aşk bir ağaca ve onun yeşil dallarına sarıp onları kurutursa bu kederde de her daim sertlik ve kuruluk vardır. İşte bundan dolayı bağlantının bu son durağına 'aşk' denmiştir. Orta aşamada; bizar eden bir hareket, telef eden bir büyük acı vardır, bu da şevktir. Engellerden bazısı kalkıp kavuşmanın özüne veya eserine ait bir iz elde edildiğinde aşıktaki eğilim, mükemmel bir kavuşmaya ulaşmak için, bu eğilimdeki bazı zorluklarla, engellerin tam tamına kaldırılmasına kayar. İşte bu (kısmi kavuşmadan sonra aşıktaki eğilimin tam kavuşmaya kayması) 'iştiyak' diye adlandırılır. Bu yüzden; 'Şevk karşılaşmayla diner, iştiyak artar.' demişlerdir. Bunları bildikten sonra (şimdi) şair diyor ki; ben şu iki halden birinde olmaktan kurtulamam: Ya örtü/hicap halindeyim; sevgili makamından engellenme ve nefsimle birlikte bulunuşum nedeniyle, yani nefsimin yaratılış gerekleri ve bunların gerektirdiği durumlardan dolayı kavuşmanın gerçekleşmesinin engellenerek bana yasaklanması halindeyim. Ya da açılım/keşif halindeyim; sevgilinin mükemmel Cemâlinin tecellisiyle ve Onun makamında Onun kapsayıcı güzelliğini temaşa ederek bulunma halindeyim. İşte ben, bu iki hal arasında mahvoldum. Örtü halinde aşkın harekete geçirdiği şevk ve beni bizar düşüren meyli nedeniyle; yine aşkın kavuşmayı engelleyen [nefsimdeki] ayrıştırıcı etkileri, bu örtüleri kaldırmak için telef eden büyük acısı nedeniyle mahvoldum. Açılım/keşif ve tecelli halindeyse visalin tamamlanması, son noktasına varmasıyla gerçekleşecek birleşmeyi/ittisali engelleyen engelleri kaldırmam için iştiyak beni mahvetti. Velhasıl her iki durumda da bana düşen mahvolmak.[516]

---

[514] Fergānî şöyle der: "Bende kuşkusuz [yukarıda anılan] hisselerin, payların, takdirlerin ve bunların ötesindeki nicelerinin boyunduruğundan azade, özgür bir nefis var. Şayet sen bu benim özgür nefsime senin aşkında doyuma ulaşsın, talebinin keskinliği durulsun ve iştiyakının heyecanı dinsin diye anılan hisselerin, payların, tatların ötesinde mükaşefeler, müşahedeler gibi ruhani ilimlerden takdir etsen, yine senin isimlerinin hakikatlerinin tecellisiyle yaratılmışlık ve oluşla ilgili ilimlerin ötesinde yüce hisseler ve tarlar takdir etsen bile nefsim [bunlarla] senin aşkına ve zatına doymaz. Muayyen bir şeyle ve ona takdir edilmiş mukayyet kavuşmayla ilgilenmez, bunlara yüz vermez. Aksine senin aşkınla geçen her anda iştiyakı ve harareti, yoğun özlemi ve yangını artar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 155.

[515] Fergānî bir beytinde şöyle der: "Şevk ve iştiyak arasında, yani engellemeyle olan yüz çevirme ve yanında yöresinde bulunma tecellisi arasında mahvoldum." (32.beyt) Bunun şerhi şöyle izah edilmiştir: "İki şey arasında mükemmel, yakinen görülebilecek bir ortaya çıkışın/zuhurun gerçekleşmesi veya bu zuhura bağlı, onda içerilen şeylerin sezilebilmesi için kurulan bağlantı aşkın hakikati ve özüdür. Bu bağlantının bir başlangıcı vardır; yukarıda anılan zuhurun gerçekleşmesine meyletme, aşığa bağlı ve onu yönlendiren istek. Bağlantının bir de son durağı vardır; sevgiliye bağlı, onun kalbi nedeniyle meydana gelmiş olan, bu anılan zuhuru engellemedir. Çünkü aşık ile sevgili arasında [hala] var olan, onları birbirinden ayrı ve seçik kılan durumun hakimiyeti, bu tezahürü engeller. Bağlantının bir de ortası vardır; bu da anılan engeli kaldırmaya yönelerek anılan engellemenin kaldırılmasıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 96.

[516] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 96-97.

Şevk ve iştiyakın kayıtlarından kurtulamayan aşk, aşığı telef eder. Bu hicap ve keşif halinin tam ortasına sıkışıp kalmayı ifade eder. Burada Fergānî'nin izah ettiğinden farklı olarak bazı sûfi yazarlar şevk ile iştiyakı muhabbetin iki türü olarak ayırmışlardır. "Şevk sâliklerin ıstılâhında sevgili anıldığı vakit kalbin heyecanlanmasıdır. Riyâzet ehlinden biri, sevenin kalbindeki şevkin kandildeki fitil gibi, aşkın ise ateşteki yağ gibi olduğunu söylemiştir. Alimler demişlerdir ki; şevk muhabbetin cevheri, aşk da muhabbetin cismidir. Her kim Allah'a iştiyak duyarsa Allah'a yakınlaşır. Yakınlaşan coşar, coşan kavuşur, kavuşan birleşir, birleşen kimse içinse "mutluluk ve güzel bir dönüş yeri vardır (Ra'd 13/29)."[517] Böylece sâlik/aşık için ızdırap yolun başlangıcını, şevk ve iştiyak yolun ortasını, aşk ve fenâ hali ise vuslatı temsil eder. Başka bir ifadeyle sâlik aramakla başlar, bulamadıkça ızdırap çeker ve şevki artar, yaklaştıkça ise fenâ bulur/vuslata erer ve aşkın temsili olur.

Şevk ile başlayan varlığı ve insanın kendini idrak etmesi, zaman içerisinde iştiyaka dönüşür. Şevk bedeni engellerin aşılmasındaki ilk eğilim olarak karşımıza çıkarken, iştiyak daha çok bir şeyin manasını tam kavradığımızda ortaya çıkan durum olarak kendini gösterir. Bunun neticesi olarak aşk ise, vahdet-i vücûd düşüncesinde, fenânın bir hali olarak beyan edilir.[518] Ancak İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı nasıl bilgi, bilen ve bilinen ise Fergānî'nin

[517] "Şevk", *Bilime ve Sanat Terimleri Sözlüğü*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe yayınları, 2024), 3/361. Devamında Ebû Ali ed-Dekkâk'ın şevk ve iştiyak arasındaki farkı nasıl yorumladığı zikredilir. Ona göre: "Şevk kavuşma ile sükûn bulurken iştiyak kavuşma ile bitmez, hatta artar ve daha da katlanır". Muhabbetin hallerinden biri de şevk olup sevan kimsede ortaya çıkar. Muhabbetten ötürü şevkin ortaya çıkması ilahî mevhibelerdendir, kesbin ona herhangi bir katkısı yoktur. Şevkin muhabbetten kaynaklanması, zühdün tövbeden kaynaklanması gibidir. Nasıl tövbe iyice yerleştiğinde züht ortaya çıkarsa, muhabbet iyice yerleştiğinde şevk ortaya çıkar. Başka bir yoruma göre iştiyak şevkten üstündür, çünkü şevk kavuşma ile sükûn bulur, iştiyak ise kavuşma ile sükûn bulmaz." Bkz: Aynı yer.

[518] Fergānî aşığın hastalıklar ve üzüntüden kurtulmasının yolunu fenâ mertebesinden geçtiğini söyler: "Aşığın aşk ve hastalık acılarına üzülmesi, bunların sıkıntısından kurtulmayı istemesi ve kurtulmak için yok olmayı dilemesi de bu kabildendir. Bu kurtulma isteği ve yok olma dileği, zıtlar sayesinde o durumdan kaçış karşılığında elde edilecek tat ve rahatlık arzusuna bağlıdırlar. Bunların hepsi önünde sonunda nefsin, ortadan kalkması ve fenâ bulması gereken kalıntılarıdır. Sonra iş, bu acıların aşıkla sevgilisi arasını ayıran, aşığı maşuktan seçik kılan hükümleri gidermeye yarayan şeyler olarak görülmesine döner. Böylece her acı ve hastalık şükredilmesi gereken birer nimet ve armağan olarak kabul edilir. Aşık acıları böyle tevil edip böyle görmeye başlayınca da acılarda bir tat bulur. Acıları bu şekilde görme ve [onlardan alınan] tat da yine [nefsin] önünde sonunda fenâ bulması gereken kalıntılarıdır. Aşığın bu görüşünde, tat almasındaki amacı sevgilinin istediği şeyi kendisinin de istemesi, sevgilinin iradesine uymasıdır. Ama bu da onda nefisten kalmış kalıntılardandır. Sonra onun irade ettiği, dilediği tek şey [sevgilisinin kendisi için irade ettiği şeyler değil, bizzat] sevgilisi olur. Artık isteyişindeki amaç yalnızca sevgilidir; gözüne görünen tek şey, gözdesi Odur. Sonra aşık kendisinin mükemmel Cemâlin ve kapsayıcı ke malin aşığı olduğunu hisseder. Ama bunların tamamı da aşıkta nefsinden kalan kalıntılardır; aşkın bu kademesinden daha yüksek diğer kademesine geçmesi için fenâ bulması gereken kalıntılar. İşte böylece çok geniş ve kapsamlı durumları şuna dikkat çekmek için ayrıntılı olarak aktardık: Aşkın hal ve kademelerinde gidip gelen aşıkta aşk, aşığın bulunduğu o aşk kademesinden diğerine geçişine kadar defalarca sona varır. Sonra aşıkta kalan nefsani kalıntıları yok etmek için tekrar başa döner." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 114-115.

düşüncesinde de insan aşk, aşık ve maşuktur. Başka bir ifadeyle insanın başı, ortası ve sonu, yani seyr-i sülûktaki tüm yolculuğunun ismi, aşktır.

3.2.3. AŞK VE TÜRLERİ: MUHABBET VE SEVGİLİ MAKAMI/HAZRATÜ MAHBUB

Şevk ile başlayan varlığı ve insanın kendini idrak etmesi, zaman içerisinde iştiyaka dönüşür. Şevk bedeni engellerin aşılmasındaki ilk eğilim olarak karşımıza çıkarken, iştiyak daha çok bir şeyin manasını tam kavradığımızda ortaya çıkan durum olarak kendini gösterir. Bunun neticesi olarak aşk ise, vahdet-i vücûd düşüncesinde, fenânın bir hali olarak beyan edilir.[519] Ancak İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı nasıl bilgi, bilen ve bilinen ise Fergānî'nin düşüncesinde de insan aşk, aşık ve maşuktur. Başka bir ifadeyle insanın başı, ortası ve sonu, yani seyr-i sülûktaki tüm yolculuğunun ismi, aşktır.

Aşk ve aşkın türlerine geçmeden önce *Medârik*'te sıkça atıf yapılan sevgili makamı (hazratü mahbub) ıstılahının bağlamını izah etmek icap eder. Hem mukaddime de hem de şerh kısmında oldukça sık kullanılan "sevgili makamı" Fergānî'ye göre sâlikin gayesi, vuslat, "bilinmeyi seven", birlik/tevhit/ittihat makamı ve bilginin nihai sınırı olarak açıklanır. Biraz daha genel bir ifadeyle sevgili makamı insanın hep Hakkın huzurunda olduğunu idrak etmesi olarak anlaşılır. Fergānî sâlikin aşk karşısında münfail olduğunu, her ne kadar bu şevk ve iştiyakını gizlemek istese de bunun mümkün olmadığını ima ederek şöyle der: "Kendi kendime konuşmalarım da, sevgili makamına olan aşkımla ilgili hallerim ve şevklerimin tamamı, içimde kendi kendime konuşmam ve bunlarla ilgili aklıma gelen düşüncelerden ibarettir. Kuşkusuz onun duyacağı bir şeyi dille söylemediğim halde kendi kendime konuşmalarım, sevgilimin

[519] Fergānî aşığın hastalıklar ve üzüntüden kurtulmasının yolunu fenâ mertebesinden geçtiğini söyler: "Aşığın aşk ve hastalık acılarına üzülmesi, bunların sıkıntısından kurtulmayı istemesi ve kurtulmak için yok olmayı dilemesi de bu kabildendir. Bu kurtulma isteği ve yok olma dileği, zıtlar sayesinde o durumdan kaçış karşılığında elde edilecek tat ve rahatlık arzusuna bağlıdırlar. Bunların hepsi önünde sonunda nefsin, ortadan kalkması ve fenâ bulması gereken kalıntılarıdır. Sonra iş, bu acıların aşıkla sevgilisi arasını ayıran, aşığı maşuktan seçik kılan hükümleri gidermeye yarayan şeyler olarak görülmesine döner. Böylece her acı ve hastalık şükredilmesi gereken birer nimet ve armağan olarak kabul edilir. Aşık acıları böyle tevil edip böyle görmeye başlayınca da acılarda bir tat bulur. Acıları bu şekilde görme ve [onlardan alınan] tat da yine [nefsin] önünde sonunda fenâ bulması gereken kalıntılarıdır. Aşığın bu görüşünde, tat almasındaki amacı sevgilinin istediği şeyi kendisinin de istemesi, sevgilinin iradesine uymasıdır. Ama bu da onda nefisten kalmış kalıntılardandır. Sonra onun irade ettiği, dilediği tek şey [sevgilisinin kendisi için irade ettiği şeyler değil, bizzat] sevgilisi olur. Artık isteyişindeki amaç yalnızca sevgilidir; gözüne görünen tek şey, gözdesi Odur. Sonra aşık kendisinin mükemmel Cemâlin ve kapsayıcı ke malin aşığı olduğunu hisseder. Ama bunların tamamı da aşıkta nefsinden kalan kalıntılardır; aşkın bu kademesinden daha yüksek diğer kademesine geçmesi için fenâ bulması gereken kalıntılar. İşte böylece çok geniş ve kapsamlı durumları şuna dikkat çekmek için ayrıntılı olarak aktardık: Aşkın hal ve kademelerinde gidip gelen aşıkta aşk, aşığın bulunduğu o aşk kademesinden diğerine geçişine kadar defalarca sona varır. Sonra aşıkta kalan nefsani kalıntıları yok etmek için tekrar başa döner." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 114-115.

makamına yönelik emellerimle ilgili aşk sırlarım arasından, ondan gizlediğim sırları açık etti."[520] Böylece aşık/sâlik aşk sayesinde fail olan dilin, münfail olduğunu ya da aşkın fail dili münfail dile çevirdiğini idrak eder. Bu eş zamanlı olarak niyette, idrakte ve amelde insanın kendini tasfiye etmesi, nefse çokluk üzerinden tezahür eden arîzi vasıflardan kurtulması anlamına gelir.

> Aşk kendi kademelerinde ilerleyeyim diye, benimle sevgili makamı arasını ayrıştıran, farklı kılan hükümleri biz yaklaşalım, birleşelim diye bâtınımda ve zâhirimde yok etmeye girişince aşkın yamanlığının harareti aracılığıyla bedenimin ve nefsimin zâhirine hastalıklar, acılar musallat oldu. Bunlar bedenimi zayıf ve cılız düşürdüler; önce bedenimin yetilerini, kendine has özelliklerini ve hükümlerini kaldırdılar. Çünkü bedenimin perdeleri kalındı, doğanın hükümleri onun üzerinde baskın ve duyu dünyasındaki çokluk onda etkiliydi. Nefsin zâhirindeki perdeler açılıp bedenin ve onun hükümlerinin, sıfatlarının gizleme durumu zayıflık ve güçsüzlük nedeniyle kalkınca gizli düşünceler gibi aşk ahvalim de beni gözleyene görünür oldu. Bedenin örtücülüğünün yok olmasıyla sevgili makamından gelecek tat ve hisseleri istemeyi içeren kendi kendime konuşmalar açık hale gelince, bu durumdan sonra aşk [tıpkı zâhiri olanlar gibi] bu bâtını eserlerin, izlerin de fenâ bulması için bir sonraki kademeye geçti. Böylece aşk hastalık ve acıları şiddetlendirme ve keder, üzüntü, kaygı ve şevk boyunduruğu altında yanıp tutuşturma suretiyle anılan bâtını eserlerimi yok etmeye girişti. Öyle ki aşkın harareti bâtınıma musallat oldu, üzerimde aşırı zararı oldu, beni tamamen yok etti, mahvetti, parçaladı.[521]

Aşk insanda bâtını cihetiyle zuhur ettiğinde sevgili makamından gelen keder, kaygı ve şevklerden tat alır. Buralarda nefse ve bedene acı ve zor gelen haller ruha tatlı ve hoş gelir. Bu Hakkın isimlerinin ister Celâl ister Cemâl yoluyla tecelli etsin fark etmez öz itibariyle fiillerin kaynağının isimler yani Hak olduğunu idrak etmek demektir. Ancak bu durum teşbihin öne çıkarılıp tenzihin önemsizleştiği yoruma yol açmıştır. Fergānî bu eleştirinin bir cihetiyle doğru olduğunu ama başka bir cihetiyle de eksik olduğunu söyler. Çünkü sadece tenzihin Hakkı ve isimlerini anlamada yetersiz kaldığını düşünür. "Ben de sevgili makamı ve hükümleri hakkında aynı itikadı paylaşırım… Ama [ben, bana kara çalandan farklı olarak] sevgili makamını bu olumsuzlamadan/ tenzihten ibaret görmem ve onun tezahürlerini bu mertebeye hasretmem. Ben O'nun başka anlaşılabilir, inanılabilir şeylerde ve başka mertebelerde de tezahür edeceğini düşünürüm. Yani ben, bana kara çalanla mezhebimin ve inancımın yalnızca bir veçhesinde uyuşur, onu yalnızca bu veçhede onaylarım."[522]

Aşk Hak ile insan arasında zorunlu bir ilişki tesis eder. Bir kere Hak insanın basiretine en mükemmel vasıflarıyla zuhur edince/aşka çağırınca insan/sâlik ona karşılık verir. Fergānî

[520] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 83-84.
[521] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 93-94.
[522] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 137.

böylece aşkın insan üzerinde tasarruf etmeye başlayacağını söyler. Bu tasarrufta insanda var olan perdeleri kaldırır. Çünkü Hakkın aşkı insanı sevgili makamına doğru yaklaştırır. İnsan/sâlik bunun sonucunda belaların, sıkıntıların aslında aşkının beni sevgili makamına yaklaştırmakla sonuçlanan işlerinden olduğunu görür. "Belalar kuşkusuz bana tatlı göründü, çünkü eğer sen benden tüm belaları kaldırmayı isteseydin bu yalnızca benim sana yakınlaşmamı engelleyen bir perde olurdu. Belaları tatlı görmemim sonucunda da onlarla benim arama bir mesafe koydun, onları da başıma zaten sana yaklaşmamı engelleyen tüm vasıf ve hükmü kaldırsınlar diye salmıştın. O halde sana yaklaşmamı engelleyen bu vasıflar benim için en çirkin takıyken, bu engelleri, sana yaklaşmamı engelleyen bu vasıfları kaldıran belalar ise benim en güzel süslerimdir. Çünkü onlar gerçek güzelliğe ve asıl kavuşmaya nedendirler."[523] Aşık aşka bağlanmakla kederden uzaklaşabileceğini düşünmemeli. Çünkü bu onu sevgili makamından uzaklaştırır. Başka bir deyişle insanı çokluğun ve bozukluğun etkilerini güçlendirirler. Zıtlığı, başkalığı, aradalığa ve ihtilafa neden olur.[524] Birliğin pınarı olan aşk mübayeneti ortadan kaldırır.[525]

Fergānî insanın aşktan talebinin beş kısım olduğunu söyler. Bunlar umma (münyet), aşırı istek (büğyet), sevgili ve sevgiliye kavuşmanın aşığın en son muradı haline gelmesi, vuslatın aşığın muradı olması ve son olarak aşığın artık muradının da, kendi hayrını onda görmesinin de işin aslıyla tam tamına uyuşması halidir.[526] Burada başlangıçta olan umma beraberinde/sonda ortaya çıkacak tüm dört diğer kısımları da içerir. Böylece Hak suretinde yaratılan insan nihayetinde o suretin aslına Hak ile mutabakatına ulaşır. Bu bağlamda aşk insanın Hakkın muradı olan "sevilmeyi/bilinmeyi istedim" ilkesinin mazharı olarak kabul edilir.

> Aşk işin henüz başında hükümleriyle, yani sevgiliden gelen hükümlerle aşığı, kendi özünde gizler. Birliğin pınarı olan aşk kaldırmadığı sürece, aşıktaki aradalık/ mübayenet etkileri tamamıyla ortadan kalkmaz. Bu durumda aşk, kendini tamamıyla aşkın eline ve aşkta fenâya, bu fenânın gereği olan belalar eline bırakamayan aşığı sevgiliye kavuşturmaz. O halde aşığın yaşamı, aşığın zatındaki bu fenâ sıkıntısından nasıl arınmış olsun? Aşığın zatına bu belaların ve bu belalarda sebat etmesinin gerekli olduğuna dair örnekleri sunduktan sonra şair aşığın aşka iyice tutunmasının, aşkın gereklerinden başka her şeyden yüz çevirmesinin, tüm kayıtlardan kurtulup mutlak hale gelmesinin, sevgiliden gayrıyı gözlemekten ve O'ndan gayrıyla alakalardan sıyrılmasının, sevgili makamından özge tüm köleliklerden özgürleşmesinin [gerekliliğini] aktarmaya başlıyor.[527]

[523] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 146.
[524] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 150.
[525] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 152.
[526] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 190.
[527] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 152.

Başlangıçtan sona tüm aşamalarda Hakkın huzurunda olma anlamındaki aşk hali insanı/sâliki ahlaki terakkiye sevk eder. Bu bazen sekir bazen de vecd halinde tecrübe edilir/zevk edilir. Böylece aşk insanda zevk yoluyla kendine ve Hakka dair vech-i has bir bilgiyi doğurur. Ancak bilgideki bu yöntem ve tecrübe bazı fıkıh alimleri tarafından kabul görmez. "Sevgili makamının aşkı nedeniyle ve onun, benim tüm doğal sıfatlarımı, onlara ait iştihalara yönelişimi kaldırması nedeniyle şeriat ve tarikat kabilesi arasında, izzetim yok olmuş ve zilletim sabit olmuş vaziyette görünür oldum."[528] Çünkü Fergānî'ye göre "eğer sevgili makamına yönelik sevgide fakirlik ve zillet bulunmasaydı ben aşkı uygun bulmaz ve ondan tat alamazdım. Çünkü gerçek aşkın gereği, iki sevgilinin birleşmesi ve birbirlerine kavuşması için onlardaki ayrıcılık/seçiklik hükümlerini ve vasıflarını kaldırmaktır."[529] Böylece Fergānî aşığın kendi hakikatine ancak fakirlik ve zillet durumuyla ulaşabileceğini söyler. Nitekim Hakta bulunmayan acizlik ve fakirlik doğrudan Hakka ulaşmakta bir vesile olur.

> Nefsin sırtındaki arîzi sıfatların ve bunların hükümlerinin yükü hafifleyip nefsin üzerinde ve [bizzat] nefiste şiddetli şevk, kavuşma ve yakınlık temennisi gibi aşkın hüküm ve sıfatları ortaya çıkınca; o, sevgili makamının sıfatları, adları ve ahlakıyla ahlaklanıp bunları tahakkuk ettirince; nefis ile onun üzerine taşmış, hususi, varlıkla ilgili sır arasında sevgili makamından gelen bir medet yoluyla, özel bir veçhe açısından bir münasebet ve nispet zâhir olunca, yani çokluğun hükümlerinin çoğundan soyutlanma ve yüz çevirme, birlikten alınan pay veçhesine yükselme bakımından böyle bir bağ ortaya çıkınca bu durumda da hemen nefsin bâtınında bir kavuşma temennisi doğar. Bu temenni onun varlıkla ilgili, hususi sır üzerinde galebe çalmış aşkın etkisidir ki bu sırrın etkisi ve eseri de çokluk hükümleri kaldırıldığı ve nefis onlardan temizlendiği için şimdi nefiste zâhirdir. Zira maksudun meydana gelme yeri yaratılmışlık ve sonradan olma damgası taşıyan ruhani ruh ve nefs-i mutmainne değil bu sırdır.[530]

Fergānî burada aşkın ahlakın köprü olması hasebiyle sâlikin sevgili makamındaki birliğe/tevhide ulaşabileceğini söyler. Ahlak nefsin arîzi sıfatlardan arındırılması demek, aşk nefisteki tüm çarpık izlerin yüklerini kaldıran ve sevgili makamının huzurunda birliğin idrakine tadan anlamına gelir. Fergānî şöyle der: "Bende ortaya çıkan, görünen her şeyin, sevgili makamının 'tanınmayı sevdim' sözüyle kastedilen birincil, asli sevgisine uygun olduğunu

[528] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 253.
[529] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 258. Fergānî devamında şöyle der: Ama sevgilinin vasıf ve hükümlerinin her biri asli ve zati olduğundan kaldırılamaz. [O halde bu durumda yapılacak şey] her biri arızi ve fer'i olan aşıktaki sıfatların, yine aşığı [maşuktan] seçik kılan hükümlerin kaldırılmasıdır. İşte böylece her ne zaman aşığın sıfatları ortadan kaldırılırsa aşık zelil ve fakir kılınmış olur, ama bu durum aşıkta aşka daha uygun bir durum olarak görülür ve aşığın aşktan aldığı tadın miktarı artar. Çünkü bu durumda aşık, aşkın doğası sayesinde menzile daha da yaklaştığını, hedefinin yakınlaştığını hisseder." Bkz: Aynı yer.
[530] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 261-262.

bildikten ve kavradıktan sonra artık beni hiçbir şey kaygılandıramaz."[531] Bu Fergānî'nin düşünce yapısında aşkın hakiki anlamını bulduğu yer olarak kabul edilir.

Fergānî, aşkın bir ilişki türü olduğunu söyler. Bu ilişkide kendini sadece insani surette gösterir. Bunlarda ikiye ayrılır ve ilki kemal sahipleridir.[532] Bunlar cem ve itidalde olmada kemal sahibi olan insan-ı kâmiller, ulü'l-azm peygamberler ve kutbü'l-aktabtır. Aşkın insan üzerindeki ikinci suretiyse mertebelerine göre kısım kısımdır. Bunlar kendi içinde iki kısım olup, Zata ve cem makamına ait olmayan sıfatlara ait muhabbet ve ilişkilerin yeridir. Onlardan birinci kısmı "keşif sahibi ve tarikat yolunda yolculuğunu gerçekleştirenlerdir. Bunların muhabbetleri de hakiki sevgili makamına bağlıdır; ama o makamın bazı adları, sıfatları ve mertebeleri açısından. Bunlar 'başka' ve 'öteki' olmadıkları için muhabbetleri de sevgili makamından başkasına bağlı değildir."[533] İkinci kısmı ise Fergānî "muhabbetleri mutlak Cemâlin belirli bir tezahür yeri olan, mukayyet güzelliğe bağlı olanlardır. Bunlar, Cemâlin tezahür ettiği, Cemâlden pay almış belirli bir güzele âşık olurlar ve maşuklarını mutlak Cemâlden başkası sananlardır".[534] Böylece Fergānî de insan, iki tür sevgi/aşk ile muhataptır. Bunlardan biri mutlak Cemâle olan aşk iken, ikincisi mukayyet/bir şeyle sınırlı olan Cemâle aşk olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle biri geçici olanın diğeri kalıcı olanın aşkı olarak anlaşılır.

> İşte insan suretlerinin bu türlerinin, bölümlerinin, iç bölümlerinin tamamı ilişki hükümlerinin cem ve fert olarak tezahür ettiği yerlerdir. Ancak bazısı bir tezahür yerinin olmaması veya olmamasıyla mukayyet olmadan mutlak Cemâli müşahede eder; bazısı mutlak Cemâli ince bir örtü ardından müşahede eder. Bu ince örtü de manevi, ruhani veya duyularla algılanabilir bir güzellik sıfatını taşıyan, adlarla ilgili, ilâhi oluşla ilgili, ruhla, misalle veya duyuyla ilgili tezahür yerleridir. Ama mutlak Cemâli bu şekilde müşahede edenler büyük ölçüde, şahitlik ettikleri şeyin, yani aşklarının bağlı olduğu mukayyet güzelliğin mutlak Cemâlden başkası olduğunu sanmazlar. Yine mutlak Cemâle şahit olan bazıları; ama bu şahitlikleri beşerî bir şekle bağlı olmakla mukayyet olan bir güzel suretle kayıtlı, o şekilde tasavvur olunan bazıları büyük ölçüde aşklarının bağlı olduğu bu mukayyet güzelliğin, hakiki sevgili makamına ait olan mutlak Cemâlden başka bir şey olduğunu sanırlar, hatta bundan hiç kuşkulanmazlar. Kendi bilgileri ölçüsünde bu şahitlikte ve izleri kendilerinde ortaya çıkan, sıfata ait aşkta bakışları hakiki sevgili makamından ve O'nun mutlak Cemâlinden kopmuştur. Ama hakikat gözüyle bakıldığında duyuyla algılanabilen güzellik suretinde ortaya çıkmış güzelliğin aslında

[531] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 559.
[532] Fergānî'ye göre onlar: "ilk sınıf kemal sahibi, cem makamına ve ortada olma/vesatiyye hakikatine tam ve mükemmelen benzeyen, bunlarla uyum halinde olanlardır. Yani tam ortada olup üzerlerinde bir tarafın etkisi diğer tarafın etkisine baskın olmayanlardır. Bu da insan-ı kâmilin, ulü'l-azm peygamberlerin, kutbü'l-aktabın suretidir. Manası ve sırrıyla bu suret Zat'a ait muhabbetin ve Zat'a ait ilişkinin ortaya çıkma yeridir, yoksa başka bir şeyin değil. Yine bu suretin muhabbetinin bağlı olduğu yer, kendisinden tüm seçikleşme ve çoğalma izleri kaldırıldığı için zatının aynıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 416-417.
[533] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 417.
[534] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 417.

> sevgili makamı ve O'nun mutlak Cemâlinden başka bir şey olmadığı görülür. Bu kişilerde aşk vasfının ortaya çıkması zorunludur, bunların doğası gereğidir; zira ancak bu vasfın ortaya çıkmasıyla bu kişilerde ilişkinin hükümleri fert olma bakımından tamama erebilir. Tıpkı diğer iki sınıfta bazen cem bazen de cemle birlikte fert olma bakımından kemale ermesi gibi.[535]

Aşkın genel olarak aşkın üç kademesi olduğu gibi ilk kademesinin de üç derecesi vardır; başlangıç, orta ve son. Fergānî başlangıç derecesinde aşkın kişinin kendine dönük bir aşk olduğunu ifade eder. Ona göre: "aşk aşığın yüzünü, sevgilisine bağlanması sırasında sevgilisine nakleder; böylece aşık aslında kendi kendine âşık olmuş ve kendinden tat almış olur. Bu durum… (O'nun dışındakilerden kendini arıtsın diye aşığa), aşktan gelen, yumuşatıcı ve nazik bir etkidir. Aşkın bu ilk kademesinde aşık böylece yalnızca kendine âşık olmuştur. Bu kademe, fiili tecelli ile gelen fiili aşk derecesidir."[536] Burada insan kendi içerisinde olan kendine aşıktır. İnsanın ilk aşamada kendine âşık olması yorumunu çağdaş felsefede E. Levinas dile getirir. O varlığı insanın ahlaklanma serüveni olarak beş sfer üzerinden anlatırken, birinci (Var sferi) ve ikinci sferi (egolojik sfer) tamamen kişinin kendisiyle özdeş olduğu ve kendisini bildiği yer olarak belirtir.[537] Hem Fergānî hem Levinas aşkın temelde insanın özüne/kendine aşk olduklarında hemfikirdirler. Ancak Fergānî aşkın da kendi içinde üç ayrı kademesinin olduğunu söyler.

Tablo 4.

Aşkın üç kademesi[538]

Aşkın birinci/başlangıç kademesi: I. Kısım	**"Başlangıç** derecesinde, aşık maşukunun genişliğine adım atmakla genişler. Aşık sevgiliden umduklarını rica eder, sevgiliye bağlı olan pay ve tatları ister, vermediği takdirde O'nu kınar, bazen de O'na karşı hasmane duygular taşır ve öfke duyar."
Aşkın birinci/başlangıç kademesi: II. Kısım	Aşkın ilk kademesinin **orta** derecesinde aşk, aşığın derinlerine, hallerini aşıkta göstererek ve bela, sıkıntı, yangı ve yok etme gibi etkileri aracılığıyla nüfuz eder. Bu aşk halleri de şevk, kaygı, vecd, susuzluk, [kara sevdalı gibi] iç yanması ve benzeri hallerdir. Bu derecede aşk aşığı neredeyse tamamen telef eder. Aşık aşkın sıcaklığıyla, keskinliğiyle, ağlatmasıyla, onun verdiği bitkinlik ve zayıflıkla ciğerinin parçalandığını hisseder.[539]

[535] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 417-418.
[536] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 60-61.
[537] Özkan Gözel, *Varlıktan başka: Levinas'ın Metafiziğine giriş* (İstanbul: İthaki yayınları, 2011), 45.
[538] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 60-63.
[539] Aşık aşkın telefiyle yunmuş olur. Bu hal ile uğraşırken nefsinde bela, acı ve şiddetten kurtarılma umudu bulmasına rağmen, yine de oradan gelecek tadı da gözlemeye devam eder. Sonra bu haller aşıkta artık yok olur. Bu derecede aşık, aşkın bela ve sıkıntı gibi zahmetlerinden kurtulmak için iyice sarhoş olmaya ihtiyaç duyar. Çünkü aşkın bu ilk kademesinin orta derecesinde hala ona eşlik eden benliğinden arta kalanlar aracılığıyla onda olan ayıklık, onun bu sıkıntıları hissetmesine neden olur.

Aşkın birinci/başlangıç kademesi: III. Kısım	Aşkın ilk kademesinin **son** derecesinde; artık kemale ermiş bir sarhoşluk, kaybolma, aşığın başına gelen ve onda duran sıkıntıları, zahmetleri hissetmemesi ve hatta aşığın kendisini ve sevgilisini hissetmemesi söz konusudur.[540]
Aşkın ikinci/orta kademesi	Aşkın ikinci/orta kademesi: Bundan sonra aşk, aşıkta birinci kademeden ikinci kademeye, yani orta kademeye geçer. Bu kademede (aşığı sevgiliden ayrı kılan) seçiklik hükümlerinin birçoğu yok olduğu için aşk, aşığın yüzünü sevgilisinin yüzüne dönüştürür. Aşık, aşkın ilk kademesindeki kemale ermiş sarhoşluktan ayıldığında kendini, nefsine ve sevgiliden gayrıya bağlı olan tat ve payelerin tamamına karşı düşmanca dikilmiş olarak bulur. Aşık bunların tamamını sevgilisiyle tam olarak kavuşmasını engelleyen perdeler olarak gördüğü için, [sevgilinin tezahür ettiği] tüm tezahür yerlerinin, yani oluş elbiselerinin ağırlığından soyunarak, lisan-ı hal ile 'sübhaneke'[541] der. Yani sevgili olmakta sana ortak olabilecek her şeyden seni tenzih ederim, senden gayrı sevgili yoktur, yüzünden ve sana kavuşmaktan gayrı istek yoktur.[542]
Aşkın ikinci/orta kademesinin: I. Kısmı	Aşkın bu ikinci kademesinin de yine üç derecesi vardır. İkinci kademenin ilk derecesi, yani başlangıç derecesinde; ilim ve hikmetler, ilhamlar, güçlü sezgiler/firâsât ve irfan sırları ortaya çıkar.
Aşkın ikinci/orta kademesinin: II. Kısmı	İkinci kademenin ikinci derecesi, yani orta derecesinde; ilâhi, rabhani müşahedeler ve mükaşefeler ve hakkani kalp görüleri, muayenat ortaya çıkar.
Aşkın ikinci/orta kademesinin III. Kısmı	İkinci kademenin üçüncü derecesi, yani son derecesinde; tüm kayıtlardan ve kendisine 'mutlakın' veya başka bir şeyin karşıt olduğu her şeyden, içinde yok olup gidilen yüz ve zat bulutundan [kurtularak] yoklukta yok olmak/fenâ fi'l-fenâ ortaya çıkar.
Aşkın üçüncü/son kademesi	Aşkın üçüncü/son kademesi: daha sonra aşk aşığı, âşık olma ve sevgili olma durumlarından, zâhiri ve bâtını olmaklıktan doğan çokluktan, aşkın tüm bunları bir ve aynı kıldığı noktaya, zati cem makamına ilerletir. Aşkın özü bu kademede aşığı, bir aradalığa gönderme yapan tüm sıfatlardan ve ister ilâhi olsun ister oluşla ilgili olsun tüm etkilerden uzaklaştırarak [yalnız kendisiyle meşgul olmasını sağlar.] 'Aşkını istiyorum!' hadisi ve 'Aşkını öyle bir hale getir ki *şeyler* bile bana sevimli gelsin.' Hadisi bu makama ve hakiki aşkın bu kademesine işaret eder. Mecnun'un [Leyla'ya] söylediği 'Senin aşkın beni [tamamen doldurup] senden uzaklaştırıyor.' Sözü de aşkın -ama suni aşkın- bu kademedeki etkisini gösterir.

Fergānî, insanda gözle algılanana bilinen aşkın dört kısım olduğunu söyler.[543] İlki Zatî açıdan (güneş gibi), ikincisi karanlık açısından (yıldızlar gibi), üçüncüsü, ilk iki tür arasında

[540] Bu derece bayılma, ilk fenâ ve mahvolarak tanımlanır. Şiirin 've efrata bi durrun telaşet limessihi' beytiyle başlayıp 've ba'dü fehâli fiki kamet binefsiha' beytine kadar olan kısmı aşkın ilk kademesinin bu son derecesini anlatır.

[541] "Seni tesbih ederim, seni noksan sıfatlardan tenzih ederim"

[542] Fergānî devamında şöyle der: "'tübtü ileyke (sana tövbe ettim)' Yani; kendimden ve benliğimden geçtim, senin başkasına ait olan tüm tat ve hisselerden de. (Sonra şöyle der: 've ene evvelü'l- müminin (ben inananların ilkiyim)'. Yani, senin aşkının beni ilerletmesiyle, aşkın ilk kademesinden ikinci/orta kademesine vardım ve aşk beni üçüncü kademeye varmaya sürüklüyor. 'İnananların ilki' olabilmem de yine aşkın bu iki kademesine bağlı olan zati ve isimlerle olan tecelliler sayesindedir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 62-63.

[543] Fergānî bunları şöyle anlatır: "Şimdi de oluştaki tezahür yerlerine bağlılığı açık olan fiili aşkın bazen gözle algılanabilen tezahür yerine nazar etme vasıtasıyla bazen de işitme vasıtasıyla ortaya çıktığını bil! Gözle algılanabilen tezahür yerleri dört türlüdür; İlk tür; zatı açısından ışığa/nura ve ortaya çıkışa/zuhura daha çok bağlı ve eğilimli olandır; güneş gibi mesela. İkinci tür; kendisinde karanlığa, zulmete ve gizliliğe aidiyet daha baskın

olanlar ve dördüncüsü de bunlardan herhangi biriyle mukayyet olmaksızın hepsiyle ilişkisi eşit olandır. Fergānî Hz. İbrahim'in kıssasını delil olarak gösterir ve bu dörtlü tasnifi yapar. Buna göre aşk, hep nakıs olandan başlar, başı ve sonu olmayanla biter. Son makam, aşkın asıl manasını bulduğu derece olarak kabul edilir.

İştiyakla başlayan aşk, insanı tasavvufun tanımlarından biri olan "mârifetü'n-nefs" ilkesine yönlendirir. Burada kastedilen nefis/ruh aslında insanın ezeli olan hakikati demektir. Bilmek bir tür hatırlamak olduğundan, aşk da insanın ezeli olan ruhuna bir özlemdir. Bu doğrudan Platon'da geçtiği bağlamla ruhun ölümsüzlüğüyle bağdaştırılabilir.[544] Çünkü insanın kendini bilmesi ruhunun ölümsüz olan kısmını bilmesidir. Nitekim Fergānî de insanın kendini bilmesini, insanın kendi mebdesini ve meadını bilmesi olarak özetler. Neticede bu yolculuk, önce bir kaygıyla başlar. Kaygı/endişe[545], insanın kendi varlığına dair soruları ve arayışıyla şekillenir. Bu bağlamda kaygı tam manasıyla müspet bir kavramdır. Kendi içinde ümitsizlikten ve korkudan ziyade, ümit ve aşk barındırmaktadır. Bu da insana neyi neden istediğini öğretecek ilk aşamadır.

> Sonra Hakk'ın fiilinin ayda tezahür edişini, üzerinde nefse ait [duyu] etkileriyle karışmış akıl ve ruhun etkilerinin hâkim olması sayesinde müşahede etti. Bu ışığın/nurun da oluşa ait hükümlerin karanlığında kaybolduğunu görünce şaşırdı ve Rabbim bana doğru yolu göstermezse -zira O'nun hakikati asla mağlup olamaz; tersine O, her şeye galiptir- elbette -hayret çölünde- yolunu şaşıran topluluklardan olurum dedi. Sonra Hakk'ın fiilinin, üzerinde ruhani ruhun etkisinin hâkim olması sayesinde, ışığa/nura aidiyeti daha açık ve daha fazla olan güneşte tezahür edişini müşahede etti. Ama bu tezahür yerinde/güneşte de oluşla ilgili bir özelliğin kokusunu aldığında müşahede ettiği şeyi (güneşi) kastederek, onun da (güneşin) fiilin mefulü olma ve yaratılmış olma bakımından tıpkı kendisi gibi olduğunu anladı ve ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım dedi. Yani ben, gerçekleştirilmiş fiilleri, kendisi asla değişmeyen gerçek failinden başka birine yüklemek suretiyle O'na ortak koşmaktan uzağım, dedi. Sonra

olandır; yıldızlar gibi. Üçüncü tür; bu ilk iki tür arasında olandır; ay gibi. Dördüncü tür; bunlardan herhangi biriyle mukayyet olmaksızın hepsiyle ilişkisi eşit olandır. Halilullah [İbrahim as.] bu makamlardan geçti. Müşahedesi, işin en başında, nefsinin kendi üzerindeki hakimiyeti aracılığıyla (yani duyularla) yıldızlarda tezahür eden fiili tecellinin fark edilmesiyle başlar. Hakk'a, yani O'nun vahdaniyet niteliği taşıyan fiiline; oluştan ve nefisten gelen hükümlerle mukayyet olarak, karanlığın [yıldızı] delip geçmesiyle şahit oldu. Bu oluşa ait karanlığın yıldızda etkisini artırdığını ve Hakk'ın ışığını gizlediğini görünce de batanları sevmem dedi." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 61-63.

[544] Platon ruhun ölümsüz olduğunu iddia eder ve şöyle der: "Ayrıca sürekli ileri sürdüğün gibi öğrenmemiz anımsamadan başka bir şey değilse, şimdi anımsadıklarımızı daha önceki bir zamanda öğrenmiş olmamız da bir zorunluluktur Sokrates. Ama ruhumuz şu insani biçme girmeden önce herhangi bir yerde var olmasaydı, bu durumda olanaksız olurdu. Buradan da ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkar." Bkz: Platon, *Phaidon (Ruh Üzerine)*, 71.

[545] Kaygı hakkında benzer düşünceleri İbn Hazm'da dile getirir. Bkz: İbn Hazm, *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi (el-Ahlâk ve's-siyer fî Müdâvâti'n-nüfûs)*, çev. Mustafa Çağırcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 29-33. Konu üzerine klasik ve modern düşüncelerde kısa bir mukayese çalışması için bkz: Hanyyev, *İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlaki Sorunlar*, 29-32.

> Hakk'ın fiilini, bütün eşyada ve tezahür yerlerinde eşit olarak, hiçbir şeyle mukayyet olmaksızın, tersine mutlak ve her şeyde zâhir olarak müşahede etti.[546]

Aşk, insanın varlıktaki yolculuğunun tamamını kapsayan bir durumu ifade eder. Fergānî insanın kendini bilmesini ve Rabbi bilmesini aşk/hub ile mümkün olduğunu düşünür. Aşk bu yolculukta ilk adı talep, ikinci adımı irade üçüncü adımı hidayet olarak gerçekleşir. Talep bir nevi klasik dönem felsefi tanımına yakın bir anlam içerir. Hikmeti sevmek manası gelen "filo" ve "sofiya" aynı zamanda hikmeti talep etmek anlamına da gelir. Bundan dolayı hikmeti sevmek onu talep etmekle başlar, iradeyle yan öğrenmeyle devam eder.

Özetle iştiyak, yolculuğun başlangıcıyla beraber aşk ismini alır. Böylece insanın kendini tanıma sürecinin tamamına verilen isim aşk olur. Yola çıkıldıktan sonra aşk yolun başı, ortası ve sonu olur. Yani tüm sürecin ismi aşk olur. Ruhun münfail bir şekilde yaratılışı, onu Hakka yönlendirir. Bu insanın kendini Hakka benzetmesi, kendine âşık olmasıyla başlar. Ancak münfail olan ruh, Hakkın karşısında ubudiyetini kabul ettiğinde varlığını kazanır. Böylece insan Celâl ile Cemâl, rububiyet ile ubudiyet arasında kendini bulur. İnsan Rububiyete aşıktır, ancak bu aşka ulaşmanın yolu ubudiyetten geçer. İnsan kendini bilmesi de aslında kimin Rab, kimin kul ve kendinin kimin kulu olduğunu bilmesidir. Bir şeyin ne olduğunu bilmek, aynı zamanda onun ne olmadığını da bilmeyi gerektirir. Böylece bu yolculukta insanın kendine dair ulaşabileceği en kâmil bilgi, kendisinin kevn-i câmi olmasını idrak etmesidir. Kevn-i câmi olmak ise insanın varlığı karşıtlıklar üzerinden anlamayı gerektirir.

[546] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 63-64. Devamında şöyle der: "Bu, onun oluşla ilgili tüm sıfatları ve hükümleri kaybettiği noktadır. Burada; ben hanif olarak -yani mukayyetten mutlaka meyletmiş olarak- yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim dedi. Ve böylece ben müşriklerden değilim dedi, yani O'nu bir bağa/kayda ve belirlenime/taayyüne ya da bunların karşıtı olan 'mutlaklıka' hasreden müşriklerden değilim. Yine O'nun eserlerinde aracıları, nedenleri ve O'nun eserinin bu aracılara, nedenlere hasredilmesini olumsuzlamak suretiyle müşriklerden değilim". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 63-64.

3.3.BİLGİNİN "ZEVK" ŞEKLİNDE TECRÜBE EDİLMESİ/TECELLİSİ

Bilgiye zevk etmek ya da zevk yoluyla bilgiye vukufiyet kazanmak, sûfilere has bir yöntem olarak kabul edilir. Özellikle Vahdet-i Vücûd düşüncesini benimseyen İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri nezdinde bu yöntem, olgusal ve tecrübî olandan yola çıkarak bilgiye ulaşmayı hedefler. Başka bir ifadeyle, sûfîler için sâlikin yolculuğu esnasında edindiği tecrübeler, onun bilgi edinme sürecini ve bu süreçteki mertebelerini belirler. Zevk, öz itibarıyla bir şeyi tatma duyusuyla öğrenmek anlamına gelir ve sûfî terminolojisinde birçok farklı anlam katmanıyla kullanılmıştır. Zevk bazen bilgi edinmede bir yöntem, bazen bilginin doğrudan tecrübe edilmesi, bazen de tecellînin başlangıcı olarak değerlendirilir.[547] Örneğin Kâşânî, zevki ilk tecellî kaynağı olarak tarif eder. Ona göre:

- Tatmak, zevkin başlangıcıdır,
- İçmek, onun orta aşamasıdır,
- Kanmak ise zevkin sonu, yani kemalidir.

Bir başka ifadeyle, sûfîlerin "zevk"ten anladıkları bilgi tarzı; kalbi, tüm ilgi ve engellerden arınmış olanların ulaştığı hususî ve yaşantıya dayalı bir bilgi biçimidir.[548] Fergānî ise, zevkin kuvvetine göre sâlikin bir sarhoşluk hâli yaşadığını ve bu hâl üzere, yani bast (genişleme) hâlinde yolculuğa devam ettiğini belirtir. Bu sarhoşluk, marifetin ilk anlarından itibaren ortaya çıkan bir ilâhî cezbe hâlidir ve sâliki zâhirî bilgiden bâtına, tefrikadan cem'e doğru sürükler.

> Bu mükaşefe, müşahede, muayene ve hayat maksûd olursa, kabz hali adını alır. Salik başka bir vasıtayla bu kabzı aşınca, inbisat etmiş olur ki bu da salik için bast halidir. Kabz ve bastta başka bir boyut daha vardır. Sâlikin bu işlerde aldığı yardım, Hakk'ın Celâli'nden olursa bu yardım saliki kabz elbisesiyle sarar. Çünkü idrak ve nazar için asla boşluk olmaz. Bu kabz halinde olur. Eğer yardım Hakk'ın Cemâli'nden olursa, sual ve hükmetme/sahip olma suretiyle zâhir olup inbisat eder. Bu da bast halinde olur ki bazen zevkin kuvvetinden salik sarhoş olur. Tavrıyla haddi aşar. Ayıldığı zaman tövbe eder. Bu da tevbenin en yüce makamıdır. Salik bu yardımla kendisine yardım edene vasıl olur. Sonra kabz ve bastı görmekten ayrılır; zira onlar da saik için bir nevi hastalıktır. Bunların hepsi telvînin ikinci mertebesinin şubelerindendir. Kabz ve bastın her birinin teferrüd halinde diğerinden perdelenmesini gerektirir.[549]

Zevk yöntemi, sûfîlerin kendilerini bu tecrübeyi yaşamayanlardan ayırdıkları temel usullerden biri olarak kabul edilir. Örneğin, İbnü'l-Arabî, zevki tecellînin ilk başlangıcı olarak

[547] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, 570-571.
[548] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 251.
[549] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik (Beyrut)*, 2007, 1/138-139.

niteler. Ona göre: "Zevk, kulun kalbine ansızın gelen bir hâldir. Bu hâl, kalpte iki nefes müddetince kalırsa şirb adını alır."[550] Zevkin bir bilgi biçimi olarak ele alınması, İbnü'l-Arabî – Konevî – Fergānî çizgisinde ve onları takip eden pek çok sûfîde iki temel esasa dayanır:

1. Zevkî bilginin, aklî bilgiden üstün oluşu: Başka bir ifadeyle, sûfîler, filozofların akıl ve burhan (mantıksal delil) yöntemine karşılık, zevkî yöntemi tercih ederler. Aklın yetersiz kaldığı alanlarda, vahyi ve peygamberlerin mânevî bilgisini esas alan zevk ehli, özellikle gaybî meselelerde daha yetkin kabul edilir.
2. Zevkin bireysel tecrübeye dayanması: Zevk, aklî delillere değil, bireysel ve doğrudan manevî tecrübeleredayanarak bilgi verir. Bu yönüyle akıl yürütmeden ziyade tatma, yaşama ve hissetme yoluyla gerçekleşen bir marifet şeklidir.

Zevkin tecellînin başlangıcı olarak kabul edilmesi, onun aynı zamanda kemalin sonu ya da bilginin nihai sınırı olduğu anlamına gelir. Çünkü bu anlayış, her tecellîde bir "asıl" bulunduğunu gösterme niyeti taşır. İbnü'l-Arabî bu hususu şu şekilde açıklar: "Söz konusu asıl, o tecellinin zevkidir. Bu durum, ilâhi tecelli surette veya ilâhi veya kevnî isimler suretinde ise böyledir. Şayet tecelli manada gerçekleşmişse, aslı kendisidir. Bu aslın ardında suretin ardında kendisine tecelli eden anlamları öğrenebildiği gibi insanın tedricen elde edebileceği bir şey yoktur. Peygamberlerin zevki (İsevi, Musevi, Muhammedî zevk gibi)de farklılaşır ve ümmetlerinin zevki de ona göre/tecelliye göre farklılaşır."[551] İbnü'l-Arabî, başka bir yerde ise zevki hem hâl hem de makam olarak tanımlar. Bu ifade, zevkin geçici bir tecrübeyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda kalıcı bir seviye, yani ruhun belirli bir mertebede istikrarlı olarak kalması anlamına da geldiğini gösterir.

İbnü'l-Fârız insanın kendini/nefsini anlama/bilme sürecinde kemalin ancak ittihadın zevkiyle olacağını söyler. Fergānî başta olmak üzere diğer şarihlerde şairin bu iddiasını benimser. Örneğin *Tâiyye* şarihi Ankaravî şöyle der: "Ey mutlu talib ve mürid, tevhid erbâbının kudsi sözlerini mütalaa etmek, vecd sahibi kimselerin mübarek beyanları üzerinde teemmül ve tefekkür etmek, kemal tahsili içindir, bunların tahkikine teşvik içindir. Esasen bunların ilim ve irfanı zevki ve vicdanidir; nakli, taklidi, akli ve delile dayalı değildir."[552] Başta Fergānî olmak

[550] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, 570.
[551] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, 571.
[552] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye)*, 47. Şarih burada şöyle der: Şarih burada zevkî ilmin vicdani olduğunu akli olmadığını söyler. Zira ona göre "elest" hitabı sadece ruhun tattığı/zevk ettiği bir bilgidir. Akıl ve taklitle öğrenilecek bilgi değildir. (Ankaravî, s.310). Ruh insanın ilk yaratılışı olarak kabul edildiğinde nefsinde tekrar ona dönmesi aslında kendini bilmesi aslını müşahede etmesi olarak yorumlanır. Başın sona dönmesi "Ey huzura kavuşmuş nefs, Rabbine dön" ayetinde söylenendir. Fecr,

üzere kendi yollarını tevhit/ittihat yolu olarak gören *Tâiyye* şarihleri zevk ilminin kemali aramakta en uygun yöntem olduğunu kabul etmişlerdir.

Bilginin zevk olarak bilinmesi veya öğrenilmesi Fergānî düşüncesinde akıl-vahiy, burhan-müşahede arasındaki fark üzerinden tartışmaya açılır. Fergānî zevkî bilginin/yöntemin aklın/insan doğasının üstünde olduğunu iddia eder. Fergānî'de zevk bilginin nihai sınırı olan ayrımların olmadığı Ahmedî makam olarak temellendirilir.[553] Hatta Fergānî şerhin ikinci kısmının başlıklandırırken "İşitmenin Sırrı ve Muhammedî Makamın İçinde Bulunduğu Zevki Anlayabilen Kişi için Bunun Doğruluğu Hakkındaki Bölüm" (406.dan sonra) adını verir.

İbnü'l-Fârız bilgi ve ahlak yolculuğundaki kemal sürecini imayla ve mücmel olarak söyler. Ancak özellikle son beyitlere doğru (535.beyt ve sonrası) mücmel olarak söylenenin mufassal olarak söylenmesi, ima edilenin açıkça beyan edilmesi ve kapalı söylenenin muradına uygun örneklerle izah etmeye başlar. "Söz konusu örnekler, şairin tevhidi, marifeti, işin aslına varmayı ve her şeyde her şeyi görme zevkine dair beyanı anmasına uygun örneklerdir. Söz konusu zevk de Ahmedî makamın ve Muhammedî (sav.) meşrebin zevkidir. Şair bu zevki bazen -dili yettiğince- zevkin tercümanı olarak, bazen cem'in ve bazen tefrikanın diliyle, bazen de irşat diliyle beyan edecek."[554] Böylece ister açık bir dille ister sembol ya da ima yoluyla beyan edilsin her hâlükârda sâlikin yolculuğundaki edindiği/öğrendiği bilgi türü Ahmedî-Muhammedî makamın zevki olarak şekillenir. Buna da bilginin duyu ve akıl yoluyla delil getirilerek öğrenilmesi değil, bilginin peygambere tabi olarak, onun izinden giderek zevk edilmesi denir.

3.3.1. ZEVK EHLİ VE ZEVKÎ BİLGİ

Konevî *Tâiyye*'yi "zevk ehli bir grup ile okuduklarını" ve bu grubun içinde talebelerinden Fergānî'nin de olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Konevî *Meşarik*'in başına yazdığı takrirde bu kasideyi şerh etmeye en yatkın olanın/zevk sahibi Fergānî'den başkası olamazdı diye talebesinden övgüyle bahseder. Böylece Konevî ve Fergānî tam olarak filozofların kullandığı

89/27-28. "Hıkemiyeden murad, felsefeciler ve ehl-i nazardır ki, onlar sezgi ve duyular duvarının, dar akıl ve kıyasın mahpuslarıdır ve müşahede erbabının tevhit, irfan, zevk ve vicdanından bî-safadırlar, en meşhur nebinin yakîn nurundan nasibsiz ve ışıklanamamışlardır." (Ankaravî, 249). "Kastedilen ilâhi ilimler, rabbani marifet, ilâhi sırları müşahede, nurları müşahede, vicdani zevkler ve şevklerdir. Ve bu meşreb bana ve benzerlerime hastır. Öyleyse zâhir ulemanın ilimlerinden, hâkim ve filozofların anlayışından, zeamet sahibi ve mütevessim fakihlerin rüsumundan beni terk et." (Ankaravî, s.242). "Yüksek tarafın iştiyakı galip olup ruhani zevk ruhumu cezbedince ve ruhum Hz. Ahadiyyete çekilip bedeni terk etmek isteyince, nefsim ve tabiatım onu kendi âlemine çekerek ilk mertebesine indirirler." (Ankaravî, 307-308).

[553] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 813.

[554] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 826.

yöntemi benimsemediklerini kesin bilgiye ulaştıracak yöntemin zevk olduğunu söylerler. Malum felsefede kesin bilgiye ulaştıran yöntem burhan olarak kabul edilir. Buna mukabil metafizikçi sûfîler kesin bilginin yakîn olduğunu buna ulaştıran yöntemin de zevk ya da müşahede yöntemi olduğunu söylerler. Örneğin Kâşânî bilmeği şöyle tanımlar: "Bir şeyi tam bilmek, bilen ile bilinen arasındaki farklılık ve uzaklığı kaldıran birliğin gerçekleştirilmesine bağlıdır; bilmenin dereceleri birliğe yakınlık ve uzaklığa göre eksik ve yetkin diye nitelenir. Bir şeyi bilen aralarındaki farklılık ortadan kalkacak şekilde, bildiğiyle bir olma derecesine ulaştığında onu en üst derecede bilmiştir."[555] Bu tanım bilgide yakînin tefrikanın ötesinde cem/birlik idrakinde olabileceğine işaret eder. Nitekim Fergānî bu birlik/cem idrakinin en kuşatıcı/kapsayıcı bilgisinin bu makamı müşahede eden Ahmedî hakikate vuku bulduğunu söyler.

> Nebi, resul ve ulü'l-azm peygamberlerin hepsinin zevkinde, makamında külli ve cüz'i adlardan gelen gizli veya açık bir eser, bir iz her zaman vardır. Bu adlar da ikinci berzahiyyenin insanî hakikat diye adlandırılan -ki bu hakikatin makamı da 'kâbe kavseyn' diye adlandırılır- bâtınında ve 'amâiyye diye adlandırılan zâhirinde yer alır… Ahmedî hakikat de bu büyük berzahiyye, tecelliyi ilk alan ve eşitlik makamıdır. Hal böyle olunca Ahmedî zevk ve müşahede, kendisine hiçbir eserle mukayyet olmaksızın gelen tüm zevk ve müşahedeleri kendinde cemeder… Çünkü O'nda tüm alametleri, sırları ve ilimleri cemeden, kapsayıcı bir zevk ve Zat vardır. Yine O'nun Zatı ve zevki, cemiyyetleriyle ve en yüce iman ve ihsan makamlarıma kadar tüm beyan ve tüm hidayet türlerini kapsayışlarıyla mükemmel olan şeriatı ve kitabıyla tüm nebileri, resulleri, ulü'l-azm peygamberleri zenginleştiren, onlara fayda sağlayan; ayrıca bunların, bir adın gizli veya açık eserine mahsus olan tüm hidayetlerini zenginleştirendir.[556]

Zevk ehli olarak kendilerini tanımlayan sûfiler kendilerini nebilerin takipçisi olarak görürler. Bu durum *ittiba*/uymak manasında nebilerin (özellikle Hz. Peygamberin) izinde olmak veya zevkinde olmak gibi terimlerle anlatılmıştır.[557] Bu bağlamda veliler özü itibariyle nebilere uyan onları takip edenlerdir. Fergānî zevk sahibi veya zevk ehlinin özel kabiliyetli insanlar olduğunu belirtir. Duyu ve akıl yoluyla bilgi edinenlerden farklı olarak zevk ehli görünenin ötesindeki bir kavrayışa da sahiptirler. Fergānî'ye göre: "Hem zâhirlerini hem de bâtınlarını kaplamam sayesinde sırları bana tamamen açılan şu garip işlerden bir şeyi ben yalnızca işaret ve ima ile gösterdiğim zaman zevk sahibi kendi kabiliyeti ve istidadınca bundan bir şey anlar. Ancak burada zevk sahibinin ince bir anlayışa, keskin bir kavrayışa, etkili kişilik özelliklerine sahip olması ve keskin bakışıyla önünde görünür olandan/hazırdan önünde

[555] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 252.
[556] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 856-857.
[557] Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı yayınları, 2009), 50.

olmayanı/gaybî kavrayışa, hızlıca geçebilmesi gerekir."[558] Çünkü zevk ehli zâhir olanda bâtını görebilen, bâtın olandan ise zâhiri istihraç edebilen özel bir yöne sahiptir.

Fergānî tıpkı İbnü'l-Arabî ve Konevî'de görüldüğü gibi zevk ehlini peygamberin izini takip eden ona uyan veliler bağlamında ele alır. Velilerin havas ehline açıkça kural koymaları gerektiğini, avamın ise sadece işaretle uyarılması gerektiğini söyleyen Fergānî burada zevk ehlinin muhatabına göre benimsemesi gereken usulü belirler. Kuşatıcı bir vasfa sahip olan zevk ehli veliler arş ile cisimler arasındaki birliği ve bu birlikte Hakkı gören/bilen olarak kabul edilir. Fergānî'nin kendi ifadeleriyle:

> Bana bağlı tezahür yeri olan arş, ulusundan düşüğüne, yücesinden aşağısına, küçüğünden büyüğüne tüm cisimleri kuşatmıştır. Bu kuşatma yönüyle arş tüm yönlerin üzerindedir, suret olarak onun üstünde başka bir şey yoktur. 'Zâhir olma' açısından da durum böyledir, yani ilk tecellinin üstünde mana bakımından herhangi bir şey yoktur, yani taayyün etmiş hiçbir tecelli onun üzerinde değildir. Benim zevkim ve müşahedemde tezahür eden tezahür yerinin aynısı olduğu için bu müşahede yerinde (hem arşı hem ilk tecelliyi) müşahede ettim ve şu gerçeği buldum; şayet bir ip sarkıtsam Allah'ın üzerine düşerdi. Bu açıdan gördüm ki ben her altın üstündeyim; her üst, benim nurumun tezahür yerinin, yani kuşatıcı arşın kuşatmasına dahildir. Arş da -şeksiz şüphesiz- benim altımdadır.[559]

Zevk sûfîler için bir bilgi yöntemi ve aracıdır. Zevk özü itibariyle filozofların akıl ile hakikate uluşmasına karşın, nebevi bilginin tercih edilmesidir. Bu bağlamda zevk bir tasavvufi tecrübedir. İbnü'l-Arabî-Konevî-Fergānî çizgisinde olan sûfiler kendi kendine yeterli akıl fikrinden ziyada, kendi kendine yeterli zevk ve müşahede yönteminin kesin bilgiye ulaştırabileceğini düşünürler. Onlara göre zevk bir seyr-i sülûk yöntemidir. Bunun temel amacı ise nübüvvetin derinliklerini kavramak içindir. Demirli'ye göre: "Bundan dolayı zevk yöntemini yapan kişinin adi tabi'dir veya varistir. O bilgilerin tevarüs edildiği yer ise kitap ve sünnettir. *Fusus*'un temel iddiası olan cem tenzih ve teşbihin ortasıdır. Fıkıh ve kelamın getirdiği durağanlığı dinin derinlerine uzatmak ve tekrar başlatmak için seyr-i sülûk yöntemi kullanılır."[560] Bu bağlamda zevk sürekli yolculuğun devam ettiği durağanlığın karşıtı ve derinlikte sonsuza kadar uzayacak/namütenahi arayışın olmazsa olmazı olarak görülür.

Zevk ilmi doğrudan tecellilere bağlı bir ilimdir. Hatta İbnü'l-Arabî tecelliden çıkan bütün ilimler, zevk ilimleri olduğunu söyler.[561] Başka bir ifadeyle tecellilerin başlangıcı olması

---

[558] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 577-578.
[559] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 655.
[560] https://www.youtube.com/watch?v=C7AAb5p6rnw (Erişim tarihi: 25.03.2025).
[561] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 2006, 1/74. İbnü'l-Arabî ilimleri üç kısma ayırır: İlimler üç kısımdır: Birinci kısım akıl ilmidir. Bu ilim, insanda zorunluluk hükmüyle gerçekleşen veya delilin yönünü öğrenmek tarzıyla delili incelemekle gerçekleşen ilimlerdir. Bu ilmin kuşkulan da kendi cinsindendir. Bu nedenle nazar [teorik araştırma] hakkında şöyle derler: 'Bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış!' İkinci ilim haller ilmidir. Haller ilmi sadece zevk [yaşama, tatma] yoluyla elde edilebilir. Dolayısıyla akılcı kişi, onu tanımlayamaz ve öğrenilmesi için kanıt ortaya koyamaz. Balın tatlılığını, sıbır otunun acılığını ve cinsel ilişkinin hazzını bilmek; aşkı, coşkuyu, arzuyu ve bunlara

itibariyle zevk ilmi diğer ilimlerinde başlangıcı yahut kapsayıcısı kabul edilebilir. Ona göre: "Bu durumda zevk, tecrübenin değerlendirilmesine bir işaret; belirli bir tasavvufi tecrübeden çıkan yöntem veya bu yöntem sayesinde elde edilmiş bütün ilimlere bağlı her şeye işaret eder. O halde zevk, bir tecrübenin mensupları arasında ortak bir bilgi değildir. Zevke dayanmayan tecelliden meydana gelmeyen herhangi bir bilgi, zevk ilmi değildir."[562] Zevkin ilâhi tecelli olduğu fikri Fergānî başta olmak üzeri Kâşânî ve Ankaravî gibi şarihler tarafından da benimsenmiş dahası seyr-i sülûka başlangıç mertebesindeki sarhoşluğu/sekr halini de bu zevke bağlamışlardır. Örneğin Ankaravî: "Benim sarhoşluğum ve zevkim zat-ı ilâhinin tecellilerindendir. Her ne kadar sülûkün başlangıcında, onlar gibi benim de bu mezâhir kadehim idiyse de; ben artık maddi ve fiili tecellilerle bağımlı olanlar gibi zâhiri kadehlerden içmem"[563] der. Böylece hem Fergānî öncesi metafizikçi sûfiler hem de Fergānî sonrası vahdet-i vücût takipçileri zevkin tecelli olduğunda ortak bir anlatı benimserler.

Fergānî'nin bilgi anlayışında zevkî bilgi akli ve burhanî bilginin ötesinde bazen de karşısında konumlanır. Çoğu yerde zevk ile benzer manada kullanılan müşahede yöntemi de bu durumu ifade eder. Nitekim Fergānî *Medârik*'in başlangıcında kabz-bast ve sekr-sahv hali üzerinden insanı zevkî bilgideki yolculuğunu anlatır. Ona göre insanın maksadı mükaşefe, müşahede, muayene ve hayat olursa, bu maksadın haline kabz hali denir. Eğer salik başka bir vasıtayla bu kabzı aşar ise, inbisat etmiş olur ve yeni halinin ismi bast olur. Fergānî'ye göre kabz ve bastta başka bir boyut daha vardır. "Sâlikin bu işlerde aldığı yardım, Hakk'ın Celâli'nden olursa bu yardım saliki kabz elbisesiyle sarar. Çünkü idrak ve nazar için asla boşluk olmaz. Bu kabz halinde olur. Eğer yardım Hakk'ın Cemâli'nden olursa, sual ve hükmetme/sahip olma suretiyle zâhir olup inbisat eder. Bu da bast halinde olur ki bazen zevkin kuvvetinden salik sarhoş olur. Tavrıyla haddi aşar. Ayıldığı zaman tövbe eder. Bu da tekbenin en yüce makamıdır."[564] Ona göre sekr/sarhoşluk hali cem, sahv ise cemden sonraki mertebe olarak betimlenir. Ki burasıda zevk ehlinin ulaştığı/ulaşabileceği bir mertebedir.

---

benzeyen şeyleri bilmek bu kısma girer. Bu gibi ilimler kendileriyle nitelenmeden ve tatmadan öğrenilemeyen ilimlerdir. Sahiplerinde bu ilimlerin taşıdığı kuşkular da kendi cinslerinden olan kuşkulardır. Sözgelişi tatma duyusuna acı safra baskın gelen kimse balı acı hisseder, oysa bal acı değildir. Burada tatma duyusuna temas eden şey sadece safranın acılığıdır. Üçüncü ilim sır ilimleridir. Sır ilmi aklın gücünün üzerindeki ilimdir." Aynı yer.

[562] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, 571.

[563] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye)*, 57.

[564] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik (Beyrut)*, 2007, 1/138-139. Ankaravî bu durumu şöyle yorumlar: "Kendisinden öte irtifa ilerlemesi yoktur diye uzaklık işaretiyle ifade edilen en son makam, benim ilk ayağımı bastığım ve ilk adımı attığım yerdir. Gerçekten kutbü'l-aktabın makamı, aktaba nispetle böyledir. Kâmil olsun olmasın, kendilerini yüksek mertebeye erişmiş sayan bütün makam sahipleri ve mükaşefe erbabının, abdalın, nücebanın, nükabanın, evliyanın ve ariflerin mertebeleri, gavs-i ekberin mertebesine nispetle işte o yerdir. Zira o, 'cemden sonra sahv' mertebesindedir. Bu mertebenin şanının yüceliği şuradan gelir. Bu mertebe sahibi, cem' ile farkın arasını birleştirir, kesretin müşahedesi vahdete ve vahdetin müşahedesi kesrete mâni olmaz. Bu müşahede ilim ve irfanla olmaz, zevk ve vicdanla olması gerekir ki o da ilm-i Hak ve şühûd-i Hak'la müşahede etmek demektir." (Ankaravî, 265).

Konevî *Esma-i Hüsna Şerhi'nde* sûfilerin ilâhi zâtı akılla ve teorik yöntemlerle delil getirme yoluyla değil, ancak zevk yoluyla buna delil getirebileceğini söyler. Bunu yapamayanların nedeni ise o insanların sıfatlarının Hakkın sıfatlarında silinmiş olması olarak görür. Dolayısıyla Konevî'ye göre anlayışının kaynağı kendi tefekkürü olan kimse zevk ehli sayılmaz.[565] Çünkü "fikir gücü ruhun bir sıfatı ve özelliği olduğu için sadece kendisi gibi bir sıfatı idrak etmiştir. Ruhani kuvvetler, muhakkiklere göre, ruhtan farklı olmadıkları için, teorik düşünceyle hareket edenlerin bir hakikati bilmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir." [566] Dolayısıyla insan fikir gücüyle öğrenemediği şeyi "zevk ederek" öğrenebilir. Bu durumda söz konusu fikir gücü hakikati bir sıfatla dahası sadece o sıfatın o kişiye ilişkili cihetiyle öğrenir. Konevî İbn Sina'nın "eşyanın hakikatlerine vakıf olmak, insanın gücünü aşar, insanın bilebileceği nihai şey eşyanın hassaları, lâzımları ve arazlarıdır" kanaatına vardığını söyler.

Fergānî zevk ehli insanların başına Hz. Peygamberi, peygamberleri ve velileri koyar. Bunların zevk ehli olmalarını ise ilâhi isimlerin tecellilerine perdesiz mazhar olmalarıyla bağdaştırır. Ona göre: "Ana isimler ve bu isimlerin fer'leri gibi küllî isimler ile esmâ-i ilahî 99 adede ulaşır. Sonra 300, sonra 1001, sonra 124.000'e ulaşır ki enbiyanın, resullerin ve zevkleri bu seviyeye ulaşmış evliyanın hakikatleri bu sayıdaki isimlerden taayyün eder."[567] Böylece insan da camî/küllî/gaybî bilgilerin oluşumu bu küllî ve cüzî bilgilerin zevk ve müşahede edilmesi sayesinde gerçekleşir. Bu zevkin değişimi ve farklılaşması isimlerin farklı tecellilerinden kaynaklanır.

Fergānî doğa ilimleriyle hakikate ulaşanları zanneden insanlara karşı sâlikin bunlardan kendini koruması gerektiğini düşünür. "Çünkü bunların temeli ve dayanağı müfekkire yetisiyle yapılan akıl yürütmelerdir ki bu yeti de doğaya borçludur ve doğa onun aslıdır. Bu ilimlerde, istenilen şeyi kavrama duyularından biri olan söz konusu yetinin hızlıca işletilmesinden gelen sanı durumu baskındır."[568] Bu sanılar insan zihninde çok sayıda vehim ve kuşku üretir. Böylece bu tür yöntem ve düşüncelerle insanın bilgide kesin hükme ulaşması mümkün olmaz.

> Şimdi sen ey irşat edilmeyi isteyen talip! Doğanın karanlığıyla lekelenmiş bu ilimlere meyletme! Kitap ve sünnette, bizzat kaynağından alınmış hakikati taşıyan bazı kitaplarda zaten senin için ilimler var, sen onları al ve anlamaya çalış! Bu ilimleri önce imanla, sonra ihsanla ve en son ayan beyan görerek al, kabul et! Bunlardaki alametler, sana müfekkire yetisinden ve bu yetinin işlerin zâhirine ve bâtınına hızlıca bakarak, bu bakmada imanın, keşfin veya ayan beyan görmenin nurlarından yardım almadan elde

[565] Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 12.
[566] Konevî, *Yazışmalar (el-Mürâselât)*, 38.
[567] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 112-113.
[568] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 898.

ettiği varsayımlardan gelen tüm kuşku ve sanıları yok eder. Mesela tenasühe inananların vehimleri, sapkın itikat ve sanılan, boş ve yanlış kuşkuları bu baptandır.[569]

Fergānî Muhammedî makamdan nasiplenen sâlikin o makamın zevkinin tercümanı olduğunu söyler. Bu zevki mücmel ve mufassal olarak, yani zâhiri, bâtını ve bu ikisini cemeden tecellilerde gerçekleşen ehadiyyetü'l-cem tecellisinin eseri olarak kabul eder.[570] Fergānî bilgide tevhit ve ittihadı bilginin nihai sınırı olarak görür. Çünkü ittihat ilâhi isimler vesilesiyle/vasıtasıyla dolaylı ya da idrak yoluyla ulaşılan bilgi değil zevk yoluyla ulaşılan bilgi olarak kabul edilir. Bu *Fûsus* şarihlerin takip ettiği bir bilgi yöntemi olarak bilinir. Nitekim Kâşânî'ye göre: "Gerçek anlamda bilmek ittihad denilen 'zevk' bulunmaksızın tamamlanamaz. Çünkü idrak vasıtasında bir niteliğin veya idrak edilen şeye zıt bir suretin kalması, o şeyi tam idraki engeller. Bu nedenle Allah'ı bilmeye, Onun isim ve varlıklarının hakikatlerini keşfe çalışanlar, öncelikle, basiret aynasını parlatmakla 'gerçek idrak' önündeki engelleri gidermeye çalışır."[571] Bu düşünceye göre zevk insanın yaratılışı itibariyle ruhunda/aslında mündemiç olan bir şeydir. İnsanın idraki çokluktan birliğe doğru evrildikçe bu daha belirgin bir hale gelir.

Sâlik ya da arif cem diliyle konuştuğunda kendisinin değil ona verilen hakikatin manasıyla konuşur. Bu sadece yolculuğun en son/en üst sınırında dile gelen bir mana olarak tezahür eder. "Bu yalın ve ince manayı benim manevi, ruhani, misal veya duyuyla ilişkili hiçbir tezahür yerim ortaya çıkaramaz. Ben bu mananın bâtınında her biri bütünsel/küllî ve Hak'la ilişkili olan Zatî ilimler, bu birliğin zevkiyle ilişkili marifetler, asli tecelliler ve ince sırlar suretleriyle suret buldum, yoksa yaratılmış suretlere dair bir şekille değil."[572] Başka bir ifadeyle insan bedenin ulaştığı zevk ile ruhun ulaştığı zevk arasında benzerlik olsa da kategorik bir fark vardır. Ruhun/insan idrakinin birliğin kavranmasıyla ulaşacağı zevk ve bu zevkî bilgi onda aşkın olan ile içkin olanı tek nazarla birleyen üst bir anlam oluşturur. Bu insanın yeteneği/kabiliyeti ölçüsünce kendisinde tecelli eden ilâhi isimlerin perdesiz bir şekilde âleme ve eşyaya bakabilmesi anlamına gelir.

Zevk, zevkî bilgi ve zevk ehli gibi ıstılahlar bazen hal bazen de makam olarak sâlikin yolculuğundaki bilgi edinme aşamalarının önemli bir karşılığını oluşturur. Fergānî

---

[569] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 899-900.
[570] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 702.
[571] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 252. Kâşânî devamında şöyle der: Aynı nefsin Hakkın yasakladığı şeyleri işlemekten emirlerini ihmalden alı konmasıyla parlatılır; ardından nefsin bütün hazlarından yüz çevirmek gerekir. Böylelikle Hakkı sürekli zikretmekle nefsin ilâhi kata girmesi mümkün olur; bu zikir, Hakla huzur ve başka her şeyden habersiz kalmayı sağlar. Bu durumda, tatma duyusunun tat almasını engelleyen karışık niteliklerle nitelenmesi örneğindeki gibi, idrak eden ile edilen arasında perde olan nitelik, suret veya başka bir şey gibi, aynanın parlatılmasını ve cilalanmasını engelleyecek bir engel kalmaz." Aynı yer.
[572] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 885.

Peygamberin velayetine tekabül eden Ahmedî zevkin bilgide insan için amaç ve vuslat olduğunu ifade eder. Bu bilginin hakikati ve hakikatin aslını arayanlar için en üst bilgi olduğunu ifade eden Fergānî bu yolculukta bilgiyi elde etmenin/öğrenmenin özel bir yöntemle gerçekleşebileceğini düşünür.

3.3.2.ÖĞRENME OLARAK ZEVK

Öğrenme bilginin/bilgi edinmenin ayrılmaz bir parçası olarak görülür. Bunun insanda nasıl husul ettiği konusunda farklı iddialar söz konusu olsa da vahdet-i vücût düşünürleri öğrenmenin yollarından birinin zevk etmek olduğunu düşünmüşler. Söz konusu zevk ederek öğrenme kitabi ya da sem'î olarak değil bizatihi tecrübe ederek/tadarak öğrenilen bilgiler olarak tarif edilir. Bazı İbnü'l-Arabî yorumcuları zevk ederek öğrenmeyi İbnü'l-Arabî'de hakke'l-yakîn'in karşılığı olarak gözüktüğünü söylerler.[573] Başka bir yorum ise insanın zevk ederek öğrenmesi aslında kendinde var olanı öğrenmesi/keşfetmesi olarak izah edilir. Çünkü bu düşünce tarzında insanın varlık mertebelerini dikkate alarak yaratılış sürecinde ay altı ve ay üstü âlemden pay alarak bir surete bürünmüş olması onun âlemde olan her şeye dair bir bilgisinin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla insan ne öğrenecekse kendisinde (bilgisi) olan öğrenir. Nitekim Konevî bu durumu şöyle özetler:

> Her şeyi ihata etmesi itibariyle insan, bütün yaratılmış varlıklardan farklı iken âleme ve ilâhi isimlere ait hakikatlerin toplamının bir nüshası olması itibariyle da bütün varlıklarla münasebetli ve ilişkilidir. Binaenaleyh insan herhangi bir şeyi öğrenmek istediğinde -ondan farklı olduğu yönüyle değil- kendisinde o şeyle ilişkili yönüyle onu öğrenmek ister. Münasebet bütün açılardan ortadan kalkarsa talep imkansızlaşır, çünkü hiçbir şekilde bilinmeyen bir şey talep edilemez.[574]

Fergānî yolcu/sâlik için öğrenmenin temel olarak kitap ve sünnet üzerinden gerçekleşeceğini ve peygambere tabi olmakla ilerleneceğini söyler.[575] Bu anlayış tâ tasavvufun erken dönem kurucu düşünürü kabul edilen Cüneyd-i Bağdâdî'den beri bilinir ve sûfiler tarafından benimsenir.[576] Bu tavır temelde nazari düşüncenin imkanlarıyla insanın bilgisinin sınırlandırılmaması gerekliliğinin müdafaası olarak görülür. Nitekim İbnü'l-Arabî teorik düşünceden hareket eden filozofların bilgi söz konusu olduğunda riyazet yöntemine kullandıklarını ancak Allah ehli, onların ulaştığı bilgiye/bilgilere iman sayesinde elde ettiklerini

---

[573] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 2009, 239.
[574] Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 2014, 54.
[575] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 576-577, 795, 809-810, 923, 983.
[576] Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, çev. Hasan Yıldız-Hüseyin Yıldız-Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015), VIII/390. Ayrıca bkz: Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Uludağ Süleyman (İstanbul: Dergâh yayınları, 2016), 117.

söyler. Ona göre her ikisi de sonuçta ortaktır. Ancak "arkadaşlarımızdan bazıları 'zevki' (tatma, tecrübe) dikkate alarak bu ikisini ayırt eder ve görünüşte ortak olsalar bile, 'Allah ehlinin idrak ettiği şey filozofların idrak ettikleriyle benzer olmadığını"[577] dile getirirler der. Böylece zevk yoluyla bilginin elde edilmesi akıl ve istidlal ile bilginin elde edilmesinden hem farklı hem üstün/kâmil bir yöntem olarak kabul edilir.

Hem Fergānî öncesi İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi kurucu düşünürler hem de Fergānî sonrası Kâşânî ve Ankaravî gibi *Tâiyye* şarihleri zevk yoluyla öğrenmenin nefsin belli bir niteliğe kayıtlı olmamakla gerçekleşeceğini ileri sürerler. Bu niteliksiz olma durumu insanda küllî ve hakiki bilgiyi kavrama imkânı doğurur. Bu bağlamda zevkler kalbin tüm ilgi ve engellerden arınması olarak kabul edilir. Örneğin Kâşânî şöyle der:

> Tatma duyusu bütün tatlardan arınmadığı sürece, herhangi bir tadı idrak edemez. Çünkü tat alma duyusundan çıkan tükürük tatsız olmadığı sürece tadı duyuya ulaştıramaz. Nitekim hastalarda bu durum gözlemlenebilir: hastanın tatma duyusu, kendisine egemen olan karışık bir tatlı nitelenmişten yenilen ve içilen şeylerin tatları bu baskın karışımın tadıyla kendisine ulaşır. Aynı şey hakikatleri kavrayan idrak vasıtaları için geçerlidir: idrak vasıtaları kendilerinde derinleşmiş inanç ve düşüncelerden arınmadığı sürece, nefsin gerçek bilgiye ulaşabilmesi için bulundukları hal üzere hakikatlerin niteliklerini nefse ulaştıramazlar. Buradan şu sonuç çıkar: Bir şeyin hakikatini öğrenmek istediğinde nefis, niteliksiz olmalıdır; aksi halde bir özellikle nitelendiğinde başka bir özelliği öğrenmekten yoksun kalır.[578]

Farklı öğrenme yöntemleri İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde aklın yetersizliği karşısında nebevi bilgiye ittibanın/tabinin uymasını öne çıkarması konumlandırılır. Fergānî Hızır ile Hz. Musa kıssası üzerinden zevk ederek öğrenmenin ya da başka bir ifadeyle edep ile ahlaklanmanın altı temel hususundan bahseder.

> Bu öğrenme işinde edepli olmak ve onun ahlakından, ilminden istifade edebilmek için Musa burada altı tane edep kuralını izlemiştir: İlk olarak; ona söylediği sözde emir veya zorlama kalıbı değil soru kalıbı (hel ettebi'uke/sana tabi olayım mı?) kullanmıştır. İkinci olarak; ondan arkadaşlık veya dostluk değil ona tabi olmayı istemiştir. Üçüncü olarak; nefsiyle övünen ve onun faziletlerini sıralayan bir konuşma tarzı değil de ondan kendisini talebesi yapmasını ve emri altına almasını istemiştir. Dördüncü olarak; hocasının anlatacağı şeyleri anlamada kendi idrak ve anlayışının yeterliliğini küçük göstererek, ona öğretilen çok ilimden yalnızca bir kısmını istemiştir. Beşinci olarak; bu konuşmada hocasının ilmini çalışıp araştırma yaparak elde edilmiş bir ilim olarak değil de vahye ve ilhama dayalı bir ilim olarak göstermiştir (sana öğretilen). Altıncı olarak da hocanın, bizzat nefsinin bunu istediğini görmesini değil bunu mümkün görmesini, kabul etmesini istemiştir.[579]

[577] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 2008, 5/57.
[578] Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, 251.
[579] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 957.

Böylece Hz. Musa'nın Hızır'dan öğrenmenin öz itibariyle tabi olmakla mümkün olduğunu talim eder. "Talim ve taallümle kayıtlı olan bütün manaların zıt bir delille nakzedilmesi mümkündür, fakat zevk ve vicdan yoluyla idrak edilen şeyler ve hissi mahsüsata gelince bir kimse binlerce delil getirse keşif sahibinin şühuduna zarar vermez ve onu o mertebeden şüphe ve tereddüt zerre kadar ayırmaz."[580] Zevkin hakikati saf nurlar halinde anlama olduğunu söylemiş olan Gazzalî'de aslında bunun sâlik için öğrenmenin/bilmenin zirvesi olan ittihat seviyesi olduğunu ve bu yolun da Hz. Peygamberin yolu olduğunu söyler.[581]

Gazzâlî'nin bilginin kemali olarak zikrettiği bu hususu Fergānî *Medârik*'de sürdürür. Fergānî tabi/sâlik için öğrenmenin peygamberi takip etmek, onun izinden gitmekle gerçekleşeceğini söyler. "Ben Taha'ya -yani Peygambere (sav.)- sıkı sıkıya bağlıyım. Ben O'na, o en sağlam tutamağa mükemmel bir şekilde uyma, şeriatından ve tarikatından hiç ayrılmama, tam bir muhabbet, sözünü, zevkini ve makamını anlama, O'ndan derece gözleme, O'nun denizine ve dalgalarına bâtına, makamını temaşa etme, O'nun dilinin tercümanlığına soyunma, O'nun alinin ve nesebinin yoluna girme gibi özelliklerle tutunmuşum."[582] Fergānî zevki bilgiden doğrudan birliğin/ehadiyyetü'l-cem'in bilgisini kasteder. Ona göre zevk sevgili makamına ait bir bilgi olarak teşekkül eder. Burada sevgili makamı başkalığın ve başkalaşmanın olmadığı bir makamdır.

> Yani, oldukları gibi idrak edebildiğim ve ayırdında olduğum duyuyla algılanabilir her suret bizzat sevgili makamının suretidir. Çünkü ben ehadiyyetü'l-cem makamından baktığım için hem ilâhi hem oluşla ilgili bütün mertebelerdeki tüm güzellikleri O'nun suretince kapsanmış olarak görürüm. Dolayısıyla O'nun duyuyla kavranabilir sureti aracılığıyla bakar ve baktığıma böyle şahitlik ederim. Bütün bâtınların en bâtını olan, vâhidiyyetle ilişkili nispetlere ve zat ile ilgili şu'una; aynı şekilde tefrika, cem ve cem'u'l-cem mertebelerindekilerin kavrayamayacağı kadar ince olan manalara O'nda şahit olurum. O vakit bu şahitlik sayesinde bütün 'içlerim', yani hakikatlerim ve kalp, ruh, sır, sırrın sırrı gibi bâtıni yetilerim bütün tutkulu sevgileri ve aşkları kendinde toplar. Aynı şekilde bunlar, sevgili makamına veya duyuyla algılanabilir güzelliklere, ezelden ebede kadar bilinen tüm suretlere bağlı olan aşkları da kendinde toplar. Aynı şekilde bunlar, ezelden ebede kadar, her bir aşıkta görülen, herhangi bir maşuka yönelik meyle ve muhabbete gönderme yapan tüm hüzün ve şevk yangınlarını da kendinde toplar. Dolayısıyla bunların tamamı ancak bana bağlıdır, bana yüklenebilir; aşıkların tamamı da benim zatımın tafsilinin suretleridir. Onların zatları, vasıfları, halleri benim zatımdan, vasfımdan, halimden başka bir şey değildir. Zevkimde ve şahit olunduğum yerde herhangi bir başkalık ve başkalaşma söz konusu değildir; hamd her zaman yalnızca bana mahsustur.[583]

[580] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)*, 303.
[581] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 67-68.
[582] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 523.
[583] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 561.

Nihai amacı kendi bilgisinin sınırlarına yaklaşmak/ulaşmak olan insan, buna giden yollarda birçok yönteme başvurur. Fergānî bu isteğin insanın bâtınına mündemiç olarak onda ezelden var olduğunu söyler.

Fergānî zevk ederek bilmenin sâlik için bilgide birliği/külliliği idrak etmesi olarak algılar. Çokluk makamında/akıl ve duyularla yolcunun öğrendiği zıt durumlar zevk ederek öğrenildiğinde birbirine bitişir. Baş son olur son da baş olur. "Uçlar; yani ezel ve ebed, evvel ve ahir, zâhir ve bâtın, başlangıç ve son benim katımda, yani benim müşahedem ve zevkimde birbirine bitişti. Eşitlik hakikatinin, yani itidal ve birlik hakikatinin tezahür etmesiyle başka ve başkalık kilimi tamamen dürüldü. Öyle ki nazarımda artık müşahede edilebilecek bir 'başka' veya varlıkta söz konusu olabilecek bir 'başka' kalmadı."[584] Böylece zevk ederek öğrenme nihayetinde birliği/tevhidi/ittihadi kavrama, anlama ve onu tecrübe etmek olarak karşımıza çıkar.

Fergānî zevk yoluyla elde edilen bilginin insanda zuhur eden ilahî ismin inkişafı olduğunu ve bağlamda bilginin öz itibariyle ilahî isimlerin bilgisinden ibaret olduğunu düşünür. Bu başta da söylediğimiz gibi insanın beden ve nefis perdelerinden mümkün mertebe arınarak ruhunun küllî cihetini (yani Hakka aşina olan yönünü) ortaya çıkarmakla tahakkuk eder. Bu diğer vahdet-i vücût şarihlerinin de kabul ettiği bir görüştür. Örneğin Cîlî nefsin terkini benliği inkâr ile gerçekleştiğini söyler. Bu insanın kendi yerine ilâhi hüviyyete tahsis etmesi olarak görülür ve böylece insan Hak olur. Yani ilâhi isimler sana/insana izafe edilir.[585]

> Ben, ilim, amel, ahlak, hal ve anlayış bakımından ona (ev ednâ makamı sahibine) uyma denizine dalıp burada yok olunca, ayrıca bu makamın zevkini, meramını ve taleplerini anlayıp bunları şiir olarak aktarmaya, bu makamın tercümanı olmaya kalkınca benim payıma da söz konusu "selam"ı kabul etmede, almada o makama ortak olma düştü. Aynı şekilde salih [kullarla da] bu selamı almada ortağız, ama elbette salihler bu selamı Allah adına, bu adın cemiyyetinin zâhiri yani cem'u'l-cem ve "kâbe kavseyn" bakımından ait olmakla aldılar, yoksa bu adın cemiyyetinin bâtını, yani ehadiyyetü'l-cem ve "ev ednâ" bakımından ait olmakla almadılar. Bu yüce, vahdani makam bir "şeriat" olması bakımından kendisine varma ya da kendisine muttali olma da tek tek gerçekleşir.[586]

Fergānî'nin bilgi anlayışında öğrenme ile bilgi arasındaki temel fark birisinin taalluk diğerinin tahalluk olmasıdır. Bu bağlamda öğrenme bilgide başlangıcı, niyeti ve arayışı ifade eder. Bilmek ise daha çok belirli bir tarzda olan ahlakî davranışın sonucunda zevk

[584] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 682.
[585] Cîlî Abdulkerîm, *Âriflerin Mertebeleri*, çev. Bedirhan Muhammet (İstanbul: Nefes yayınları, 2014), 39.
[586] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1026.

edilen/tecrübe edilen ve kişinin istidadına has husus olarak tebellür eder. Sâlik için/kendi kemalini arayan insan için zevk ederek öğrenme temelde toplumun veya genelin değil ferdin kabiliyetini ortaya çıkarmaya yönelik bir talim usulü olarak kabul edilir. Böylece insan kendini/kabiliyetini ve onun eşya ile ilişkisini kendi idraki üzerinden temellendirmeyi öğrenecek.

3.3.3. ZEVK'İN TEZAHÜR BİÇİMLER

Zevk bir yöntem olduğu gibi aynı zamanda bir öğrenme biçimidir. Fergānî bu öğrenme/bilgi edinme yollarını içmek, tatmak ve vuslata ulaşmak gibi kavram ve temsillerle anlatır. İçmek genelde su, süt ve şarap gibi içeceklerle betimlenmiştir. Başka bir cihetten ise bilginin bu türleri ayrılık, şevk, iştiyak, özlem ve vuslat gibi ıstılahlarla izah edilmiştir. Diğer birçok kavramlarda da olduğu gibi bu kavramında vahdet-i vücût düşüncesinin bir parçası haline gelmesinde ilk tesiri ve katkısı olan İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî tatma ve içme bağlamında zevkin ilâhi tecellinin bir kaynağı olduğunu söyler.[587] Tatma tecellinin başı, içme tecellinin ortası olarak nitelenir.

İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Fergānî zevkin özünü/aslını Ahmedî makamda ortaya çıkan zevk olarak belirtir. Böylece tatma ve içme gibi örnekler sâlikin nebevi bilgiye tabi olarak zevk ettiği hususlar olarak karşımıza çıkar. Nebevi bilgi de Hz. Peygamberin nübüvvet cihetine bakan Hakikat-i Muhammedî vasfı ve velayet cihetine bakan Ahmedî makam tarafı olmak üzere iki türlü zevk edilir. Aslında özü itibariyle İbnü'l-Fârız'dan alıp yorumladığı bu mertebe Fergānî'de daha ayrıntılı tebellür ettirilir. Örneğin İbnü'l-Fârız bir beyitinde şöyle der:

[587] İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, 2008, 5/55-56. İbn Arabî oruç üzerinden içme ve tatmanın tecellilerdeki yerini zevk üzerinden şöyle anlatır: "Yenilen şeyler, zevk ve şurb (tatma ve içme) bilgisidir. Oruçlu, misli olmayan bir eylemi yapmaktadır. Misli olmamak özelliğiyle nitelenen (oruçlu) kimsenin hükmü ise, misilsiz olmaktır. *Zevk, ilâhi tecellinin kaynağıdır*. Devam ettiğinde ise, 'içme' adını alır. Zevk (tatma), bir şeyi tadan insanda meydana gelen bir ilişkidir (nispet). Oruç, terk demektir ve terkin meydana gelebilecek olumlu bir özelliği yoktur. Çünkü terk, meydana gelebilecek olumlu bir şey değildir, çünkü o, olumsuz bir özelliktir. Tat ise bunun zıddıdır. Bu nedenle, oruçlunun bir şey yemesi yasaklanmıştır, çünkü bir şey yemek (ve tatmak), oruçluluğu ortadan kaldırır. 'İçmek' ise, orta tecellidir. Orta, ortada olan kimse için iki ucun arasında sınırlıdır. Sınırlılık ise, sınırlanılan şeyde tahdidi gerektirir. (Terk anlamındaki) Oruç ilâhi bir özelliktir. Allah sınırlanmayı kabul etmediği gibi onunla veya sınır ile nitelenmez. Bize göre, onunla da ayrışmaz. Bu nedenle 'içmek' oruçla çelişir. Bu nedenle oruçluya içmek yasaklanmıştır. 'İçme' bir tecelli olduğu için tecelligah anlamındaki başkasının varlığına imkân verir. Oruçluda 'başka' ise kesinlikle mevcut değildir. Çünkü oruç bize değil, Allah'a aittir. (Oruç tutarken) Ben onunla nitelendim ve Allah bu nitelikle beni kendi konumuna yerleştirmiştir. Bir şey, kendine tecelli edemez. Öyleyse oruçlu, 'içilen' şeylere yaklaşamaz ve bu kendisine yasaktır." Bkz: Aynı yer.

"Kulağım dilimdir. Kalbimde Ahmedi bir gözle gördüğü en övülesi rüyayla haberdardır."[588] Fergānî beyti şöyle şerh eder:

> İlk olarak; 'Kalbim haberdardır.' ifadesiyle, Ahmed'in (sav.) makamına ve Ahmedî zevki elde etmeksizin, hakikatte o makama varmaksızın o makamdan bahsetmeye, o makama tercüman olmaya işaret edilir. Kalbim O'ndan; O'nun sözlerini işitme yoluyla ve Hak Teâlâ'nın yüce kitabından O'na işaret etmesiyle, Peygamber'in (sav.) meramını, söylemek istediklerini içinde barındıran mazhar olduğum rabbini ilhamlar sayesinde haberdardır. Eğer şair gerçekten o makama vardım, o makam bende tahakkuk etti demek isteseydi '*inne kalbi mutehakkıkun bi-zâlike (o makama vardım, o bende tahakkuk etti)*' derdi.[589]

Nebevi bilgiyi tatlı su kaynağına benzeten Fergānî, bunun üzerinden akıl ile vahiy, zâhiri ilimler ile bâtını ilimler arasındaki ayrıma dikkat çeker. Ona göre filozofların ve usulle ilgilenen alimlerin çoğunluğu zâhiri ve aklı ilimlere itimat ederler. Bu da vahiy ve bâtını ilimlerdeki bilgilerden yani nebevi hikmetten yoksun kalmalarına yol açabilir. Bundan dolayı eğer ilim tatlı su olarak temsil ediliyorsa, veli ve kâmil insanlar için içilecek tek su kaynağı peygamberde saklıdır. Her ne kadar İbnü'l-Fârız'ın bazı beyitlerinde kendi seyr-i sülûkundan mı yoksa Hz. Peygamberin miracından mı bahsettiği açıkça belli olmasa da başta Fergānî olmak üzere birçok şarih bunu Hz. Peygamberin yolculuğuna dahil olma ve izinden gitme olarak yorumlamışlardır.

Ahmedî hakikat veliler için iki türlü dile gelir. Bunlardan ilki tıpkı iki dil bilen tercüman gibi lafzı olarak anlamları anlamak ve aktarmakla olur. İkincisi ise bizatihi sâlikin o mertebeye ulaşıp onun zevkiyle konuşması anlamına gelir. Fergānî'nin kendi ifadesiyle: "Bu makamın zevkinin aktarılması ve en yüce makam olan Ahmedî-Muhammedî (sav.) makamdan haber verme iki türlü olur. Bu, ya yalnızca bu makamın tercümanı gibi davranarak, doğrudan onun ağzıyla konuşarak gerçekleştirilir ya da o makama gerçekten varma gibi bir iddia olmaksızın, o makam babındaki mükemmel yeteneği ve o makama mükemmelen uyma ile makamın varisi olma iddia edilerek yapılır."[590] İbnü'l-Fârız öyle anlaşılıyor ki *Tâiyye*'yi Hz. Peygambere uyma/tabi olma yoluyla bu makama ulaşmış bir hal diliyle yazmıştır. Haliyle bilgiyi zevk ederek öğrenmeye bizatihi İbnü'l-Fârız'ın kendisi örnek verilebilir.

> Salikin peygambere uyması, tabi olması karşılığında ona verilen ilmin hakikatinin tam olarak açılması için O'nun şeriatına uymak ve hidayetinin yolunda olmak gerekir. Aynı şekilde bunun için, felsefeciler ve usulle meşgul olanlar gibi, gerçek ilme ve marifete ulaştıklarını iddia eden zâhiri alimlere uymamak gerekir. Zira [o ilim] hiçbir zararlı ve sağlıksız ögeyle lekelenmemiş, kuşkular ve hayali şeylerle bulanmamış tatlı, sağlıklı, faydalı kaynak suyudur. Bu içilen [su], asıl kaynağından bir damladır, onun eseridir. Tat

[588] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 484.
[589] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 485.
[590] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 500.

> ararsan bendedir; benim içeceklerime mahsustur tatlı olmak. Bu da kitap ve sünnetten anlaşılana, yine onların akılla yapılacak yorum ve taklit olmaksızın kapalı olan işaretlerine uygundur. Yani onların mahiyetine uygundur. Bundan kastedilen; o kaynak suyuna/ilme dalmak, ondan içmek istersen zâhiri alimlerin ilim seraplarını, onların yorumlarını ve kavramlarını bırakman gerekir. Zira bu yorumların, kavramların tamamı güzel ifade edildikleri için, birçok kanıt sunduğu için dışarıdan makul gibi görünür, işitenin aklını çeler. Bunları işiten, bunların yararlı bir şey olduğunu zanneder. Ama bunların hakikati iyice incelendiğinde bunlarda aslında hiçbir şeyin olmadığı görülür; ne ilim ne marifet ne de içlerinde bir meziyet. Filozofların teoloji meselelerindeki kanıtları da aynı böyledir; işitenin aklını çeler. Burada takılıp kalma, benim katımda filozofların yollarını, fikirlerini ve kanıtlarını hiç anma; bunlara asla yüz verme ki büyük bir kazanıma varasın.[591]

Bir önceki bölümde (3.1.3.Akıl neden yetersiz?) ele aldığımız gibi Fergānî burada da tekrar aynı mesele üzerinden bilgi söz konusu olduğunda filozoflardan ayrıldığını ifade eder. Özellikle filozofların teoloji konusundaki iddialarını akılla izah etmeye çalışmalarını eksik ve yetersiz bilgi olarak görür. Bunun yerine ise Fergānî zevk üzerinden ilâhi isimlerin tecellilerinin bâtınını anlamaya yönelmenin bilgide daha isabetli olduğunu iddia ederler. Çünkü bilgi öz olarak zâhirinden ziyade öncelik olarak bâtınında saklıdır. Bu anlayışa göre tatmak ve içmek bilgide bâtına tekabül eder ve zâhiri yeme içmeden kısmen ayrılır. Her ne kadar zâhiri yeme içmenin de bilgi edinme sürecinde bir anlamı ve katkısı olsa da Fergānî bâtını bilginin husulünü ön plana çıkarır.

Fergānî zevkin nihayetin "Hakkı bilmek" olduğunu söyler. Ona göre insanda özgür olan bir nefis var ve bu nefis "oluşla ilgili ilimlerin ötesinde yüce hisseler ve tatlar takdir etsen bile bunlarla senin aşkına ve zatına doymaz. Muayyen bir şeyle ve ona takdir edilmiş mukayyet kavuşmayla ilgilenmez, bunlara yüz vermez. Aksine senin aşkınla geçen her anda iştiyakı ve harareti, yoğun özlemi ve yangını artar."[592] Gayesi marifetullah olan sâlikin zâhiri olan zevkler karşısında bir doyum/vuslat yaşayamamasının nedeni ilahî isimlere dair eksik bilgiden kaynaklanır. Nitekim Zâhiri olarak susuzluğun giderilmesi veya doyumun sağlanması bâtında bir şey gerçekleşmediği sürece sûfiler için bir bilgi ifade etmez. Onlara göre bilgi örneğin er-Rezzak isminin tecellisi olarak susuzluğun giderilmesi şeklinde betimlenir. Nitekim Fergānî şöyle der:

> Şimdi dikkat et! Arş ve kürsinin, göklerin hepsinin ilâhi hakikatlerin tezahür yerleri olduğuna, ayrıca yıldızların da [ilâhi] adların tezahür yerleri olduğuna defalarca dikkat çekmiştik. Yıldızların birbirine yanaşmaları ve devirlerinin altında bulunanlara, yani oluş ve bozuluş âlemindeki şeylere aracılıkla ve kendilerinin tezahür yerleri olmaları bakımından etki ettiğine de dikkat çekmiştik. Aslında bunların ardında gerçek etki eden

[591] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 451-452.
[592] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 155.

> ilâhi adlardır, dahası bunların ardında ve her bir ilâhi adın ardında gerçek etki eden Hakk'ın cem'iyyetidir. Mesela bunlar bedende yeme içme aracılığıyla etki eder ama bu durumda bunların ardından ve er-Rezzak, el-Mubkî adlarının ardından gerçekten etki eden, yani susuzluğun giderilmesi ve doymayı sağlayan Hakk'ın cemiyyetidir.[593]

Sadece sekr veya sadece sahv hali kemal ehli sâlik için bilginin nihai zevkini vermez. Her ne kadar her iki hal de kendi içinde birçok bilgiyi zevk ederek öğrenmeye müsait de olsa Fergānî'ye göre zevk ancak tevhit/ittihatla gerçekleşir. Ancak âlemi ve insanı ittihat veya birlik idraki üzerinden okumak öncelikle her iki hali de yaşamayı gerektirir. Örneğin Ankaravî bu durumu şöyle anlatır: "Sülûk makamlarıyla kayıtlı olan sahv erbabı; zühd gibi, tevekkül, rıza, ilim, irfan, vicdan vb. gibi mertebelerden biriyle kayıtlanıp bütün mertebeleri cami' olmaktan hali olur ve kemal ehlinin mertebesinden mahrum kalır. O bakımdan erbab-ı kemalin zevkinden mahrum olup her biri, kendi mertebeleriyle mukayyet oldukları için kemal erbabı katında müsavidirler. Bunula birlikte yüksek mertebe sahibidirler."[594] Kemâl sahibi olmak demek Fergānî'ye göre Hz. Peygamberin velayet vasfından zevk yoluyla bilgi almak anlamına gelir. Hz. Peygamberin "Âlemlere rahmet olarak gönderilmesi" onun cemedici vasfını ifade eder. Dahası Fergānî'ye göre bundan dolayı "en kâmil tezahür yeri en mutedil yapıdaki Muhammedî mizaç ve en geniş kapsamlı Ahmedî kalp sadece Hz. Peygamberin şahsiyetinde vuku bulmuştur."[595] Hem İbnü'l-Fârız hem de Fergānî temel olarak zevk ehlinin nihai maksadının bu bilgiye kavuşmak/yaklaşmak olduğunu iddia ederler. Kavuşma/vuslat arifin/yolcunun nihai gayesi olarak zuhur eder. Fergānî yolda yolcunun mertebesine göre her zaman ulaşacağı bir öncekinden daha yüksek mertebelerin olduğunu söyler.[596] Bu bir bakıma vuslatın sonlu değil sonsuz bir deniz olduğu ima eder.

İnsan olmak nihayetinde kendini bulmak/bilmek olarak tahakkuk eder. Bunun başka bir yorumu insanın kendini başlangıcına dönmesi kendi hakikatine kavuşması olarak telakki edilmesidir. Bu kavuşma Fergānî'nin insan anlayışında insanın Hakka, aşığın maşukuna başlangıcın sona kavuşması/dönmesi olarak izah edilir. Sâlik yolculuğun nihai sınırında ya da başka bir ifadeyle sonun başında zevk ve müşahede ettiğinin tamamının Allah ve onun isimlerinin tecellisi olduğunu görür. "Benim zevkim ve müşahedemde tezahür eden tezahür yerinin aynısı olduğu için bu müşahede yerinde (hem arşı hem ilk tecelliyi) müşahede ettim ve şu gerçeği buldum; şayet bir ip sarkıtsam Allah'ın üzerine düşerdi. Bu açıdan gördüm ki ben her altın üstündeyim; her üst, benim nurumun tezahür yerinin, yani kuşatıcı arşın kuşatmasına

[593] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 750.
[594] İsmail Rusûhî Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye),* 335.
[595] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 176.
[596] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 47-48.

dahildir. Arşda -şeksiz şüphesiz- benim altımdadır."[597] Bu bağlamda insanın kemal yolculuğu başı ortası ve sonu itibariyle Hakta, Hak ile ve Hakka doğru olarak gözükür.[598]

Vuslat aşığın/yolcunun kendini ve kendinde Hakkı bulduğu yerdir/mertebedir. Burada yolcunun nihai gayesi zevk edilir. Hak/Zat ile insan arasındaki birlik/ittihat tahakkuk eder. Burada bilgi görmede zevk olarak gerçekleşir. Burada insanın "taayyünü bakımından beni" ile "mutlaklığı arasındaki beni" arasında bir ayrılık kalmaz. "Artık ben ve sevgilim makamı tek bir Zatız. Ehadiyyetü'l-cem makamının, başkalık ve başkalaşmanın bilincinde olma sarhoşluğundan beni uyandırması bendeki her bir yeti arasındaki, uzuvlarımın her biri arasındaki, suretimin tüm zerreleri arasındaki, tüm manalarımın birbiri arasındaki başkalıklarından gelen dağılıp saçılmayı yok etti." [599] Burada Fergānî zevk ehlinin tefrika/ayrışma durumundan kurtulup cem makamının en yüksek seviyesi olan Ahmedî makama "ev ednâ" manasıyla yaklaştığında kendisiyle Zat arasında başkalığın kalmayacağını söyler. Burası bilginin ve zevkin nihai sınırı olarak kabul edilir. Bir başka bir ifadeyle zevk ehli vuslatı ancak Ahmedî makamın hakikatinde bulur.

> Yine aşkın hoşluğuyla, samimiyetiyle bende, benimle benim aramda, yani 'taayyünüm bakımından ben'le 'mutlaklığım bakımından ben'im aramda söz konusu olabilecek herhangi bir ayrılığın kaygısının başıma gelebileceği düşüncesi de kalmadı. Ya da şöyle denebilir; benimle, yani 'hakikatler hakikati olmam bakımından ben'imle benim aramda, yani 'elde ettiğim ilk tecelli bakımından ben'im aramda böyle bir ayrışma kaygısı kalmadı. Artık ben ve sevgilim makamı tek bir Zatız. Ehadiyyetü'l-cem makamının, başkalık ve başkalaşmanın bilincinde olma sarhoşluğundan beni uyandırması bendeki her bir yeti arasındaki, uzuvlarımın her biri arasındaki, suretimin tüm zerreleri arasındaki, tüm manalarımın birbiri arasındaki başkalıklarından gelen dağılıp saçılmayı yok etti. Tıpkı ilk mertebede Zatımdan, tüm nispetleri ve şu'ûnu arasındaki başkalığın, tefrikanın olumsuzlanması gibi, suretimin ve manamın durumu da aynı böyle oldu. Böylece her şeyde her şeyi görme zevkim gerçekleşmiş oldu.[600]

---

[597] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 665.

[598] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 659. Fergānî şöyle der: "Ben söz konusu olduğumda tek bir yana mahsus olan belirli bir yön yoktur kuşkusuz; aksine 'nereye dönerseniz Allah'ın yüzüdür' sırrı (Bakara.115) benim zevkime, halime ve makamıma mahsustur." Bkz: Aynı yer.

[599] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 828. Fergānî görmede zevki şöyle anlatır: "Yine aşkın hoşluğuyla, samimiyetiyle bende, benimle benim aramda, yani 'taayyünüm bakımından ben'le 'mutlaklığım bakımından ben'im aramda söz konusu olabilecek herhangi bir ayrılığın kaygısının başıma gelebileceği düşüncesi de kalmadı. Ya da şöyle denebilir; benimle, yani 'hakikatler hakikati olmam bakımından ben'imle benim aramda, yani 'elde ettiğim ilk tecelli bakımından ben'im aramda böyle bir ayrışma kaygısı kalmadı. Artık ben ve sevgilim makamı tek bir Zatız. Ehadiyyetü'l-cem makamının, başkalık ve başkalaşmanın bilincinde olma sarhoşluğundan beni uyandırması bendeki her bir yeti arasındaki, uzuvlarımın her biri arasındaki, suretimin tüm zerreleri arasındaki, tüm manalarımın birbiri arasındaki başkalıklarından gelen dağılıp saçılmayı yok etti. Tıpkı ilk mertebede Zatımdan, tüm nispetleri ve şu'ûnu arasındaki başkalığın, tefrikanın olumsuzlanması gibi, suretimin ve manamın durumu da aynı böyle oldu. Böylece her şeyde her şeyi görme zevkim gerçekleşmiş oldu." Bkz: Aynı yer.

[600] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 828.

Bilindiği üzere Fergānî'nin düşüncesinde bilginin ya da zevkin kemali "ev ednâ" mertebesidir. Sadece Hz. Peygamberin zevk ettiği bilgi olan bu husus bilginin yakinen görmek manasını taşır. Bu da sûfiler tarafından "bilginin zevk ederek öğrenilmesi" olarak kabul görür.[601]

İnsanın zevk yoluyla bir şeyi öğrenmesi ya da bilmesi onun bu bilgiyi elde etme kabiliyetiyle yaratılmış olmasından kaynaklanır. Çünkü bilgi aslında bizde olmayanı bilmek değil, bizde gizli olanı keşfetmek ya da zevk etmek/tecrübe etmek şeklinde ortaya çıkar. Bu bağlamda Fergānî'ye göre bilginin başı ve sonu insanın kendini, kendinde olanı bilmektir. Bunu bilmek de ahlakın bilgiyi öncelemesi veya onunla özdeş anlama gelmesiyle başlar. Biz de bu hususun ayrıntılarını bir sonraki bölümde geniş bir şekilde ele alacağız.

[601] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 1027. Fergānî konu üzerine şöyle yorumda bulunur: "Benim gibi o makamda ve ona uymada tamamen fenâ bulup, kendini yok ederek onun zevkine varis olanlara anılan bağlılık ve yakınlık sayesinde birçok karşılıksız zâhiri ve bâtını marifet vergileri ve şeriat, tarikat, hakikat sırları verilir." Bkz: Aynı yer.

4. AHLAKİ BİR VARLIK OLARAK İNSAN: TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE AHLAKIN İMKÂNI

4.1. TANRI-İNSAN İLİŞKİSİNDE AHLAKIN TEŞEKKÜLÜ

Fergānî söz konusu olduğunda, insan ve ahlâk ilişkisini üç farklı cihetten ele almak mümkündür. Bunların ilki, insanın dış dünyayla olan tanışıklığıyla şekillenen *taalluk* seviyesidir. Bu aşamada insan, varlığın *mebdei*ne (başlangıcına) dair kendine bir izah geliştirir ve dünya ile eşyayla bu açıklama üzerinden ilişki kurar. Bu, ahlâkın ilk ve başlangıç seviyesini oluşturur. Ahlâkın ikinci ciheti, insanın kendini bulması ve tanımasıdır. Bu düzeyde insan, hem kendisini hem de içinde bulunduğu dünyayı tanır; *âdâb*, edep, kurallar ve iradeye dayalı fiiller (mücadele, çaba, iç disiplin gibi) üzerinden ahlâkını bir üst aşamaya taşır. Birinci seviye "Nereden geliyorum?" sorusuna yanıt verirken; ikinci seviye "Neredeyim ve burada ne yapıyorum?" sorularının cevabını oluşturur. Ahlâkın üçüncü ciheti ise insanın hem dünyanın hem de kendi varlığının ötesine geçerek aşkın bir varlığın (Allah'ın) iradesini kavramasıyla tezahür eder. Bu seviyede ahlâk, *tahakkuk* eder ve insan, kendini Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmış olarak bulur. Bu da "Nereliydik ve nereye gidiyoruz?" sorularının cevabıyla karşılığını bulur. Burada insan ahlâkının başlangıcına dönülür; başlangıç son, son ise başlangıç olur. Bu süreçte ahlâk ve bilgi iç içe geçer.

Felsefenin temel konularından olan bilgi ve ahlâk, vahdet-i vücûd düşüncesi söz konusu olduğunda birbirinden ayrı olarak ele alınamaz hâle gelir. Zira herhangi bir şeyin bilgisi, o şeyle kurulan ilişkiyi de beraberinde getirir. Bu ilişki, Fergānî ve onun hocaları tarafından İlâhî isimlerle ahlâklanmak şeklinde formüle edilmiştir. Bu ifadeyle kastedilen, İlâhî isimlerin *künhünü* (özünü) bilmenin, aynı zamanda o ismin insana yüklediği sorumluluğu da üstlenmek ve buna uygun bir yaşam sürmek ya da ona yönelik bir *seyr-i sülûk* gerçekleştirmek anlamına gelmesidir. Nitekim İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye* (diğer adıyla *Nazmü's-Sülûk*) de bu yolculuk sürecini anlatır. Bu yolculuk, varlığı yani Tanrı'yı anlamak üzerine şekillenirken; burada insanın muhatap olduğu bilgiler, doğrudan Allah'ın isimleri, fiilleri ve sıfatlarıdır.

Her ne kadar kelâm ve felsefe disiplinlerinde Allah'ın zâtı ve sıfatları, İbnü'l-Arabî öncesinde yoğun biçimde tartışılmış olsa da, bu tartışmalar bir *esmâ teorisi* doğurmamıştır. İlâhî isimler, bir nazariyat (teori) olarak düşünce tarihine ilk kez İbn Kāsî'nin *Hal'i'n Na'leyn*[602]

[602] İbnü'l-Arabî bu kitap üzerine bir şerh yazmıştır. Şerhinda İbn Kasi'de kapsamlı olmayan esma anlayışını geniş bir teoriye/nazariyata çevirmiştir. Temelde Gazzâlî düşüncesini sürdüren İbn Kasi, bazı konularda İbnü'l-Arabî tarafından tenkit edilmiş ve özellikle ilâhi isimler bağlamı farklı cihetiyle ele alınması gerektiği söylenmiştir. Bkz: İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 182-183.

adlı eseriyle girmiş, İbnü'l-Arabî ile ise vahdet-i vücûd telakkisinin temel ilkelerinden biri hâline gelmiştir. Fergānî'nin düşüncesinde İlâhî isimler, varlığın, bilginin ve ahlâkın kaynağını teşkil eder. Fergānî'nin düşüncesinde ilâhi isimler, varlığın, bilginin ve ahlakın kaynağını teşkil eder. Bu bağlamda ilâhi isimler çok yönlü ve kapsayıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. *Medârik*'te Fergānî'nin anlatısı dikkate alındığında Zâtî isimlerin[603] âleme tecellisi ahlakî fiiller olarak tahakkuk eder. Başka bir ifadeyle, *Allah* bir ism-i camî olarak, Celâl isimleriyle kendini gizlerken, O'nun farklı tezahürlerinin ismi olan Cemâl, âlemde ve insanda kendini göstermektedir. Allah'ın Zatı'nın bâtını Celâl, zâhiri ise Cemâl olarak nitelenmiştir. Böylece insan Allah söz konusu olduğunda, her türlü doğrudan ve dolaylı irtibatı, sadece Cemâl isimlerinin/sıfatların ve fiillerin tecellisi olarak müşahede etmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'de de "her mertebe bir ilahî ismin mazharı iken, insan 'Allah' isminin mazharıdır" der. [604] Her ne kadar insan yaratılış mertebelerinin son halkası olsa da 'Allah' ismin mazharı olması itibariyle varlık mertebelerinin tamamını kuşatır.[605]

Celâl, Zatın bâtınına tekabül ettiği gibi, insana ve âleme gelen tecelliler de, Cemâlin yani isimlerin ve sıfatların birliğine tekabül eder. Fergānî bu tecellinin tüm vasıfları cemetme ve başka bir ifadeyle kemal vasfının olduğunu söyler. "Yine bu tecellinin bâtın olma vasfı, yani Celâl vasfı vardır. Yine bu tecellinin eseri tüm mertebeleri kapsayan ve olan her şeye geçen, genel zuhur, yani Cemâlin mutlaklığı vasfı vardır. Bu Cemâlin de gizli bir ahenk ve çok ince bir uyum vasfı vardır, onu yalnızca havas anlar. Bu, Cemâlin sırrıdır. Cemâlin bu vasfının eseri dışarıda/zâhirde görülen manası ise 'görklü olma/Melahat' diye adlandırılır."[606] Böylece insan ve âlem doğrudan Cemâl tecellilerinin mazharı olarak karşımız çıkar. Ama başta da söylediğimiz gibi, Celâl ile Cemâl tıpkı bir şeyin zâhiri ve bâtını gibi, birbirlerinden mutlak ayrılan şeyler değildir. Aksine iç-içe geçmişlik ya da doğrudan birlik vasfı söz konusudur.

Fergānî, temelde vahdet-i vücût düşüncesinin ana ilkesi olan ayân'ı-sâbite'yi kabul eder. Asıl düşüncesini ise, birliğin iki farklı veçhesi olan, ehadiyyet ve vahidiyyet üzerine

[603] İbnü'l-Arabî şarihi Davud Kayserî Zâtî isimleri şu şekilde tasnif etmiştir ve bu tasnifi aslında İbnü'l-Arabî'nin yaptığını söylemiştir: "Zat isimler şunlardır: Rabb, Mâlik, Kuddûs, Selâm, Mü'min, Müheymin, Azîz, Cebbâr, Mütekebbir, 'Alî, Azîm, Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir, Kebîr, Celil, Mecîd, Hakk, Mübîn, Vâcid, Mâcid, Samed, Müte'âl, Ğani, Nûr, Vâris, Zülcelâl, Rakîb. (29 isim)". Bkz: Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 1/44.
[604] Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sûfî kitap, 2009), 322-324.
[605] Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 119.
[606] Fergānî devamında şöyle der: "Cemâlin bir de zâhiri ahenk [vasfı] vardır ki bunu avam havas herkes algılar, bu da zıddı 'çirkinlik' olan [duyusal] güzelliktir. Yine bu Cemâlin hükmü genel olan, tüm eşyaya geçmiş bir ahenk [vasfı] vardır ki buna 'çirkinlik' zıt olarak konulmaz. Bu ise herkese zâhir olan güzellik (kavramının) ötesinin manasıdır, ama ilk anılan mutlak Cemâlden de başka bir şeydir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 163.

şekillendirir[607]. İsim ve sıfatlar, Zatta bir olsalar da söz konusu tecelliler olunca, isim ve sıfatlar itibari olarak çoğalır. Ancak bu çoğalmaların hepsi Zatta bir ve aynıdır. Zat'ın her şeyi kuşatmış olması O'nun insan idraki tarafından algılanamayacağı/bilinemeyeceği anlamına gelir. Bundan dolayı isim ve sıfatlar Allah'ın Zat'ının tefsiri olarak bize sunulur. Fergānî'ye göre: "İlk mertebede Zat'a izafe edilen her şey, cemiyyet ve bütünü kapsama hükmüyle bu itibarlardan her birine de izafe edilir. Yani, Hâlık aynı zamanda Rezzâk'tır, Muhyî aynı zamanda Mumît'tir. Bu itibarlar bizim nazarımızda Zat için mazharlar, suretler ve eserler şeklindedir."[608] Fakat isimlerin kendi arasında da bir mertebe söz konusudur. Örneğin Fergānî yedi bâtın ismi[609] alî cinsler olarak nitelendirir ve onların diğer ilâhi isimlere karşı bir önceliğinin ve kapsayıcılığının olduğunu söyler. Bu karşıt isimler insanın bilgi de kevn-i câmi, ahlakta İlahi isimlerin ahlakıyla ahlaklanma olarak kendini göstermiştir.

İnsanın İlahi isimlerin mazharı oluşu, yaratılış itibariyle ruhun muhatap olduğu vakıadır. Bu mazhar/tecelli insanda asıl, bâtın ve zâhir olarak kendisini göstermektedir. Asıl hakikatlerin hakikati, varlığın kokusunun dahi alınmadığı bir alan olan Allah ismine tekabül eder. Bâtın Allah'ın Zatı ya da Celâl vasfını nitelerken, zâhir onun Cemâl vasfıyla zuhur etmektedir. Ancak Celâl ve Cemâl birbirlerinden mutlak manada tefrik olmaz, aksine her ismin manası diğer isimde mündemiç olarak tezahür eder. Böylece söz konusu İlahi isimlerin mazharı olan insan, herhangi bir ismin doğrudan tecellisine mazhar olurken, aynı zamanda dolaylı olarak o isme mündemiç diğer tüm isimlerle de muhatabıdır. Çünkü her Celâlde saklı bir Cemâl, her Cemâlde saklı bir Celâl vasfı vardır. Bu tıpkı bir önceki bölümde ele aldığımız insanın kevn-i câmi olması gibi, İlahi isimlerin tüm zıtlıkları içerisinde barındırdığı anlamına gelir. Bunun yanı sıra Fergānî, İlahi isimler arasında bir berzah/ara manalar olduğunu söyler. Ona göre, Allah ile

---

[607] Fergânî'ye göre: "vahdetten ehadiyyet ve vâhidiyyet neşet etmiştir. Fergânî ehadiyyet ve vâhidiyyeti, vahdetin alt boyutları olarak ele alır. Ehadiyyet açısından bütün itibarlar bilkülliye Hak'tan sakıt olur. Yani Hak için kesinlikle herhangi bir isim ve sıfat düşünülemez. Hakk'ın birliği de karşılığında çokluğun olmadığı bir tekliktir. Bu itibarla Zat'a 'Ehad' denir, bu ifade Zat'ın bâtınlığı, ıtlâkı ve ezeliyyeti ile alakalıdır. Bu durumda Ehad isminin selb'e nispeti, sübût ve zorunluluğa nispetinden daha doğru olur. Yani Ehad ismi olumsuzlayıcı/selbî bir isim olarak düşünülür. Vâhidiyyeti açısından Hak için Zatî ilk mertebede (taayyün-i evvel) sonsuz sayıda itibar vardır ancak bu itibarlar icmalî olarak mevcuttur. İkinci mertebede (taayyün-i sanî) ise bu isim ve sıfatlar birbirinden ayrılır (tafsil ve temeyyüz ederler). Dolayısıyla ikinci taayyünde ve sonraki vücûd mertebelerinde Vâhidden kesret neşet eder. Bu durum bir sayısının ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri olması gibidir. Yani dört sayısındaki çokluk birin tekliğine halel getirmez ve bu çokluk nisbî/izafî bir kesrettir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/20-21.

[608] Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 118. Ayrıca bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/22-23.

[609] Bu yedi bâtın isim Fergānî şöyle anlatır: "Şimdi de bu ikinci berzahiyyemin her biri uluhiyet mertebesinin esası olan yedi küllî sıfatı içerdiğini bilmen gerekir. Bunlardan dördü asıl, üçü fer'dir. Aslolan dördü; *hayat, ilim, irade ve kudrettir*. Üç fer'i de; söz, cömertlik ve hak edene hakkını verme, yani adalettir. Bu yedi sıfatın sureti de her biri ana yön olan dört rükün ve üç fer'ide tezahür eder." Bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 118. Fergānî başka bir yerde isimleri şöyle sıralar: "Bu yedi ad ise el-Hayy, el-Alim, el-Mürid, el-Kail, el-Kadir, el-Cevad, el-Muksit adlarıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 689.

vahidiyet arasında büyük berzah, vahidiyet ile âlem/kevn arasında ise ikinci berzah (ruh ve misal âlemi) vardır.[610] Tüm bu Allah'ın Zatı ve isimleri, insan ahlakının metafizik altyapısını ve kaynağını oluşturmaktadır. İnsan, Fergānî'de kendini, doğrudan İlahi Zatın mazharı olarak gösterir. Bu da insanı özü itibariyle iyi ve ahlaklı bir varlık olduğu anlamını taşır. İyiliğin ve ahlakın kaynağı olan Allah'ın, Celâl ve Cemâl isimlerinin birliğini ve farkını[611], Zatı ve Sıfatları ve bunlara bağlı olarak ittihat ve hulul meselesini bölümün içeriğinde ayrıntılı olarak ele almak gerekir. Çünkü Tanrı-insan ilişkisinde tevhidin sağlanması için ittihat gerekir. Ancak Fergānî'den sonra gelen bazı düşünürler (İbn Teymiyye ve İmam Rabbânî gibi), vahdet-i vücût ekolünü, hulul ehli olarak tanımlamışlardır. Hâlbuki Fergānî, *Medârik*'te konu üzerine genişçe bir izaha yer vermiştir. Söz konusu Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak olduğunda, kişiden Allah'a doğru giden bir yol söz konusudur. Ya da Allah'ın kişiyi kendine çekmesi/çağırması yoluyla olur. Ancak Tanrı'nın insan bedenine hulul etmesi gibi bir anlayış hiçbir şekilde kabul edilmemiştir.

Biz kısaca dördüncü bölümde, sırasıyla Allah-insan ilişkisinde, Allah açısından kulun ahlaklanma süreci ve insan açısından Allah'ın isimlerinin kavranma safhası, evresi ve nasıl gerçekleştiğini ele alacağız. Zat, sıfat ve isimler üzerinden telakki edilen Allah anlayışının, insanda ortaya çıkan birlikten çokluğa, sonra da çokluktan birliğe doğru anlama çabasına şahitlik edeceğiz. İkinci alt bölümde ahlakın vesilesi ya da delili olarak nebi ve veli sayesinde kişinin ahlakla olan yolculuğunu tartışacağız. Halife olarak Hz. Âdem üzerinden ilk insan/insanlık ideasının isimlerle ahlaklanma sürecine, veli ve nebilerin kâmil ahlak sahibi olarak nitelendirilmesine ve mürit-mürşit ilişkisi bağlamında, insanda ilâhi isimlerle ahlaklanma yolculuğun nasıl gerçekleştiğini araştıracağız. Üçüncü alt bölümde ise, insanın kendisi üzerinden Allah'a giden yolun sonucunda ahlaklanma bağlamını inceleyeceğiz. Taalluk, tahalluk ve tahakkuk mertebelerinde gelişen ve dönüşen insan ahlakının haller ve makamlarla, ilâhi isimlerin tecellisiyle insan idrakini nasıl değiştirdiğini anlamaya çalışacağız.

---

[610] Fergānî şöyle der: "Her bir ilahî isim, kendi manalarını barındırmakla beraber, birbirlerinin manalarını da barındırarak tek bir hakikate işaret ederler. Amaç hakikî vahdet ve nisbî kesret arasındaki cemiyyeti muhafaza etmektir. Aynı zamanda vahdet hakikati, vücûb ve imtina' arasındaki vasatiyyetini muhafaza etmek için her bir kevnî hakikatte saridir. Bu berzahiyetin zâhiri için icmal ve tafsil hükmü vardır. Berzahiyetin icmalî hükmünü, bedel yoluyla her bir kâmil halife temsil eder. Berzahiyetin tafsilî hükmünü ise Amâ' temsil eder. Sair insanların hakikatleri de Amâ'dan neş'et etmiştir. Hz. Peygamber'den (s.a.s) önceki enbiyâ, hulefâ ve mürselînin hakikatleri ve Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonraki evliyâ ve halifelerden kâmil olmayanların hakikatleri bu ikinci berzahiyet hakikatinin adaletine yakınlığı ölçüsünde yekdiğerinden üstün olabilir. Kafir ve münafıkların hakikatleri ise "imkân" tarafından neşet eder." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/122-123.

[611] Cem ve fark erken dönem tasavvufunda bir ahlakî tartışma iken, İbnü'l-Arabî sonrası temelinde ontolojik olmak üzere bilgi ve ahlaki de içirmiştir. Metafizik bir alanda ele alınmıştır. Cem ve fark aynı zamanda Fergānî'de birlik ve çokluk meselesi altında ele alınmaktadır.

Her üç bölümün de ortak yönü, insan ahlakının İlahi isimlerle doğrudan veya dolayı olarak ilişkilendirilmesinin sebeplerini arama olarak kendini gösterir.

4.1.1. CELÂL-CEMÂL: İSİMLERİN BİRLİKTE ÇOKLUĞU

"Bende sığar iki cihân ben bu cihâna sığmazam
Cevher-i lâmekân benim kevn ü mekâna sığmazam"
Nesimi

Fergānî'den önce İbnü'l-Arabî, Celâli daha çok ilâhi mertebeye ait kahır özellikler olarak tarif eder. Allah bazen bir şeye celâlini gösterirken, bazı şeylere Cemâlini gösterir. Bu da İbnü'l-Arabî'ye göre heybet ve üns özelliklerine karşılık gelmektedir. "Heybet Allah'ın celâlini müşahede etmenin kalpte bıraktığı izdir; bazen celâlin cemâli olan cemâli müşahede etmeden de doğabilir. Üns ise, ilâhi mertebenin cemâlini müşahede etmenin kalpteki izidir." [612] Fergānî'nin takipçilerinden Nablusî'ye göre: "İlâhi Zât, zâhir olmakla birlikte, isim ve sıfatlarla perdelenmiştir; bunlar, itibarî ve nûrânî perdelerdir. Sıfatlar ve isimler ise, kevnî eserleri ve mümkün takdirleriyle perdelenmişlerdir. Bu perdelerin de tanımlanması ve sayılması imkânsızdır. Fakat bunlardan vakitlere göre zâhir olanlar Allah'ın irâde ettiği şeylerdir ki, bunlar karanlık perdelerdir."[613] Buna yakın bir açıklamayı yapan Ankaravî Celâli tevhidin bâtını olarak niteler. Hatta *Tâiyye* şerhinde Tevhid, cem ya da cemu'l-cem gibi kavramları çoğu yerde Zata karşılık gelecek şekilde kullanılır. Ona göre: "Lisan-ı cemden, cem ve tevhit mertebesine işaret ederek şöyle buyururlar: Eğer tecelli sırasında benim isimler ve sıfatlarla perdelenmem söz konusu olmasaydı, azamet ve Celâlimin ışığından zatımın mazharları yanardı. Demek ki bu mevcudatın kıyamı, Cenab-ı Zat'ın isim ve sıfatların arkasından tecelli etmesi sebebiyledir. Eğer nurani ve zulmani perdeyle birlikte tecelli etmemiş olsaydı bütün mahlukat zat şualarının ezici kudretinden helak olurdu."[614] İlk bölümde de ele aldığımız gibi Celâl ve Cemâlin insana bir perdeyle tecelli etmesi, insanın hakikati çıplak haliyle kavramaya yetkin istidadının olmayışından kaynaklanmaktadır. Ki buradaki perde, insanın sonradan kendinin oluşturduğu perde değil, yaratılıştan var olan perdelerdir.

---

[612] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, (Alfa), 439-441.
[613] Nablusî şöyle açıklama getirir: "Vücûd-ı Hakkın Kitap ve Sünnette yer alan zâtı, isim ve sıfatları vardır, bunların hepsi, onun hakkında doğrudur. Bunların sayısı çoktur, hepsinin kaynağı ise birdir, o da Vücûd-ı Haktır. Vücûd-ı Hakta herhangi bir şekilde çokluğun bulunması asla mümkün değildir, çünkü bu durumda Vücûd-ı Hak bunlardan mürekkep olurdu, böyle bir şey zâtına mahsus tevhidi ortadan kaldırırdı. Bütün bunlar, mertebeleri, kendisinden kendisine dönük itibarlarıdır; Hakkın kadîm kelâmı bunlarla nâzil olur, peygamber ve resûlleri onu ümmetlerine aktarır." Bkz: Abdülganî en-Nablusî, *Gerçek Varlık (Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yayıncılık, 2003), 273-274.
[614] Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 428.

Cemâl, Allah'ın yaratma isimleri olarak telakki edilir. Allah'ın Celâl isimleri ise O'nun ulaşılmaz, aşkın ve müteâl olduğunu ifade eder. Cemâl isimler insana ve âleme dönük isimlerdir. Özünde âlemi yaratma ve insanda idraki var etme olarak algılanır. Bu bağlamda Cemâl isimleri aslında Allah'ın Rahman isminde toplamak mümkündür. Bu iki yönlü Cemâl ve Celâl isimleri insanda ümit ve korku ya da aşk ve şiddet olarak zuhur eder. İnsan ne tek başına Celâl ile ne de tek başına Cemâl ile var olamazdı. İnsanın varlığı, tanımı itibariyle kevn-i câmi olması, onun bu iki yüzlü hakikati kendinde toplaması olarak anlaşılır.

Vahdet-i vücût literatüründe Allah ismi doğrudan, Celâl ismine tekabül eder. Fakat bu Cemâl isimlerinin Allah'ın Celâlinden gayri bir şey olduğu anlamına gelmez. Çünkü Allah'ın Zatı Celâl olarak nitelenirken, Allah'ın isimleri ve sıfatları Cemâl olarak tasnif edilmiştir. Nitekim Fergānî de Allah'ın Celâlinin Allah'ın Zatı ve zâhiri, Allah'ın Cemâlinin ise O'nun isimleri ve sıfatları yani zâhiri olduğunu söyler.[615] Böylece Celâl tüm isimlerin bâtını iken, Cemâl tüm isimlerin zâhiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Fergānî "Cemâl sıfatı 'zâhir oluşla' ilgilidir ve zâhir olma durumu için, biri, kayıt ve taayyün vasfı; diğeri, bu ikisinden mutlaklaşma vasfı olmak üzere iki vasıf vardır. Zâhir olmanın mutlaklığı da zâhir olmanın kayıt ve taayyünü için bâtındır. O halde zâhir olmanın bu kayıt ve taayyününde var olan mutlaklık ve bâtın olma Cemâlin Celâlidir"[616] der. Bu Cemâlin Celâli da kendisini mikro kozmos olan insanda gösterir. Her insan bu bağlamda bir bâtını yöne sahiptir ve bu onun Celâl isminin doğrudan mazharı olduğu anlamını taşımaktadır. Bâtın ile Celâlin insanda doğurduğu ahlaki tavırların başında haşyet ve kabz hali gelir.[617] Tüm Celâl vasıflarında olduğu gibi haşyet ve kabz hali de insanda ağır bastığında zâhire çıkar. Böylece insan/salik/yolcu kendinden yola çıkarak bâtının ve zâhirin, Celâlin ve Cemâlin özünde bir olduğunu kavrayabilir. Fergānî'ye göre:

---

[615] Fergānî şöyle der: "Dikkat edesin ki Celâl ve Cemâl sıfatları, biri bâtın olma için diğeri de zâhir olma için gerekli olan, bunlardan ayrılmaz iki hükümdür. Ama bundan önce 'bâtın olmanın' iki kısım olduğunu bilmek gerekir. İlki hakiki olandır; Zat'ın künhüne, gaybına ve ezeli mutlaklığına aittir. Öyle ki bu bâtın olma durumu, bizzat olduğu haliyle kendisine zâhir olmayla ilgili hiçbir hükmün yüklenemeyeceği durumdur. Hakiki Celâl ve hiçbir şeyin karşıtı/zıddı olamayacak ululuk ve azamet işte bu bâtın olmaya aittir. Diğer kısım ise nispi/göreli bâtın olma durumudur. Bu da kendisinde olan şeylerle 'ilk rütbenin' 'ikinci rütbeye' nispetle bâtın olması -ve böyle gider- durumudur. Bu tür bâtın olma durumuna ise nispi Celâl aittir. Dolayısıyla 'zâhir olma' da iki kısımdır; hakiki olan; her şeye, her mertebede yüklenebilen zâhir olmadır. Bu türden zâhir oluşa kendisine çirkinliğin karşıt olmadığı mükemmel, genel ve kapsayıcı Cemâl aittir. Diğeri de nispi/göreli zâhir olma durumudur; bu tür zâhir oluş bazılarına nispetle söz konusuyken bazıları için söz konusu değildir. Bu kısma da kiminin kavrayabildiği kimilerince kavranamayan bir Cemâl aittir. Yani bu Cemâl bazılarına uygun olurken bazılarına uygun olmaz." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 180-181.

[616] Fergānî 'Celâlın Cemâli' tabirini çoğu yerde birbirinden ayırmak yerine bir olarak kullanmayı tercih eder. Çünkü asıl konu olan Celâl ve Cemâlın özünde bir ve aynı olduğunu, bunları özü itibariyle ayırmanın doğru olmadığının unutulmaması gerektiğini söyler. Kendi ifadeleriyle: "Celâl, Cemâlin kayıt ve taayyünlerine galebe çalmak, bu kayıt ve taayyünlerin hükümleri arasındaki zati/özsel karşıtlığı ve çekişmeyi yok etmek, bunlara baskın çıkmak suretiyle mutlaklaşmış olarak zuhur ettiğinde söz konusu taayyün ve kayıtla mukayyet olan herkeste bir azap ve ölüme neden olur." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 181.

[617] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 180-181.

> Sevgili makamının gaybının ve mutaklığının gecesinde hatıra aniden inişinde, Cemâlinin mutlaklığıyla görünür olmasına engel olacak hiçbir engel yoktur. Hal böyle olunca hatırıma, işitmeme, görmeme doğan Celâl sahibi, ulu heybeti nedeniyle Onunla beraber olmaktan, O'nu idrak etmekten başka bir şeyi görmez oldum, bundan başka her şeye de gözlerimi yumdum. Ama bizzat sevgili makamının diktiği gözleyici olarak hatırım, Celâlinden dolayı Onu anlamaktan beni alıkoydu. Böylece sevgili makamının bâtınıma diktiği koruyucu, işini yapmış oldu.[618]

İnsanda zâhir/Cemâl olarak görme bâtın/Celâl olmaksızın belli başlı ahlaki zaafları beraberinde getirmektedir. Çünkü sadece bâtın/Celâl ya da sadece zâhir/Cemâl birliğin/tevhidin bozulması demektir. Birliğin olmadığı yerde çokluk olur ve çokluk aynı zamanda başkalaşma, kıskanma ve asıldan uzaklaşıp feri olanın peşinden gitmeyi gerektirir.[619] Burada Fergānî Celâl ve Cemâli iki eşit tecelli olarak zikretmez. Aksine Celâlin Cemâle karşı bir önceliğinin ve baskınlığının olduğunu söyler. Tıpkı niyetin ameli öncelemesi ya da imanın amelde asıl ve esas olduğu gibi.

Fergānî Varlığı, "mertebe ve makamında, yani cemde bu hakikat sabit olduğu için, kendisine bağlı olanların bâtınlarında bir iz ve hüküm gerçekleştirmek durumunda olan Celâl sıfatıyla kendisinden bir hükmün zorunlu olarak ortaya çıkacağı Cemâl sıfatını, ayrıca taşmış ve taşıran olma niteliğini birleştirir/cemeder."[620] Bu durum, Tanrı'nın *ehat* olması bakımından birlik ve Onun *vahit* olması bakımından ise zuhur eden nispi çokluk olarak anlaşılmaktadır. İnsan zâhirde çokluk tecellisine mazhar olduğundan, öncelikle tafsili olanı görür. Eğer Celâl ağır basarsa insan akıl, duyu ve tefekkür üzerinden kendini tanır. Ancak bâtın olan Celâl Cemâle galip gelirse[621] o zaman aklın ismi ve boyutu değişir. Bu sefer akıl tahalluk yani Allah'ın isimleriyle ahlaklanma adını alacaktır. Başka bir ifadeyle zâhirde ya da nefiste ortaya çıkan

---

[618] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 273-274.

[619] Çünkü insan tevhidi kalp ile tasdik ederek anlar. Sadece dil ile ikrar yetmez. Fergānî'nin kendi ifadeleriyle: "Aynı şekilde Cemâlinin tecellisindeki mutlak Celâlinin heybetinin tüm asli ve fer'i sıfatlar ve bunların tezahür yerleri üzerindeki etkisinin aktarılması da buradadır. Yine şair burada, tecelli edilenin birlik[e bağlı kalması meselesinde, tecelli edenin] kıskançlığını, çokluk ve başkalık etkilerinden arınmasındaki ısrarı aktarıyor. Zira sevgili makamı kıskançlıktan dolayı, her bir sıfat ve her birinin tezahür yerini bizzat kendilerine ve yekdiğerlerine gözetleyici olarak dikmişti. Sevgili makamı tecelliyi bunlar üzerinde, yani bu sıfatlar ve sıfatların tezahür yerlerinde azamet ve heybetiyle mutlak Celâlinin Cemâline baskın olduğu bir biçimde tezahür ettirdi ki bunlar anılan korumanın/gözetmenin etkisiyle kendilerinde meydana gelen girişimin ve atılganlığın etki alanından çıksınlar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 277.

[620] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 298.

[621] Fergānî şöyle der: "sevgili makamının Cemâlinin Celâlinin [üzerimdeki] baskınlığı nedeniyle kendi kendime dair duyum yitti, kendi zatımı kaybettim. Kendi zatımı, var olduğunu sandığım yerde, orada olduğunu düşündüğüm mertebede talep etmeyi yitirdim. Böylece aklı, anlayışı ve duyu yetisi sevgili makamının Cemâlinin Celâli denizine ve Onun mutlaklığının gaybı denizine batmış olarak aklını yitirmişe döndüm. Yine kendimden, zatımı idrak etmekten ve anlamaktan uzaklaştım; zatımın var olduğunu sandığım yerden ve onu bu var olduğunu sandığım yerde talep etmekten de. Sevgili makamının, Zatının mutlaklığını ve künhünün gaybını da içine alan Cemâlinin Celâli tecellisiyle aklını yitirmesine neden olduğu kişi kendi kendinden uzaklaşır. Bu makamla dolu olduğu ve Onun Cemâlinin Celâli dalgalarına daldığı için kendini idrak etmekten uzaklaşır, ayrılır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 709.

nispi çokluğun var ettiği zâhiri kimlik/kişilik ancak Cemâlin Celâliyle[622] ortadan kalkacaktır. Burada zâhiri olandan kastedilen akıl, akıldan kastedilen ise görme, konuşma, işitme, dokunma ve koklama gibi zâhiri duyulardır. Nitekim bu zâhiri duyular başka bir anlamıyla Celâldeki Cemâli gösterir.

'Cemâl' Allah'ın yer yüzüne her türlü tecellisinin zâhirini ifade eder. Kelam ve vahdet-i vücûd düşüncesi arasında İlahi isimler söz konusu olduğunda, temel üç farktan söz etmek mümkündür. İlahi isimler İslam Felsefesinde ve Kelam disiplininde daha çok Allah'ın ismi, sıfatları ve filleri olarak tartışılır. Ancak vahdet-i vücûd düşüncesinde *esma* teorisinin ön plana çıkmasından dolayı, bu tartışmalar kısmen Celâl-Cemâl üzerinden tartışılır. İkinci bir fark ise, (kelam geleneğinde tenzih savunulduğu için) Allah'ın sıfatları ve fiilleri genel itibariyle Zatın 'aynıdır' ya da 'ne ayrıdır ne gayrıdır' şeklinde ele alınırken, vahdet-i vücûdda sıfat ve fiiller neredeyse insandan bağımsız anlamlandırılamaz olmuştur. Üçüncü bir fark ise kelam geleneğinde insanın ahlaklanma süreci metafizik ilkelerden ziyade, fıkıh ve pratik ibadetlere odaklanırken, vahdet-i vücûd telakkisinde ahlaklanma bir metafizik ilke ile/Tanrı'yla münasebet kurulmasıyla mümkün görülmüştür. Böylece vahdet-i vücûd düşüncesini takip eden Fergānî insanın ahlaklanma sürecini, Allah'ın bâtını (Celâl) ve zâhiri (Cemâl) isimleriyle ahlaklanma olarak zikretmiştir.

Fergānî, Cemâl sıfatlarının sözlükte karşılığı olan güzellik anlamıyla tam örtüşmediğini belirtir. Çünkü Cemâl uygunluk ve ahenk ya da Cemâlin kavranabilir, idrak edilebilir olan yönü anlamında kullanılır. Dolayısıyla Cemâl, kavrama ve idrake konu olan bazı cihetleriyle gizlenmiş ve inceltilmiş bir niteliktedir. "Öyle ki bu, herkeste var olan genel bir idrakle kavranamaz; anlaşılması için çok derin bir dikkate, nazara ve ince bir duyuya, görüşe gerek vardır. Çünkü o, derinliği, inceliği ve gizliliğinden dolayı ibareye dökülemez. Bu yüzden de onun idraki avamın işi değil havassın işidir."[623] Avam, sadece Cemâlin zâhirini idrak eder. Bunun sonucunda ise tüm eğilimleri, konuşmaları ve âşık olmaları ancak bu zâhiri tecelli ile sınırlı kalacaktır.

---

[622] Cemâlin Celâli Fergānî'ye göre: "Cemâlin Celâlinin, kendi zatımı, zatımın [var] oluşunu ve yerini idrak edişime ve kavrayışıma el koyması, aklım ve temeyyüzüm üzerindeki baskınlığı nedeniyle ortaya çıkan kendinin farkında olmama/gaflet hali meşhur budalaların durumu gibidir. Bu, benim güçlü sevgime dair gülünç hikayelerdendir, sevgimin niteliği de aşkta duyu yetisini yitirmek ve nefisten aklı kaldırmaktır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 711, 719.

[623] Fergānî'ye göre sır olan Cemâli havas bilir, zuhur eden Cemâli avam bilir. Kendi ifadeleriyle: "İşte bu 'Cemâlin sırrı' diye ve bunun zâhirdeki eseri de 'görklü olmak/metahal diye adlandırılır. Anlama ve tanımlamaya konu olan Cemâl ya da; aşikâr olur. Onu hem avam hem havas idrak eder. Kendisinden herkesin bahsetmesi olanaklıdır. İşte bu da 'güzellik' veya 'Cemâlin zâhiri' diye adlandırılır. Çünkü hem manevi hem biçimsel/suri açıdan uygunluk niteliğiyle genel bir yapıda, herkes için zuhur etmiştir.". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 183-185.

Fergānî bir ismin tecellisini sadece zâhiri olarak kabul edildiğinde onun insanın arzu gücünün eğilimlerini artırdığını söyler.[624] Fakat havas herhangi bir Cemâl sıfatını telakki ettiğinde hem ismin zâhirini bilir hem de sırrını bilir. Bu tıpkı aklın avam ve havasda ortak olması gibi, ancak havasın bâtın olanı müşahede yöntemiyle anlaması sayesinde, aklı üst bir tanıma taşıması gibidir. Çünkü zâhirde olan hem avam hem havas tarafından ortak bir akıl ile müşahede edilir. Böylece İlahi isimlerin sıfatları ve fiilleri idrakte keşfedilme genişliğine göre insanda ahlaklanmalar ortaya çıkar.

> Onun mutlak Cemâlinin elbiselerinden birini kuşanmış vasfın duyularla algılanabilen bir güzellik suretinde belirmesi/taayyünü, ona bağlılığı ve onunla tezahürü ancak şöyledir; bu duyularla algılanabilen güzellik sureti Onun zâhiri Varlığının aynından taşmıştır, yani mutlak Cemâlinden bir ışık olarak, taşkın olarak, öylece taayyün ederek taşmıştır. Yine o güzellik, Onun 'ezeli ilminde şeyin bilinmişlik/malumiyye suretleri' diye adlandırılan, birliğinin nispetlerinin suretlerinden bazısına bağlı olarak taşmıştır ki bu suretler de Onun varlığının bâtınının nispetlerinin tezahür yerleridir. İşte bu suretlere 'başka' ve 'yaratılmış' denir; ruh, melek, arş, kursi, gökler, unsurlar ve cansızlar, otlar, hayvanlar, insanlar gibi bileşik varlıklar böyledir. O, mutlak Cemâliyle bu tezahür yerlerindeki örtülerin arkasında görünür. Yaratılış ve başkalık hükümleriyle mukayyet olan herkesin kavrayışı, anlayışı bu tezahür yerlerindeki, suretlerdeki yaratılmışlık ve başkalık hükümleriyle daraltılmıştır, kavrayışları Onun mutlak Cemâlini müşahedeye yükselemez. Onun mutlak Cemâli bu tezahür yerlerinin bâtınıdır; tıpkı -benzetme veya temsil olmaksızın- lafızda anlamın içkin olması gibi.[625]

Mikro kozmos olarak tarif edilen insanın, zâhiren ortaya çıkmasının arka planındaki tüm var oluş/yaratılış evreleri ruh, melek, arş, kursi, gökler, unsurlar ve cansızlar, otlar, hayvanlar gibi tüm var olanlardan pay almasıyla kevn-i câmi oluşu, onun doğrudan Allah'ın Zatından tezahür eden, Mutlak Cemâlin eseri olarak karşımıza çıkar. Bu pay alma ve kevn-i câmilik, ona halife vasfını verir. Özel olarak Fergānî için ve genel olarak vahdet-i vücûdu savunanlara göre, Hz. Âdem'in hilafeti, ilâhî isimlerin kemâline ayna olmaktan ibarettir. Başka bir ifadeyle hakikatlerin insana ve yeryüzüne ulaşmasının imkânı böyle gerçekleşir. "Çünkü melek tek boyutludur ve Hakk'ın sırf Cemâl (cemâl-i mahz) sıfatları üzere yaratılmıştır. Cin taifesi de böyledir ve sırf celâl (celâl-i sırf) üzerine yaratılmıştır. Oysaki Hakk'ın tecellisine tam ve yetkin bir mazharın bulunması ilâhî hikmetin gereğidir. Yani cemâl ve celâli birleştiren kâmil insan,

---

[624] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 183-184.

[625] Fergānî devamında şöyle der: "Yalnızca yaratılmışlık hükümlerinin ve varoluş mertebelerinin izlerinin sıkı bağlarıyla bağlanmaktan azade olan, bu mukayyitlikten mutlaklaşan kimse mutlak Cemâle şahitlik edebilir. Ama yaratılmışlık mertebelerinin hükümleriyle mukayyet olan, anılan aşıklar (Mecnun vd.), Onun mutlak Cemâli Lübna, Leyla ve Azze'nin sureti gibi duyularla algılanabilen bir güzel suretinin örtüleri ardında açığa çıktığında burada görünenin sevgili makamından başkası olduğunu sanırlar. Oysa bu tezahür yerlerinin özünde zâhiri tecellisi ile görünen Odur, buralarda o suretler vasıtasıyla duyu âleminde kendisi için ve O'nu anlamaya, kavramaya hazır olanlar için tezahür eden Odur. Onu müşahede etmeye istidadı olmayanlar için ise gizlidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 411-412.

ancak Hakk'ın isimlerine mahal olabilir."[626] Böylece sıfat ya da filler Allah'ın bilinmesini murat etmesi bakımından özellikle insana has kılınmıştır. Fergānî bu insana has kılınmayı hub/sevgi ile izah eder.

> Söylediğimiz gibi aşk bir ilişki/münasebet türüdür. İlişkinin ise her biri zatla veya sıfatla ilgili olmakla ikiye ayrılır. Aynı şekilde insan sureti de ikiye ayrılır; ilk sınıf kemal sahibi, cem makamına ve ortada olma/vesatiyye hakikatine tam ve mükemmelen benzeyen, bunlarla uyum halinde olanlardır. Yani tam ortada olup üzerlerinde bir tarafın etkisi diğer tarafın etkisine baskın olmayanlardır. Bu da insan-ı kâmilin, ulü'l-azm peygamberlerin, kutbü'l-aktabın suretidir. Manası ve sırrıyla bu suret Zat'a ait muhabbetin ve Zat'a ait ilişkinin ortaya çıkma yeridir, yoksa başka bir şeyin değil. Yine bu suretin muhabbetinin bağlı olduğu yer, kendisinden tüm seçikleşme ve çoğalma izleri kaldırıldığı için zatının aynıdır. İnsan suretinin ikinci türü mertebelerine göre kısım kısımdır. Bu tür ise sıfata ait muhabbetin ve sıfata ait ilişkinin yeridir. Bu da kendi arasında ikiye ayrılır; ilk kısım, keşif sahibi ve tarikat yolunda yolculuğunu gerçekleştirenlerdir. Bunların muhabbetleri de hakiki sevgili makamına bağlıdır; ama o makamın bazı adları, sıfatları ve mertebeleri açısından. Bunlar 'başka' ve 'öteki' olmadıkları için muhabbetleri de sevgili makamından başkasına bağlı değildir. İkinci kısım, muhabbetleri mutlak Cemâlin belirli bir tezahür yeri olan, mukayyet güzelliğe bağlı olanlardır. Bunlar, Cemâlin tezahür ettiği, Cemâlden pay almış belirli bir güzele aşık olurlar ve maşuklarını mutlak Cemâlden başkası sanırlar. İşte insan suretlerinin bu türlerinin, bölümlerinin, kısımlarının tamamı ilişki hükümlerinin cem ve fert olarak tezahür ettiği yerlerdir.[627]

Celâl ve Cemâl tecellilerin kaynağı, Fergānî'ye göre hub'tur, yani muhabbettir. Allah'ın isimleriyle ahlaklanmayı murat eden yolcunun başka bir adı da aşıktır/sarhoştur. Mutlak Cemâlin tecellisine mazhar olanlar kendilerinin "her mefulü kapsayan güzelliğine bağlı 'fiili ve vahdani tecellinin tezahür yeri' olduğunu anlayacaklardır. Bu mükemmel Cemâl ve kapsayıcı güzellik rahmaniyye makamına bağlıdır; ol makam ki zihinlerde, herkesçe bilinen, mukayyet ve çirkinliğin zıddı olan güzellikle mukayyet olmaktan yücedir."[628] Çünkü Cemâl sözlük anlamındaki 'güzellik' manasında değil de bir ıstılah olarak tüm var olanların zâhiri yaratılışıyla

---

[626] Özkan Öztürk, *Tasavvuf Geleneğinin Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tezahürü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 99-100.

[627] Fergānî bazı tezahürlerin özel olduğunu da ifade eder. Alıntının devamında Fergānî şöyle der: "Ancak bazısı bir tezahür yerinin olmaması veya olmamasıyla mukayyet olmadan mutlak Cemâli müşahede eder; bazısı mutlak Cemâli ince bir örtü ardından müşahede eder. Bu ince örtü de manevi, ruhani veya duyularla algılanabilir bir güzellik sıfatını taşıyan, adlarla ilgili, ilâhi oluşla ilgili, ruhla, misalle veya duyuyla ilgili tezahür yerleridir. Ama mutlak Cemâli bu şekilde müşahede edenler büyük ölçüde, şahitlik ettikleri şeyin, yani aşklarının bağlı olduğu mukayyet güzelliğin mutlak Cemâlden başkası olduğunu sanmazlar. Yine mutlak Cemâle şahit olan bazıları; ama bu şahitlikleri beşerî bir şekle bağlı olmakla mukayyet olan bir güzel suretle kayıtlı, o şekilde tasavvur olunan bazıları büyük ölçüde aşklarının bağlı olduğu bu mukayyet güzelliğin, hakiki sevgili makamına ait olan mutlak Cemâlden başka bir şey olduğunu sanırlar, hatta bundan hiç kuşkulanmazlar. Kendi bilgileri ölçüsünde bu şahitlikte ve izleri kendilerinde ortaya çıkan, sıfata ait aşkta bakışları hakiki sevgili makamından ve O'nun mutlak Cemâlinden kopmuştur. Ama hakikat gözüyle bakıldığında duyuyla algılanabilen güzellik suretinde ortaya çıkmış güzelliğin aslında sevgili makamı ve O'nun mutlak Cemâlinden başka bir şey olmadığı görülür. Bu kişilerde aşk vasfının ortaya çıkması zorunludur, bunların doğası gereğidir; zira ancak bu vasfın ortaya çıkmasıyla bu kişilerde ilişkinin hükümleri fert olma bakımından tamama erebilir. Tıpkı diğer iki sınıfta bazen cem bazen de cemle birlikte fert olma bakımından kemale ermesi gibi." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 417-418.

[628] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 36.

ilgilidir ki ondan Fergānî bu kapsayıcılığı vurgulamak için Cemâl tecellisini Rahman ismiyle izah etmiştir. Ancak her var olan güzel midir? Bu açıklaması zor bir sualdir. Fergānî çirkinliğin görmekle ilgili olduğunu, başka bir ifadeyle duyusal bir güzellik olduğunu söyler.[629]

Buraya kadar Allah-insan ilişkisinde ahlaka kaynaklık etmesi bakımından sıfat ve fiillerin tezahürlerini ele aldık. Ahlakın ve ilâhi isimlerin tezahürünün kaynağının hub/sevgi olduğunu söyledik. Peki insan bu tezahürleri nasıl algılar? İşitme ya da görme bizde bir imkân olarak mı bulunur? Yoksa bir kabiliyet olarak mı? Fergānî'ye göre, işitme ve konuşma ilk taayyünde kabiliyet olarak insana bahşedilir. Bunun sebebi Zatın 'bilinmeyi istedim' ifadesindeki muhabbetin eseridir. İlk taayyündeki bu istidad, Zat'ın Cemâli'nin nurunu mülahaza etmesi/görmesi söz konusudur. Böylece işitme ve meyletme açısından kemali görme de bu istidadda mevcuttur.[630] Fergânî vahdetten, ehadiyyet ve vâhidiyyetin neşet etmesini, mahbûbiyyet ve muhibbiyetin muhabbetten neşet etmesine benzetir. Ona göre: "Vahdet, ehadiyyet ve vâhidiyyeti tek bir hakikat haline getirir. Ona göre 'Gizli bir hazine idim' sözündeki hakikî bâtınlık bu vahdeti gerektirmiştir. Kendisinden 'bilinmeyi istedim', 'vahdet' ve 'taayyün-i evvel' diye bahsedilen zuhur, Zat'ın kābiliyyetinin aynıdır."[631] Böylelikle insan yaratılışın ilk mertebesinde işitme ve konuşmayla nasiplendirilmiş, kaynağı muhabbet sebebi "Hakkın bilinmesi" olarak var kılınmıştır. Tüm ilâhi sıfatlar ve fiiller ise insanı ayanda olan çokluk tezahürlerinden birlik/ehat kaynağına geri yolculuk yapmak için vardır. Bu yolculuğun ismi de *İlahi isimlerle ahlaklanma* (tahalluk) yolculuğu olarak kabul edilmiştir.

İnsanın Allah'ın esmasıyla ahlaklanma sürecinde, zâhiri isimlerin zuhuru, ahlakın ilkesini belirleyen hususdur. Fergānî, zâhiri isimlerin ya da tüm isimlerde kendini gösteren

---

[629] Zat hem Celâliyle hem de Cemâliyle tecelli eder. Bu tecellinin tüm vasıfları cemetme vasfı, yani kemal vasfı vardır. Yine bu tecellinin bâtın olma vasfı, yani Celâl vasfı vardır. Yine bu tecellinin eseri tüm mertebeleri kapsayan ve olan her şeye geçen, genel zuhur, yani Cemâlin mutlaklığı vasfı vardır. Bu Cemâlin de gizli bir ahenk ve çok ince bir uyum vasfı vardır, onu yalnızca havas anlar. Bu, Cemâlin sırrıdır. Cemâlin bu vasfının eseri dışarıda/zâhirde görülen manası ise "görklü olma/Melahat" diye adlandırılır. Cemâlin bir de zâhiri ahenk [vasfı] vardır ki bunu avam havas herkes algılar, bu da zıddı 'çirkinlik' olan [duyusal] güzelliktir. Yine bu Cemâlin hükmü genel olan, tüm eşyaya geçmiş bir ahenk [vasfı] vardır ki buna 'çirkinlik' zıt olarak konulmaz. Bu ise herkese zâhir olan güzellik [kavramının] ötesinin manasıdır, ama ilk anılan mutlak Cemâlden de başka bir şeydir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 163.

[630] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/25. Ayrıca bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü,* 123.

[631] Fergānî'ye göre: "Bu kabiliyet/alıcılık her turlü kabiliyet ve fâiliyyetin aslı olmuştur. Bu kābiliyyet Zat'ın aynı olmakla beraber, Kendisinin Kendisiyle mükâlemesi gibi veya Kendisinin Kendisine haber vermesi/anlatması gibidir. Haber verdiği şey Kendi zuhurunun, vahidî itibarlarının zuhurunun, ayrıca bu zuhura müteallik Zatî ve Esmâi kemalinin gerektirdiği şeylerdir. Bu haber verme münezzeh bir konuşma ve haber verme şeklinde vahdânî nezih bir harf ile olur ki bu da Zat'ın aynıdır. Bu vahdânî nezih harf, Zat'ın külliyatının ve cüziyyâtının bütün manalarını, kavlî ve fiilî lafızları ve kelimeleri tazammun eder. İlk taayyünün ilk kabiliyet/alıcılık olması, Hak'tan başka bir şeyin düşünülemeyeceği bir mertebe için doğal olsa gerektir. Zira Zat, taayyünü yine Zat'tan Kendi nefsine müteveccih bir şekilde kabul eder." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/24-25.

isimlerin, zâhiri cihetinin tümünü Cemâl ismiyle de açıklamanın mümkün olduğunu söyler. Ancak Fergānî isimleri izah ederken, isimlerin Zata bakan birlik vasfını o kadar çok ön plana çıkarır ki, insanın bilgi ve ahlak yolculuğundan bir nevi Hakkın Zatından ayırmak imkansızlaşır. İrade ve özgürlük muğlaklaşır, Allah'ın keremi ve hidayeti ise daha çok belirginleşir. Bundan dolayı Fergānî kendilerini ittihada ya da hulula düşmekle suçlayanların da olduğunu söyler. Bu kısa bir cümleyle geçiştirilemeyecek konu olduğu için tartışmanın ayrıntısını bir sonraki bölümde ele almamız gerekecek.

İnsan kendini tanıyarak ahlaklı olabilen bir varlıktır. Fergānî'de, insanın kendini aklını kullanarak (varlıkta olanı biteni tafsil ve tasnif ederek) zâhiren tanıması ve ona göre bir ahlakî vasıf benimsemesi, kendini eksik bilmesinden kaynaklanır. Allah'ın Zat ya da Celâl vasfı insanın kendine bahşedilmiş herhangi bir isimde zuhur ettirilmeden insanın kendini/kabiliyetini temaşa etmesi ya da bilkuvve halinden bilfiil haline intikal ettirmesi mümkün değildir. Çünkü ahlakın kaynağı, Tanrı'nın isimlerinde saklıdır. İnsanın o isimlerden bağımsız var olması ya da ahlaki bir birey olması söz konusu değildir. Fark edileceği üzere burada Fergānî varlığı, bilgiyi ve ahlaki neredeyse tamamen metafizik bir zeminde ele almayı tercih etmiştir. Onun için bu düşünce biçiminde varlık, bilgi ve ahlak modern düşünce de olduğu gibi birbirlerinden bağımsız anlaşılmaya elverişli değildir. Söz konusu ahlak olduğunda insanın Allah tarafından bir nevi kendine ip atılarak metafizik bir ahlaka doğru çekilir. İnsanın bu durumda özgür olup olmadığı bir tartışma konusudur. Buradaki paradoks tasavvuf metafiziğindeki "zorunlu olarak insanın özgür olması" tartışmasını beraberinde getirmiştir.[632]

Fergānî'nin bu tartışmaların teferruatına girmeden kelamcıların Eş'arî kanadının kesb ve özgürlük anlayışına yakın durduğunu metinden istihraç etmek mümkündür. Ancak her hâlükârda insan sadece Allah'ın ona bildirdikleriyle bilmeyi, Allah'ın ona sevdirdikleriyle sevmeyi öğrenen bir varlık olarak karşımız çıkmaktadır. Bu da aslında insanın ezeli ruhunun Allah'ın isimleriyle ahlaklanmış olarak yaratıldığı anlamına gelmektedir. Bütün bilgi ve ahlak yolculuğu insan için (birinci bölümün üçüncü kısmında da üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğumuz gibi) beden ve bazı perdelerden kaynaklanan unutuşları ortadan kaldırıp, aslı hatırlamak içindir. Bütün sıfatlar ve fiiller aslında bizim ezeli hakikatte bildiklerimizi hatırlama taklididir. Bir sonraki bölümde bu taklidin hangi cihetten taklit ve hangi cihetten tahkike dönüşebileceğini ve bunun sonucunda ahlaklanmanın nasıl oluştuğunu ele alacağız.

[632] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (Alfa), 284-288.

4.1.2. ZAT, SIFAT VE FİİL: İSİMLERİN ALGILANMA SÜRECİNDE İDRAK-AHLAK İLİŞKİSİ

"Tanrılar ile insanları birbirinden ayıran hiçbir şey yoktur:
Biri, diğerinin içine usulca karışabilir."[633]

Allah'ın Zatı bir ve asıldır. Sıfat, isim ve fiillere gelince, bunlar tıpkı mantık ilminde Fârâbî'nin yaptığı tasavvur ve tasdik (bu bilgide bir cihetiyle bilip diğer bir cihetiyle bilmemek bağlamı olarak karşımıza çıkar) ayrımı gibi, iki yüzlü anlamları ihtiva ederler. Her sıfatın bir zâhire bakan yönü bir de bâtına bakan yönü vardır. Örneğin el-Bâtın ismi görünen her şeyin bir iç yüzü olduğunu ifade ederken, kendi içinde her zaman zâhire çıkma potansiyeli taşır. Bu imkân onun zâhir yönünü oluşturur. Böylece isimler insanın kevn-i câmi (zıtları birleştiren) olmasıyla paralellik taşır ve bilgi-ahlak ilişkisindeki vazgeçilmez ilkeyi oluştururlar. Herhangi bir ismi algılamak bir bilgiyi doğururken, bu algının insan fiillerinde karşılık bulması, insan ahlakının tahakkuku olur. Böylece idrak-ahlak bir nevi isim-fiil gibi iki cihetli ama tek olan anlamlar oluşturur. Çünkü idrak olmadan ahlak, ilâhi ismin ahlakının insanda oluşmadan da idrak olmayacaktır. İnsan böylece Allah'ı Zatıyla değil isim, sıfat ve fiilleriyle bilebilir. Bu da Allah-insan ilişkisinde ele alınması gereken konu başlığımızın bir diğer cihetidir.

Fergānî *Medârik*'in Dibace bölümünde ilâhi fiillerin de tıpkı sıfatlar gibi, iki türünün olduğunu söyler.[634] İlki, bazı fiiller zâhiri olarak kendilerini gösterir. Ancak ikinci tür filler bâtını ya da sır diyebileceğimiz bir gizli olma halini kendi manalarında barındırırlar. Bunun sebebi, Zatın mutlaklığı cihetiyle kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Fergānî ilm-i ezelîde olan bilgilerin mutlaklığını, ehadiyyet olarak anlatırken, ona göre bu mutlaklık vahidiyyette mutlak Celâl ve mutlak Cemâl olarak tezahür eder. İnsanın yer yüzünde gördüğü, duyduğu, işittiği ve dokunduğu her ne var ise, mutlak Zatın vahidiyyet vasfının mutlak Cemâlinin zâhiri olarak zuhur etmiş halidir.

---

[633] Frank Herbert, *Dune Mesihi*, çev. Dost Körpe (İstanbul: İthaki yayınları, 2021), 2/14.

[634] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/45. Konunun ayrıntısı şöyledir: "Fergânî'ye göre Esmâ-i Ef'âlin de iki nev'i vardır: Birinci nev'ini Hak fiillerini zikretmek için şerîatte isimsiz olarak şöyle zikreder: 'Allah musahhar kıldı', 'Allah lanet etti', 'Allah gadab etti' vs. İkinci nev'inden ise şöyle bahsedilmiştir: 'Allah dilediğini yaratır', 'Allah her şeyin Hâlıkı'dır' vs. Esmâî hakikatler de iki nev'dir. Birinci nev'in lafzî-zâhirî bir sureti yoktur. Fergânî bu tür için şu hadisi delil gösterir: 'Allah'ım, Sen'den Nefsini tesmiye ettiğin, kitabında inzal buyurduğun, mahlukatından birine öğrettiğin ya da indindeki gaybî ilimde sakladığın isimlerinle istiyorum!'. İkinci nev'in lafzî ve zâhirî sureti ve bizce bilinen sayıları vardır. Bunlar da iki kısımdır: Birincisi: Ene, hüve, nahnu, muhataba kâf'ı ve te'si gibi zamirlerden oluşan Muzmerâttır. İkincisi de Allah, Alim, Hâlık ve emsâli gibi muzhirâttır. Muzmerâtın delalet ettikleri şeyler ancak itibarlar açısından Zat isimlerinin hakikatleridir. Gayb zamiri olan hüve, Zata ancak gaiblik hükmünün şehadet hükmüne galib gelmesi itibariyle işaret eder. Hitâb zamirinde durum tam tersidir. Cem'î zamir, herhangi bir ismin veya isimlerin tecellisinin lüzumu itibariyledir. Tekil zamir ise, vâhidî tecellî veya tek bir ismin tecellisi itibariyledir. Muzherât mefhumu, Zatî-Sıfatî-Ef'âlî bütün isimlere şamildir. Fergânî'ye göre bahsedilen bu isimlerin hepsi sahih bir yöntem ile tespit edilmişlerdir. Bunlar ancak şeriat, sahih bir keşf veya açık bir ilahî haber ile bilinebilir. Ayrıca Fergânî bütün isimleri sekiz bâbla sınırlandırır ki bunlar da cennetlerin kapılarının asıllarıdır." Bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 154-156. Ayrıca bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/46.

> Allah bizatihi ya da Zatı bakımından âlemden ve onun içinde bulunanlardan bağımsızdır (müstağni). Ama O'nun sayıya hesaba gelmeyen İsimlerinden her biri, gözükmesi ve böylece Müsemma'nın -ki bu Zat'tır- İlahi Birliği kabul ve ikrar eden kimseye Kendisini izhar etmesi için bir mazharının (yeni tezahür ve tecelli mahallinin) olmasını gerektirir. Sözgelimi 'Rahman', 'Rızık' ve 'Galib' İsimlerinden her biri Allah'ın bir İsmidir ve bunların tezahürleri Merhamet Eden ile merhamet edilen, Rızık Veren ile rızık verilen ve Galip olan mağlup bulunan sayesinde gerçekleşir. Dünyada merhamet eden ile merhamet edilen olmadığında merhametlilik tezahür etmeyeceği gibi, beslenme ve galibiyet ile ilgili olarak da aynı durum söz konusudur. Dahası, bütün İsimlerin böyle görülmesi gerekir. Öyleyse, bütün varlıkların tezahür etmesinin sebebi (onu) Allah'ın İsimlerinin talep etmesidir. Ve tüm İsimler de onları kuşatıp kavrayan 'Allah' isminin etkisi altındadır. Dahası, bizzat bu İsim de, her şeyi kuşatıp kavrayıcılığının Her Şeyi Kuşatıp Kavrayan İsme tekabül etmesi ve 'Allah' isminden gelen feyz ve mükemmelliklerin kendisi dışındakilere ulaştırılması konusunda O'nun Halifesi olması için küllî bir mazharı gerektirir.[635]

İnsanın, Allah'a dair hemen hemen tüm bildikleri, insan/kendi üzerindendir. Allah, kendini isimleri aracılığıyla insana bildirmiş ve insanın da kendisini bilmesini/tanımasını murat etmiştir. Fakat Allah'ı bilmek, onun Zatını mı bilmek, sıfatlarını mı bilmek gibi tartışmalar kelam, felsefe ve tasavvuf literatüründe hep canlılığını korumuştur. İslam düşüncesinde Allah'ın zatı ve sıfatları söz konusu olduğunda, kelamcılar arasında kayda değer ayrışmalar söz konusu olmuştur. Örneğin Mutezile sıfatları zâtın aynı olarak görürken, Eş'arî'ler sıfatları zâtın ne aynı ne de ondan ayrı olarak görmüşlerdir. Her iki düşünceden de istifade eden İbnü'l-Arabî Zat ve sıfatların ayrımı söz konusu olduğunda üçüncü bir anlatıyı tercih etmişlerdir. Onlara göre sıfatlar, Zât açısından kendilerine bakıldığında, zâtın aynı; varlığın çeşitli kısımlara bölünmesi yönünden bakıldığında zâttan farklıdırlar.

İbnü'l-Arabî'de sıfat akli bir olgudur; dışta yoktur, hükmü vardır; bölünmeyen tümel bir şeydir. "Sıfat, 'isimlenen'e dayanan bir anlama delâlet eden isimdir."[636] Fergānî *Medârik*'in Dibace kısmını Zat rütbesi, Ruhlar mertebesi, Misal âlemi ve İnsanın neşeti başlıkları altında dört bölümde ele alır. İlk bölümde Zata karşılık gelecek tüm kavramların tanımlarını verir. Ona göre Zat, Rütbetü'z-Zât, Kenz-i Mahfî, ehadiyyet ve vâhidiyyet[637] ve Kâlem-i Âlâ gibi

---

[635] William Chittick, *Nakşu'l-fusûs (İbnü'l-Arabî'nin Kendi Fusûsu'l-Hikem Özeti)*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz yayınları, 2023), 118.

[636] İbnü-l Arabî şöyle der: "Bütün ilâhi sıfatları gerçekte sıfatların isimleri yaptığına dikkat çekmiştik; fakat sıfat isimlerini genelde isimlerden ayıran şey, onların türeyişleri ve isimlenene bağlı gerçek bir anlama delâlet etmeleridir. İlahi sıfatlar âlemde etkin şeylerdir, hatta âlem onların mazhar ve tecelligâhıdır, bu nedenle de âleme ilâhi sıfatlar demekteyiz. Bu yüzden bütün âlem Tanrı'nın yüce sıfatlarıdır. İlahi sıfatlar, sayıca çokluklarına rağmen, yaratılmışların kalplerinde etkilerinin ortaya çıkması yönünden iki esasa irca edilebilirler: celâl ve cemâl sıfatları." Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, (Alfa), 439.

[637] Fergânî'ye göre vahdetten ehadiyyet ve vâhidiyyet neş'et etmiştir. Fergânî ehadiyyet ve vâhidiyyeti, vahdetin alt boyutları olarak ele alır. "Ehadiyyet açısından bütün itibarlar bilkülliye Hak'tan sakıt olur. Yani Hak için kesinlikle herhangi bir isim ve sıfat düşünülemez. Hakk'ın birliği de karşılığında çokluğun olmadığı bir tekliktir. Bu itibarla Zat'a 'Ehad' denir, bu ifade Zat'ın bâtınlığı, ıtlâkı ve ezeliyyeti ile alakalıdır. Bu durumda Ehad isminin selb'e nispeti, sübût ve zorunluluğa nispetinden daha doğru olur. Yani Ehad ismi olumsuzlayıcı/selbî bir isim

ıstılahlarla izah edilir. İsim ve sıfatlar ise Zatı olan asli-küllî/subutî[638] isimler ve diğer tikel tecelliler olarak, sonsuz isimlere tekabül edecek şeklinde tasnif edilir. Bunların içinde küllî-asli isimler yedi tanedir. Fergānî onların hayat, ilim, irade, kelam, kudret, cud ve iksat olduğunu söyler.[639] Fergānî diğer tüm isimlerin bu yedi Zatı isimde/sıfatta mündemiç olduğunu düşünür. Zat, sıfat ve fiil ayrımını yapanların ilklerinden olan, Ebu Hanife, zatı sıfatların hayat, kudret, ilim, semi, basar ve irade olduğunu söyler.[640] Fergānî bunlara ilave kelam, cud ve iksat sıfatlarını ekler.

Fergânî aslî-küllî isimlerin iki yönünün olduğunu söyler. Birincisi, bir ismin diğer bütün isimlere şamil olmasıdır. Örneğin Hayy ismi, Kadir ismiyle müsemma olan Zat'a delalet eder. Ancak bu durumda bir isim hangi hakikatin mazharıysa, bu hakikatin gizli tesiri söz konusudur. Yani her ne kadar Hayy ve Kadir isimleri aynı Zat'a delalet etse de Hayy'ın hayat verme tesiri ve Kadir'in güç yetirme tesiri devam eder; bu tesirler birbirini nefyetmez.[641] "Küllî-aslî isimlere ait ikinci cihet ise, birbirlerinden ayrışmaları ve her birinin sahip olduğu hususiyetlerin tesirinin zuhurudur. Bu isimlerin temeyyüzlerinin/ayrışmalarının gerçekleşmesi, hazret-i amaiyyetin aynı olan ikinci berzahın ayrıştırıcı özelliğiyle olur. Bu ayrıştırıcı özellik ile isimler ve sabit hakikatler birbirinden ayrılmıştır."[642] Bu aşamada kudret, kelam, basir ayrı ayrı olarak tecelli eder.

İbnü'l-Arabî *İnşâu'd-Devâir*'de Allah'ın esmalarının Zat, Sıfat ve Fiil olarak ayrı tasnif eder.[643] Hem İbnü'l-Arabî hem Fergānî her ne kadar isimleri Zat, Sıfat ve Fiil diye ayırsalar da birçok yerde bu kadar keskin ayrımları gözetmemektedirler. Aksine bu ayrımların birliğin nasıl olup da çoklukta kendilerini zuhur ettirdiklerini anlamlandırmada faydalı olacağını

---

olarak düşünülür. Vâhidiyyeti açısından Hak için Zatî ilk mertebede (taayyün-i evvel) sonsuz sayıda itibar vardır ancak bu itibarlar icmalî olarak mevcuttur. İkinci mertebede (taayyün-i sanî) ise bu isim ve sıfatlar birbirinden ayrılır (tafsil ve temeyyüz ederler). Dolayısıyla ikinci taayyünde ve sonraki vücûd mertebelerinde Vâhidden kesret neş'et eder." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/21. Ayrıca bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 116.

[638] Fergānî şöyle der: "Küllî adları, sübûtî adlardan gelen zâhiri tecelli kapsar. Sübûtî adların asılları ve bunların küllileri; el-Hayy, el-Alim, el-Mürid, el-Kail, el-Kadir, el-Cevad, el-Muksit adlarıdır ki zâhiri tecelli, var etme hükmünü icra etmesiyle bu son ada dayanır. Bu küllî adları kapsayan sübûtî adların yanında bir de selbi adlar vardır. Bu adların asılları ve bunların küllîleri; es-Selam, el- Kuddüs, el-Mütekebbir, zü'l-Celâl, el-Müte'ali, el-Aziz, el-Azim, el-Ganiyy ve benzeri adlardır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 473.

[639] Bu yedi adın yedi hakikati de el-hayat, el-ilm, el-irade, el-kavl, el-kudrat, el-cud ve el-iksat'tır". Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 859-860.

[640] Ebu Hanife, *el- Fıkhu'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİFVY, 2016), 53.

[641] Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü,*146-147.

[642] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/37-38.

[643] Ona göre sıfat isimler: Hayy, Şekûr, Kahhâr, Kâhir, Muktedir, Kavi, Kâdir, Rahmân, Rahîm, Kerîm, Ğaffâr, Ğafûr, Vedûd, Raûf, Halîm, Sabûr, Birr, 'Alîm, Habîr, Muhsî, Hakîm, Şehîd, Semî', Basîr"[643] dir. Aynı tasnifte yine İbnü'l-Arabî'ye göre fiili isimler ise şunlardır: "Mübdî, Vekîl, Bâ'is, Mücîb, Vâsi', Hasîb, Mukît, Hafîz, Hâlık, Bârî, Musavvir, Vehhâb, Rezzak, Fettâh, Kâbiz, Bâsit, Hâfiz, Râfi', Mu'izz, Müzill, Hakem, 'Adl, Latîf, Mu'îd, Muhyî, Mümît, Vâlî, Tevvâb, Muntakim, Muksit, Câmi', Muğnî, Mâni', Dârr, Nâfi', Hâdî, Bedî', Reşîd" dir. Bkz: Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 1/44.

düşünmüşlerdir. Nitekim Konevî, Allah'ın fillerini gayb ve şehadet, yani emir ve halk olarak ikiye ayırarak anlatmayı tercih etmiştir.[644] Geç dönem düşünürlerinden Ankaravî Zat, Sıfat ve Filleri amaçları bakımından farklı olarak tasnif edildiklerini söyler. Çünkü aslında tüm sıfat ve fiiller Zata övgüden başka bir şey değildir[645] der. İbnü'l-Arabî'nin sıfat anlayışını savuna/doğru bulan Molla Câmî, sıfatların Zattan tamamen ayrı bir varlık olmadığını aksine tamamen ayrı kabul etmenin şirk olacağını düşünür.[646]

Sıfat ve filler söz konusu olduğunda Fergānî, sıfatî hakikatlerin ikiye ayrıldığını söyler. İzafi olan isimler ve izafi olmayan isimler. Fergānî zuhur, evvel ve ahir gibi sıfatların izafi, ilim, irade ve kudret gibi isimlerin izafi olmayan isimler olduğunu söyler. Buna ilaveten Fergānî "izafi olmayan sıfatları da *zıtları olanlar* ve *zıtları olmayanlar* olarak ikiye ayırır. Birinci türdeki sıfatların zıtları yoktur. Bunlara kudret ve irade gibi sıfatlar örnek verilebilir. İkinci tür sıfatların zıtları vardır ki bunlar hidayet ve idlâl gibi, rızâ ve gadab gibi sıfatlardır. Bu zıtları olan sıfatlar, zıtları olmayanların ferî olanlarındandır."[647] Böylece insan/ruh ilk olarak zıtları olmayan yedi Zatı isimlerden nasibini alır. Kabz-bast, zâhir-bâtın gibi zıtları olan isimler ise insanın ikinci mertebede kuşandığı sıfatlar olarak anlatılır. Fergānî *Medârik*'te bu iki ayrımı ehadiyyetü'l-cem ve vahidiyyetü'l-cem olarak sıkça zikreder.

> Sûfilere gelince, Allah'ın zatına zâid bir iradesinin olduğunu kabul etmekle kalmazlar, aynı zamanda en mükemmel düzene dair bir bilgisi olduğunu, âlemi yaratmada ihtiyarı olduğunu da kabul ederler. Ancak onların kabul ettikleri özgür irade (ihtiyar), biz insanların seçme iradesi (ihtiyâru'l-halk) gibi her ikisinin de vukuunun, arzu ettiği herhangi bir fayda ya da çıkardan dolayı onlardan birini tercih edinceye kadar mümkün olduğu iki durum karşısında tereddüd etme anlamında değildir. Bu türden bir seçme Hak Teâlâ hakkında kabul edilemez. Çünkü O hem zat bakımından tektir (ahadiyyü'z-zat) hem de sıfatları bakımından birdir (vâhidiyyü's-

---

644 Konevî şöyle der: "Cellet kudretuhu hazretlerinin ef'ali, gayb ve şehâdet olmak üzere iki kısım olup, kelâm-i mecidde 'emir' ve 'halk' tabir buyrulmuştur. 'Dikkat ediniz, halk ve emir Onundur' âyet-i kerimesinde halk, bir âlemdir ki, işâret-i hissî ona yol bulur. Ve o âleme 'âlem-i şehâdet', 'âlem-i mülk', âlem-i ecsam' ve 'âlem-i süfli' derler ki, bu elfazın delâleti müteradif olarak bir mânâyadır. Emir ise bir âlemdir k, işâret-i hissî ona vâsıl olamaz. Ve o âleme de 'âlem-i gayb', 'âlem-i melekût', 'âlem-i ervâh' ve 'âlem-i ulvî' derler." Bkz: Sadreddin Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz (Tebsıratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî)*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ahmet Akyürek (İstanbul: İz yayınları, 2013), 57.

645 Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 362-368. Ankaravî üçlü tasnifi şöyle açıklar: "Zatın isimleri, sıfatların isimleri ve fiillerin isimleri. Zati isimler, her ne kadar bir yönden sıfatlara da delalet etse de, kendisinden sadece zat melhuz olan isimdir: Hak Ganî, Hayy, Kuddus gibi. 2.Sıfat isimleri, kendisinden sıfatlar murat edilen, zata delaleti memnû olmayan, lakin zata delaleti sıfatla birlikte olan isimlerdir. Nitekim Rahman ve Alim sıfat ismidir, zata da delalet eder. 3.Fiil isimleri, kendisinden fiiller ve eserler murat edilen isimlerdir, bunların zat ve sıfatlara delalet etmesi de kabildir. el-Hâlik, er-Rezzâk, el-Muhyi, el-Mümît gibi." Bkz: Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, 362-368.

646 Şamil Öçal, "Abdulrahman Câmî ve İslâm Düşüncesi", *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*, ed. Abdulrahman Acer - Şamil Öçal (İstanbul: Litera yayıncılık, 2016), 56.

647 Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/45. Sıfatlar gibi İlahi filler de iki kısımdır. İlki Hakkın "Allah musahhar kıldı", "Allah lanet etti", "Allah gadab etti" gibi filleri iken ikincisi Allah dilediğini yaratır", "Allah her şeyin Hâlıkı'dır" gibi tutumudur. Konu hakkında benzer değerlendirmeler için bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 154-155.

> sıfat). O'nun işi (emr) birdir hem Kendi zatına dair hem de şeylere dair bilgisi tek bir bilgidir. O'nun için tereddüd ya da iki farklı hüküm vermek söz konusu değildir. Aslında O'nda kendinden malum ve murat olan dışında bir şey bulunmaz.[648]

Zat tekliktir. Sıfat ve fiiller ise birlik ve birlikte çokluk olarak tezahür eder. Ancak sıfat ve fiiller Zattan tamamen ayrı bir varlıklar da değildir. Aksine Zatın, insanlar üzerindeki etkilerinde doğrudan bağı olan ilkedir. Örneğin Kayserî, *Kasîde-i Hamriyye Şerhi*'nde, isim ve sıfatların hazreti (varlığı) vahidiyyet mertebesi olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre: "Muhabbet bu mertebede sıfatların birbirinden ve niteledikleri şeylerden farklılaştığı gibi, Zat'tan ve tüm isim ve sıfatlardan da farklılaşır. Böylece sıfatların gerçeklikleri ilâhi ilmi hazrette (Allah'ın bilgisinde var olma durumunda) birbirinden ayrı olarak ortaya çıkar ve mazharları aynî varoluşta çoğalmış olarak gerçekleşir."[649] Özetle vahdet-i vücûd'u savunun düşünürlerde, Zat mertebesinde isim ve sıfatlar bir ve aynı olurken, söz konusu isimler ve sıfatlar, ilmi ezelide/a'yân-ı sâbitede çoğalır ve birbirinden ayrılır. Böylece tecelli şeklinde âleme ve insana zuhur eden isimler, yeryüzüne gök yüzünden/Tanrı'dan bilgiler getirirler. İnsanda isim ya da kabiliyet olarak görünen bu sıfat ve fiiller farklılıkta benzerliği, çoklukta birliği kendi içlerinde saklı tutarlar.

Kısacası Zat, sıfat ve fiil olarak Hakkın tecellisi insanda kendi ayrımlarını gösterir. Bu insan idrakinin bilgideki sınırını belirler. Zat her cihetiyle kuşatılamaz olduğundan insan idraki Zatı anlamaya ve algılamaya müsait değildir. Ancak isim, sıfat ve fiiller doğrudan veya dolaylı olarak insan idrakinin algılayabileceği tecellilerdir. Nitekim insanın ahlaklı bir varlık olarak hayat yaşamasının kaynağını da Fergānî'ye göre, ilâhi isimlerin anlamlarına uygun bir insan hayatı yani insanı kâmiller teşkil eder.

İnsan nedir? İnsanın hakikati nedir sorularına aranan cevaplarda bu iki makamın anlatılmasında en esaslı sorunlardan/sorulardan birisi de ittihat ve hulul sorusudur. Bu iki makam Allah'ın peygambere ittihat ya da hulul etmesi midir? Allah'ın insana ittihat ya da hulul etmesi midir? Peygamberin insana ya da veliye ittihat ve hulul etmesi midir? Bir sonraki bölümde varlığın gayesi olan insanın herhangi bir doğa üstü varlıkla ittihadı söz konusu olabilir mi sorusuna cevap arayacağız.

---

[648] Abdurrahman Câmî, "ed-Dürretü'l-Fâhire", *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler* (İstanbul: Litera yayıncılık, 2016), 156-157.
[649] Dâvûd Kayserî, *Aşk Şarabı ve Hayat (Kasîde-i Hamriyye Şerhi)*, çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan yayınları, 2015), 40-41.

4.1.3. HULUL VE İTTİHAT: BİR 'EVET' BİR 'HAYIR'

"Evet ve hayır arasında ruhlar maddelerinden,
boyunlar bedenlerinden uçar."[650]
İbnü'l-Arabî

İbnü'l-Fârız kendisinden sonra bazı kesimler tarafından hulul ehli olarak suçlanmıştır.[651] Benzer bir şekilde, İbnü'l-Arabî'de İbn Teymiyye ve ona yakın düşünen bazı alimler tarafından hulul ehli olarak görülmüştür.[652] Ancak *Medârik*'te Fergānî kendilerinin hulul ehli olmadıklarını, bu ithamda bulunanların da delillerinin geçersiz ve yetersiz olduğunu dile getirir. Bu anlayış, sadece bilgi ve ontolojik zeminde değil ahlaki zeminde de Tanrı-insan ilişkisini etkiler. Özellikle Hristiyan teolojisinin temel sorunlarından olan teslis meseli, insanın doğuştan kötü olarak doğması ve benzeri sorunlarda olduğu gibi ahlaki sorunlar İslam düşüncesinde de özellikle de vahdet-i vücûd anlayışında tekrar gün gündeme taşınmıştır. Özellikle İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Farîz ve Fergānî gibi sûfî düşünürler yukarıda da söylediğimiz gibi, kendilerinden sonra gelen İbn Teymiyye, İbn Haldun[653] ve onun gibi düşünen başka alimler tarafından tenkitlerle karşılanmıştır.

Fergānî hulul ve ittihadı birbirinden ayırır. Ona göre, anlattığı varlığın birliği teorisinde (ya da kendisinden önce bu fikri savunan üç alim: İbnü'l-Fârız, İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî) kendisine karşı itham edilen hulul anlayışı bir yanlış anlaşılmadır. Çünkü "hulul bizim kaçındığımız, ittihat ise bizim kabul ettiğimiz bir durumdur" der.[654] "Biz mezhep ve meşrep olarak ittihadı savunuruz ve hululün her türlüsünü reddederiz" ifadesini yaklaşık on pasajda vurgulayan Fergānî şöyle der:

> Benim doğru bir şekilde ittihadı onaylamam ve hulul inancını reddetmemin nedeni; Allah'ı bilenlere ve Allah'ın dostlarına muhalif olanların, Allah dostlarına bu (inancı isnat ederek) onları aşağılamalarını savuşturmaktır. O Allah dostları ki tüm himmetlerini, Allah'ın yarattıklarına yardıma; dua ve himmetle, eylemle ve Allah'ın onlara verdiği Rabbani güçle onların hacetlerinin giderilmesine ve onlardaki engellerin kaldırılmasına adamışlardır. Ben de onları bunlarla desteklerim ve onların Allah'ın kullarına yardım etmelerine bu (Rabbani) güçle yardım ederim. Zâhirilerden olan bu bölük onları hulule inanmakla kınıyor ve onlara zındıklık/dinden dönme isnat ediyor. Ben de bu bölüğün isnatlarına karşı çıkmak, onların aşağılamalarını

[650] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 1/446.
[651] Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî isimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 102.
[652] Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (İstanbul: Dergâh yayınları, 2017), 80-81, 97-98.
[653] İbn Haldun, İbn Farız ve Fergānî'yi varlığı tecelliler üzerinden anlatarak geliştirdikleri düşüncenin, tasavvufî konuları oldukça zorlaştırdığını ve anlaşılmaz kıldığını iddia ederek tenkit eder. Bkz: İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh yayınları, 2013), 2/855-856.
[654] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, (ittihadın kabulü: 371, 392, 407, 462-463, 476, 470-484, 510, 570-571, 576, 636-637, 971-972). (hululün reddi: 134, 431-434, 442-443, 449.

> savuşturmak için işte ittihadı onaylıyor ve hululü reddediyorum; yoksa bu tutumum bir korku veya beklentiye bağlı değildir.[655]

Burada ittihadı savunucu bir dil ile ele alan Fergānî, daha sonra ittihadın neden kendi sistemleri içinde çok anlamı olduğunu açıklar. Ona göre ittihat, tevhidin bir tezahürüdür.[656] Bu varlığın birliği anlayışında birlik makamı, insanın hakikati ve ittihadın sırrı birbirini tamamlayan durumlarıdır. Tıpkı bizim tezimizin içeriğinde oluşturduğumuz insanın, Varlığın en üst mertebesinden pay alarak bedene kavuşana kadar gelmesi ve tekrar çoklukta birliği kavrama çabasının bir diğer adı ittihattır. Fergānî bunu şöyle anlatır: "İttihadın anlamı ve sırrı, aslında bir olan Varlığın mertebelere geçerken ve bunlara inişi sırasında kendisine gelen özgülüklerin (ihtisasat), ad ve sıfatların çeşitliliğiyle meydana gelmiş, taayyünler, temeyyüzler ve bağlılıklar çokluğunun hükmünün kalkmasıdır. Zira bir olan Varlık bu inişi sırasında bunların hükümlerine, özelliklerine ve gereklerine bulaşmıştır. İttihadın sırrı ve anlamı yine, yolcunun gözünde bu çokluğun zâhiri Varlık ve bâtını Varlığın zatının birliğinde, bu zâhir ve bâtınları cemeden Varlığın zatının birliğinde eritilmesidir."[657] İttihat, tıpkı imanda olduğu gibi, kalbin bir fiilidir. Çünkü Fergānî'ye göre birleştiren ve birleyen kalptir. İnsan birliğe mensup olan kalbiyle, münazele sayesinde ittihadi keşfeder.[658]

Fergānî'den önce İbnü'l-Arabî ayna sembolü üzerinden kendilerinin ve meşreplerinin ittihadı tam olarak savunmadıklarını söyler.[659] Ancak ittihadı bir cihetiyle sisteme uygun olduğundan/tevhit ilkesine bağlı ve uyumlu olduğundan bahseder. Fergānî İbnü'l-Arabî'den farklı olarak varlığın gayesi olan insanın, kalbiyle birliğe/tevhide/ittihada ulaşmak için özel bir yolculuk yaptığını söyler. Ömrünü ona hasreder, çaba ve mücadele ehlinin yolunu benimser. Ki bu yol, sadece ittihat için de insanın kendi hakikatine yaptığı yolculuk değil, aynı zamanda hululün de bir reddidir.[660] Çünkü ittihat insanın gittiği değil, onun insana geldiği bir makamdır. Bu kalbi, sırrı ve tevhidi bir makam olup iki şeyin birbirine hulul etmesi değildir. Fergānî bu ikisini birbirinden ayırt etmek için şöyle bir açıklama yapar:

> …Aynı şekilde sünnette de bu duruma işaret edilir; mesela Peygamber'in (sav.) Allah Teala'dan aktardığı şu ifadelerde; '[Bu durumda ben de o kulumun] kulağı, gözü, dili, eli ve ayağı olurum.' Yine Peygamber'in 'kıyamet' hadisindeki ifadesinde de bu duruma işaret vardır; 'Allah onlara yakın bir surette tecelli eder.' Yine bir rivayette; 'Allah onlara, daha önce tanıdıkları suretinden başka bir surette gelir (görünür) ve

[655] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 432-434.
[656] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 442-443.
[657] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 462-463.
[658] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 392.
[659] Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir,* 129.
[660] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 432-434.

> '*Ben sizin Rabbinizim*.' der. Onlar da 'Biz senden Allah'a sığınırız. İşte burası bizim mekânımız, Celâli yüce olan Rabbimiz bize burada gelir (tecelli eder.)' derler. Bunun üzerine Allah Teala tekrar onlara tanıdıkları surette gelir (görünür) ve 'Ben sizin Rabbinizim' der. Onlar da '[Evet] sen Rabbimizsin.' Derler. Yine bir rivayette bu duruma -hadisin başı ve sonu aynı olmak üzere- şu ifade eklenmiştir; '[Evet] sen Rabbimizsin, Rabbimizi tesbih ederiz.' Dolayısıyla O'nun daha önceden tanınan veya tanınmayan bir surete, hulul etmeksizin büründüğü böylece bilindiğine göre, O'nun benim suretimde hulul söz konusu olmaksızın tezahür etmesi de caizdir. Yani benim, hululü inkâr ederek ortaya attığım ittihat iddiam doğrudur.[661]

Anlaşılan şu ki ittihat, bir tecelli olarak nitelenmektedir. Burada ittihadın insana gelmesi ve insanın da ona doğru gitmesi söz konusudur.[662] Bu durum insanın ancak ittihadın cüzi menzillerinde ve Küllî makamlarında bulunmasıyla, yani yolculuğa devam etmesiyle anlaşılmaktadır. Herhangi bir yerde duraklamak ve yolculuktan vazgeçmek ittihadı anlamsızlaştırmaktadır.[663] Fergānî bu ittihat yolcusu olan insanları müşahede ehli insanlar olarak adlandırmaktadır. Ona göre, bu insanlar ilmin ve hakikatin üst sınıflarından birini temsil etmektedir. Herhangi bir bilgiyi müşahedelerinde kesin bir bilgi (ilme'l-yakîn) sıhhatına kavuşturmadan konuşmamaktadırlar.[664] Örneğin bunun farkında olan İmam Rabbanî *Mektûbat*'ta buna dikkat çekmiştir. O ittihat ve velayet görüşünün İbnü'l-Arabî şarihlerini sonradan açıklamada zorluk çekecekleri bir iddia olduğunu söyler. İmam Rabbanî vahdet-i vücûd'u Tanrı'ya 'varlık' demeleri hasebiyle tenkit eder.

> Vahdet-i vücûdçular, ilim ve hariçte Allah'ın zatından ve zatının aynısı olan sıfatlarından ve isimlerinden başka bir şeyin sabit olmadığını, bu ilim suretini o suretin misali değil da aynısı gördükleri ve bunun yanında müşahede edilen varlık âlemine yansıyan ayân-ı sabitenin suretlerini, a'yânın aynası olarak tasavvur ettikleri için zorunlu olarak birlik ile hükmetmiş ve sonuçta her şeyin O (Tanrı) olduğunu ileri sürmüştür… Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu ve benzeri ilimlerin hatemü'l-velayeye mahsus olduğunu söylemekte ve hatemü'n-nübüvvenin bu bilgileri hâtümü'l-velayeden aldığını ileri sürmektedir. Füsus şarihleri bu sözün yorumunda çok sıkıntılara düşmüştür. Sonuç olarak diyebiliriz ki, sûfîler içinde bu gibi sırları

---

[661] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 449.

[662] Fergānî bu yoruma: "Kulum bana bir adım gelirse, ben ona on adım gelirim, kulum bana yürüyere gelirse ben ona koşarım ve sonunda kulumun tutan eli, gören gözü olurum." Hadis şerifine atıf yapmak ve yorumlamakla bu neticeye ulaşmıştır.

[663] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 470-471.

[664] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 474-475. Fergānî bu ittihat ehli insanları şöyle anlatmaktadır: "Anlam: Diyor ki; sana söylediğim gibi ittihadım sınıflarında dolaş, ittihat ehline meylet de ömürlerini ittihattan başka yerlerde tüketenlere meyletme. Çünkü ittihat (makamının) mensuplarından bir tanesi bile kalabalık bir topluluk gibidir; düşmanlarına karşı toplanan, birbirlerine yardıma koşan sıkı bir topluluk gibi. Yine aynı şekilde ittihat (makamının) mensuplarından bir tanesi bile kalabalık bir topluluk gibidir, çünkü onların haberleri ve sözleri kesin bilgi/ilme'l-yakin doğurur. Zira onların işleri doğruluk üzere kuruludur ve aktardıkları haberler ancak doğrudan müşahede ettikleri şeye dayanır, dolayısıyla onların haberlerine aklın bakışıyla ve dış duyuyla elde edilen kavrayışlara karıştığı türden bir yanlış da kuşku da karışmaz. İttihat ehlinden olmayanlar ise her ne kadar çokluk, kalabalık olsalar da kavrayış yetileri ve kavrayışları kuşkuların, yanılgıların, yanlışların izini taşımakla lekelenmiştir. Bunlar duyuyla ilgili bir durumda veya akılla ilgili bir konuda ittihat ehline karşı çıksalar, ittihat ehli doğru keşiflerle ve apaçık naslarla yani en yüksek doğruluk derecesin deki kanıtlarla onlar üzerinde galip gelir". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 475.

> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den önce kimse dile getirmemiş ve bu konuyu onun ele aldığı tarzda kimse ele almamıştır. Her ne kadar bazı sûfîler manevi sarhoşluğun etkisi altında iken tevhid ve ittihat görüşlerini andıracak şekilde Ben Hakk'ım, Kendimi noksanlıklardan tenzih ederim gibi sözler söylemiş olsa da bunlar ittihat keyfiyetini açıkça ifade etmemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesinin kaynağını bulamamışlardır. Bu sebeple Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir yandan önceki sûfîlerin burhanı olmuş, diğer yandan da sonraki sûfîlerin hücceti olmuştur.[665]

Fergānî'ye göre ittihat bir velayet makamıdır. Velayet ise birliği ve çokluğu kendinde cemeden, ilâhi isimlerin "tüm parçaları ve kişiliğiyle bu adlardan birinin duldasına dahil olan her şeyi kendinde cemetmenin merkezidir. Öyle ki tıpkı dairenin merkezine çevresindeki tüm noktaların eşit uzaklıkta oluşu gibi, bu parçalardan her birinin bu cemiyyete nispeti eşittir. Seyrüsüluk halindeki her bir aşıkta ve sevgilide bu şekilde bir cemiyyet ancak böyle bir ilâhi ada ulaştıktan ve onunla bir olduktan (ittihat) sonra ortaya çıkabilir. İşte bu nedenle velayet, ittihada bağlı bir şeydir."[666] Ahmedî makamın başka bir ismi olan velayet makamı birliğin idraki ve ruhun kemali/tamlığı olarak anlaşılmaktadır. Çünkü velayet birliğin ve çokluğun göreceli ayrımının son bulduğu bir makam olarak nitelenmektedir.

İttihadın zıddı ya da bozulmuş hali olarak adlandırabileceğimiz hulul ise Fergānî'ye göre müşahede ehlinin kabul edemeyeceği, aksine onlara karşı atılan bir töhmet olarak yaygınlaşmıştır.

> İş bu sınıfta kendilerindeki bu eğilim, çarpıtma, şenaat isnadı ve inkâr yüzünden şer bölüğü olarak nitelendirilir. Asli marifet ve hakiki muhabbet ehline şenaat isnatlarının ve çirkinlik yüklemelerinin, bu tarikat ehlini [sevgiliyle] kavuşma iddialarından dolayı hululle yargılamalarının boş lakırdılar, yanlış sözler olmasından dolayı kendilerine, 'kara çalanlar, iftiracılar' denir.[667] Onlar Allah'ın zatı ve sıfatları ayrımlarını birbirine karıştırmışlardır. Müşahede ehli/Ehl-i tahkik birliğin yan maiyetin iki türlü olduğunu iddia etmiştir: Zat açısından ve Sıfatlar bakımından. Genelde yaygın kanaat olarak Zat açısından birlikte olmayla, birlikte olan şeylerin birbirinin yerine geçmesi/hulul anlaşılır. Bu durumda da birlikte olduğu iddia edilen iki şey tek bir cihette, tek bir görünüşte zâhir olur. Ya da bu cihet ve görünüş açısından bâtını olarak birbirlerine geçer. Ya da bu cihet ve görünüşten biri zâhiri biri bâtını olur. İlk ikisi iç içe geçmeyi (hulul) ifade etmezken üçüncü durum bu

[665] Pasajın farklı bir açıdan değerlendirmesi için bkz: Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak* (İstanbul: Ketebe yayınları, 2020), 89.
[666] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 479. İttihat ulaşılması zor bir makam olsa da Fergānî'ye göre Muhammedî makamın altındadır: "Diyor ki; sen ittihat makamında dolaşma mertebesine ulaştığın halde ve ittihadın en son noktası olan cem'ul-ceme ulaştığın halde senin şu menzilin benim menzilimden ne kadar uzaktır; yaş toprağın Süreyya/ Ülker yıldızından uzaklığı gibi. Çünkü ittihadın makamlarının başlangıç, orta ve son kademeleri benim şu an haberdar olduğum ve tercümanı gibi kendisinden haber verdiğim Muhammedî makama mahsus ehadiyyetü'l-cem' makamının altındadır. O halde sen, sınırının ötesine göz dikme!". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 480.
[667] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 134.

şekilde anlaşılır. Bu durumda hulul eden iki şeyden her biri şahıs ve zat olarak hala kendi başınadır; bu ikisinin varlığı ayrı, şahıs olmaları da bakidir.[668]

Fergānî'ye göre bu iki şeyden biri diğerinin bâtınıdır. Sadece tahkik ehli değil, inanan/inanç ehli olan hiçbir insan yaratıcını ve yaratılmışın tek bir zat olarak hulul ettiğini ne kastetmiştir ne de inanmıştır. Marifet ehli olanların ittihat ve birliktelik dediği bundan başka bir şeydir.[669]

Fergānî'ye göre zâhirilerden olan bazı tayfalar, onları (yani marifet ehlini) hulule inanmakla kınıyor ve onlara zındıklık/dinden dönme ile suçlanmıştır. Bu isnat karşı çıkmak, onların aşağılamalarını savuşturmak için Fergānî ittihadı onaylar ve hululü reddeder; yoksa bu tutumum bir korku veya beklentiye bağlı değildir.[670] Bununla birlikte hululün reddi üzerine verdiği örnek Cebrail'in peygambere görünme örneğidir. "Cebrail, Dıhye'nin zatına dönüşmedi veya insan suretinde göründüğü o halde Dıhye'ye hulul etmedi Yani Allah tarafından kullarına hidayet etsin diye hediye edilmiş kişiye Peygamber'e (s.a.v.) Dıhye'nin şeklinin aynısı olan bir şekille göründü".[671] Çünkü eğer hulul gerçek olsa idi Cebrail istediği kişiye veya istediği şeye hulul edebilirdi. Ama öyle olmamıştır. Bu üçüncü bölümde ele alacağımız ferdiyet ve ahlak ilişkisi üzerine incelememizle doğrudan ilgilidir. Çünkü fert olarak insanın muhafaza edilmesi, ya da teklife muhatap kılınması hululün ihtimal dışı olduğuna işaret eder. Nitekim, *Fusus*'ta Hz. Peygamberin hakikatinin 'ferdiyet' olması bu manada okunabilir. Fert olmadan, tevhit ve ittihat olmaz.

Buraya kadar anlatılanları özetlemek gerekirse insan, Tanrı'nın/Nefesi Rahman'ın bir tezahürüdür. Tanrı insanın içine hulul etmemiştir. İnsan ile Tanrı arasındaki ittihat ise tevhidin neticesidir. Varlığın birliği teorisindeki insan telakkisi, insanın ezeli bir varlık olduğunu, zâhiren de Hz. Âdem ile zuhur ettiğini savunmaktadır. Böylece buraya kadar ittihat ve hulul meselesinde ise insanın mahiyeti ve gayesi konusunda Fergānî'nin temel iddialarını ele aldık. Bu bizi insanın mahiyeti ve yaratılışı nedir ve bu yaratılışta İlahi isimlerle ahlaklanma nasıl

[668] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 431.
[669] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 431.
[670] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 433-434.
[671] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 446. Fergānî konuyu şöyle özetler: "Yani; Peygamber'in (sav.) gördüğü şeyi Cebrail (as.) olarak görmesi ve onun Cebrail olduğuna hükmetmesi hiç kuşkusuz diğerlerinin görmesinden ve diğerlerinin gördüklerinin Dıhye olduğuna hükmetmesinden daha doğrudur. Zira Dıhye tam o anda, o mecliste değil, kendi bulunduğu yerdedir. İşte bu rivayette, benim hulul itikadını inkâr etmeme bir işaret bulunur ve bu rivayet beni hulul akidesine bağlı olmaktan temizler. Şöyle ki; eğer yaratılmış bir meleğin, hulul etmeksizin istediği bir insan suretine bürünme gücüne sahip olduğu doğruysa benliği tamamen fenâ bulmuş, yok olmuş benim suretime Hak Teala'nın bürünmesi de sahihtir. Eğer sen O'nun bir surete bürünmesinin caiz olamayacağını öne sürer ve O'nu bu türden surete bürünmekten tenzih edersen biz de senin söylediğini kitap ve sünnetten getirdiğimiz delillerle reddeder, inkâr ederiz". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 447-448.

gerçekleşir? Ahlak bize Allah tarafından verilen bir şey mi yoksa bizim kendi irademizle elde ettiğimiz şey midir? benzeri soruları yakından ele almamıza yönlendirir.

4.2. İLÂHİ İSİMLERLE AHLAKLANMA

İnsanın yaratılmadan önce ruh halinde, İlâhî isimlere mebni olarak ahlaklanmasının ardından; âleme gelişiyle birlikte bu kez İlâhî isimlerin mazharı şeklinde ahlakın ikinci bir mertebesi ortaya çıkar. Bu durum, aynı zamanda İlâhî ahlakın bir delili olarak kendini gösterir. Tıpkı Allah hakkındaki bilgimizin delilinin peygamber olması gibi, İlâhî isimlerle ahlaklanmamızın delili olarak da velayet-nübüvvet ilişkisini ifade etmek mümkündür. Bilindiği üzere, velayet ve nübüvvet teorileri erken dönem İslam düşüncesinde hakikat ve şeriat bağlamında ele alınmıştır.[672] "İlahi isimler teorisi Gazzâli ve öncesinde yaşayan sûfîlerin metinlerini kapsayan ilk dönemde, ilâhi isimleri bilmenin, onlarla ahlaklanmak yoluyla mümkün olacağı veya ahlaklanmaktan ibaret olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Arabî ise Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin ilâhi isimlerle ahlaklanma ilkesini, taalluk, tahalluk ve tahakkuk şeklinde geliştirerek devam ettirmekle beraber bütün varlık ve bilginin kaynağını açıklayan bir teoriye dönüştürmüştür."[673] Söz konusu taalluk, tahalluk ve tahakkuk Fergānî'nin düşüncesinde İslam, iman ve ihsan mertebesi olarak formüle edilir. Biz tezimizin üçüncü bölümünün, üçüncü kısmının son üç alt başlığında konuyu daha ayrıntılı inceleyeceğiz. Ancak oraya varmadan önce ilâhi isimlerin ahlakın kaynağı ve delili olduğunu temellendirmek gerekir.

Buradaki meselemiz; nebi, veli, halife, mürşit ve mürit kavramları üzerinden, insanın yaratılışı itibariyle İlâhî isimlerle ahlaklanma sürecini incelemektir. Zira ilk insan olan Hz. Âdem, İlâhî isimlerin küllî tecellisine mazhar olmuştur. Onun bu isimler aracılığıyla Allah ile kurduğu irtibatın niteliği, "halife" kavramıyla ifade edilmiştir. Bu durum, insanın bir bakıma Hakk'ın aynası olarak yaratılması anlamına gelir. "İnsanın ayna olarak yaratılması ise insanın halife olmasını sağlayan -bir diğer ifadeyle insanı insan yapan- yaratılışıdır. Aynı zamanda o, insanın hem ruhî hem de unsurî yaratılışını bir araya toplaması dolayısıyla ilâhî ve kevnî bütün hakikatleri kendinde cemeden yaratılıştır. İlahi emir âlem aynasının cilalanmasını gerektirince, Âdem aynanın cilası ve suretin ruhu olarak ortaya çıkar."[674] Böylece söz konusu ilâhi isimlerle ahlaklanma olduğunda Âdem ve halifelik ilişkisini fiil-infial bağlamı üzerinden ele almak gerekecektir. Fergānî burada sûfîlerin hemen hemen hepsinin referans aldığı "kenz-i mahfi" hadisi üzerinde ilâhi isimlerin zuhurunu ele alır. Çağdaş İbnü'l-Arabî üzerine araştırma yapan

[672] Konu hakkında özet bir değerlendirme için bkz: Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat, (Tasavvufun Teşekkül Süreci)* (İstanbul: Klasik yayınları, 2017), 167-171.
[673] Orkhan Musakhanov, "İlahi isimler teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe yayınları, 2021), 2/1124.
[674] İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-hikem* (Kabalcı), 25.

Chittick, "eğer ilahî isimleri mücevherler olarak anlayacak olursak, Gizli Hazine Hadisini, Allah'ın âlemi, Kendi sıfat ve niteliklerini izhar etmek suretiyle yarattığına işaret ettiği şeklinde okumanın mümkün olduğunu"[675] söyler. İbnü'l-Arabî bütün âlemin ilâhi isimlerin tezahür yeri olduğu ve aslında âlemde Allah'ın isimlerinden başka bir şey olmadığını belirtir.[676]

Bir önceki bölümde ele aldığımız Celâl ve Cemâl isimlerinin tikel tecellileri, bu bölümde inceleyeceğimiz halife ve kemal ilişkisine zemin hazırlar. Önce insanın zuhuru, ardından insanın kendi zuhurunun kaynağına doğru gerçekleştirdiği yolculuk dikkate alındığında şu açıkça anlaşılır: İnsanın aslı, İlâhî isimlerdir. "Her bir varlık mertebesi kendisine uygun ilahî bir isimle zuhur ederken insanın zuhuru, bütün ilahî isimlerin ona yönelmesiyledir. Öyleyse ilahî isimlerin insan varlığını önceleyen bir varlığı vardır denilebilir. Zira ilahî isimler ilahî zatın ezelî isimleridir. Ne var ki bu isimler bâtın iken, sonrasında varlıkların suretlerinin aynları onları izhar etmiştir. Dolayısıyla ilahî isimler ulûhiyette asıl, insanda ise mecazidirler."[677] Buradan anlaşılan insan ilâhi isimlerin zuhuru olduğundan halifedir ve bundan dolayı da ilâhi hakikatleri de bünyesinde taşır. Başka bir ifadeyle Hz. Âdem hakikati, ikinci tecellî ve berzahın cami' olduğu bütün ilahî-kevnî hakikatler, sıfatlar ve isimleri kapsadığı için umumidir.[678]

> Hak, Hz. Âdem'in tekmiline, melaikeyi mükemmelleştirmekle başlamıştır. Bu tekmili, Bakara suresi 30. ayetteki tembih ile emretmiştir. Hz. Âdem'in zatının zâhirî, bâtınî, halkî ve Hakkî olarak şamil olduğu her şey meleklere arz edilmiştir. Onlara 'Eğer doğru söylüyorsanız bana şunların isimlerini söyleyin' denmiştir. Yani 'hilafete ehliyetiniz konusunda veya akıllarınızla getirdiğiniz deliller konusunda doğru söylüyorsanız haydi söyleyin eşyanın isimlerini! Bâtınlarınızda bulunan/sizde içkin olan imkânî hükümlerin isimlerini bana haber verin! Bu hükümler sizde asabiyyet, iftira, davâ ve enâniyeti ortaya çıkarttı. Zâhir olan şeyler konusunda bana delil getirin! Sonra bâtınlarınızda ne üzere bulunuyorsanız o şey için, sizdeki hakikatlerin hükmünün galebesi/baskın olması

[675] William Chittick, *Tasavvuf: Kısa bir giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz yayıncılık, 2019), 170.
[676] Chittick, *Tasavvuf: Kısa bir giriş*, 171.
[677] Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, 201.
[678] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/95-96.
Fergānî Hz. Âdem'in ilâhi isimlerle, kendini bilmesi ve bundan dolayı da Rabbini bildiğini söyler. Kendi ifadesiyle: "hakikatte isimler, ifâza eden veya olunan hakikatler veya manaların hükmüyle tahakkuk etmiş varlık nurunun taayyünleridir. Harflerden mürekkep lafızlar, bu isimlerin isimleri olan vücûdî taayyünlere delalet ederler. Rakamları ve lafızları olan isimlere nispetle bunlar müsemmiyâttır. Bu yüzden bu hakikî isimler akil kişi siygasıyla zikredilir. Adetâ Hak Hz. Âdem'e kendisinin hakikatini bildirip öğretmiştir. Ayrıca hakikatinin ve vücûdunun şamil olduğu Hakkî ve halkî isimler, sıfatlar ve hakikatleri de bildirip öğretmiştir. Bir başka deyişle bu hakikatler, âlemin vücûduna müteallik bu isimler için müsemmiyâttır. Hz. Âdem bu öğretme ile nefsini bilmiştir, nefsinin marifetiyle de Rabbini bilmiştir, zira 'Rabbini bilen nefsini bilir.' Böylece Hz. Âdem'in zatı, cem'iyyeti itibariyle kemale ermiştir." Aynı yerde şunları da söyler: "Allah Âdem'i kendi sureti üzerine yaratmıştır' veya 'Rahman'ın sureti üzerine yaratmıştır." Hz. Âdem'in hakikati, ikinci tecellî ve berzahın cami' olduğu bütün ilahî-kevnî hakikatler, sıfatlar ve isimleri kapsadığı için umumidir. Hz. Peygamber (s.a.s) ise hakikati ve suretiyle ilk berzahı kuşatır. Aynı şekilde melekler de Hz. Adem'in üzerine yaratıldığı Rahmanî surete izafe edilen yed-i kuvvet cümlesindendir. Dolayısıyla melaike, Âdem aleyhisselamın hakikatine ve cem'iyetine ait suretin cüzlerinin mazharlarıdırlar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/96.

> amacıyla izharlarını takdir ettiğiniz şeyler için, zâhirlerinizdeki vücûd isimleri için, her şeyin melekûtu olan ervah âleminde Vücûddan ifâza edilen/feyz yoluyla size verilen şey için delil getirin! En yüce ve en aşağı âlemin şamil olduğu şeylerin isimlerini bana bildirin! Hz. Âdem'in zatının Hakkî özellikler ve halkî duyulardan şamil olduğu şeyleri bana bildirin! Zira bu ilim halifeliğin özelliklerindendir ki şartlarından bir tanesi kendisine halife olduğu Zat'ın sureti üzerine bulunmayı gerektirir.' Melekler âlemlerinin ve inşalarının hükmüyle mahsur bulundukları için kendi dışındaki şeylerin marifetlerine ulaşamamışlardır. Dolayısıyla acz ve kusurlarını itiraf etmişlerdir.[679]

Halife olan Âdem'in meleklere karşı üstünlüğü acizliği ve kusurlu oluşundan kaynaklanır. Zira insan paradoksal bir şekilde kadir ve acizdir. Bundan dolayı da en uygun insan tarifi kevn-i câmidir. Chittick insanın bu paradoks yönünü gizli bir hazine olması üzerinden anlamlandırır. "İnsanlarla diğer yaratıklar arasındaki fark, her birimizin Bizzat Allah'ın sureti üzere yaratılmış olmamız, böylece de, en azından, Allah'ın tüm isimlerinin iz ve etkilerini tutarlı ve birbirini tamamlayan bir bütünlük içinde sergileme güç ve yetisine sahip olmamızdır. Diğer yaratıklar Allah'ın isimlerinin bazısını izhar ederler, ama tamamını değil. Gizli hazinenin bütün mücevherlerini yalnız insanlar izhar ederler; dolayısıyla topyekûn Hazine'yi yalnız onlar bilebilirler."[680]

Fergānî Hz. Âdem ile Hz. Peygamberin ruhani yaratılışları itibariyle benzerlik taşıdıklarını söyler. Başka bir ifadeyle nebilik ve veliliğin iç-içe olduğunu dile getirir. Doğan'ın tespitine göre: "Fergânî, Hz. Âdem ile Hz. Peygamber (s.a.s) arasındaki elçilerle Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonra gelen evliyâ arasında bir paralellik kurar. Hz. Âdem'in suretinin Cem'inin tefrikasının külliyeti enbiya, mürselîn ve evliya olmuştur. Velayet onlarda içkindir, zira onlar nüzul ehlidir. Benzer bir şekilde Muhammedî mananın ve suretin cem'inin tefrikası, evliyâ ve aktâb olmuştur ki onların velayetlerinde de nübüvvet hükmü münderiçtir."[681]

Özetle, bu bölümde insanın İlâhî/küllî isimler üzerinden ahlaklanmasını; halife, veli, nebi, mürşit ve mürit kavramlarının Fergānî'deki karşılıkları üzerinden inceleyeceğiz. Başka

---

[679] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/99.

[680] Chittick, *Tasavvuf: Kısa bir giriş*, 172.

[681] Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 217-218. Fergānî konunun devamında şöyle der: "Zira onlar suretten ve manen ayn-ı muhammedî olan cem'lerinin ve küll'erinin hükmü itibariyle avd ve rucû' sahibidir. Metbû-küllî isimlerden her birinin ikinci tecellide ve mertebede kemâlâtı ile tahakkukundan sonra bu isimler her bir halife, resul ve nebî ile ikinci berzahiyete avdet eder. Akabinde ilk tecellinin zımnindeki tenezzülüyle ve en güzel mizacın zuhuruna müteveccih Zatî isimlere tabî olarak en kâmil Muhammedî ruh ve en dengeli Muhammedî kalp taayyün eder. Unutulmamalıdır ki bu metbû isimler taayyün-i evvelde onun ilk nuru olan ilk tecellinin hamilidir. Hakk'ın zatî isimleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) zatî kemalle tahakkuku için; bu metbû' küllî isimler için, ilk geri dönüşlerinden daha kâmil ve yüce bir başka geri dönüş söz konusu olmuştur. Bu dönüş, mazhar veya insanî mazharlar açısından her bir halifenin, resulün, nebinin ve Muhammedî evliyadan bir velinin kalbi üzerine olur. Bu insanî mazharlar; velî isminin şamil olduğu mukarreb, arif, muhakkik, bedel, veted, imam, kutub ve gavs gibi isimlerle tesmiye edilir. Hâlbuki ilk avdlerinde/dönüşlerinde bu mazharlar halife, ulu'l-azm, resul ve nebi isimleriyle tesmiye edilmişlerdir. Ayrıca bu rucû', her bir kâmilin kalbi, kâmil halifelerin yedi tabisinin kalbi, kutbun yedi tabisi olan ebdâlın kalbi, ve kalb-i hatim üzerinedir". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/116-117.

bir ifadeyle, İlâhî isimlere zâhiren mazhar olması yönüyle Hz. Âdem, cevâmiu'l-kelim oluşu ve tüm İlâhî isimlere ezelde ilmen mazhar olması bakımından Hz. Muhammed (s.a.v.), ve son olarak peygamberin izini takip ederek kâmil insan haline gelen veliler; doğrudan İlâhî isimlerle ahlaklanmanın somut delilleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2.1. HZ. ÂDEM VE HALİFE: İLÂHİ İSİMLERİ FİİL-İNFİAL İLİŞKİSİ ÜZERİNDEN ANLAMA

Halifelik, Allah'a halifelik anlamına gelir. Tanrı, insanı kendi sûretinde yaratmıştır; bu durum, insanın ontolojik, epistemolojik ve ahlaki tanımını belirler. Buradaki halifelikten kasıt, Hakk'a vekalettir.[682] Vahdet-i vücûd düşüncesinde yaygın kanaate göre, insanın halifeliği, toprağa nispetle değil, İlâhî isimlere mazhar oluşu itibariyledir. İnsanın beşer olarak varlığı onun "küçük âlem" (microcosmos) oluşunu ifade ederken; halife olarak varlığı ise doğrudan İlâhî isimlerle olan ilişkisinin bir tezahürüdür.[683] Bu nedenle, insanın halifeliği, "kime halifedir?" sorusunun cevabıyla anlam kazanır. Eğer cevap Tanrı'nın halifesi şeklindeyse, mesele fiil ve infial düzleminde ele alınmalıdır. Zira halife, Tanrı'nın halifesi olduğuna göre, Tanrı olmaksızın halife de olamaz. İnsan, ancak Tanrı'nın halefi olarak yeryüzünde varlık kazanır.

İnsanın üstünlüğü de bu halifelik niteliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, Molla Fenârî, insanın halifeliğini, meleklerle mukayese ederek açıklamanın yerinde olacağını savunur. Ona göre, insanda olup da meleklerde bulunmayan birtakım nitelikler, bu ayrıcalığın temel nedenidir.[684] Halifelik şartlarını yalnızca insanın taşıyor olması, bu düşüncenin temel dayanak noktalarından biridir. Bu da nihayetinde insanın kendini bilmesi ve bu vesileyle kendisini halife kılanı tanımasıyla mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de Hz. Âdem'in kendini bilmesini, onun Allah'ı bilmesi olarak değerlendirir.[685]

---

[682] Tevekkül aslında bize verilen halifeliği Allah'a iade ederek tekrar O'nu vekil edinmek demektir.

[683] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 6/293-294.

[684] Devamında şöyle der: "Bunları da dört başlık altında ele alınacağını söyler. Birincisi, melekler yaratılışları gereği yalnızca vücûb ve basitlik hükümleri taşımakta olup, imkân ve terkib hükümlerinden mahrumdurlar. İkincisi, Melekler tek bir mertebeyle sınırlıdırlar. Üçüncüsü, onların taalluk ve tahakkuk bakımından tüm ilâhî isimlerin hükümleriyle irtibatları bulunmamaktadır. Dördüncüsü ise onların hilâfetin şartlarını yerine getirememeleridir." Bkz: Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*, ed. Muhammet Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384), 494-495. Ayrıca bkz: Betül Gürer, *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (İstanbul: İnsan yayınları, 2020), 275-277.

[685] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Öyleyse Adem'in fıtratı, Allah'ı bilmektir. Böylelikle Âdem, bütün fıtratları da bilmiş olur. Bu nedenle Allah, 'Adem'e bütün isimleri öğretti' demiştir. Bütün, bu sınıf içinde amaçlanan ihata ve genelliği anlatır. Yaratılışın dışında kalan isim ve nispetleri ise, ancak O bilebilir, çünkü onların yaratılmışlarla ilişkisi yoktur. Bu durum Hz. Peygamberin bir duasında söylediği 'Gaybının bilgisinde kendine ayırdığın isimler' şeklinde dile getirilir. Kastedilen, ilâhi isimlerdir. İsimlerin anlamı, oluşun talep ettiği şeyler de olabilir. Fakat oluşun bir sonu yoktur. Dolayısıyla Hakkın isimlerinin de sonu yoktur. Böylelikle sonsuz şeylerin yaratılışını sınırlamak imkânsız olduğu için varlığı geçerli olmayacak bir yerde kendine ayırma gerçekleşti. Mahiyeti

Özetle Hz. Âdem bir yönüyle âlemdir, bir yönüyle de İlahi isimlerdir. "Hz. Âdem ilk bütünlüğü içinde Allah'ın iki eli ile yarattığı ve ilâhî ruhun nefhettiği, yaratan ile yaratılanın birlikteliğinin gerçekleştiği insan imajıdır. Âdemî miras bütün insanlara aittir. Bütün ilâhî isimler ve sıfatlar tezahür ettirmenin bilgisi ve kabiliyeti ile yeryüzünde Hz. Âdemin temsilcisi olarak Âdem olmak her bir insan ferdinde potansiyel olarak mevcuttur."[686] İbnü'l-Arabî halifeliği bir fiil-infial ilişkisi üzerinden açıklar.

> Allah Adem'i üç şey ile dost edindi. Birincisi iki eliyle yaratılışını gerçekleştirmesidir. İkincisi, meleklerine öğretmediği isimlerini öğretmekle onu dost edinmesidir. Üçüncüsü ise, halifeliktir. Bu ise 'Yer yüzünde bir halife yaratacağım' ayetinden kastedilen şeydir. Halife sözü 'yeryüzünde bir ilah vardır' sözünden kaynaklanmış ise, Âdem yeryüzünde Hakkın vekilidir ve söz onun üzerinde gerçekleşir. Halifelik yok olduğunda yeryüzünde bulunanın yerini alacak kimse anlamındaysa, konumuz bu değildir. Halife derken kastedilen, Hakka vekilliktir, çünkü melekler 'yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan akıtacak' demiştir. Böyle bir özellik ise, hüküm sahibi bir kimseden meydana gelebilir. Hüküm ise, öncelik mertebesine ve emirleri uygulayan kimseye ait olabilir. Soru soran, yaratılmışlarda Allah'ın vekili olan halifeyi kastedebilir. Allah onu ez-Zâhir ismiyle yerleştirmiş ve ona içerdikleri özellikler bakımından isimlerin bilgisini vermiştir. Sonuçlar (infialler) bu isimlerden ortaya çıkar. Âdem, bu isimlerin tasarruflarını âlemde gerçekleştirir. Çünkü her ismin âlemde kendine özgü özel bir etkisi vardır.[687]

Allah'ın halifesi altı şekilde kendini gösterir. Bunlar sırasıyla velayet, nübüvvet, risalet, imamet, emir ve mülktür. Halife ile veli arasındaki fark ise veli yardım eder, yardım edilmez halife ise yardım eder ve yardıma mazhar olur. Halife ile imamın farkı ise halifelik asalet yoluyla başkasına alt bir şeyin ödünç alınmasıyken, imam ise hak ediş ve asalet yoluyla imam olmaktır.[688] Hak insana bütün isimleriyle tecelli etmiştir. Berzah olan insan hem Hakka hem de halka bakabilmiştir. Halife olan insanın yaratılışı üç aşamada gerçekleşir. Ruhu yaratılış, unsurî yaratılış ve ayna olarak yaratılıştır.[689]

---

bakımından zata gelirsek, onun bir adı yoktur. Çünkü o, bir etkinin mahalli olmadığı gibi kimseye de bilinmez. Bir nispetten soyut olarak ona delil olacak isim olmadığı gibi böyle bir şey mümkün de değildir. İsimler tarif ve temyiz içindir. Bu, Allah'ın dışındaki herkese kapalı bir kapıdır. Öyleyse Allah'ı ancak Allah bilir! Binaenaleyh isimler bizimledir, bize aittir, bize dayanır, bizde zuhur eder, hükümleri bizdendir, bizde sona ererler, bizden ifade edilirler, başlangıçları da bizdendir." Bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye,* 6/297-298.

[686] Stephen Hırtenstein, *Hayatı ve Fikiryatıyla Muhyiddin İbn Arabî: "Bir Merhamet Âbidesi"*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera yayıncılık, 2021), 112.

[687] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye,* 6/292-293. İbnü'l-Arabî halife ile âlem ilişkisini şöyle açıklar: "Allah şöyle buyurur: 'Gökte ilah odur.' Burada göklerde ilah olarak ortaya çıkmayı sağlayacak kendine özgü isimle hüviyet (O) zikre dildi. 'Yerde de ilahtır.' Burada ise ilah olması yönünden yeryüzünde ortaya çıkmaya uygun isim getirildi. Böylelikle Âdem bu ismin vekili oldu ve söz konusu isim onun bâtınıdır. Bu isim, halifeliğinin bulunduğu yeryüzüne özgü ilâhi isimlerden meydana gelen etkileri Adem'e öğretendir. Yerde halife olan herkes için aynı durum geçerlidir. Bu nedenle Allah 'Sizi yeryüzünde halifeler yaptı' buyurdu. Başka bir ifadeyle, bu mertebede bir kısmımız diğerlerinin ardından gelir." Bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 6/293.

[688] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü* (Alfa), 193.

[689] Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir,* 127.

> Melik olan Hak, ilahî isimler cemiyeti kaldığı Âdem'de, bu isimleriyle melekutunu kurmuştur. İşte bu iniştir. İndirilmeseydik adımız anılmaya değer olmazdı… İnsan varlıklarının tümüne ait anlık her kesitte dalalette bırakılmışlar ve hidâyete eriştirilmişler birlikte ve karşıtlık içindedir. İnsanın varlık süreçlerinde dalalet evvel, hidayet ahirdir. İşte bu Hakk'ın kendi zatına meşiyetinin insani yaratışa yansımasıdır. Kendine bakmaz mısın, aslı sende olmayan, kendinden bir şey görmediğine meyletmesin. Bir şeye iştiyak duyup meylettiğinde de melekutunu ona nasıl yönlendirmektesin. Bil ki Hak da o ismi yeniden tecelli göstereceği letafetine çekmeyi murat ettiği için, ona iştiyak göstermekte, bütün isimlerini ona yönlendirmektedir. İsimleri yöneldiğinde onda melekutunu kurmaktadır. Böylece herkesin nasiyesinden tutmuştur.[690]

İlk insan olan Hz. Âdem, vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde insanlığı küllî bir varlık olarak temsil eder. İnsanlık tarihini bir peygamberler tarihi olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*'de bu süreci, Âdem'den başlayarak son peygambere kadar uzanan bir kemal yolculuğu şeklinde yorumlamıştır. Burada Hz. Âdem'in "başlangıç" olarak konumlandırılması, onun cismaniyetiyle ilgilidir. Vahdet-i vücûd anlayışında Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ruhaniyet bakımından tüm ruhların babası olarak kabul edilirken; Hz. Âdem, cismaniyet bakımından insanlığın atasıdır. Hatta unsurlar, Hz. Âdem için bir nevi ana-baba hükmündedir. Bu ruhani ve cismani başlangıç, aynı zamanda bir "gaye"ye doğru gerçekleşen bir harekettir. Zira her hareket bir amaca yöneliktir. Kâinattaki tüm hareketler, bir özleme; daha özelde ise kemale duyulan özleme yönelmiştir. Bu bağlamda âlemde gayesiz hiçbir hareketin olmadığı kabul edilir. Dolayısıyla insan, varlığın gayesi olarak nitelendirilmiştir.

Kuşkusuz bu yolda insanın nasıl ve ne için var olduğu sorusu Hz. Âdem hakkında bildiklerimizle ilgilidir. Bildiklerimizin en açık ve seçik olanlarından biri ise Âdem insanlığı temsil etmesi bakımından iki ayrı cinsiyete tek bir tür olarak yaratılmıştır. Yani Âdem ve Havva. Fergānî'ye göre insan bu iki kaynaktan zâhiri olarak neşet etmiştir.[691] Fergānî'ye göre Âdem-Havva aşkı, varlığın zuhuruyla birlikte birinin diğerine duyduğu ilk aşktır. Bu yeryüzünde varlığın ve birliğin fiil, sıfat ve isim olarak üç farklı şekilde tecellisinin ilk

---

[690] Muhyiddin İbn Arabî, *Âdem Kelimesindeki İlâhî Hikmet Fassı*, çev. Nusreddin M.Ali (İstanbul: Litera yayıncılık, 2018), 28-29.

[691] Fergānî şöyle der: "Sevgililik makamının kemalinin tezahür yeri olmaya ve O'nun duyu âleminde kavranmasına vasıta olmaya, aslında yaratılmış suretlerin mertebelerinde ve aynı şekilde hakkani mertebelerdeki tezahürünün kavranmasına vesile olmaya uygun olan insani suretlerin meydana getirilmesi işinin başında, sevgili makamı, Âdem (as.) için Havva olan tezahür yerinde göründü. Yani Havva'nın duyuyla algılanabilen sureti vasıtasıyla göründü, böylece Âdem de ona muhabbet ve şevkle yöneldi. Oysa orada henüz annelik hükmü ortaya çıkmamıştı, yani Âdem evlatlarının türemesi için Havva'nın bir kök, bir anne olduğunu bilmiyordu. Yani Âdem'in Havva'ya muhabbet ve ünsiyet vasfıyla meyli doğası gereği olan bir şehvetin değil, üreme ve çiftleşme nedenlerine bağlı, sıfatlarla ilişkili bir münasebetten dolayıydı. Böylece Âdem Havva ile, onun vasıtasıyla evlatlarının babası olabilecek ve [anne] babalık-oğulluk sırrı ikisiyle tezahür edecekti." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 413-414.

görünümüdür. Adların ve sıfatların eserlerinin, tamamı -hem özlü/ mücmel olarak hem de yayılmış/mufassal olarak- orada fiile geçecek şekilde ortaya çıkmalarına uygun olan yer de Âdemin (as.) suretidir.[692] Çünkü Âdem'in suretinin dışındaki zâhiri suretler özeldir. Bir adın ya da bir sıfatın diğerlerinden seçilen bir tezahür yeridir. O yerde de suret veya mana bakımından bunların benzeri olan bilinen belirli adların ve sıfatların etkisi hakimdir. "Âdemin suretinin dışındaki diğer suretler ad ve sıfatların tamamını fiili olarak kendilerinde cemetmeye, bu fiili cem'e lazım gelen tevhide, ad ve sıfatların ortaya çıkması bu toplamaya bağlı olan hakiki marifetlerine, aynı şekilde onlara bağlı olan aşkın hakikatine, işte bu tevhit ve marifete bağlı olan teklife, sorumlu tutulmaya gerçekten uygun değildirler".[693] Âdem sevgili makamının ilk zâhiri tezahürü olduğundan sevme tabiatıyla var olmuştur. Bu ise Havva'nın yaratılmasıyla ortaya çıkmıştır. Buradaki sevginin hikmeti ise cemetmek ile ferdiyeti birbirinden ayırmaktır. Sevmek için ferdiyet ön şarttır. Sevmek aynı zamanda ikide biri keşfetmek, yani cem makamına geçmektir.[694]

Fergānî Âdem'in sureti bâtınden zâhire, ezel-i ruhtan sonlu nefise zuhur edince bu suretin misali de misal âleminin bu veçhesinde zuhur etmiş olduğunu varsayar. Yani Âdem'in, topraktan yapılma tüm parçacıklarını, zerrelerini kapsayan biçimsel yaratılış/tiniyyet sureti -ki

---

[692] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 414-417.

[693] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 415. Âdem ve ona verilen teklif/emanet Fergānî'ye göre Hakkın bilinmek isteğidir: "O halde aşkın başlangıcı ancak Âdemin (as.) suretindedir. Bu duruma 'Biz emaneti teklif ettik.' sözüyle işaret edilir. Yani hakiki marifeti, muhabbeti ve cem'iyyeti göklere, yani -doğrusunu tabi Allah bilir- varlıkların yüksek seviyeli olanlarına teklif ettik; ve yere, yani varlıkların aşağı seviyeli olanlarına; ve dağlara, yani bu iki seviye arasında olanlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar. Çünkü onlar emaneti kabul edecek yetenekten yoksundular. Emanetten korktular, çünkü onlar, sağ-sol gibi ya da daha doğrusu birlik -çokluk, zorunluluk/ vücub-olanaklılık/imkan, zâhirler-bâtınlar gibi iki seçenekten birine meyleden asli yaratılışlarının etkisiyle duyuladıkları için korktular da emaneti insan yüklendi. Yani hakikati, mertebesi ve manası tüm hakikatleri, tüm mertebeleri, tüm manaları cemettiği için; sureti tüm suretleri ve suretlerin mertebelerini cemettiği için; ilklik/evveliyyet-sonluk/ahiriyyet ve zâhirlik-bâtınlık dairesini tamamladığı için emaneti Âdem (as.) yüklendi. Ama Âdem emaneti kabul etmeye giriştiğinde, bu durumun bilgisinden yoksundu. Zira onun suretinin zâhiri, tafsili parça ve fer'ileri kendi yapılarından dolayı tam da çoklukla ilişkiliydiler. Bu parçaların çoğunun emaneti kabul etme sözünden çıkmaya salahiyetleri yoktu. Âdem hakikati ve istidadıyla tarafların tam ortasında duruyordu; ama onun bu mutlak ortada olma suretine rağmen zâhiri fer'ilerinin çoğu bu orta konumun bir tarafına meylettiler. Çünkü kabiliyetleri eksikti, hakikatleri ve istidatları bu ortadan çıkmaya meyletmişti. Âdem'in cemedici suretinden çıkmakla ona benziyor ve fer'i olmakla ona tabi olmaları gerekiyordu. Böylece emaneti yüklenmek durumunda kalanlar arasına girdiler, talep edildiğinde -talebin gereği olarak- emaneti reddetmekten aciz kaldılar. Emaneti reddetmedeki kusurlarından dolayı acı çektiler, zorlandılar. Böylece Âdem (as.) bu [kabul] anında bilgiden yoksun olmakla cahil diye; yine kendi suretinin, hiç istisnasız tüm tafsillerini, fer'ilerini ve parçalarını kapsamasıyla emaneti yüklenmeye girişmesinden dolayı da zalim diye adlandırıldı, yani bazı fer'ileri ve parçaları açısından, onlara zulmeden olarak adlandırıldı". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 415-416.

[694] Fergānî şöyle der: "Sevgili makamı mutlak Cemâliyle Havva olan tezahür yerinde ortaya çıkınca, Âdem (as.) de ona sevgi vasfıyla yönelince, cem ve fertler bakımından anılan sıfatla ilgili ilişkinin hükmü de ortaya çıkınca, ilişkinin ve sıfatla ilgili muhabbetin hükmü bu kez tezahür yerlerinin birbirlerinden ayrılma, fert olma itibariyle ortaya çıkışının da başlangıcı burası oldu. Tıpkı anılan aşk ve ilişkinin cem itibariyle ilk tezahürünün burası olması gibi ve tıpkı anılan [ilk] iki sınıfta bu tezahürün bazen cem bazen de fert olma itibariyle olması gibi. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 419.

bu zerrelerden her biri Âdem'in zürriyetinden, unsurlardan yapılma maddi bir surettir. Buna Ebu Musa'dan rivayet edilen şu hadis işaret eder; "Allah Âdem'i yeryüzünün her yerinden devşirilen bir avuç şeyden [toprak] yarattı. [Yaratıldığı] toprağa bağlı olarak insanların kimisi kızıl kimisi siyah, kimisi beyaz kimisi de bunların karışımıdır."[695] Burada sorulması gereken önemli sorulardan biri de Âdem bir Muhammedî nefis midir yoksa Ahmedî Ruhun bir parçası mıdır? Fergānî'nin buna cevabı şöyledir:

> Âdem ve İsa'ya (as.) üflenen ruhların, ilhiyye makamına bağlı olan Ruh olarak levhimahfuza bağlı olduğu apaçık nasla sabittir; 'Ona ruhumdan üfledim.' ve 'Biz ona ruhumuzdan üfledik.' Kalemin mücmel olan hakikati, yani Ahmedî ruh gibi bu ikisinden başkalarının ruhlarına da icmal ve tafsiliyle o Ruh'tan üflendiği buradan kıyas yapılarak anlaşılır. Bu mücmel olan hakikatin tafsili, yani O'nun 'olanı yaz' sözünde işaret edilen tafsil kabiliyeti, bizzat O'nun nefsidir; 'Muhammed'in nefsi elinde olan Allah'a yemin olsun ki!' ifadesinde işaret edilen nefsi. Bu ikisi, tüm insani, melekî ve cinnî ruhları kapsayan, her şeyin ruhaniyetini ve O'nun (Peygamber'in) ruhunu kapsayan levhin bâtınıdır. Bu açıdan Peygamber'in (sav.) ruhu, bizzat tüm ruhların ruhu gibidir; tüm ruhlara medet kılan ruh gibidir. Öyle ki O'nun ruhu fıtratla ilgili, yüce ilimlerin, ince manaların ve güzel özelliklerin ortaya çıkmasında tüm ruh sahiplerine medet kılar, yardım eder. Tüm bunlar, Peygamber'in (sav.) ruh-u şerifinden diğer ruhlara ve ruhaniyetlere geçmiş izler, eserlerdir.[696]

Ahmedî ruh bu alıntıdan anlaşıldığı gibi bütün ruhları içeren bir ruhtur. Bunun dindeki delili "Âdem daha balçıkla su arasındayken ben peygamberdim" sözüdür.[697] Fergānî'ye göre insan mertebesinin tecellisi olan Âdem, ona verilen isimler sayesinde kendisinde topladığı ve zâhiri tafsilini (avamın anlayışına göre "başkalık" vasfıyla, havasın anlayışına göre "aynılık" vasfıyla) bilir[698]. Burada sadece Ahmedî Ruh değil Muhammedî nefiste bununla birlikte zikredilir. Bir beyti şerh ederken Fergānî bu durumu şöyle açıklar: "Şair 'er-rasul' kelimesiyle Âdem henüz suyla balçık arasındayken, tüm resuller, nebiler ve kavimleri bu haldeyken nebi

---

[695] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 167.

[696] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 446-447.

[697] Bu Fergānî'nin metnin de şöyle açıklanmıştır: "Buradaki 'arasındayken' ifadesi; "Gökten su indirdi." sözünde ve başka birçok yerde işaret edilen 'su'dan kinaye olarak, Âdem henüz "tek bir bilinmişin/malumun bilgisiyle/ilmiyle" balçıktan yapılmış Ademi suret arasındayken, demektir. Yani ben (Peygamber [sav.]), bilme ve hakikati bilme bakımından üst seviyedeydim. Şöyle ki Âdem ilk mertebede, tek bir bilinmişi; yani vahidiyyetine ait şu'unuyla var olan en mukaddes Zat'ı bilmeyle kendi balçıktan sureti arasındayken ben hakikatten haberdardım. Çünkü Allah 'İlk olarak benim nurumu yarattı.', yani bir kelimeyi ilk defa ortaya koyma, vazetme gibi, Allah'ın taayyün etmesini buyurduğu ilk şey benim nurumdu, yani benim hakikatimin tecelligahında ortaya çıkan, taayyün eden ilk tecellidir. Benim hakikatim de tüm hakikatlerin hakikatidir; vahidiyyet ve ehadiyyeti cemeden büyük berzahiyyedir. Yine benim hakikatim ortaya çıkacak her şeyi idrak etme kabiliyetindeki hakikattir, öyle ki benim kavrayışımın ötesinde olan hakkında artık ne "ortaya çıkabilme/zuhur' ne de "ortaya çıkamama" hükmü verilemez. İşte bu ilk tecelli ile ben Allah'ın var olduğunu ama Onunla birlikte hiçbir şeyin var olmadığını bildim, bu [manadan, hakikatten] haberdar edildim. Yine bu ilk tecelli ile Allah'ın var olduğunu ama Onunla beraber hiçbir şeyin olmadığını ve sonra O'nun mahlukatı yarattığını bildim ve bundan haberdar edildim. Mahlukatı yaratması demek; Allah'ın, olması mukadder olan her şeyi takdir etmesi ve taayyün edecek her suretin, O'nun ilm-i ezelîsinde bu mukadder surete ait olarak [tayin edilmiş] suretin, kendi sureti ve taayyünü ile temeyyüz etmesi (diğerlerinden seçik hale gelmesi), demektir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 488-489.

[698] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 519-520.

ve resul olması bakımından Ahmedî, Muhammedî hakikati kastediyor. Hatta zâhiri veya bâtını, taayyün edecek tüm varlıklar bu haldeyken Peygamber (sav.) davet edilmiş hitaba muhatap olmuştu ve bunların kendileriyle tezahür edeceği kemalata ilerliyordu. Peygamber tüm bunlara yol gösterendir, çünkü o, âlemlere rahmettir."[699] Böylece Hz. Âdem ya da insanlık manası oluşmadan Peygamberin manevi şahsiyeti/ruhani ruhu varlığın küllîne vakıf durumdadır. İlk bölümde de vurguladığımız gibi bu Hakikat-i Ahmedî olarak vahdet-i vücût düşüncesine zerkedilmiştir.

Varlığın gayesi olan ilk ve asıl insan Fergānî'ye göre, ezeli yaratılışta Ahmedî-Muhammedî makamdır. Hz. Adem'in zâhiren ilk, bâtını olarak ikinci yaratılan olması filozofların sudûr teorisinde karşılık bulmaktadır. Çünkü kelamcılardan farklı olarak filozoflara göre âlem ezelidir. Zorunlu varlıktan ilk taayyün eden şey de ilk akıldır. Yani "Birden bir çıkmıştır, o da ilk akıldır." Bu çıkış zamansal olarak zorunlu varlığın ezeli olsa bile nispeti olarak önceliğini söylerler. Örneğin eli hareket ettirdiğimde elimdeki yüzük de onunla birlikte hareket eder. Bu bağlamda zorunlu varlığın ilk akla önceliği söz konusudur. Buna benzer şekilde hem vahdet-i vücûtta hem Fergānî'de Muhammedî taayyün zorunlu varlık ya da ilk akıl, Adem'in zuhuru ise ilk akıl ya da ikinci taayyündür.[700]

Hz. Âdem'in yaratılışı söz konusu olduğunda Fergānî'nin temel kaynağı diğer hususlarda olduğu gibi burada da dinin getirdiği bilgilerdir. Bu bağlamda incelenmesi gereken konulardan biri Hz. Âdem'e/Allah'ın emrine meleklerin secde etmesidir. Fergānî'ye göre vaka zat mertebesinde vuku bulmuştur. "Zat en baştan ta ebede kadar bunları külli ve cüz'i olan ilâhi mertebelerde ve oluş mertebelerinde ortaya çıktıkları/tezahür ettirildikleri gibi müşahede eder. Ama ehadiyyetü'l-cem' makamında tüm bunlar, tamamı Zat'ın aynı olarak ve bazıları bazılarının aynı olarak aralarında herhangi bir başkalık ve başkalaşma olmaksızın müşahede olunur. Dolayısıyla bu makamda, secde eden melekler Zat'tan başka bir şey olarak değil, Zat'ın aynı olarak müşahede olunur."[701] Bu Zatın tezahür yeri Âdem olduğundan secde edilen de Adem'dir ama bu Zat mertebesinin dışında bir durum değildir. "Âdem bu makamda, bu makamın ve secde hakikatinin aynı, ta kendisi olarak müşahede olunur. Şu hâlde hiç kuşkusuz

[699] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 641-642.
[700] Burada filozoflar ile vahdet-i vücûtu savunanlar aralarındaki benzerlik sudûr teorisini kabul etmeleri, farklılaştıkları yer ize Zorunlu varlığın Zat mertebesi/La-taayyün olarak bilinemez, idrak edilemez bir cihetinin olduğunu vahdeti vücüdu savunanlar kabul ederler. Meşşaî filozofları ise Zorunlu varlık için öyle bir ayrıma gitmemişlerdir.
[701] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 663-664.

ben secde edenim, secde edilenim ve secdeyim".[702] Bu halifelikle insanın kemalinin kurulduğu yer olarak anlaşılır. İnsan özünde kendi kemalini arayan bir varlıktır.

> Allah, nefsi ve zâtını bildi, âlemi de bildi. Bunun için âlem, suret üzere çıktı ve insanı muhtasar-ı şerif olarak yarattı. Âlem-i keberin manalarını o muhtasarda topladı ve onu âlem-i kebirde ve esmaya dair Hazret-i İlahiyye'de mevcud olan şeylerin nüsha-i camiası kıldı… İnsan-ı kâmil, suret-i kâmile üzere yaratıldığı için âlemdeki hilafet ü menziletini ve üzerinde bulunduğu suretini beyan edeceğiz. İnsanı yalnız insan-ı hayevan olmak üzere murat etmedik. Belki hilafetini ve insaniyet ve hilafeti ile Hakk'ın derece-i kemalde sureti olmasını kasd ettik. Her insan halife değildir. Zira insan-ı hayevan, bizce halife değildir. Bizim sözümüz erkek ve kadınlardan kâmil olanların suretine aiddir. Zira insaniyyet erkek ve kadını camidir. Erkeklik, dişilik iki arazdır; netice olmak haysiyetiyle diğer hakiketleri dâ'i ise de insaniyyetin hakayıkından değildir.[703]

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri Fergānî'nin insanı câmi, halife ve kâmil insan üzerinden anlatısıyla özdeştir. Her iki düşünür de insanın cami vasfını halifeliğin ve meleklere üstünlüğün delili olarak zikredir. Fergānî: "Hz. Âdem'in hakikati, ikinci tecellî ve berzahın câmi' olduğu bütün ilahî ve Kevnî hakikatler, sıfatlar ve isimleri kapsadığı için umumidir. Hz. Peygamber ise hakikati ve suretiyle ilk berzahı kuşatır. Aynı şekilde melekler de Hz. Âdem'in üzerine yaratıldığı Rahmanî surete izafe edilen yed-i kuvvet cümlesindendir. Dolayısıyla melaike, Hz. Âdem'in hakikatine ve cemedişine ait suretin cüzlerinin mazharlarıdırlar"[704] der. Küllî hakikat büyük berzah mertebesi olan Ahmedî makamda tecelli ederken, Küllî olanın cüz'i hale dönüşmesi Ademin tecellisiyle vuku bulmaktadır. Bu bağlamda Fergānî'ye göre büyük berzah Ahmedî makam iken insan ara bir berzahtır/ikinci bir berzahtır. Buradaki Âdem'de ortaya çıkan cüz'î hakikatler esmanın tecellileri ya da Tanrı'nın Âdeme kelimelere öğretmesi olarak yorumlanmaktadır. Netice itibariyle yaratılışın ikinci muhatabı olan Âdem yaratıcısı tarafından halife olarak nitelenmiştir. Allah ile Âdem, Âdem ile Makam-ı Muhammediye arasındaki ilişkide insanın yeri ve insana verilen değer Allah tarafından halifelik olarak adlandırılmıştır. Bir sonraki bölümde bu halife meselesini yakından inceleyeceğiz.

> Hz. Âdem hubût ve nüzul sahibi olduğu için; yani cennetten şehadet âlemine veya arza indirildiği için ilahî isimleri kapsayıcı cami' bir mazhar konumundadır. Bunun temelinde ayrışmayı ve çokluğu gerektiren esmâî kemal ve bu kemale bağlı vücûdî-bâtınî tecellinin nüzulü vardır ki bu nüzul ile esmâ taayyün eder. Bu sebeple Hz.

[702] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 664. Bu yorum şu beyte aittir: "Tezahür yerime secde edenleri bende müşahede ettim. 'Bana secde eden Âdem olma' gerçeğine vardım". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 663.
[703] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz*, ed. Fakirullah Yıldız, Serhat Gültaş, Maruf Toprak, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe yayınları, 2021), 21-22.
[704] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/95-96.

> Âdem, kendisinden sonra var olacak insanî suretlerin tefrikası için cami' ve kapsamlı bir asl olmuştur.[705]

Kâmil halifenin ve insanın cami vasfının ilk temsilcisi Hz. Ademdir.[706] İlk insan olan Hz. Âdem ilk halifedir. Vahdet-i vücut düşüncesinde insana verilen tanımlardan bir onun halife olmasıdır.[707] Bu halifelik insanın kendisine kendisinin verdiği bir isim olmayıp, yaratıcısının verdiği bir isimdir. Bu ismin Fergānî'ye göre ilk ve kâmil tezahürleri peygamberlerde, hassaten de Hz. Peygamberde ortaya çıkmaktadır. Çünkü sevgili makamı 'kâbe kavseyn' makamıdır. Bu yaratılış ve yakınlık bakımından ilk ve ezeli olan demektir. "Yani telvindeki temkine, cem'u'l-cem makamına varmış kâmil halife aracılığıyla ortaya çıkar. Ya da bu eserler, 'ev ednâ' makamının, ehadiyyetü'l-cem makamının sahibi, en mükemmel olan Muhammedî makam aracılığıyla olur… Bu işler ulü'l-azm peygamberler ve kutbü'l-aktab gibi kâmil halifelere gayet özlü/mücmel ve çok az ayrıntılı/mufassal olarak ulaşır."[708] Böylece halife olan insanı dört mertebe[709] olarak birbirinden ayırmak mümkündür:

Tablo 5.

1.	İlki İnsanlığın Küllî varlığını önceleyen Ahmedî-Muhammedî hilafet.
2.	Ulü'l-Azm peygamberleri kapsayan hilafet.
3.	Kutbü'l-aktab gibi velayet mertebesini temsil eden hilafet.
4.	Yer yüzüne gelmiş ve hilafeti bir imkân halinde taşıyor olan herhangi bir insan ya da insanı kâmil.

[705] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/115.

[706] "Her kâmil halife ve enbiya ve resullerin teb'âsı, Hz. Âdem'in nüzulündeki cem için tefrikadırlar. Bir başka ifadeyle Hz. Âdem'de toplu halde temsil edilen hakikatlerin bireysel temsilcileridir. Bu nüzul ve hubût hükmü, icmalden tafsile doğrudur ve celâ ve isticlânın kemalinin tahkiki için gerçekleşir. Celâ ve isticlânın kemali, Hz. Âdem ile ortaya çıkan esmâî kemale müteallikdir. Bunlardan, metbû her bir insan kevnî mertebeler ve mazharların kayıtlarından kurtulur ve vücudunun istinat ettiği ismin i'tidâl noktasıyla tahakkuk eder. Sonra tenezzül ederek mertebelere döner ve nübüvvet noktası olan mazharın noktasında zuhur eden bedenler için mertebelerin mazharlarının hükümlerine bürünürler. Nübüvvet noktası, zamanın hükmünü ve muktezalarını tayin eder. Hiç şüphesiz Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadar nübüvvet zâhir olmuştur. Velayet ise, isimlerin mazharlara nüzulü ve mazharlarla gizlenmesindeki hükmün saltanatı sebebiyle, bu nübüvvette gizli ve içkindir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/115-116.

[707] İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-hikem*, 168. Demirli vahdet-i vücût geleneğinde insanın yaratılış sebebinin halife olduğunu söyler. Hem İbnü'l-Arabî hem onun takipçileri Tanrı-âlem irtibatı üzerinden insanın halife oluşunu savunmuşlar ve açıklamalar getirmişlerdir. Bkz: Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, 282-283.

[708] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 282-283.

[709] İbnü'l-Arabî üç tür halifenin olduğunu söyler. "Birinci halife Allah, ikinci halife peygamberler ve melekler, üçüncü halife ise ilahî suretle ilahî isimleri elde edecek bir şekilde yaratılan Ademdir. İnsan Allah ismin mazharıdır. En basit halife nefsine halife yapılan, en yetkin halife ise bütün âleme halife atanandır." Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, 190-191.

Halife manaca "ardından gelen" demektir.[710] Cevamiü'l-kelim olan peygamber Allah'ın ardından gelen ilk ve Küllî halifesidir. Allah'ın halifesi[711] olanlar aynı zamanda insanı kâmildir. İnsanı kâmil olan halifeler ise Fergānî'ye göre iki kısımdır. Birinci kısım yedi sıfattan (hayat, ilim, irade, kelam, kudret, cud ve iksat) sadece birinin baskın olduğu ve diğer altı sıfat hariç geriye kalan tüm sıfatları kendinde cemeden halifelerdir. İkinci bir kısım ise: "Tüm adları ve bu yedi sıfatı bizatihi kapsayan, yine de kendisinde bu yedi sıfattan birinin gizli kalmış eserinin ortaya çıktığı cem'u'l-cem makamından[712] 'kâbe kavseyn' mertebesine ulaşmış kişiler ise kâmil olanlar ve halifenin halifeleridir."[713] Bu iki halife grubu da vasıtalar sebebiyle yani perdelerin açılması yoluyla aynı izi takip edenlerdir. Yukarıda zikrettiklerimiz dört hilafet mertebesinin ilk üç mertebesinin mensubu gruplardır. Dördüncü kısım ise "tüm gönderilmişlerde onun hakikatinin/özünün mufassal olma suretleridir; onun halifeleridir, onun taayyünlerinin tezahür yerleridir. O, söz konusu gönderilmişlerin inişlerinde ve çıkışlarında onlarla zâhir olmuştur ve onlarda içkindir/bâtındır. Gönderilmişlerin velayet ve nübüvvetleri, hakiki kemallerine doğru hidayet edilmeleri O'nun (sav.) bâtını hidayeti sayesinde olmuştur. O halde Âdem ve ondan sonra gelenler O'nun (sav.) bütünsellik/külliyet sancağı altındadırlar ve O'na tabi olmuşlardır, O'nun halifeleridirler."[714] Bu yer yüzüne gelmiş olan ve inana herkesi kuşatan bir hilafettir. İbnü'l-Arabî *Fusûs*'un Âdem fassında bu konuyu özetler. İbnü'l-Arabî üzerine çalışan Ağbal insanın halifelik üzerinden âlemle ve ilâhi isimlerle kurduğu bağı şöyle ifade eder:

> İbn Arabî, insanı insan yapan hususun, onun fikir gücüne sahip olmasından ziyade ilahî suretin kemalini temsil edecek şekilde donatılmasında görmektedir. Başka bir ifadeyle insan, temsil ettiği ilahî suretin kemalini elde etmeye mühayyâ olması hasebiyle diğer canlılardan ayrılmaktadır. Yani, kemali elde etmiş kişi kâmil insanken; ondan aşağıdakiler, sahip olduğu özellikler hasebiyle o suretten bir pay alan varlıklardır. Bu noktada fert olarak canlı insan ile âlemin herhangi bir unsuru arasında fark yoktur. Öte yandan canlı insan, sözü edilen kemali elde edebilme istîdâdını gerektirecek yaratılışı ile diğer varlıklardan ayrışır. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre insanın âlemdeki herhangi bir varlıktan ayırt edilmesini sağlayan asıl

[710] Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü* (Alfa), 190.
[711] İbnü'l-Arabî halifeyi üç ayrı mertebede ele almıştır: *Allah'ın halife olması*, *Peygamber ve Velilerin halife olması,* İlahi surette yaratılan, ilâhi isimlere mazhar olan *Ademi hilafettir*. Bkz: Suad el-Hâkim, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü* (Alfa), 190-191.
[712] Fergani cem'ul-cem mertebesini şöyle anlatır: "Cem'ul cem'deki 'kâbe kavseyn' mertebesi elbette zâhir ve bâtını, evvel ve ahiri ve ikisinin buradaki birleşimini kendinde toplayan; evvel ve ahir olmayı, zâhir ve bâtın olmayı bu birliğin zatında derceden hüviyetin birliği makamıdır. Ama yine de bu makamda, bu [sıfatlar] arasında hala başkalık ve karşıtlık vehmedilir. 'Amaiyye makamı tüm bunları kendisinde toplayan, ama bunlar arasında bir başkalık ve *zıtlığın görüldüğü*, bunlara birbirinden seçik olarak şahitlik edilen makamdır. 'Ev ednâ' makamı ise tüm bu sıfatları, anılan birliğin toplayıcılığında derceden ama bunların her birine, aralarındaki başkalık, seçiklik ve zıtlığın tamamıyla ortadan kalkmasıyla diğerini kapsar olarak şahit olunan makamdır. [Makamlar arasındaki bu farkları] bil!" Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 518-519.
[713] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 517.
[714] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 646-647.

> özellik insanın var edilişindeki kemaldir ki insan haricindeki bütün varlıklar, ilahî isimlerden birinin tecelli ettiği mazharlarken; insan, bütün ilahî isimlerin toplandığı Allah isminin (el-İsmu'l-Câmi) mazhardır.[715]

Fergānî yedi kâmil halifeden bahsederken bunların Zatı ya da Sıfatı ya da İsmi tecellilerin tezahür yerleri olarak yorumlamaktadır. Muhammedî lisan ve zâhiri görünüm ölümsüzlük vasfını taşıyan göğün yani Rahmanı arşın mahallidir.[716] Fergānî'ye göre: "Yani arş-ı Rahman dış yüzeyi bakımından ilk misali tecelli yeridir; kürsüye bitişik olan iç yüzeyi bakımından da ilk cismani tezahür yeridir. Bu iki yüzeyi bakımından arşta vahdaniyyetin etkisi hakimdir. Arşın tezahür yeri oluşu ilk tecelli ile, yani benim nurumun ve 'er-Rahman' adının bâtınının tecellisi ile ilişkilidir. Bu tezahür yeri (arş) söz konusu ilk tecellinin bana mahsus olması üzerinden bana bağlıdır. Tıpkı ikinci tecellinin tezahür yeri olan kürsinin benim altımda bir şeylere; kemal sahipleri ve halifelere bağlı olması gibi. İşte bundan dolayı Âdem bu tezahür yerinde, yani cennet göğünde duruyor, yaşıyordu."[717] İlk halife olan Allah, arşın sahibidir, ikinci tecellinin mahalli olan kemal sahipleri ise Rahman isminin bâtını tecellileri yeri kürsüdür.

Fergānî'ye göre arşın ve kürsünün var edilmesi varlığın var edilmesidir ve bu var etme: "öncelikle var etme hükmü ve ikinci olarak varlığın bekāsı için (varlıkta sürmesi için) medet kılmak ancak Zat'ın ve Varlığın cem'iyyetine yüklenebilir. Varlıkta sürdürme işinin gerçekleştiği mahal kâmil bir halife, buna uygun bir öz/ hakikat olduğu zaman var etme işinin etkisi bizzat sözü edilen varlıkla ilişkili cem'iyyetle tezahür eder. Yani var etme işinin kendisine dayandığı yedi öncü adın cem'iyyetiyle, birlikte olmasıyla tezahür eder."[718] Âdem bütün ilâhi

---

[715] Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 126-127.

[716] Arşı ve kürsüyü zâhiri ve bâtını tecelli mahalli olarak ikiye ayıran Fergānî bunu şöyle anlatır: "Muhammedî lisanla şöyle diyor: 'Allah müminlerden mallarını ve canlarını cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler, ölürler.' Mucibince benimle sevgili makamı arasındaki alışveriş gerçekleşti ve sevgili makamı benden nefsimi satın aldı. Ben de nefsimi O'na teslim ederek bu alışverişi gerçekleştirdim. Yani nefsim cihadının, mücadelesinin hakkını verdi, çabalama kılıcıyla öldürüldü. Nefsim O'nun sevgisi yolunda hisselerinin, niteliklerinin fenâ bulması ve zati varlığının yok olmasıyla şehit edildi ve müşahedeye döndü. Bu alışveriş ve satılan malın teslimi sonunda nefsimi kendi mülkünden, yani doğadan cennete, yani nefsimin satışı karşılığında alınan yere ak tardım. Satılan malın tamamıyla ve kemaliyle teslimi sırasında, alışveriş muştusuyla nefis kazançlı çıktı. Bu intikal sırasında nefsim doğanın topraklarından cennetin topraklarına kaldırıldı. Bu topraklardan geçti ve cennetin ölümsüzlük vasfı taşıyan göğünü -çünkü bu gök Rahman'ın arşıdır, yani 'ez-Zâhir' adının tamamıyla istiva ettiği mahaldir- aştı. Sonra Allah'tan güç isteyerek onun mertebelerinin en sonuna ulaşıncaya kastetti. Nefsim benimle birlikte hakikatime mahsus olan cem makamına, yani ehadiyyetü'l-cem'e ağdı. Zira nefsim, benim halifemin topraklarına, yani halifem olan Ademin 'Sen ve eşin bu cennette oturun.' hükmüyle durduğu topraklara yönelmeye razı gelmedi. Nefsim aslında bu topraklar da durmaya, oturmaya meyletmedi, çünkü bu topraklar 'ez-Zâhir' adının tezahür yerleri olmakla mukayyettir ve yaratılmışlık damgası taşır. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 648-649.

[717] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 655.

[718] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 688-689. Fergânî bu yedi adı şöyle izah eder: "Bu *yedi ad ise el-Hayy, el-'Alim, el-Mürid, el-Kail, el-Kadir, el-Cevad, el-Muksit* adlarıdır. Ancak var etme ve varlıkta sürdürme işinin gerçekleştiği mahal kâmil bir halife olmadığı zaman bu var etme ve varlıkta sürdürme hükmü ancak sözü edilen cem'iyyetle birlikte bulunma aracılığıyla; yine bu cem'iyyetin, var edilmesi ve varlıkta sürdürülmesi murat edilen şahsın

isimlerin öncülüğünü yapan yedi öncü isim sayesinde birliği temaşa eder. Fergānî'ye göre bu yedi isim *Hayat, Alim, Adil ve Gören, İşiten, Kadir ve Kelam* isimleridir.[719] İlk üç ismin de sonraki dört isme göreceli önceliği vardır.

Allah'ın özellikle kelam ilminde ön plana çıkarılan bu yedi ismi Fergānî'ye göre Velayet makamında olan kâmil halifelere inen bir tecellidir. Bir bağlamda onlar yeryüzünün ve göğün direklileri gibidir. "Bu yedi kâmil halifeye gelen (Zatî) tecelliler ya adla ya da sıfatla ilişkilidir. Hakiki kutup kâmil halifedir ki onun hakikati, icmalleri açısından ikinci cem'iyyetin ve berzahiyyenin ta kendisidir. Bu duruma Peygamber'in (sav.) 'Allah her asrın başında dinini yenileyen bir yenileyici/müceddid gönderir.' sözü işaret eder. İşte kâmil halifelerin hakikatlerinden çıkan yedi hakikatin her biri yedi abdalın hakikatidir ki bunlardan dördü evtada, üçü de iki imam ve kutba aittir."[720] Benzeri bir anlatımı İbnü'l-Arabî'de de takip etmek mümkündür[721].

İnsan varlık ile irtibâtını dil üzerinden kurmaktadır. Bu da onun adları bilmesiyle başlamıştır. İnsana önce tarif sonra tevkif verilmiştir. Kâmil halifeler ise Zatı adların ilmini ve onlara ait terkipleri, hakikatleri bilenlerdir. Çünkü ism-i azam ve Zatı adların hakikatinin tezahürlerini ancak hüviyet makamına ve makamın tahakkukuna ulaşanlar bilecektir.[722] Tıpkı Musa'nın Harun'a, Hz. Peygamberin ahdine sadık kalan tabiilerine bu ilimleri öğretmesi gibidir. Ama buradan Fergānî'ye göre Zatî adları bilen birinin ancak başkalarına öğretebilir sonucu çıkartılmamalıdır. Yani kâmil bir halifenin halife olabilme şartı, kendinden önceki bir

varlığının taayyün kaynağı olan külli veya cüz'i bir ada sirayet etmesi aracılığıyla tamamlanır. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 689.

[719] Fergânî, *Medârik*, s. 27-28

[720] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 698. Fergânî konuyu şöyle anlatır: "benim bu söylediğimden, kutupluğun bana, iki imamla birlikte üç ayağı oluşturan kutba (el-kutbü'l-esafi) halef olmam üzerinden ulaştığı sanılmasın ki bu yolla -aktardığımız üzere- kutupluk sırasıyla imamlara ve onlardan da dört evtada geçiyordu. Aksine tüm bu kutuplar benim halifelerimdir. Üçlünün biri olan kutup (el-kutbü'l-estifi), yani tüm kâmil halifeler ve yerine geçme/bedel yoluyla onların makamına kaim olan, onların halifelerinin hepsi benim halifelerimdir, çünkü ben Ahmedi makamın ve ehadiyyetü'l-cem' mertebesinin tercümanıyım. Bunu düşün de anla ve Hulefa-yı Raşidin'den sonra Süleyman, Ammar ve Süheyb gibi sahabeye has olan sırrı; İsa'nın havarilerine ve Musa'nın rabbanilerine mahsus sırrı düşünüp bilmeye çalış; hepsinin üzerine olsun salat ve tahıyyat. Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 698-699.

[721] Evtad için bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 1/211-212, 456, 464-467. İmam için bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 1/22, 30. Bütüncül bir anlatı içinde Kutup ve İmam için: 270.bölümü ve 317.bölümüne bakılabilir. 270 bölüm için: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 10/13-22. 317.bölüm için: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 11/110-118.

[722] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 784. Fergānî şöyle der: "Böylece söz konusu insan hüviyetin hakikatine varıp atların ilmine, adların suretlerinin ve terkiplerinin ilmine sahip olmakla kâmil ve mükemmel, kendi başına bir halife haline geldi. O zaman kendisine tabi olanlardan herhangi biri bu halifeye tam bir özen ve bağlılıkla yönelirse, o da bu kişinin istidadının mükemmel olduğuna tanık olur ve onun sabrının, tahammülünün, durumunun ve yapabilirliğinin yeterli olduğunu anlarsa, yani o kişinin sözleşmeye sadık kalarak hayatı sırasında ve berzah hayatına göçüşünden sonra kendisine halife olmaya ehil olduğunu görürse o kişiye zati adların hakikatlerini, terkiplerini ve lafızlarını öğretir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 784.

kâmilin veya halifenin ona (Zatî adlara dair) ilmi vermesi değildir. Çünkü halife kılınacak kişi bu ilimleri hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan Allah'tan öğrenebilir.[723]

Öğrenme gibi bir amelin tecellisi de Zatî adların mazharı olan halifelere ve vekillere bağlıdır. Yani Zatî adlar amellerin, ona tecelli eden, onu ferahlatan ve kemale erdiren halifeleri, vekilleri olarak tezahür eder. Bunu nübüvvet de dahildir. Fakat nübüvvet Hz. Peygamber ile sona ermiştir. Kendisinden sonra gizli olan velayetinin açılması daha doğrusu doğru yerde ve doğru zamanda Peygamberin velayet vasfının ortaya çıkması yer yüzünde hilafeti üstlenen velayetin devam etmesidir. Fergānî bu durumu şöyle izah eder:

> O'ndan sonra bu noktaya inen ve orada tezahür eden hiç kimse nebi veya resul olmaz, yalnızca en son nebi olan peygamberine (sav.) tebaiyetle, O'na halife ve naip olarak, O'nun davetini göstererek, şeriatında yürüyerek ve O'nun nübüvvetinin, Risalet'inin kelamını yayarak O'nun hükümlerini yerine getirme makamına kaim olur. Bu nedenle Muhammedî devirden önce nübüvvet ve risaletin hükmü ortaya çıkabildi ama velayet onda münderiç olarak gizli oldu. Ondan sonra ise velayetin hükmü tezahür ederken nübüvvet O'nda münderiç olarak gizlendi. Aktardığımızı gibi, O'ndan sonra nebi veya resul yoktur, yalnızca bunların hükümlerini yerine getiren kişiler vardır.[724]

Fergānî'ye *Müntehâ'l-medârik'te* halifeleri iki kısma ayırmıştır. Bunlardan ilki küllî/ilâhi adların var etmeye dair adların tamamını cemetmekle aracısız bir şekilde halife olanlar. Bunlar yedi imam diye bir önceki bölümlerde üzerinde sıkça durduğumuz adlardır. "Aracısız kâmil halifenin hilafet zevkinde, makamında bu öncü adlara dair gizli bir eser ortaya çıkmaz, [yani aracısız, kâmil halife] bir ilâhi adı tüm diğerlerini kapsamış olarak müşahede eder. İkinci kısım ise aracıyla halife olanlardır. Bunlardan her biri yedi öncü addan birinin tezahür yeridir. Ama kendisinde tezahür eden adın[müşahede edilmesin de şöyle bir durum söz konusudur; bu ad, diğer [altı] addan özel bir eser ve vasıfla seçiktir ve kapsayıcılığında hala gizli bir eser söz konusudur."[725] Buna benzer şekilde İbnü'l-Arabî *Fusûs*'da halifeyi[726] toplayıcılık olarak zikreder.

---

[723] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 784-785.
[724] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 859-860.
[725] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 862-863.
[726] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İki el ile yaratılmış olmak, Adem'in iki sureti –âlemin suretini ve Hakkın suretini– kendinde toplamasının ta kendisidir. Bu iki el Hakkındır. İblis âlemin bir parçasıdır ve bu toplayıcılık [özelliği] onun için gerçekleşmemiştir. Bu nedenle [İblis veya başka birisi değil, bu toplayıcılığa sahip olan] Âdem halife oldu. Âdem halife yapıldığı işte kendisini halife yapanın [Hak] suretine göre var olmasaydı, halife olamazdı. Halifesi olduğu kimselerin istekleri[ni karşılayacak şey] Adem'de bulunmasaydı –çünkü onlar [varlık ve bekâlarında] insana dayanır, dolayısıyla insan-ı kâmil, onların muhtaç olduğu her şeyi karşılamalıdır– onların halifesi olamazdı. Binaenaleyh halifelik ancak insan-ı kâmil için geçerli olabilir. Bunun için Allah onun görünür suretini [cisim] âlemin hakikatlerinden ve suretlerinden, görünmeyen suretini ise kendi suretine göre var etti. Bu nedenle insan hakkında 'Onun görmesi ve işitmesi [duyuları] oldum' demiştir. 'Onun kulağı ve gözü oldum'

> Birinci kısma ait olan her bir halifenin ikinci kısma ait olan yedi hali fesi vardır. Bunlar da; dördü evtad ve üçü de iki imamla kutup olmak üzere yedi abdaldır. Bunların her biri kutupluğu sırasında hilafet makamına, ama ikinci kısma ait olan hilafet makamına ulaşır. Zira her biri, aracısız halife olan ilk kısma dahil halifeler aracılığıyla, aracılı olarak halife olur. Elhasıl; velilerin kerametleri, tabi oldukları nebilerin mucizeleridir. Aralarındaki fark velilerin bir aracıyla, tabi olma ve tabi olmanın şartlarını yerine getirme aracılığıyla keramet sahibi olmasıdır. Nebilerde hâkim olan mucizeleri göstermek, velilerdeyse kerametleri gizlemektir. Çünkü aracılık bu şekilde gizlemeyi gerektirir ve böylece asaleten mucize gösterenle kendi arasında bir aracı olmayan [veli] ile bu aracılı [velinin] birbirlerine karıştırılma ihtimali ortadan kalkar.[727]

İlk halife olan Âdem Fergānî'de genel olarak insanın küllî hakikatine işaret eder. Bu bağlamda Hz. Âdem ilk insan ve ilk peygamber olmaktan öte vahdet-i vücût düşüncesinde insanın hakikati olarak anlaşılır. Bu hakikat en yüksek ahlaki kemalini nebi, veli ve mürşitte kendini gösterir. Fergānî halifeliğin ahlaki bir mahiyet taşıdığını söyler. Dahası bu mahiyetinde özü itibariyle insanın iyi bir varlık olduğunun delili olduğunu düşünür. Başka bir ifadeyle Fergānî'de insanın Tanrı ile irtibatı ve halife olarak tanımlanması onun iyi bir varlık olduğunun göstergesi olarak anlaşılmaktadır. Fergānî insanın özü itibariyle iyi bir varlık olduğunu düşünür ve onu dinin ve aklın imkanları üzerinden temellendirmek ister. Çünkü on göre ahlaki kemal insanın kimin halifesi olduğunu kavraması/idrak etmesiyle gerçekleşir.

Burada kısaca batı felsefesindeki insanın iyi bir varlık olarak var edildiğinin farklı yorumlarını hatırlamak yerinde olacaktır. Modern ve çağdaş felsefe insanın özü/yaratılışı itibariyle iyi bir varlık olduğu/ahlaklı bir varlık olduğu konusunda çok fazla iyimser yaklaşımlar sergilememişlerdir. Örneğin Hobbes "İnsan insanın kurdudur", Jean-Jacques Rousseau "İnsan özgür doğar; oysa her yerde zincire vurulmuştur" gibi ifadeler üzerinden insanın varlık mahiyetinin ahlakilikten uzak olduğunu iddia etmişlerdir. Kant insanı "transandantal ampirik ve pragmatik olarak araştırılabilen, düşünen, hisseden, seçen sınırlı olsa da özgürlüğü olan bir varlık"[728] olarak tanımlamıştır. Ancak çok az sayıda olsa da çağdaş çalışmalarda insanın özü itibariyle iyi ve ahlaklı bir varlık olduğunu iddia edenlerde olmuştur. Örneğin Rutger Bregman, *Çoğu İnsan İyidir: Yeni Bir İnsanlık Tarihi* eserinde insanın özü itibariyle iyi bir varlık olarak nitelendirilebileceğini, birçok yaygın bilinen bilimsel çalışmaların iç yüzlerini ortaya çıkaracak

---

dememiştir. Allah görünür ve görünmez sureti ayırt etmiştir. Aynı şekilde Hak, [insanın duyuları haline geldiği gibi] âlemdeki her varlıkta o varlığın hakikatinin istediği şeye göre bulunur. Fakat hiçbir şey, halife'ye ait olan özelliklerin toplamına sahip değildir. Dolayısıyla insan onu [halifelik mertebesi], ancak toplam sayesinde elde etmiştir." Bkz: İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-hikem*, 37.

[727] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 864.

[728] Patrick R. Frierson, *Kant'ın soruları: İnsan Nedir?*, çev. Nergis Tanç (İstanbul: İz yayıncılık, 2023), 441.

delillerle savunur.[729] Her ne kadar insan özü itibariyle ahlaklı bir varlıktır fikrine Bregman toplumsal örnekler üzerinden ulaşmış olsa da varılan netice itibariyle Fergānî de tarif edilen insanın *iyi bir varlık* olması teziyle özdeşleşir. Aradaki fark ise Fergānî de insan Allah'ın halifesi olduğu için ahlakilik ön plana çıkarken, Bregman da bu insanın doğal davranışlarında iyiliğin ağır basması üzerinden temellendirilmiştir.

Özetle halife/insan Allah'ın halifesidir. Halifeliği ahlaki bir eylem kılan da insanın Allah ile olan irtibatı/bilgisi olmasıdır. İnsan nedir sorusunun cevaplarından biri olan halife olmak Fergānî'de insanın ahlakla kuşatılmış bir varlık olduğu anlamına gelir. Bunun kemali ise Allah'ı en yakından (kâbe kavseyn ve ev ednâ) idrak eden insanlarda kendini gösterir. Bunlarda nebiler, veliler ve onları takip edenlerdir.

4.2.2. AHLAKİLİĞİN KEMALİ VE KURBİYET: NÜBÜVVET VE VELAYET

Yâradılmış cümle oldu şâdümân
Gam gidûp âlem yenîden buldu cân
Cümle zerrat-ı cihân idûb nidâ
Çağrışûben dediler kim merhabâ
Süleyman Çelebi

Nübüvvet ve velayet vahdet-i vücût düşüncesinde hem teorik hem de pratik cihetleriyle aktif olarak kullanılan bir kavramdır. Varlık, bilgi ve ahlak söz konusu olduğunda nübüvvet ve velayet bir-birinden tamamen bağımsız bir ilke olarak alınmaktan ziyade bir-birinin tamamlayıcısı olarak karşımıza çıkar. Her nebinin veli olduğu ancak her velinin nebi olmadığı yaygın kanaat velayet-nübüvvet ilişkisindeki öncelik ve sonralığı da belirler. Ancak İbnü'l-Arabî gibi düşünürler, peygamberlerin velayet vasfının nebilik vasıflarından daha üstün/efdal olduğunu iddia ederler. Ancak bu tartışmadan bağımsız olarak velayet ve nübüvvet temel olarak insanın ahlaklanma yolcuğunun kemali ve Allah'a yaklaşmanın delili olarak karşımıza çıkar. Kişi ahlakı sıfatlarla bezendikçe sadrı genişler, bu genişlik de onu Allah'a yaklaştırır. Bunun böyle olduğunun delili nedir?

İslam tasavvuf düşüncesinde kâmil insan Hz. Peygamberdir. Çünkü Hz. Peygamber idrak bakımından, varlığın bütününe ilişkin bir idrakle yaratılmıştır.[730] Sadece insanların içinde değil Hz. Peygamberin tüm peygamberlerin içinde de en kâmil mizaca ve ahlaka sahip olduğu

[729] Rutger Bregman, *Çoğu İnsan İyidir: Yeni Bir İnsanlık Tarihi*, çev. Gül Özlen (İstanbul: Mundi kitap, 2022), 25-43.
[730] Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 169. Türker'e göre: "Hz. Peygamber'e iman ve ittiba, insanın varlık ve kendisi hakkında sahih bir idrake sahip olması ve bu idrakin gereğince hayatını inşa etmesi anlamına gelir." Bkz: Türker, *Anlamı Tamamlamak*, 171.

konusunda İslam alimleri tarafından bir ittifak söz konusudur. Örneğin, Kuşeyrî[731], Fahreddin er-Râzî[732] ve İbnü'l-Arabî gibi kurucu düşünürler, bu fikri savunmuşlardır. Daha sonra ise onun peşinden giden velilerdir. Kâmil insanın özelliği ise "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak" olarak formüle edilmiştir.[733] Fergānî'de ahlaki kemalin karşılığı doğrudan Hz. Peygamberdir. Çünkü nübüvvet makamı ilahî isimlerin küllî mazharıdır. Ona göre küllî isimlerin mazharlarından, zamanın hükmünün taalluk ettiği her bir mazharın vahdânî, i'tidâlî ve vasatî noktası, nübüvvet hakikatidir. Bu nübüvvet hakikatinin varlığı, bu suretin mazharı olduğu ismin vahdaniyetinden haber verir.[734] "Nübüvvetle velayetin birbirine paralel olmadığı bir yön vardır ki bu da nübüvvetin şartsız bir ihsan olması, velayetin ise birtakım şartlara bağlı olmasıdır."[735] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî başta olmak üzere muhakkik sûfiler velayetin nübüvvetten üstün olduğunu söylerler. Örneğin Dâvûd Kayserî, nübüvvetten üstün olan velayete nebilerin 'kendilerine ait' velayetidir der. Onların velayetleri nübüvvetlerinden üstündür. Çünkü velayetleri Hakk'a, nübüvvetleri ise melekler âlemiyle ilişki kurarak onlardan vahiy almalarını sağlayan melekî yönlerine tekabül eder.[736]

Fergânî 'velayet' ıstılahının kurb/yakınlık manasına geldiğini söyler. Bu yakınlık dini, nisbî, kavli ve mekanî anlamlarda kullanılır. Veli hakikati yakînen bilen biri olup bunun başka bir adı kâmil halifedir.

> Velayet, muhakkikin lisanında da kurb manasında kullanılır. Metbû her bir insan, hakikati ve vücûdu açısından metbû-küllî ilahî hakikatler ve isimlerden bir isim ve hakikate mensuptur ki bu isim ve hakikat onun mebdei ve mercii, Hakk'a dönüşünde müntehasıdır ve ancak bu ikisiyle bunlar gerçekleşir. Bu kişi her ne zaman sülûk veya cezbe vasıtasıyla Rabbi'ne müteveccih olarak kevnî kayıtlardan kurtulur, metbû isimlerden bir ismin aynı olan aslına döner ve ayn-ı velayet olan vahdânî itidal noktasıyla tahakkuk ederse, o takdirde o insan bu nokta ile tahakkuk etmiş bir mukarreb velî olur. Sonra velî ve metbû olan bu insan, kevnî mertebelerde yükselmek veya bu isme ait bir hakikatten haber vermek için kevnî mertebelere dönüp zamanî-i'tidâlî nokta ile tenezzül ve tahakkuk eder. Haber vereceği kişilerin vücudu ve hakikati ya kendisine ya da zâhir olmuş bu isme müntesiptir. Eğer bu metbû insan kâmil bir halife olursa, verdiği haberler hüküm verici ve kendine has bir kitâb ile olur. Eğer bunların daha altında birisi olursa verdiği haberler, nefsi için ibadet ettiği bir şeriatla olur. Bu şeriat aynı zamanda Hakk'ın izniyle vücûdu o

[731] Abdülkerim Kuşeyri, *Letâifü'l-İşârât (İlahî Kelâm'ın Sırları)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat yayınları, 2020), 5-6/1757.
[732] Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî (Metafizik)*, ed. Ekrem Demirli, çev. Ekrem Demirli Kaş Eşref Altaş, Murat (İstanbul: Fikriyat yayınları, 2022), 7-9/407-408.
[733] Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 297.
[734] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/112-113.
[735] Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Nefes yayınları, 2014), 264-269.
[736] Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât*, ed. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 87-88.

> nebî'nin vücûdunun mensup olduğu isme mensup herkes için ihbar ve inba ile kendine tabi herkesin kulluk ettiği bir şeriattır.[737]

Böylece velayet Fergānî'de üç aşamada gerçekleşir. Bunlardan ilki kevnî engellerden nefsi kurtarmaktır. İkincisi ise kevnî kayıtlardan nefsini ıslah eden geriye dönüp, onda tecelli eden ismin itidaline göre insanlara hakikatin özünü göstermek ve yaşamakla gerçekleşir. Bu veli eğer kâmil bir halife olursa kendine has bir kitap ile olur. Üçüncü ise yukarıda zikredilen iki özelliğin altında bir kabiliyeti varsa, şeriata uygun bilgilerle donanmakla sınırlı kalacaktır. Burada unutulmaması gereken bir başka husus her nebinin bir velayet vasfının olması, ancak her velinin bir nebi ya da resul olmamasıdır.[738] Bundan dolayı baştan İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok vahdet-i vücûd düşünürü velayetin nübüvvetten daha üstün olabileceğini söylemişlerdir. Fergānî'de peygamberin nübüvvet vasfı şeriatı öğretmek, velayet vasfı ise onun üstünde (Cebrail gibi) hiçbir vasıta olmadan gerçekleşen ilim olarak açıklanır.[739] Ancak Fergānî bazı yerlerde peygamberliğin velilikten tartışmasız üstünlüğünü kabul eder.[740]

Fergānî gibi Kayserî de nübüvvetin genel ve özel olarak ayrı ele almanın yerinde olduğunu söyler. Ona göre de "Ekberî sûfîler nübüvveti genel ve özel olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu ayrımın iki amacı vardır. İlki, Allah ile kullar arasındaki elçiliği hangi anlamda sona erip ermediğini ortaya koymak, ikincisi ise velayet düşüncesini temellendirmektir. Çünkü velayet, nübüvvetin bâtını olup ondan ayrı bir şey değildir… İbnü'l-Arabî'ye göre genel nübüvvet, velayettir.[741] Bu mertebeye sahip olan veli hüküm koyamaz. Bu yüzden de makamı ne olursa olsun, Son Peygamberin getirdiği hükümlere göre hareket eder."[742] Peygamberler avama yasa koyarken veliler havaslar için yasalar koyarlar. Bu yasalardan velilerin asıl maksadı sadece havası uyarmakla sınırlıdır ve avamları kendi muhatapları olmadığını söylerler. Fergānî burada şerh ettiği *Tâ'iyye*'nin de Muhammedî nübüvvet

---

[737] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/113.

[738] Fergânî'ye göre "velî, kevnî mertebelere tenezzül edince, nübüvvet adı verilen itidalî-mazharî noktada zuhur etmez. Aksine, bu nokta etrafında manevî bir yerde nazil olur ve bu durumda nebî ve resul olmaz. Kevnî mazharlar ve mertebelerdeki zuhurunda itidalî noktaya yakınlığı ölçüsünde Muhammedîler arasında temkin ve davetten nasibi tam olur." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/114.

[739] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 493. Fergānî şöyle der: "Oysa 'Allah sana bilmediğini öğretmiştir, Allah'ın sana lütfu gerçekten büyüktür.' gibi apaçık bir ifadeden anlaşıldığı, bu ifadenin onayladığı üzere Peygamber'in (sav.) öğreticisi yalnızca o makamdır. Burada en mukaddes Zat'ın Peygamber'in (sav.) öğreticisi oluşu tekil kalıpla ifade edilmiştir, çoğul kalıpla değil. Bu da, risalet ve nübüvvet makamlarıyla ilgili olan şeriat ilimlerinin değil ama velayet makamına mahsus olan ilimlerin Peygamber'e öğretilmesinde, arada Cebrail veya ondan başka herhangi bir vasıtanın olmadığına açık bir işarettir. Peygamber'in, nübüvvet makamıyla ilgili ilimleri öğrenmesi babında ise Cebrail'in (as.) [sahip olduğu] ilim asaleten değil onun aracı olmasıyla ilişkili bir ilimdir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 493-494.

[740] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 453-454.

[741] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 6/248.

[742] Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 262-263.

makamının değil Ahmedî velayet makamının diliyle söylendiği için velilerin ima ile beyan etmekle yetindiklerini ve meramlarını açıkça söylemediklerinin altını çizer.[743]

Başka bir cihetiyle nebi davet etme makamıdır. Bu cem ve cem'iyyet bakımından öyledir. Davet ve hidayet makamında olan nebi aslında Allah'ın gözü, Allah'ın kulağı olarak kabul edilir.[744] "Nebinin nübüvvet ve davet makamı kalple veya kalıpla (bedenle) işitmek üzerine temellenir. Çünkü nebi vahiy ihsanını ya *kalbi aracılığıyla ya da kalıbıyla (bedeniyle)* işiterek alır, sonra da vahyi ikrar etmeleri, onaylamaları için kavmine yine işitme aracılığıyla aktarır."[745] Nebi Allah'tan eşidir, Allah'tan duyur ve onu aktarır. Bu nebinin velilik vasfının fiili olarak kabul edilir. Nebi ve veli esmanın mufassal suretleri olarak gönderilir. Her ikisi de Allah'ın halifeleridir ve onun taayyünlerinin tezahür yerleridir. "O, söz konusu gönderilmişlerin inişlerinde ve çıkışlarında onlarla zâhir olmuştur ve onlarda içkindir/bâtındır. Gönderilmişlerin velayet ve nübüvvetleri, hakiki kemallerine doğru hidayet edilmeleri O'nun (sav.) bâtınî hidayeti sayesinde olmuştur. O halde Âdem ve ondan sonra gelenler O'nun (sav.) bütünsellik/külliyet sancağı altındadırlar ve O'na tabi olmuşturlar, O'nun halifeleridirler."[746] Bu makam "ism-i azamlarla onları bilme aracılığıyla gerçekleştirilecek tasarruf yetkisinden, bu yetkiyi elde ettikten sonra vazgeçmek gerçekten çok büyük bir iştir. Bu durum ancak velayet makamının sonuna kadar ulaşabilmiş nebilerde veya velilerde görülebilir."[747] Fergānî'ye göre, Peygamberin velayeti sadece bazı vakitlere mahsustur.[748] Bunlarda bazı küllî isimlerin tezahürlerinin velide ve nebide ortak olmasından dolayıdır. Örneğin Fergānî el-Hayy, el-Alim ve el-Mürid gibi küllî isimler velayet noktası olduğunu söyler.

> Şimdi dikkat et! el-Hayy, el-Alim, el-Mürid gibi her bir küllî adın bir merkez noktası vardır ve bu addan türemiş her şeyin söz konusu noktaya uzaklığı eşittir. İşte bu

[743] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 576-578.

[744] Fergānî şöyle der: "Davet etme makamında olan her nebi velayet makamı bakımından bana benimle, yani hidayete erdirme ve dalalete düşürme, rahimlik ve kahr sıfatlarımı eşit biçimde cemeden cem'iyyetim bakımından dikkat kesilmiştir. Her nebi ayrıca, hidayet ve rahmet vasfımın tezahür yeri olan nübüvveti ve daveti bakımından da bana böyle dikkat kesilmek ister; bu makamda her nebinin iki gözü ve iki kulağı vardır. Kulak ve gözlerinden biri bana dönüktür, bu halde o benim gözümdür ve ben onun gözüyümdür; benimle görür ve benimle işitir. Nebinin diğer göz ve kulağı benim yaratımıma bağlıdır, benim yaratımımla yaratılmışları görür ve işitir. Nebinin nübüvvet ve davet makamı kalple veya kalıpla (bedenle) işitmek üzerine temellenir. Çünkü nebi vahiy ihsanını ya kalbi aracılığıyla ya da kalıbıyla (bedeniyle) işiterek alır, sonra da vahyi ikrar etmeleri, onaylamaları için kavmine yine işitme aracılığıyla aktarır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 988-989.

[745] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 989.

[746] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 647.

[747] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 778.

[748] Fergānî şöyle der: "Anılan etkiler ya da aracısız olur; yani herhangi bir ad veya onun tezahür yeri açısından gerçekleşmez, bunun yerine doğrudan Zati adların Zatları ve hakikatleriyle olur. Bu ise Cenab-ı Muhammedî (sav.) makamının bazı vakitlerine mahsustur, yani onun velayeti bakımından böyledir. Yoksa O'nun nübüvveti bakımından böyle değildir, çünkü O'nun nübüvvet veçhesi bir aracıyla ei-Ehad, el-Hadi, er-Rahim gibi belirli bir adla taayyüne mahsustur." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 808.

> nokta 'velayet noktasıdır'. Her bir külli adın hayat, ilim ve irade gibi hakikatleri için her âlemde özel bir tezahür yeri vardır. Özellikle gökler böyle tezahür yerleridir. Yedi gökten her biri, var etme işi kendilerine dayanan yedi külli adın hakikatleri için hususi tezahür yeridir. Bu yedi adın yedi hakikati de *el-hayat, el-ilm, el-irade, el-kavl, el-kudrat, el-cud ve el-iksat'tır*. Her bir göğe ait yıldızlar da bu adın tezahür yerleridir. Her göğün ve yıldızın tam ortasındaki, bu yıldız ve göğün devirlerinden meydana gelen ittisal ve teşekküllerin kendisine eşit mesafede durduğu nokta, söz konusu külli adın merkez noktasının tezahür yeri ve suretidir. Bu merkez nokta aynı şekilde yıldız ve göğün tezahür yeri olduğu hakikatin de tezahür yeri ve suretidir. Zamanın hükümleriyle ortaya çıkan şeyler söz konusu noktanın hakikatine ve insani tezahür yerini kemale erdirme bakımından devrinin/dönüşünün saltanatına bağlıdır. İşte bu, zamanla ilişkili merkezi nokta nübüvvet ve risalet hükmünün tezahür yeridir. Muhammedî suretin ve O'nun davetinin ortaya çıkısından önce, nefsini veya başkasını kemale erdirmek için bu velayet noktasından dönen (onda devrini tamamlayan) ve zamanla ilgili bu merkezi noktanın tam ortasında tezahür eden kişi (varoluşsal mertebeye) inişinde nebi olarak iner, tebliğle emr olunmuşa resul olur.[749]

İnsanın ilâhi isimlerle ahlaklanma sürecinde velinin ve nebinin örnek teşkil ediyor olmasının amacı, insanın kendi içinde taşıdığı küllî adların inkişafını göstermek için olsa gerek. Nitekim Allah'ın el-Veli ismi, tezahürü bakımından herkesin aşina olduğu bir cihet olarak karşımıza çıkar. Bu da aslında yer yüzünde insan var olduğu sürece Allah'ın küllî tecellileri devam edeceği anlamına gelir. Kayserî'nin tespitine göre: "Velayet mertebesi el-Veli ismine dayandığına göre, bu ismin hükmünü izhar edecek velilerin tüm zamanlarda bulunması şarttır. İbnü'l-Arabî'de genel nübüvvetin kesilmesi halinde âlemin varlığını devam ettiremeyeceğini ifade eder. Çünkü âlem bu rabbânî haberlerle korunmaktadır."[750] Genel nübüvvete tekabül eden nebinin veli ciheti bir nevi Allah'ın âlemdeki bekçisi/koruyucusu gibidir. Peygamberlik kapsamı bakımından tam bir daire gibidir. O zâhir olanı bâtın aracılığıyla bilir. "Bâtın ise veliden alınan velilik makamıdır. Velilik yakınlıktır, veli ise aynı zamanda sevgili anlamındadır. Dolayısıyla peygamberliğin bâtını, veliliktir. Velilik ise genel velilik ve özel velilik olmak üzere iki kısımdır. Genel velilik, Allah'a inanan ve güzel amel işleyen herkesi mertebelerine göre kapsar. Özel velilik ise sadece, Hakk'ta yok olmak ve Hakk ile var olmak

[749] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 859-860. Fergānî devamında şöyle der: "Ama külli, cem'i Muhammedî devir için durum böyle değildir, onun Arşi devrinde ve bu devrin külli, cem'i hükmünde tüm noktalar ve hükümler asılda ferilerin ve bütünde/küllîde parçanın/ cüz'ün dercedilmesi şeklinde dercedilmiştir. Peygamber'in (sav.) 'Zaman, Allah'ın yeri ve gökleri yarattığı günkü şekliyle döner.' sözü buna işaret eder. Yani yer ve göklerinin yaratımının başında bu noktanın hükmedişi külli, arşi noktanın hükmünde dercedilmiş bir haldeydi. Dolayısıyla onda gün ekleyip çıkarma veya benzeri bir şeyle gelebilecek bir değişiklik olmamış ve böyle, olduğu gibi olmuştur. Bundan dolayı nübüvvet de bu arşi, devamlı yenileyen, merkez noktanın sahibiyle, yani Cenab-ı Muhammed'le -salavat ve tahıyyat ona ve ehline olsun- sona ermiştir. O'ndan sonra bu noktaya inen ve orada tezahür eden hiç kimse nebi veya resul olmaz, yalnızca en son nebi olan peygamberine (sav.) tebaiyetle, O'na halife ve naip olarak, O'nun davetini göstererek, şeriatında yürüyerek ve O'nun nübüvvetinin, risaletinin kelamını yayarak O'nun hükümlerini yerine getirme makamına kâim olur. Bu nedenle Muhammedî devirden önce nübüvvet ve risaletin hükmü ortaya çıkabildi ama velayet onda münderiç olarak gizli oldu. Ondan sonra ise velayetin hükmü tezahür ederken nübüvvet O'nda münderiç olarak gizlendi. Aktardığımızı gibi, O'ndan sonra nebi veya resul yoktur, yalnızca bunların hükümlerini yerine getiren kişiler vardır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 860.

[750] Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan,* 264-265.

suretiyle Hakk'a ulaşmış manevi yolcuları kapsar."[751] Böylece Fergānî'ye göre insan cem gözüyle baktığında Hak ile görür, Hak ile duyur, Hak ile söyler.[752]

Bu cem makamı, Hz. Peygamberin temsil ettiği ehadiyyet-i cem makamının tefrikasıdır. Bu tefrika peygamberden sonra gelen kâmillerin, halifelerin, abdalın hakikatlerini içerir. Bilindiği üzere ilahî isimlerin kapsayıcı cami' bir mazharı Hz. Adem'de vücud bulur. Ancak Fergânî Hz. Adem'e öğretilen isimlerin hakikî müsemmiyâtı olan bu Zatî isimlerin, Muhammedî hazrete has olduğunu söyler.[753] "İbn Berrecân'a göre suî havas, esrarengiz bilgileri arasında Allah'ın isimlerinin anlamlarının (me'âni'l-esmâ) bilgisi de bulunan arifler (ârifûn) ve velilerdi (evkiyâ). İbn Berrecân Allah'ın isimlerini, Allah'ın yaratılmış dünyanın ikincil nedenselliği ile örtülü de olsa her yerde hazır mutlak kudretinin işareti olarak anlıyordu."[754] Buna göre her kâmil halife, nebi ve resullerin teb'âsı, Hz. Âdem'in nüzulündeki cem için tefrikadırlar. Yani Hz. Âdem'de toplu halde temsil edilen hakikatlerin bireysel temsilcileridir. Bu nüzul ve hubût hükmü, icmalden tafsile doğrudur ve celâ ve isticlânın kemalinin tahkiki için gerçekleşir.[755] Fergânî, Hz. Âdem ile Hz. Peygamber (s.a.s) arasındaki elçilerle Hz. Peygamber'den (s.a.s) sonra gelen evliyâ arasında bir paralellik kurar.

> Hz. Âdem'in suretinin Cem'inin tefrikasının külliyeti enbiya, mürselîn ve evliya olmuştur. Velayet onlarda içkindir, zira onlar nüzul ehlidir. Benzer bir şekilde Muhammedî mananın ve suretin cem'inin tefrikası, evliyâ ve aktâb olmuştur ki

[751] Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-hikem şerhi*, 1/102.

[752] Fergānî şöyle der: "Zatımın cem'iyytine dikkat kesilen bu cem'iyyete vardığı zaman ve cem'iyyetimin izi de onun gözlerine geçtiği zaman o kişi benimle görür ve bana, benim cemiyyetimle bakıp böyle dikkat kesilir; o kişi sözümü ve zikrimi benim kulağımla işitir. Çünkü o kişinin velayet makamı bakış, bakan ve bakılanın; işitme, işiten ve işitilenin; söyleme, söyleyen ve söylenenin; eyleme, eyleyen ve üzerinde eylenenin birlenmesini, bir olarak görülmesini gerektirir. Bu durumda velayet makamı bakımından bana benimle dikkat kesilmiş o kişi, beni aynı şekilde nübüvvet ve davet makamı bakımından idrak etmek isterse -ki bu nübüvvet ve davet makamının hükümleri zorunlu olarak başkalığın ve başkalaşmanın bilincini; bu makam gereği başkalıkla damgalanmış kulağın benim ad ve sıfatlarımın oluş mertebelerinde ortaya çıkmış eserlerinin 'başkalar' olarak bilinmesini gerektirir- o zaman camiler, kiliseler ve çilehaneler gibi tüm zikir meclisleri onun kulağı olur. O da bu kulaklarla, nübüvvet ve davet makamının üzerine kurulu olduğu rahmet ve hidayet etme vasfımdan çıkan eserleri idrak eder, bilir. Aynı şekilde bu kulaklarla zikir, tilavet, hamd, övgü, birleme gibi 'el-Hadi' ve 'er-Rahim' adlarımın gereği olan şeyleri anlar. Bu iki adımın zikir, tilavet gibi gerekleri, iki sıfatımın anılan eserleri oluş mertebelerine bağlı olmakla 'başkalar' oldukları için [ortaya çıkan uzaklığı] işitme aracılığıyla yakınlaştırma nedenleri olarak vardırlar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 989.

[753] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/115.

[754] Ali Humayun Akhtar - Ahmet Fethi Yıldırım, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler* (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2023), 214.

[755] Fergānî şöyle der: "Celâ ve isticlânın kemali, Hz. Âdem ile ortaya çıkan esmâî kemale müteallikiir. Bunlardan, metbû her bir insan kevnî mertebeler ve mazharların kayıtlarından kurtulur ve vücudunun istinat ettiği ismin i'tidâl noktasıyla tahakkuk eder. Sonra tenezzül ederek mertebelere döner ve nübüvvet noktası olan mazharın noktasında zuhur eden bedenler için mertebelerin mazharlarının hükümlerine bürünürler. Nübüvvet noktası, zamanın hükmünü ve muktezalarını tayin eder. Hiç şüphesiz Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e (s.a.s) kadar nübüvvet zâhir olmuştur. Velayet ise, isimlerin mazharlara nüzulü ve mazharlarla gizlenmesindeki hükmün saltanatı sebebiyle, bu nübüvvette gizli ve içkindir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/115-116. Ayrıca bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 216-217.

> onların velayetlerinde de nübüvvet hükmü münderiçtir. Zira onlar suretten ve manen ayn-ı muhammedî olan cemlerinin ve küllilerinin hükmü itibariyle avd ve rucû' sahibidir. Metbû-küllî isimlerden her birinin ikinci tecellide ve mertebede kemâlâtı ile tahakkukundan sonra bu isimler her bir halife, resul ve nebî ile ikinci berzahiyete avdet eder. Akabinde ilk tecellinin zımnindeki tenezzülüyle ve en güzel mizacın zuhuruna müteveccih Zatî isimlere tabî olarak en kâmil Muhammedî ruh ve en dengeli Muhammedî kalp taayyün eder. Unutulmamalıdır ki bu metbû isimler taayyün-i evvelde onun ilk nuru olan ilk tecellinin hamilidir. Hakk'ın zatî isimleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) zatî kemalle tahakkuku için; bu metbû' küllî isimler için, ilk geri dönüşlerinden daha kâmil ve yüce bir başka geri dönüş söz konusu olmuştur. Bu dönüş, mazhar veya insanî mazharlar açısından her bir halifenin, resulün, nebinin ve Muhammedî evliyadan bir velinin kalbi üzerine olur. Bu insanî mazharlar; velî isminin şamil olduğu mukarreb, arif, muhakkik, bedel, veted, imam, kutub ve gavs gibi isimlerle tesmiye edilir. Hâlbuki ilk avdlerinde/dönüşlerinde bu mazharlar halife, ulu'l-azm, resul ve nebi isimleriyle tesmiye edilmişlerdir. Ayrıca bu rucû', her bir kâmilin kalbi, kâmil halifelerin yedi tabisinin kalbi, kutbun yedi tabisi olan ebdâlın kalbi ve kalb-i hatim üzerinedir.[756]

Dâvûd Kayserî, insanlara peygamber gönderilmesinin iki sebebi olduğunu söyler; ilki, ilâhî isimler arasındaki zıtlıklardır. Bu zıtlıklar, şehadet âleminde mevcutlar arasındaki çekişmeler halinde kendini gösterir. Peygamberliğin ikinci sebebi ise Hakkın tanınması hususunda aklın sınırlı bir kuvve olmasıdır. Çünkü aklın bu konudaki yeteneği iki hususla sınırlıdır: "Birincisi, mümkün varlıklar üzerinde tefekkür ederek, onlara varlık verenin Cenâb-ı Hak olduğuna ve O'nun birliği, zorunluluğu, ilim ve kudretine dair bunlardan delil çıkarmaktır. Akıl, teşbîhî sıfatlardan ancak bu kadarına ulaşabilir. İkincisi ise Hakk'ın cisim olmadığını, zaman ve mekâna bağlı bulunmadığını ve buna benzer bazı meseleleri bilmektir. Onun tenzîhî sıfatlardan ulaşabileceği bilgi de bunlarla sınırlıdır."[757] Böylece, peygamber bize insan aklının sınırlı kaldığı yerin ötesi hakkında bilgi verir. Burada peygamberlikle velilik arasında temel bir fark vardır. Peygamber, Allah tarafından seçilir ve tayin edilir. Velayet ise Tanrı tarafından bahşedilmesinin yanında, akrabalıktan, eğitimden, ya da sosyal konumundan bağımsız olarak herhangi birine bahşedilebilir.[758] Veli ve nebinin ortak noktası ise her ikisi de aklın Tanrı hakkındaki sınırlı bilginin ötesinde bir bilgiye sahip olduklarıdır. Başka bir ifadeyle, her ikisinin de kâmil ahlaka delil olmaları, Hakka yakınlıklarından dolayıdır.

Peygamberin Hakka yakınlığı 'ev ednâ' ve 'kâbe kavseyn' olarak nitelendirilir.[759] Fergānî tıpkı hocası ve onun da hocası olan İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği gibi kurbiyeti nübüvvet makamı vasıtasıyla Allah'a yakınlığı üzerinden anlatmıştır. 'Kâbe kavseyn" cem

[756] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/116-117.
[757] Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, 261-262.
[758] Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes yayınları, 2021), 86-87.
[759] Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, 39.

makamına tekabül ederken "ev ednâ" cemu'l-cem makamı olarak anlatılır. İki makam arası "iki yayın ucu kadar yakındır". Başka bir ifadeyle cem Hakikat'i Muhammedî makamını, cemu'l-cem Hakikat-i Ahmedî makamına karşılık gelir. Bu hakikate yakınlığı bakımından en yakın olan tabiatların, cem ve cemu'l-cem makamı mensupları olan nebi ve veliler olduğu anlamına gelir. Bu yakınlık nebi ve velilerde perdenin şeffaf olmasından dolayı gerçekleşir. Çünkü insanlarda duyuyla algılanan durumlara uygun olarak, birçok kayıt ve perde yüklenir. Ancak kendisine inayet ulaşanlar böyle değildir, onlar asla bir engelle engellenmezler. "Onların varlıkları duyuyla algılanabilen suretlerine vahdani bir yolculukla iner. Peygamberler, evliya ve kâmil insanlar, yine onlardan biraz aşağıda çok az engelle bağlananların durumu böyledir, bunların perdeleri şeffaftır."[760] Bundan dolayı onlar, varlığı Hakka ve hakikate yakinliği bakımından, saf haliyle müşahede ederler. Bu yakınlık, Fergānî'de 'ev ednâ' ve 'kâbe kavseyn' olarak nitelendirilir.

Özetle insanın ahlaklanama serüveninde ahlakın delili olarak insan karşısına nebi ve veli çıkar. Başka bir ifadeyle insanı kâmiller ahlakin delilleridir. Fergānî ilâhi isimlerin mazharı olan insanın bir delile ve vesileye ihtiyaç duyduğunu düşünür. Bundan dolayı nasıl bilgide bir şeyin bilgisinin peygamberin lisanıyla tasdik edilmeden hakikat hüvviyetini kazanmıyorsa, ahlakta da peygamberin ve insanı kâmillerin ahlakini örnek almadan insanın ahlaki kemali yakalaması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Fergānî insanın ahlaklanma sürecinde bir mürşide olan mecburi ihtiyacından bahseder.

4.2.3. MÜRİT-MÜRŞİT: YOL, YOLCU VE YOLCULUK

"Zühd ile biz çok istedik hiç de müyesser olmadı,
Terk ederek küllîsini gümanı yağmaya verdik."
Yunus Emre

Medârik bir *yolculuk* kitabı olarak nitelendirilebilecek hüviyyete sahiptir. Bu yolculuk insanın yolculuğudur. İnsan ise bu yolda ya yalnız yürür ya da bir yoldaşla birlikte yürür. Yol, insanın ahlakının belirlendiği ya da başka bir ifadeyle, kendisine tecelli eden ilâhi isimlerin/istidadların keşfi olarak anlaşılır. Nitekim Fergānî, yolun insanın kendini bilmekle başlayacağını ve kendiyle beraber Rabbini bilmesiyle sonuçlanacağını söyler. Ancak sona ulaştığında, kendi

[760] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 419-420.

diye bildiğinin de ilâhi bir ismin tezahüründen başka bir şey olmadığını kavrar. Bu idrak, insan da aklın imanla terbiye edilmesi ve ahlaki tecrübe sonucunda ortaya çıkar.

Bilindiği gibi İslam dünyasında ilk dönem züht hareketleri,[761] genel itibariyle ahlaklı bir insan olarak yaşamayı hedeflemiştir. Bundan dolayı erken dönem tasavvuf bir ahlaklanma çabası olarak tanımlanmıştır. Bu ahlaklanma, zahitlerin dünya ile kurduğu yakın ilişkiyi aşmak, ahlakla/zühtle Allah'a yaklaşmayı hedeflemiştir.[762] Tasavvufun Gazzalî sonrası evresinde ise ahlaklanma, 'İlahi isimlerle ahlaklanma'/tahalluk ile nitelendirilmiştir. İbnü'l-Arabî ve Konevî ahlaklanmayı pratik bir ilim/amel boyutundan dönüştürerek daha çok nazari müşahede yöntemine çevirmişlerdir. Bu mirası devralan Fergānî insanın ahlaklanma sürecinde yöntem olarak müşahede yöntemini benimser. İlk bölümde üzerinde durduğumuz insanın âlem ile irtibâtından kaynaklanan 'sonradan perdelenmeler' ancak müşahede yöntemi ile çözümlenecektir.

Fergānî, insan olma yolculuğunda mürit-mürşit, öğrenme-öğretme usulüne, özel bir önem verir. Çünkü, yolculuk her ne kadar bir yönüyle yalnız ve ferdî gözükse de özünde dünya ve başkasıyla doğrudan irtibatlıdır. Yolcu için yolda her zaman onu bekleyen engebeler söz konusudur. Fergānî, bundan dolayı yolculuğun bir mürşid-i kâmil ile devam edilmesinin yöntem açısından doğru olduğunu söyler. Çünkü ahlaklanmanın yöntemi olarak haller ve makamlar üzerinden, şeyh-mürit ilişkisi temelde engellerin ve perdelerin kaldırılmasını hedefler. Burada "Şeyh, müridin tövbesinin samimiyetinden emin olunca, onu irşada başlar ve sonraki tasavvufî aşamalarında müridi murakebe eder. Sûfîler, bu aşamalara 'makam', sâlikin bu makamlarda karşılaştığı manevî olaylara da 'hal' ismini vermişlerdir. Erken dönem tasavvuf yazarlarından Serraç *Lüma*'da yedi makam zikreder. Bunlar tevbe, kanaat, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızadır.[763] Aynı eserde Serrac on da hal zikreder, bunlar da zikir, kurbiyet, muhabbet, havf, recâ, şevk, üns, yakîn, mürakabe ve sükûndur."[764] Söz konusu nefsin terbiyesi olduğunda Fergānî'de ön plana çıkan kavram iradedir.

İrade özünde isteme demektir. Ancak duyuların aklı önceleyerek istemesi bağlamındadır. Bundan dolayı irade ilk manasıyla duyularla/nefisle ilgiliyken ikinci

[761] Örneğin Ahmet b. Hanbel'in *Kitâbü'z-Zühd*'ü, Peygamberler, sahabeler ve velilerin üstün ahlakî davranışlarının temsil anlamı yüksek ifadelerini toplar. Zühd sahibi insanın nasıl bir ahlak benimsediğini bize anlatır. Bkz: Ahmed b. Handbel, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu (İstanbul: İz yayıncılık, 2015).

[762] Zühd, görev almamaya karşı züht, zenginleşmeye ve kesbe yönelik zühd ve entelektüel ilgilere karşı zühd gibi temel üç husus üzerine şekillenmiştir. Bkz: Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 65-70.

[763] Rıza, erken dönem züht anlayışında marifet derecelerinin ikincisidir. "Bir kimse Allah'tan razı olursa, razı hali devam ettiği sürece Allah hakkındaki marifeti de sahih olur." Bkz: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtu's-sûfiyye*, çev. Abdurrezak Tek (Bursa: Bursa Akademi yayınevi, 2018), 79.

[764] Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev. Abdullah Kartal Demirli Ekrem (İstanbul: İz yayıncılık, 2018), 236.

manasında/aşamasında 'talep' adını alır. Burada artık irade aklın duyusal isteklere galebe gelmesini temsil eder. Başka bir ifadeyle bu mertebede irade, aklın iman ile buluşması ve kendi içeriğini ve kapsamını dönüştürmesidir. Örneğin İbn Sînâ'da irade, arifin bir eyleme geçmede ilk fiili olarak nitelendirilir. Ona göre irade, "basiretlinin, burhanî kesinlik ile ya da nefsi iman akdinde dinginleşmiş kimsenin ise sağlam ipe bağlanmak için istekten arınmasıdır. Böylelikle kişi, ittisalin ruhuna ulaşmak için, sırrını kutsiyete hareket ettirir. Derecesi böyle olduğu sürece kişi irade edendir yani mürittir."[765] Bu isteme ve talep etme neticesinde insan mürit adını alır. Ancak Fergānî'de öğrenme tıpkı usta-çırak ilişkisinde olduğu gibi mürid-mürşit ilişkisiyle gerçekleşir. Bu bağlamda bilginin zemini doğrudan teoriden ziyade pratiğe, bilgiden ziyade ahlaka dayanır. Düşünce tarihinde buna benzer tavrı hatırlanacağı üzerine ilk olarak Platon temellendirmeye çalışmıştır. Örneğin Platon, asıl bilgenin filozof olduğunu ve bilginin de ondan öğrenilebileceğini, ancak bunun tecrübi bir karşılığının olduğunu söylemiştir. Çünkü hakikat ancak erdem bağlamıyla temellendirilebilecek bir husus olarak telakki edilmiştir.[766] Böylece Platon'da temellendirilmeye çalışılan müridin erdemle nefsi terbiye etme bağlamı Fergānî'de benzer bir karşılığını bulur. Burada ahlakın bilgiyi önceliğini unutmamak gerekir.

Ahlak salikin/yolcunun yola çıkmaya karar vermesiyle başlar. Tarık/yol ise bir meçhul olduğundan yolcuya rehberi/mürşidi gerekli kılır. Fergānî insanın ilâhi isimlerle ahlaklanma sürecinde mürşit-mürit ilişkisinin gerekli ve önemli olduğunu ifade eder. Çünkü yolcu/insan kendi kemalini kendinde keşfetme donanımına sahip değildir. Fergānî insanın kendinde tecelli eden ilâhi ismin/kabiliyetin bir mürşit tarafından keşfedilmesinin ve yönlendirilmesinin zorunluluğuna/gerekliliğine inanır. Kendi ifadeleriyle:

> Yolcu, uykusundan uyandırılacak bir seviyeye ilerler; Allah'ı talep etmeye yönelir ve kendisini irşat edecek bir mürşit ister. Mürşit de ona, (nefsini) ıslah etme, zorlama/zecr, inâbet, (nefis) muhasebesi ve riyazet gibi halleri gerçekleştirmesini emreder. Mürit de böylece, ona tüm bu emredilenlerin ve onun da yerine getirdiklerinin kendi için teçhizat olduklarına ve onu matlubuna kavuşturacak araçlar olduklarına inanır. O'na ancak Onunla ulaşılabileceği inceliğinin farkında değildir. İşte bu, 'iradeyle ilgili bazı halleri de teçhizatım olarak hazırladım.' sözünün anlamıdır. Bu nokta tövbe makamının ve ona ait bazı hallerin ilk seviyesidir. Şair şöyle der gibidir: Cem'u'l-cem makamdan tövbe makamının ilk seviyesine döndüm.[767]

Bu bidayetin bir nihayet olduğu her tövbenin bir şeyin sonu ve başka bir şeyin başlangıcı olduğu anlamına gelir. Fergānî yola çıkmış her yolcu için hidayet ve irşadına izin verilmiş bir mürşit gerekir. Bu bağlamda mürşit kimdir sorusuna Fergānî'nin cevabı "mürşit kendi tahakkuk

[765] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* 185.
[766] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê,* 100-101.
[767] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 434-435.

etmiş seyriyle her yolcuda var olan, gizli kalmış yaratılmışlık mertebelerine hakkıyla vakıf olması bakımından, kendisi nefsin görünmez tüm hükümlerinden tamamıyla arınmış olması, yine nefsin dünyalık veya ahiretteki biçimine bağlı olan (kötülüğü) emrediciliğinin eserini kaldırması bakımından izinli olarak irşat eder. Böylece sen de o mürşidin kendisinin ve irşadının bereketiyle bu gizli kayıtlardan, geriye kalmış nefsin (emiredicilik) hükümlerinden arınırsın"[768] der. Çünkü mürşit/veli ahlaki bilgilerini tecrübe/müşahede yöntemiyle ele almıştır. Onların bilgisi tıpkı ihsan hadisinde geçtiği cihetiyle "Onu görüyormuşçasına…" yaşamaktan istihraç edilen bilgilerdir.[769]

Fergānî, insan nefsinin kendi içinde kendine karşı oluştuğu perdeleri kaldırmanın yönteminin *şeriat, tarikat ve hakikat* yollarından geçtiğini ifade eder. Yolcu bu mertebeleri bir mürşit eşliğinde kat eder.[770] Mürşit, yolcunun istidatlarını kendinin keşfetmesini sağlamak için müridini türlü imtihanlara tabi tutar. Başka bir ifadeyle mürit, mürşidin huzurunda riyazetten geçer. Riyazet özünde nefsin alışık olduğu yani alışkanlarından geldiği nefsani istekleri terk etmesidir. Fergānî riyazeti şöyle anlatır:

> Riyazet nefsin alışık olduğu şeylerden bağlarını koparıp onun hevâsına ve muradına muhalefet ederek nefisten inat ve itirazın izalesidir. Riyâzâtın en önemli unsuru, zikre devam etmedir. Fergânî'ye göre umumî olarak 'Lâ ilâhe illallah' zikri olabilir veya hususî olarak mürşidin telkin ettiği zikirler gibi belirli kayd ve hicapları kaldıracak başka bir zikir de olabilir. Bu tür zikirler, daha kuvvetli zulmet perdeleri ve kalbe gelen şeyleri defetmede etkili olur. Hak'tan gelen hatır da dahil, her hatırın gelme ve defedilmesi, akla gelen her türlü tefrikanın menedilmesi de kuvvetli zikir etkisi yapar. Gayr-i mezkûr her türlü hemden/arzudan da uzaklaşır, sadece mukayyed akaide, hatta Hakk'ın nefsine, nefsinde nefsiyle öğrettiği itikatlara yönelir. Böylece her şeyi, Allah Resulünü, Rabbini ve Rabbi'nden gelen her şeyi

[768] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 354.

[769] Fergānî *Medârik*'in Mukaddime'sende konuyla ilgili şöyle bir izahta bulunur: "İnsani vücudun tenezzülündeki oyalanmanın amelî boyuttaki yansımalarına da değinir ve meseleyi kâmil bir mürşide olan ihtiyaca bağlar. Ona göre saliklerden bazılarının manevi fetihleri; şiddet, zayıflık, azlık ve kesrette bu hükümlerin farklılıklarına bağlı olarak bazı insanlardan daha aşağı bir seviyededir ve mücahide, mükâyede ve riyâzâtın zorluklarına bağlıdır. İbadetin hukukuna riayet etme konusunda insanların uyanmalarının/tenebbühlerinin sürati de bunlara bağlıdır. Haddizatında bu tevakkuf, salikleri bazı makamlarda ve hallerde yavaşlatır. Bazılarını fevklerindeki makam ve hallere çıkaracak sürat, bu tavîkātın marifetine sahip olmaya bağlıdır. Basiret sahibi alimler her bir salikte bu türlü şeylerin özelliklerini ve eserlerini bilir, ayrıca bunları izale eden ameller, zikirler ve sözler türünden şeyleri de bilir. Bu alim, halk mertebeleri ve Hakk'ın isimleri ile yekinî bir bilgi ve muhakkik bir şuhud ile müeyyeddir ve nüfuz sahibidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/120-121. Karşılaştırma için bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 223-224.

[770]Fergānî şöyle der: "Salik cehl, gaflet ve sair marazları nefsinde yaşayabilir, ancak bu marazların hakikatlerinin farkında olmayabilir. Hevâsını bu marazlar için ilaç zannedebilir. Kısacası mürşidi olmayan salik ne hastalığının gerçek sebebini bilebilir ne hastalığının tedavi ve ilacını bilebilir. Doktor diye yanlış kişilerin kapısını çalar ve zındıkların peşine düşer. Yanlış kişileri mesih, kutub veya abdâldan zanneder. Bunların hepsi şeyh olmadan yapılan bir sülûkun neticeleridir. Ezcümle, salikin devası, tabibinin ta kendisidir. Hatta salik ya da mürîd, kendisini mürşidi nazarında gassalin elindeki meyyit gibi müşâhede etmelidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/122-123.

> bilir. Bu kapıya, karar ve mücahede ve mükâbede (sıkıntıya katlanıp en yüksek noktaya gelmek) kapısı dahildir.[771]

İnsan bilgide ve ahlakta bir şeyi öğrenmek isterse öncelikle ona bir riyazet süreci tavsiye edilir. Riyazet en yalın açıklamasıyla nefsin duyusal önceliklerle oluşturduğu alışkanlıkları terk etmesi ya da onlardan mümkün mertebe uzaklaşması demektir. Örneğin İbn Sînâ'ya göre riyazet üç gayeye yönelik ortaya çıkar. "Birincisi, Hakkın dışındaki şeyleri *tercihin* (îsarın) yolundan kazımaktır. İkincisi, emredici nefsi (nefs-i emmareyi) tatmin bulmuş nefise (nefs-i mutmainne) boyun eğdirmektir. Böylece tahayyül ve vehim güçleri, aşağı durumlarla münasebetli vehimlerden yüz çevirmiş olarak kutsal durumla münasebetli vehimlere çekilir. Üçüncüsü ise uyarılma için sırrın latifleştirilmesidir. Birincisine, hakiki zühdü yardım eder. İkincisine ise fikirle eşleşen birtakım ibadetler yardım eder… üçüncü gaye ise latif düşünce ve tutkunun sultanının değil âşık olanın seçkin hususiyetlerinin emrettiği iffetli bir aşk yardım eder."[772] Böylece İbn Sînâ da Fergānî'nin anlatısına yakın bir şekilde riyazetin zühd, ibadet ve aşk ile gerçekleşebileceğini söyler. Ancak önemli bir farkı İbn Sînâ bunlar için bir mürşidi zorunlu kabul etmez. Akıl kendi imkanlarıyla yani muhakeme kabiliyetiyle bu hakikatleri kavramaya elverişlidir. Oysaki bunun aksine Fergānî, mürşidi gerekli bazı imalarında ise zorunlu olarak görür.[773]

Medârik incelendiğinde görülen şu ki *mürşit* sadece şeyh ya da veli olması gerekmez. Bazen ve bazı durumlar için Kur'an'ı Kerim de bir mürşit olarak görülür. Bundan dolayı insan için/yolcu için Fergânî en büyük mürşitlerden birinin Kur'an'ı Kerim olduğunu söyler.[774] Çünkü Kur'an'ı Kerim'de "varlığı, ezelî ve ebedî bütün hükümleri cemeden ilk tecellî ve taayyünden neşet etmiştir. İbarelerinden, işaretlerinden, delaletlerinden, mefhûmâtından her bir mürşit imam; istinbat, istihraç ve istifhâmda bulunur. Bu mürşid imamların akılları, kalpleri, ruhları,

---

[771] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/128.

[772] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 185.

[773] Fergānî söz konusu insan aklının mürşidi olmadan doğru yolu bulmasının imkansıza yakın olduğunu düşünür. Kendi ifadesiyle söylemek gerekirse: "Hak âleminden halk âlemine geri dönebilen, orada durup kalmayan meczup da eğer ona makamların inceliklerini gösterecek bir mürşidi, bir şeyhi yoksa kendisine uyulacak kemal derecesinde değildir ve bunun için uygun değildir. *Her ne kadar seyrüsülükünde (cezbeyle) ona Rabbinin açık beyanı gelse, yolculukta basireti açık olsa da.* Çünkü İslam ve imana ilişkin makamlarda yalnızca 'yaratılmış' olma keyfiyetiyle idrak edilebilecek incelikler vardır. Bu incelikleri kavramak da onları (daha önce) yaratılmış olma keyfiyeti üzerinden kavramış olan kişiyi kavramakla olur. Bu bağlamda, meczuba hakkani açık beyanlar yeterli değildir, meczup yine de mürşide muhtaçtır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 514.

[774] Fergānî şöyle der: 'Her bir cem ve icmal için tafsil ve tefrika vardır; bu tafsil ve tefrika için de bir icmal ve cem vardır' hükmü genel olduğu için Kur'an da bir fezleke mesabesindedir. Bu, Hz. Âdem'in âlemin tafsilinin ve tefrikasının fezlekesi olması gibidir. Çünkü Hz. Âdem; hulefâ, kümmel, enbiya ve mürselîn şeklindeki tefrika için icmal mesabesindedir. Hz. Peygamber (s.a.s) de bu Ademî tefrika ve tafsilin nihaî icmalidir. O (s.a.s) bu insanî tafsilin fezlekesidir, bu manaya göre nübüvvetin hatemi de odur". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/117-118.

sırları iman ve şeriat nuruyla veya hidayeti hassa nuruyla veya şeriat- tarikat -hakikat ilimlerinin ince meselelerinin şuhûdundan kaynaklanan nurla münevver olmuştur. Bu imamlara tabî olanlar da bu nurla hidayet bulur."[775] Nur ve hidayet burada bir temenni ya da vuslat arzusu olarak zikredilir. Çünkü her müridin, mürşidin huzurunda hakikati öğrenmesi ve ahlaki kemali yakalanması beklenmez. Ancak Fergānî de tıpkı İbnü'l-Arabî gibi Allah'ın Rahman ve Kerem isimlerini diğer isimlere nispetle hidayet söz konusu olduğunda, daha kapsamlı ve insan ve âlem üzerinde etkili olduğu vurgular. Böylece müridin mürşit karşısında aklını imanla genişletmesi/terbiye etmesi ve bunun neticesi nihayetinde Allah'ın kerem ve hidayetine kalır.

> Sevgili makamı tarafından çekildiği (Onun meczubu olduğu) için murat diye çağrılan' sözüyle de şuna işaret etmiştir; her müridin, kendisini yürütecek ve ona şeriatı, tarikatı, bu yoldaki tehlikeleri, nefis ve şeytanın oyunlarını, yaratılmışlıktan gelen çarpıklıklardan geriye kalabilecek gizli kalıntıları öğretecek bir muradı (mürşidi) olması gerekir. Bu murat edilenlerin, mürşitlerin en faziletlisi; sevgili makamına yönelik cezbesi (O'nun tarafından çekilmesi) seyrüsülukünden ve çabasından önce olandır. Seyrüsülukü ve çabası cezbesinden önce olan ise bu ilk mürşit türünden daha aşağı (bir mertebededir.) Çünkü bu ilk türden mürşit, seyrüsülukünde Rabbinden gelen apaçık delille ve O'ndan gelen inayetle şeyleri, işleri tam da gerçekte oldukları gibi müşahede eder. Bu meczup olan (Ona çekilmiş), müridin muradına eğer ismet, yani her an ona hükmedecek yardımla gelen koruma verilmemiş olsaydı o, sahip olduğu halden uzaklaşır ve makamı, derecesi düşerdi. Yardımla gelen bu koruma bana ve o makama mahsustur, zaten o makam tüm yüce makamların ve yüksek hallerin aslıdır, kaynağıdır. O halde bu meczup olan (O'na çekilmiş), müridin muradı, murad edilen olma makamında ve derecesinde sabit olması, bu mertebede kalabilmesi için benim [ona vereceğim] ismetime muhtaçtır. Yani murad edilen bu vaziyette bana muhtaç olduğu halde, sen beni mürit diye nasıl adlandırırsın?[776]

Söz konusu hidayet olduğunda, mürit ve mürşit, derece olarak aynı konuma gelecektir. Çünkü Fergānî hiçbir mürşidin müridi doğrudan hidayete erdirme gibi bir gücünün olmadığını söyler. Her ikisi de Hakkın onlara vereceği hidayete aynı oranda muhtaçtırlar. Ancak mürşit müridin dünyayla ilgili kalbini ümitsizliğe kapattığı veya kendini her şeye kadir gördüğü iradesini hakiki murada yönlendirebilir. Fergānî bu muradın İslam, iman ve ihsan vadilerinden geçtiğini söyler.[777] Çünkü İslam bir başlangıç demek, başlangıç da tövbe demektir. Nasıl çocuk

---

[775] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/117-118.
[776] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 493.
[777] Fergānî şöyle der: "Şimdi ehadiyyetü'l-cem makamına vardığını açıklayarak ve cem'u'l-cem makamını geçmiş, bu makamdan dönmüş ve 'Bazen kalbim perdelenir. Ama ben günde yüz defa Allah'a istiğfar ediyorum.' ifadesine uygun olarak; aynı şekilde 'Allah'a yemin olsun ki günde yetmiş kereden fazla Allah'a tövbe ediyorum.' ifadesine uygun olarak cem'u'l-cem makamına ait kemalata yönelişlerinden tövbe etmiş olarak diyor ki; ben ehadiyyetü'l-cem makamına vardığım için tüm eserler ve fiiller bana izafe edilir. O halde sırf inayetle benim sevgili makamına, yani kendime çektiğim meczubun varacağı son nokta cem'u'l-cem makamıdır. O meczubun (müridin) muradı olan; yani meczubu önce kendisi kemale ersin sonra başkalarını kemale erdirsin diye doğru yola; İslam, iman ve ihsan makamlarını elde etmeye, yine Hak'tan halka döndüğünde meczubu bu makamların gereklerini yerine getirmeye irşat eden şeyhinin de varacağı son nokta burasıdır". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 512.

dünya ile ilk tanışma evresinde ebeveyne ihtiyacı oluyorsa, mürit içinde İslam seviyesinde bir mürşide ihtiyacı vardır.[778] Başka bir ifadeyle mürşit bir nevi müridin kendini tanıma yolunda ona yoldaşlık ve rehberlik eder. Nitekim çağdaş İslam tasavvufu araştırmacılarından Knysh, mürşidin/şeyhin işlevinin müridin manevi ve bilişsel gelişmelerle, sonunda kurtuluş olan bir yol olarak anlaşıldığını söyler.[779]

Özetle insanın ilâhi isimlerle ahlaklanma sürecinde/yolculuğunda irşat mürşit ile gerçekleşir. Maksat yolda yürümenin/olmanın yöntemini bilen birinin eşliğinde vuslata/kemale yolculuk yapmaktır. Yol insanın yalnız geçemeyeceği kadar perdeli ve engebelidir. Bundan dolayı Fergānî seyr'ü-sülûkta şeyhin/mürşidin hem gerekli, hatta bazı yerlerde zorunlu olduğunu ima eder. Bunun gerçekleşmesi için ahlakın delili ve kemali olan şahısları taklit ederek, Allah'ı anlamak/aramak gerekir. Fergānî söz konusu, ilâhi isimlerle ahlaklanmanın Hz. Âdem, Hz. Peygamber ve veliler üzerinden anlamanın ve takip etmenin gerekli olduğunu düşünür. Çünkü ahlakın kaynağı ilâhi isimlerdir. İsimlerin tezahüründeki hikmetin en berrak tanımı ve yorumu ise nübüvvet ve velayet aracılığıyla insanlara iletilmiştir. Böylece insanın Tanrı ile kurduğu bağ/köprü doğrudan ahlakın kendisi olarak kabul edilmiştir. İnsan iyiyi, güzeli, adaleti ancak o fiillerle/ilâhi isimlerle kuşandığında müşahede edebilecektir. Bundan dolayı bir sonraki bölümde insanın haller ve makamlar üzerinden ilâhi ahlaka nasıl mazhar olabileceğinin imkanlarını inceleyeceğiz.

[778] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 434-435.
[779] Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 238-239.

4.3. AHLAKİ BİR VARLIK OLARAK İNSANIN KEMALİ: BİDAYETLER NİHAYETTE MÜNDEMİÇTİR

Hem erken dönem tasavvufta hem İbnü'l-Arabî'den sonra, ahlaklanmanın yöntemi haller ve makamlar üzerinden belirlenmiştir. Haller ve makamlar, doğrudan ilâhi isimlerle irtibatlı bir şekilde, müridin/insanın Allah'ı, isimlerinin farklı tezahürleri üzerinden taklit ve idrak etme çabası olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla insanın ilâhi isimler üzerinden ahlaklanması, kendi başlangıcına ve sonuna dair bir tefekkürle başlar. Çünkü bu anlayışta (vahdet-i vücût düşüncesinde) bütün sonlar, başlangıçlar ile benzerdir. Bu iddiayı ilk defa İbnü'l-Arabî dile getirmiştir. Ona göre: "Sadece Rab ve kul vardır ki, bu yeterlidir. Bunda varlıkta nefsini bilmek isteyene yeterli ve yararlı bilgi vardır. Görmez misin: Son, başlangıcın aynıdır! Bu, zorunlu ve doğru bir yargıdır."[780] İnsanın ahlaklanma süreci başlangıcı ve sonu itibariyle hep bir halden başka bir hale geçmekle tahakkuk eder.

Bitmek, Türkçede bir şeyin bitmesi, ortaya çıkması, yeşermesi anlamına gelirken aynı zamanda son bulması, nihayeti, tükenmesi anlamına gelir. Tıpkı onun gibi insan da hem başlangıç hem de nihayettir. İnsanın doğasından nefsine ve nefsinden de Rabbine olan yolculuğunun tüm küllî makamları üçtür; İslam, İman ve İhsan.[781] Bu üç küllî makamı bazı düşünürler insanın ahlaklanma serüveni bağlamında sabi, fetâ ve racül olarak da okumanın uygun olduğunu düşünürler.[782] Çünkü her üç yolda aslında insanın ahlaki kemalinin her yaşam dönemine dair kendilerine has erdemlerini içerir. Ahlak insan ile Allah arasında gerçekleşen mertebeli bir davranış biçimidir. Bunu Fergānî i'tisâm kavramıyla izah etmiştir. O i'tisâmı "Allah'ın ipine sımsıkı tutunma demektir ki Allah'ın emir ve yasaklarına müteallikti; ayrıca bütün fiilleri, sözleri ve halleri şeriata iman üzerine tesis etmek" diye tanımlar. İ'tisâm'ın kapsamında tefekkür, tezekkür, semâ, Allah'a dayanma, Allah'ın isim ve sıfatlarına, taallukan İslam makamında, tahallukan İman makamında, tahakkukan da İhsan makamında güvenme vardır.[783] Taalluk başa karşılık gelirken, tahakkuk sona/vuslatı anlatır.

Her başlangıç bir son bulmayla anlam kazanır. Yola çıkma ya da yolda olmak da bir başlangıcı ve sonu gerektirir. Fergānî bu başlangıcı insanın ahlaklanması söz konusu olduğunda

[780] İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye,* 1/23.
[781] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 743.
[782] Ekrem Demirli, "Zihin ve ahlakın üç merhalesi: Sabi, Fetâ ve Racül Olarak İnsan", Fikiryat dergisi. Ocak-26, 2024. Bkz: https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2024/01/26/zihin-ve-ahlakin-uc-merhalesi-sabi-feta-ve-racul-olarak-insan.
[783] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/127.

taalluk/alaka ile başlatır. Yukarıda zikrettiğimiz hadisi de dikkate alarak ihsan ile bitirir. Bu üç mertebe insanın ahlakı kemal yolculuğunu anlatır. Fergānî bu durumu şöyle dile getirir: "Hakiki aşkımın makamına ve vuslatımın yöresine giden doğru yol, asli yaratılışında bana yakınlığın mertebeleri kendisine gösterilmiş, bunlara hidayet edilmiş kişi için açıktır. Bana yakınlığın mertebelerinin ilki İslam mertebesi, ikincisi iman mertebesi, üçüncüsü özel, ayrıcalıklı nurun kişiyi bulmasıyla gerçekleşen ihsan mertebesidir."[784]

Fergānî İslam ve iman makamının nefsin birçok tabii ilkelerine karşı mücadele ile geçtiğini ifade eder. Ancak söz konusu ihsan mertebesinde durum Melamiliğe ve tevazuya uygun bir ahlaka bürünecektir.[785] İslam makamı/taalluk bir karar kılma aşamasıdır. Başka bir ifadeyle talep vadisi olarak nitelenebilir. Bu sufî literatüründe makamlar söz konusu olduğunda tövbe ile başlatılır. Burada mücadele ve mücahede ön plandadır.[786] Mücadele ve ceht ilk iki mertebede (İslam ve iman) insan nefsinin perdelerden kurtarması için şart konulur. Onun için İslam makamında şeriatın kaideleri daha baskın olarak kullanılır. İman makamında ise perdeler incelir.[787] Bu yol ceht ile başlar, hidayet ile biter. Çünkü son mertebe ihsan mertebesi bir nasip ve hidayet olarak telakki edilir.

---

[784] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 220. Fergānî devamında ihsan makamının tafsilatını şöyle açıklar: "Bu ihsan mertebesine '(. . .) Rahmetim her şeyi kuşatır, onu muttakilere yazacağım (. . .)' ayetini açıklayan şu hadis işaret eder: 'Bu nur kimi bulursa o kişi hidayete erer.', yani asli fıtratlarını ve ezeldeki takdirde var olan güçlü kabiliyetlerini zulmet (karanlık) ve dalaletin (yoldan sapma) hükmü altındaki taşmış varlıklarından gelen hükümlerin kendi üzerlerinde görünür olmasından, baskın olmasından ve bu hükümlere batmaktan korunmada kalkan yaparlar. Yine varlıkları üzerine mümkün (kategorisinden) gelen hükümlerin/etkilerin galebe çalmasından bu şekilde korunurlar. (Ayetin devamındaki) 'zekatlarını verirler...' ibaresi de huy ve vasıflarda noksanlık, aşağılık kirleriyle pislenmeyerek bu hükümlere bulaşmamak, bunlardan temiz olmak anlamındadır. Zira bu kirler bulaştıkları kişiyi Rablerinin ayetlerine, işaretlerine, Hidayet Edenin nurlarına ve O'nun hakiki aşkının, yakınlığının mertebelerine hidayetten alı koyar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 220.

[785] Fergānî bu durumu şöyle açıklar: "Ben fakirlik ve boşluğa varıp sıfatlarımı da tamamen gizleyip örtünce, başkaları için bende varlık sıfatlarından zâhiri veya bâtını bir şey görülemeyesiye kendimi silip kazıyınca tüm sıfatlar bilinçli gizlemenin altında kayboldu. Böylece ben kavmim arasında silinip gizlenmiş ve sürülmüş sayılır oldum. Bana ancak küçümseyen, hor gören bakışlarla baktılar. Aralarında eskiden görünür olduğum durumları da unuttular; sanki ben onlar katında bir zamanlar ilimler ve muamelat, makam ve hallerin kademelerinde dolaşma, bunların hakikat ve inceliklerinin marifetine sahip olma süsleriyle süslenmiş olarak ortaya çıkmamışım gibi. Hatta sanki bende hiçbir zaman [daha önceleri de] şan şeref, kadir kıymet, himmet ve marifete hiç rastlamamış gibiler. Çünkü şu anda onlara bu türden bir şey gösteremiyorum. Ben onların gözünde her daim hakir, aşağı bir şeymiş gibiyim; hem iman makamı dairesindeki ve ihsan makamının başlarındaki keşifler, marifetler, ilimler ve makamları dolaşırkenki 'rahatlık' halimde; hem de İslam makamı dairesindeki çabalar ve tahammüllerdeki 'sıkıntı' hallerimde." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 257.

[786] "Burada karar kılma/istikamet makamlarının ilki, yani İslam makamına bağlı olan karar kılma açıklanmıştır, ama bu söylenenler karar kılmanın ikinci mertebesinin, yani iman ve ihsan makamlarına bağlı olanının açıklamaları değildir. Yine burada [davete] icabet makamı, dönüş, yani inâbet makamı ve ihbat makamı açıklanmıştır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 330.

[787] Fergānî şöyle der: "Nefis İslam makamı dairesine bağlı olduğu sürece üzerinde perdeli olma hükmü baskındır, şeriatın emir ve yasaklarına boyun eğmesi ancak ciddi bir zorlamayla, iyice meşakkatli ve külfetli olur. İş şeriatın hükümlerine ve ona uymaya gelince hep ağırdan alır, genellikle yorgun argın görünür. Şeriat ve tarikat yolunda yolculuk etmede, bunların hukukunu yerin getirmede hiç rahatlık ve mutluluk görmez. Nefis ancak iman makamına girince, perdeleri incelince bunlara karşı bir canlılık sergiler. Ama iman makamına girişi de ancak İslam

> Bunu da, 'Bana bir karış yaklaşana bir arşın yaklaşırım, bana bir arşın yaklaşana bir kulaç yaklaşırım[788], bana yürüyerek gelene koşarak gelirim.' vaadinden yardım umarak, bu vaade güvenerek yapmalıdır. Böyle yapınca nefsinin düşmanlarının gücü kırılır, silahları ve baskısı zayıflar, çünkü bu düşmanlar onun amacına sadık olduğunu, yönelişinde ısrarlı olduğunu, zayıflamış gücü ve açık yenilgisinde [bile] tekrar dirildiğini görürler. Ama böyle yapmayıp da sağlığına kavuşmak, zayıflığını gidermek, kırıklarını onarmak, kötürümlüğünü iyi etmek için canlanma azmini ertelerse onun hissesi/payesi hem şimdiki hem de gelecekte[ki hayatta] aylaklıktır. Çünkü bu engelin kaldırılması -söylediğimiz gibi- ancak iman [makamıyla] ilgili nurların dogmasıyla müyesser olur. İslam makamının, yerine getirilmesi gereken gereklerinden hala yerine getirilmeyip kalan bir şeyler var olduğu sürece bu iman makamının nurları doğmaz. Bu gerekler de ancak, her iki halde, yani hem zayıflık hem de güçlülük hallerinde canla başla çabalamakla yerine getirilir. Nefis bu yönelişini ertelerse sonsuza kadar aylak olarak kalır.[789]

Fergānî'ye göre gaybın anahtarları Hz. Peygambere verilmiştir. Ahlakî kemalin başını ve sonunu teşkil eden Hz. Peygamberin ferdiyeti, İslam, iman ve ihsan ahlakini kendinde cemetmiştir.[790] Fergānî "Nübüvvetten gelen benzer haberlerden de benzer kavramlar, anlayışlar çıkartılır. Böylece (gaybın) anahtarları bu nefis ve kâmil nefis için, onun asli sıfatlarının tezahür yerleri bakımından tezahür ettiğini" söyler. Bu tezahür de başta söylediğimiz gibi İslam, iman ve ihsan makamı sahipleri için yararlar barındıran nebevi haberler gibi incelikli suretlerle gerçekleşir.[791] Buradan ahlakin özünde incelik/zarafet olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ahlaki ilkelerin kaynağı olarak Hz. Peygamberin tüm davranışları, bir öğreticilik içeren inceliklerle doludur. Vahdet-i vücûd düşünürleri de bu ahlaki incelikleri haller ve makamlar üst başlığı

---

makamının hukukunu tamamıyla yerine getirmesinden sonra mümkün olur. Eğer bu (işe girişerek için gerekli olan) canlılığın ve keyfin hasıl olması için canla başla mücadeleyi, yoğun gayreti ertelersen (kendiliğinden) iman makamına girmen mümkün olmaz. Senin üzerinde hala (bir borç olarak), yarına bıraktığın, yerine getirmeyi ihmal ederek ertelediğin, İslam makamının yerine getirilmesi gereken hukuku durduğu için de mecburen maksudunu kaçırmış olursun. Şu halde bu işlerden hiçbirini erteleme ki maksudunu kaçırmayasın." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 332.

[788] Bu ifadenin farklı bir yorumu için bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye,* 6/339.

[789] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 337.

[790] Fergānî şöyle der: "Şair üçüncü üslupta O'nun (sav.) diğer vakitlerde (gaybın) anahtarlarından gelen bedensel sureti konusunu işleyecek. Diğer vakitlerde O'nun, mertebelere ait hükümlerle ve perdelilik hükmüne dair bir şeyle karışması, bunları kuşanması söz konusudur. Zira O'nun nübüvveti, risaleti ve daveti bu hükümler üzerine kuruludur. Yine bu üslupta, O'na tabi olan ümmetinin, O'na tabi olmasıyla (gaybın) anahtarlarından İslam makamında gelen mizaçlarının suretlerini işleyecek. Aynı şekilde ümmetin, (gaybın) anahtarlarından iman makamında gelen zâhiri duyu yetilerini ve bunların yerlerinin durumunu işleyecek. Şair üçüncü üslupta, (gaybın) anahtarlarından ihsan makamının başlangıcında gelen O'nun (sav.) tertemiz nefsini ve ümmetinin nefislerini aktaracak. Bu üslupta bir de, O'na (sav.) mahsus vakitlerde, [gaybın] anahtarlarından gelen, O'na has cem'iyyet hakikatine değinecek. Bu hakikat ihsan makamının başlangıcında gelir ve bunu 'görüyormuş gibi' ifadesi işaret eder; ayrıca ihsan makamının sonunda gelir ve buna 'sen onu görmüyorsan da' sözüyle işaret edilir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 743.

[791] Fergānî bunu şöyle izah eder: "Buradadır O'nun (sav.) dilinin kemali ve ümmetinin dillerini kemale erdirmesi; ibretlere nüfuz edilebilsin diye göz nuru hediyeleri suretiyledir bu kemal. Buradadır O'nun (sav.) gözünün kemali ve kavminin gözlerini kemale erdirmesi; ve şeriat, tarikat, hakikat alimlerinin kitaptan ve sünnetten devşirip kayda geçirdikleri kavramları haber veren sayfalarca ilim suretiyle olur bu kemal. Buradadır O'nun (sav.) kavminin kulaklarını kemale erdirmesi ve nefsin şeksiz, lekesiz Allah'ı vekil kılarak eylediği şeylerdeki vekiller suretiyledir bu kemal. Buradadır O'nun (sav.) elinin kemali ve kavminin ellerini kemale erdirmesi." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 754.

altında İslami, imanı ve ihsanın tafsilatlarını ele almışlardır. Böylece insanın ahlaklanma serüveni, Allah'a, peygamber ve velilere bağlı olduğu kadar insanın nefsine de bağlı kılınmıştır. Hatırlanacağı üzere biz üçüncü bölümün birinci kısmında ahlakın, Allah ile olan irtibâtını, ikinci bölümde ahlakın delili olarak peygamber ve velilerle irtibâtını incelemiştik. Bu üçüncü kısımda ise yukarıda söylediğimiz gibi, ahlakın kişinin kendi nefsi üzerinden kazanılma yollarını araştırmamız icap eder.

Öncelikle bu bölümde, ahlakın insan fiillerinde/amelde karşımıza çıkan hususlarını incelememiz gerekir. Burada karşımıza çıkan önemli bir husus, insanın dünya ile kurduğu alakayı/taalluktur ve onun insana tesirini incelemek gerekir. Daha sonra kurulan alakanın gerçekleşmesini/vukufiyetini değerlendirmeye geçilebilir. Son olarak ise insan ahlakının Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmasını açıklayacağız. Özetle taalluk, tahalluk ve tahakkukun insanın ahlaklanma sürecindeki etkisine araştıracağız. [792]

Tahalluk, isimlerin tecellisine mazhar olmak için ya da başka bir ifadeyle, insanda saklı olan kabiliyetinin ortaya çıkarmak için çabalamasıyla gerçekleşir. Bu çaba sonrası elde edilen kabiliyetin tahakkuk etmek ise, ancak zatî bir 'münasebet' sayesinde gerçekleşir. Konevî söz konusu bu münasebetin, "sıfatlar ile tahakkuk eden kimsenin, Zat'ın aynası olmasını gerektireceğini"[793] söyler. Fergānî de ise sonun başlangıca dönmesi için İslam makamının ilk hali olan tövbe, iman makamının ilk hali olan züht ve İhsan makamının ilk hali olan davete icabetin tahakkuk etmesi gerekir.[794] Böylece ahlaki kemal tüm aşamaları kendinde cemeder.

---

[792] Demirli Konevî'nin konu üzerine bazı tespitlerini şöyle özetlemiştir: "Konevî ilâhi isim ile şeylerin ilişkisini üç derecede ele alır. Bu derecelenme sûfîlerin başka bağlamlarda sürekli gönderme yaptıkları ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn terimleriyle dile getirilen sürecin başka bir ifadesidir. Bunların ilki, bir varlığın bir isimle *taalluk* [genel ilgi] tarzındaki ilişkisidir. Bu ilişki gerçekte her varlığın bir ismin kendinde zuhur ettiği mazharı olmasıyla ortaya çıkan zorunlu ilişkidir. Konevî'nin bu ilişki üzerinde ayrıntılı açıklamaları yoktur. Bununla birlikte bu ilişkiyi bir varlık ilişkisi veya diğer iki ilişki biçimine zemin oluşturan kuvve ilişki sayabiliriz. Ya da ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn sınıflamasını dikkate alırsak, onu bir şeyin isim hakkındaki bilgisi diye niteleyebiliriz. Bunun ardından ikinci ilişki tarzı olan *tahalluk* [ahlaklanma] gelir. Burada ahlaklanmanın ikinci derecede sayılması üzerinde durabiliriz. Çünkü ikinci derecede sayılan ahlaklanma ilk sûfîlere göre tasavvufun amacıydı. Oysa İbnül-Arabî ve takipçileri bunu geçilmesi zorunlu bir aşama sayarak sülûke yeni bir hedef saptamışlardı. Üçüncü aşamada ise tahakkuk etmek gelir. Tahakkuk, ilgi ve ahlaklanma düzeyinden sonra gelen nihai haldir. Bunun tam olarak neye karşılık geldiğini açıklamak güçtür. Bu bağlamda nihai hal üzerindeki tartışmalar sürekli bu kavrama yüklenen anlamlarla ilgilidir. Ancak burada sufilerin tahakkuk etmek dedikleri şeyin geleneksel tasavvuf dilindeki tam karşılığı *bekâ'd*ır" Bkz: Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 2009, 137.

[793] Konevî, *Fususu'l-hikemin sırları*, 38.

[794] Fergānî şöyle der: "Şimdi nihâyede/son seviyeden bidayeye/başlangıca dönmeyi de içeren yukarıda anılan yemin ve şart koşmada -[bu durumda şairin/yolcunun] tüm amelleri, halleri, sözleri bir şekilde sakat olduğu, nefse ait ve yaratılmışlıktan gelen hisse lekelerinden temiz olmadığı için- tüm makamların başlangıç aşamaları toplanmıştır. Bunların ilki İslam makamının başlangıç aşamasıdır; onun özeti ve fezlekesi ise tövbe makamıdır. Sonra iman makamının başlangıç aşaması gelir; bunun özeti de züht makamıdır. Bunun ardından ihsan makamı

Başka bir ifadeyle ahlak, insanın doğuştan ya da fıtratında saklı olan kabiliyetlerin bilfiil hale getirilmesiyle ortaya çıkar.[795]

Sonuç olarak insan ilâhi isimleri kuşatan, bazı isimlerle kuşanan bazı isimlerle de uzaktan ilişkisi olan bir varlıktır. Bu varlık ahlaki akıl ve duyu zemininden iman zeminine taşır. İman aklın bir nevi cihet değiştirerek, dünyaya ve insana bakış açısını değiştirir. Örneğin peygamber "pehlivan rakibini yenenedir" önermesini iman seviyesinde "pehlivan öfkesini yenendir" önermesine çeviriyor. Böylece aklın ve gücün zemini iman sayesinde başka imkana açılıyor. İslam'dan imana geçişte, insan kendi aklının kurduğu değer ve ahlak bağlamından, Allah'ın çizdiği ahlak bağlamına geçiş yapar. Bu hal üzerine devam ettiğinde ise ilâhi isimlerin insan üzerindeki tahakkuku zeminini hazırlamış olur. Çünkü imandan[796] sonraki ihsan makamı, tekrar başa dönüp, İslam ve imandayken de ihsanda olduğunu kavramaktır.

4.3.1. TAALLUK (İSLAM MAKAMI): BİDAYET VE MUÂMELÂT

"*Tanrı olmazsa erdeme/ahlaka inanmaya gerek kalmaz*."[797]
"*İnsan bir taraftan bir son uç; başka bir taraftan ise baş uçtur*."[798]

Ahlakın bir eylem ya da ibadet olarak telakki edilmesi, felsefi ve dini düşüncenin en canlı ve güncel meselelerinden birini teşkil eder. En azından zâhiri olarak herhangi bir eylemin ahlaki olup olmadığı konusunda, İslam filozofları kendi aralarında bazı uzlaşımlara varmışlardır. Bunların biri de eylem ahlakı ya da davranış ahlakıdır. Bunun fıkıhta ve tasavvuftaki karşılığı muamele/muamelat olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamdı ahlakı İslam içinde bir muamelat olarak geniş bir tasnif ile anlatan ilk isim İmam Gazzalî'dir. O *İhya*'nın neredeyse tamamının

gelir; bu makamın özelliği davete icabet etmektir. Bu makam, her biri bir illetle malul olan hususiyetleriyle diğer tüm makamların başlangıç aşamalarını kendinde toplar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 436.

[795] Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, 291.

[796] Fergānî İslam ile iman arasındaki farkı kâmil insanlara has özellikler üzerinden şöyle dile getirir: "Kâmile has özelliklerden bazıları şöyledir; kâmil kişi ruhu ve sırrıyla gayb makamına ve bu gayb makamında ihsan makamına ait şeylere hâkim olur, bunları müşahede eder. Zâhiri ve bâtını duyu yetileri ve organlarıyla iman makamındaki ibret ve eserlerle meşgul olur. Mizacı ve suretiyle ise bedenle ilişkili ibadetler ve şeriatın emir ve yasaklara dair mükellef kılma sınamalarıyla meşgul olur." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 748.

[797] F. M. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 841.

[798] Tahsin Görgün, "İnsan Üzerine", *Teklif Dergisi* 6 (2022), 49. Görgün bu iddiasını şöyle izah eder: "İnsan ile ilgili soru ve insanla birlikte ortaya çıkan bütün sorular, insanın sonda ve başta olması ile alakalıdır. İnsanın sonda olması, insanı tabiatı son ucu olarak görülmesine bağlı iken; insanın başta olması, insanın dünya kuran bir varlık olarak görülmesi ile alakalıdır." Bkz: Görgün, "İnsan Üzerine", 49-50.

muamelat[799] ilmini baz alarak tasnif edildiğini söyler. Başka bir cihetten bidayet ve muamelatı bir tasavvuf terimi olarak Fergānî'den sonra farklı tasnife tabi tutan isim *Menâzil*'in[800] yazarı Herevî'dir. Doğan, Fergānî üzerine yaptığı çalışmada söz konusu ahlak tasnifini Herevî'nin haller ve makamlar tasnifiyle karşılaştırmıştır.[801] Özünde birbirine yakın bu ahlakı terimlerin/haller ve makamların tasnifleri bazı kavramların önceliği konusunda ayrışmışlardır. Ancak hepsinin ortak olarak kabul ettiği çıkış nokta ahlakı İslam dini içinde ya da insanın Allah ile irtibatı bağlamında ele alınmasında hemfikirler.

Fergānî *Medârik*'te, insanın doğasından nefsine ve nefsinden de Rabbine olan yolculuğunun, tüm küllî makamların içerildiği üç seviyede olduğunu söyler. Bunlar İslam, iman ve ihsan makamlarıdır.[802] Bu sadece Fergānî ile şekillenmiş bir tasnif olmayıp daha farklı ilim dallarında da iz düşümlerini göstermiştir. Örneğin fıkıh daha çok akaid alanında iman ve ibadetler üzerinde bir araştırma geliştirirken, tasavvuf daha çok ihsanın merkezde olduğu bir düşünceyi temellendirmek istemiştir. Ancak söz konusu İslam olduğunda bu tüm dini ilimlerin müşterek ilkesi ve başlangıcı olarak kabul edilmiştir. İslam, Fergānî'nin temellendirdiği şekliyle insanın kendi iç dünyasında gerçekleşen nefis/duyular ve aklın arasındaki çatışmasında, aklın galebe çalmasıyla başlar.

> Derlemenin mantığı şöyle işler; insanın dünyalık/duyusal oluş biçiminde ortaya çıkışının en başından ve çocukluk çağlarından ayırt etme/ temyiz ve akıl seviyesine ulaşıncaya kadar üzerinde hep doğanın, başlangıç (nereden geldik?) ve sona (nereye gidiyoruz?) dair bilgisizliğin etkileri baskındır. İnsan, doğasının, heva ve hevesinin, kendi arzularının etkisiyle eyler. Ne zaman ki başlangıç ve sonu hisseder, bunlara dair akıl yürütür işte o zaman kendi doğasından Rabbine, Rabbinin yasasıyla yolculuğa başlar. Yolculuğunun başlangıç seviyesinde üzerinde, iyiliği ve kötülüğü ilham eden nefsinin gerektirdikleri ve doğasının etkisi baskındır. İşte bu İslam makamıdır. Yolculuğunun orta seviyesinde ruhani ruhun etkileri nefsin ve doğasının etkilerine baskın olur ki bu da iman makamıdır. Nefsinden ve doğasından uzaklaşıp Rabbine yaklaştığı yolculuğunun son aşamasında Rabbinin Hak olmasından gelen izler nefsinin yaratılmış olmasından gelen izleri üzerinde baskındır. Buna da ihsan

[799] Gazzali İhya'yı *Rub'u'l-İbâdât, Rub'u'l-Âdât, Rub'u'l-Mühlikât ve Rub'u'l-Münciyât* diye dört bölüm üzerine inşa eder. Bu dört bölümün maksadını anlatırken kitabın girişinde şöyle der: "Birinci ve asıl sebep, tahkik ve tefhim bakımından bu tertibin zaruri oluşudur. Zira kendisiyle ahirete teveccüh edilen ilim muâmele ve mükâşefe olarak, ikiye ayrılır. Mükâşefe ilminden yalnız malumun keşfin, muâmele ilminden de, malumun keşfiyle beraber, ameli kast ediyorum. Bu eserin gayesi, yalnız muâmele ilmini açıklamaktır. Yoksa kitaplarda yazılmasına müsaade edilmeyen mükâşefe ilmi değildir… Muâmele ilmi de ilmi zâhir, yani azalar ile alakalı ilimler; ilmi bâtın, yani kalbi ilimler olmak üzere ikiye ayrılır. Azalar ile alakalı olan ya adat ya da ibadet olur. Allahu Teâlâ'nın dış hasselerden gizlediği kalbin hallerine gelince, onlar da mahmûd (makbûl) ve mezmûm (kötülenmiş) olmak üzere ikiye ayrılır… İşte bu bakımdan eser dörde bölünmüştür. Zaten muâmele ilmi de bu dört bölümden ibarettir." Bkz: İmam Gazzalî, *İhyâu'ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir yayınevi, ts.), 1/6-7.

[800] Herevi, *Menazilü's-sairin*.

[801] Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 237.

[802] Bu üç makamın klasik ve modern dönemde telakki etme biçimiyle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz: Tahsin Görgün, "Küreselleşen Dünyada Din Dilinin Yeri ve Dini Metinleri Anlama Sorunu", *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Kur'an Araştırmaları Merkezi/Din Dili* 1 (2015), 177-203.

makamı denir. Bu makamlardan her biri (kendi içlerinde) birçok makamları, menzilleri barındırır.[803]

İlim ve amel, çoğu zaman birbirinden ayrı fiil olarak değerlendirilir. Örneğin İbnü'l-Arabî ilimi, cem makamı, ameli ise tefrika makamı olarak görür.[804] Bu bağlamda müşahede ile ulaşılan yakîn/ilim amelden üstündür. Çünkü amel ilmin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Fergānî her ne kadar ilim-amel tanımında tam olarak İbnü'l-Arabî gibi düşünmese de neticede ilim ile amel arasında doğrudan bir bağlantının olduğunu kabul eder. Ona göre bazı durumlarda amel ilimden daha üstündür, çünkü amelin bilgiye karşı önceliği ve üstünlüğü vardır. Her hâlükârda bir şeye başlamak, her iki düşünüre göre de bir bilgi/talep gerektirir. İnsan bir şeye başlama öncesi hep bir ham hali taşır. Bir şeyin olması için ise onun bir yerden başlamış olması gerekir. İnsanın ahlaklanma serüveninde bu başlangıç İslam makamına tekabül eder. Bu makam Fergānî'de farklı ıstılahlarla/haller ve makamlarla temellendirilir.[805]

Fergānî ahlakın ilk aşaması olan taalluk evresini temel ve başlangıç olarak görür. Bu insani mizacın unsurlarla şekillenmesiyle başlar. Bu da beraberinde Zatî adların izini takip etmeyi getirir.[806] O, İslam makamında belirli bir nedene bağlı olarak Zatî adlardan gelen izlerine dört türlü olduğunu söyler.

Tablo 6.

Zatı adlardan gelen dört türlü izler

1	"**İlk** olarak; bu izler şer'i yükümlülüklerle sınama oklarıdır. Şer'i yükümlülükler de emir ve yasağa, helal ve harama dayanır. Bu sınamalar, şu insan mizacına ait kemalatın hikmet âlemine bağlı İslamî hükümler aracılığıyla ortaya çıkması için tezahür eden Zatî adların izleri, eserleridir. Şeylerin İslam makamında bağlı olduğu nedenler de Zati adların fail/etkin olma niteliği taşıyan tezahür yerleridir…[807]

[803] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 743-744.
[804] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye,* 84.
[805] Fergānî İslam makamıyla ahlaklanmayı şu terimlerle izah eder: "**Bidayet**: Tevbe, Yakaza, İnabe, Muhasebe, İtisam, Tefekkür, Tezekkür, Sema ve Riyazet. **Ebvab**: Zühd, Recâ, Rağbet, Tebettül, Vera, Kanaat, Hüzün, Havf, Hazer, İşfâk, Huşû ve İhbât. **Mûamelât**: İhlas, Tehzib, İstikamet, Murakebe, Riâyet, Hürmet, Tefviz, Sika, Teslim". Bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü,* 237.
[806] Fergānî şöyle der: "Zatî adlardan şu kâmil insan suretine ve O'nun unsurlardan yapılma mizacına, yine O'nun kavminin suretlerine ve O'na tabi olanların mizaçlarına İslam makamında gelen şey hikmet âlemine bağlı İslamî hükümlerdir. Bu hükümler söz konusu suret ve mizaca, bu suret ve mizacın *es-Semi', el-Basir, el-Kail, el-Kadir, er-Rabb, el-Halik gibi Zatî* adlara ve adların izlerine bağlılığı aracılığıyla gelmiştir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 794-795.
[807] Çünkü Fergānî'ye göre: "ahiretle ilişkilidir; bu hüküm ve nedenler sayesinde şu kâmil mizaç şeriata uygun eylemeleri ve kaçınmalarıyla, sözleri ve amelleriyle cennet, haşr ve berzaha ait oluş tarzındaki suretinin tafsilleriyle ilişkili kemal vasfıyla vasıflanır da bu oluş tarzlarındaki (cennet vs.) kişilere hidayet edebilmesinin ve medet kılabilmesinin şartları yerine gelir. Zira kâmil kişi (sav.), her mertebenin mensuplarına, kendisinin o mertebedeki sureti üzerinden medet kılar, yardım eder." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 794.

2	İslamî hükümler ve bunların hikmet âlemine bağlı nedenleri bir yandan da şu insan mizacına Zatî adlardan ve bu adların İslam makamına bağlı izlerinden gelen şeylerin **ikinci** türü İslam makamının hikmet âlemine bağlı hükümleridir. Böylece şu kâmil mizacın söz konusu makama bağlı kemalatı ortaya çıkar ki bu kemalat da her bir şer'i hükmün inceliği, sırı ve nedenidir...[808]
3	Zâtî adlardan gelen **üçüncü** tür şeyler; Onun (sav.) kemal binasını dikmek için gelen hakikatlerdir. Yani şu mizacın her bir uzvu ve yetisi için o uzuv ve yetiye has bir kemal vardır ve söz konusu uzuv ve yetinin yaratılışındaki ilk kasıt yalnızca bu kemalin ortaya çıkarılmasıdır. Öyle ki bu uzuv ve yeti eğer yaratılış amacının dışında kullanılırsa kendisine ait kemal ortaya çıkmaz. Dolayısıyla şu insan mizacına ait kemal binasının dikilmesi her uzuv ve yetinin yaratılış amacına uygun olarak kullanılmasına bağlıdır…[809]
4	İslam makamında, O'na Zatî adların izlerinden gelen şeylerin **dördüncü** türü; şu insan mizacının İslam makamına, yani tüm ilâhi adlarla ilişkili olma makamına bağlı kemalini ortaya çıkarmak için gelen izler, eserlerdir. Bu izler ise 'genişleten ince tabakalar', yani şu insan mizacıyla ilk, Zatî adların hakikatleri arasında aracı ve bağlantı olan, sayesinde insan mizacının tüm yurtlarında ve oluş tarzlarında kemale ulaşarak genişlediği ince tabakalardır. Bunlar sayesinde O'nun dünya, ahiret ve cennetteki mizacı ve suretinin tafsili kemale erer."[810]

Bu dört tür Zatî adların tecellisi, taalluk seviyesinde insanın bedenle kazandığı mizacının dengelenmesiyle ilgilidir. Eğer insan, bünyesinde kemal ve hikmet gibi, doğrudan İlahi adlarla bağlantılı vesileler taşıyorsa, bu aynı zamanda insanın kâmil bir mizaca uygun yaratılışta var edildiği anlamına gelir. Bu yaklaşıma yakın bir yorumu, ruhun iyiye doğru eğitilmesi bağlamında düşünce tarihinde, ilk olarak Platon dile getirmiştir. O, *Devlet* diyalogunda "Eğitim, ruhun bu gücünü 'iyi'den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır…"[811] der. Bu insan ruhunun ezelden ya da yaratılıştan bazı bilgi imkanlarıyla donanmış olarak dünyaya geldiği anlamına gelir. Ancak Fergānî'nin de dediği gibi insan, eğitim/mürşit yoluyla, usta-çırak ilişkisi üzerinden bilgi de ayne'l-yakîni öğrenebilir/görebilir. Bu bir nevi ruhun kendi

[808] Fergānî şöyle der: "Yine bu kemalat her şer'i konudaki, her İslamî olaydaki sırlar ve namaz, zekat, oruç ve hac gibi ibadetlerdeki biçimlerin, ölçülerin, adetlerin belirlenmesindeki hikmetler ve bunlar gibi diğer hükümlerdeki bâtını gözle görülebilen sırlardır. İşte bu hikmetlerin tamamı şu mizaca, O'nun şekil ve hallerine bakarak ayarlanır. Bu hikmetler, insanın tüm ilâhi adlarla olan bağlantısına bağlı olarak insana medet kılar. Bu hükümler şu mizaçta, onların marifetine sahip olunduğu için, onların hakikatleri ve hakikatlerinin keyfiyetleri derinlemesine bilindiği için tezahür ederlerse hükümlerin söz konusu oluş tarzlarındaki (cennet, berzah vs.) suretleri daha mükemmel ve eksizsiz olur, tafsilleri de daha genel ve kapsayıcı olur." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 794-795.

[809] Üçüncü kısmın ayrıntısı şöyledir: "Zatî adların izleri, şu insan mizacının dilinde doğru ve hak söz, daima zikir, hiç vazgeçilmeyen şükür, gece gündüz tilavet, kitap ve sünnetin hakikatini gerek gizli gerek açıkça beyan etme biçiminde tezahür eder. O'nun gözünde zâhirden bâtına, halktan Hakk'a ibret nazarıyla bakma ve mushaf, ebeveyn, Kâbe gibi kendisinde bizatihi kemal olan her şeye nazar etme biçiminde tezahür eder. Kulağında ise hak sözü işitme, işittiklerindeki en doğru ve en güzele uyma, zikir, Kur'an ve yararlı ilimleri işitme suretiyle, ayrıca bütünselliğiyle ona hitap edene kulak kesilme gibi kendisinde kulağa ait kemalin bulunduğu her şeyi işitme suretiyle tezahür eder. Zatî adların izleri onun elinde tüm hayırlı işler ve: iyi ameller suretiyle, tüm özlemler için yardım etme ve bunun gibi elin (gücün) kemaline ait her şey suretiyle tezahür eder. O'nun ayaklarında hac ve gazveye, ibadetlere koşma ve O'nu Rabbine yaklaştıracak her şeye: koşma suretiyle tezahür eder. İşte [uzuv ve yetilerin] bu şekilde kullanımıyla O'nun bağlılık makamına ve İslam makamına ait kemalinin binası dikilir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 795.

[810] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 794-795.

[811] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 236.

yaratılışındaki "iyiyi" yakinen görebilmesidir. Başka bir ifadeyle, konuyu fayda ve zarar denkleminde düşünürsek, insanın önce zarardan kaçınması, ardından faydayı elde etmesi beklenir.[812] Bundan dolayı ayne'l-yakîni kavramak için önce ilme'l-yakînin kavranmış ve aşılmış olması gerekir.

Fergānî, Zatî adların tecellisi insanda muhabbet zeminin hazırladığını söyler. Ona göre: "bu fiili (tecelli ile ilgili) muhabbet makamına ulaşma, iman ve İslam makamlarından birçoğunu kat edip geçmeye bağlıdır. Buna ilaveten fütüvvet makamı da bu makamların büyüklerini kendinde toplayıp cemeder. Bu fütüvvet makamına ulaşanlar, surete bağlı aşk suretiyle tezahür etme ihtimalinden/fitnesinden ve bakılıp görülmüş bir güzelliğe bağlı olduklarından dolayı 'fityet ehli' diye anılırlar."[813] Fityet ehli ile İslam ile imanın kesiştiği noktada kendini gösterir. Bunun ayrıntısını bir sonraki bölümde ele alacağız. Ancak burada bu bölümün ilk kısmında ele aldığımız Allah'ın fiili sıfatları ile burada karşımıza çıkan fiili tecellinin bağını kurmak mümkündür. Çünkü Fergānî: "Fiili tecellinin ancak, nefsin örtüsü kendisindeki tahrifatın, çarpıklığın giderilmesiyle, yetilerinin ve sıfatlarının işlevsiz hale gelmesiyle ve zevaliyle şeffaflaştığında; beklentilerin, bağlılıkların, alışkanlıkların, uzun ve kısa vadeli isteklerin ağır yükü nefsin sırtından hafiflediğinde ortaya çıkacağını"[814] söyler. Bu da ancak ve ancak, insanın kendisini Allah'ın tezahürü/ilâhi isimlerin tecellisi olarak tanımaya başladığında kendini gösterecektir.

İslam makamı başlangıç, ihsan makamı ise sondur. Bunun tersi de doğrudur. İhsan makamı başlangıç İslam makamı sondur. Yani son başlangıç, başlangıç sondur. Fergānî: "Nihaye/son seviye derecesinden tekrar bidaye/başlangıç derecesinin hükümlerine bulaşacağım çukura düştüm. Bidaye/başlangıç seviyesinin ilk noktası ibadetlerle, emir ve nehiylere riayetle İslam makamının hakkını yerine getirmeye çalışmaktır"[815] der. Ancak insan bu aşamada hakiki/gerçek maksatları ya da sırları bilmez. Bunu bir adet olarak yerine getirir.[816] Daha

[812] Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/21-22.
[813] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 42.
[814] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 32. Ayrıca buna ilaveten Fergānî şöyle der: "Fiili tecellinin bu zuhuru da ya sırf inayet ve cezbeyle -ki cezbe, insan ve cinlerin ameline denktir - ya da zikre devam etmek ve İslami makamları gerçekleştirmek, o makamların haklarını yerine getirmek ve iman makamlarından bazılarına geçmekle olur. Öyle ki bu durumda nefiste itidalin ve birliğin etkisi ağır basar ve çokluktan gelen çarpıklığın, dünyevi ve insani hisse talebinin kaybolması ortaya çıkar. Böylece nefsin hakikatinde bâtını/içkin olan, (Hakk'a) bağlı olan kalbin birliğinin eseri ortaya çıkar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 32.
[815] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 434-435.
[816] Fergānî bu durumu şöyle örneklendirir: "Bunları da bu mertebede, gerçek maksatları ve vazedilmedeki esrarı bilinmeksizin yalnızca adet olarak yerine getiririm. Bu adetleri de hemşerilerimi, mahallemdeki insanları, akrabalarımı ve anam babamı bunları yaparken gördüğüm için adet edindim. İşte bu, kanı bağışlayan (kabul edenin

sonrasında insan/yolcu gözünün önünden uyku hali geçip, uyanmaya başladığında, Allah'ı talep [817] etmeye yönelir. Ancak Fergānî, bir mürşit olmadan nefsin ıslahının kemal bulamayacağını/nihayetlenemeyeceğini düşünür.[818] Çünkü ilk alaka/taalluk, insanın kendisini başkası üzerinden anlamlandırmasıyla başlar. Daha kendi kendine yeterli ve vesilesiz Hakka gidecek durumda değildir. Onun için bir sonraki ahlaki makama geçmek, hep bir başa dönüş/tövbe gerektirir. Bir nihayete ulaşmak her zaman bir başa dönüşü içerir. Fergānî tüm makamların başlangıcının, İslam makamı olduğunu söyler.[819] Başka bir ifadeyle, insanın ontolojik zemininin ahlak, ahlakın ontolojik zeminini de halife olarak insan oluşturur.

Öztürk'ün tespitine göre, İbnü'l-Arabî, Konevî ve Fergānî'nin savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesi, ahlakı ve sosyal hayatı ontolojik ilkelerin altına toplar. Çünkü insanın ahlaki ve sosyal hayattaki varlığı halifelik ve ahlaki kemal üzerinden ilâhi isimlere bağlanır. "Bu insan öncelikle ruhuyla kendi mülkünde halîfe olarak devletini ikâme eder. Bu yetkinlik eğer ilâhî isimlerin küllî ve âlemin cüz'î tüm hakikatlerini kendinde toplamak şeklinde tekâmül ederse bu insan, halifetullah, insân-ı kâmil, kutup, imâm-ı mübîn gibi adlarla anılır ve bütün âlemler onun devleti olur. Bütün ilâhî isimlerle saltanat sürer ve Hakk'ın mutlak halîfesi olmakla âlemde mutlak tasarrufa yetkili olur."[820] Âlemin ruhu olan insan, orda var olan nizam ve düzünden de

---

katlini haram kılan), ırzı ve namusu yağmadan koruyan İslam makamının ilk seviyesidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 434-435.

[817] Bu Attar'ın *Mantıku't-tayr*'ın da talep vadisi olarak zikredilir. Bkz: Feridü'd-din Attar, *Mantıku't-tayr*, 311-313.

[818] Ona göre: "Sonra yolcu, uykusundan uyandırılacak bir seviyeye ilerler; Allah'ı talep etmeye yönelir ve kendisini irşat edecek bir mürşit ister. Mürşit de ona, [nefsini] ıslah etme, zorlama/zecr, inâbet, [nefis] muhasebesi ve riyazet gibi halleri gerçekleştirmesini emreder. Mürit de böylece, ona tüm bu emredilenlerin ve onun da yerine getirdiklerinin kendi için teçhizat olduklarına ve onu matlubuna kavuşturacak araçlar olduklarına inanır. O'na ancak Onunla ulaşılabileceği inceliğinin farkında değildir. İşte bu, 'iradeyle ilgili bazı halleri de teçhizatım olarak hazırladım.' sözünün anlamıdır. Bu nokta tövbe makamının ve ona ait bazı hallerin ilk seviyesidir. Şair şöyle der gibidir: Cem'u'l-cem makamdan tövbe makamının ilk seviyesine döndüm." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 434-435.

[819] İslam makamı tüm hal ve makamların bilgisini önceler ve insan nefsinin arzu ve heva peşlerinde olduğu yerlerinden başlar: "Nihayeden/son seviyeden bidayeye/başlangıca dönmeyi de içeren yukarıda anılan yemin ve şart koşma da -[bu durumda şairin/yolcunun] tüm amelleri, halleri, sözleri bir şekilde sakat olduğu, nefse ait ve yaratılmışlıktan gelen hisse lekelerinden temiz olmadığı için- tüm makamların başlangıç aşamaları toplanmıştır. Bunların ilki İslam makamının başlangıç aşamasıdır; onun özeti ve fezlekesi ise tövbe makamıdır. Sonra iman makamının başlangıç aşaması gelir; bunun özeti de züht makamıdır. Bunun ardından ihsan makamı gelir; bu makamın özelliği davete icabet etmektir. Bu makam, her biri bir illetle malul olan hususiyetleriyle diğer tüm makamların başlangıç aşamalarını kendinde toplar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 436.

[820] Özkan Öztürk, "Tasavvuf geleneğinin Osmanlı siyasî düşüncesinde tezahürü", (Marmara Üniversitesi,) Doktora Tezi, İstanbul-2014, 9. Bu temellendirmelerinin öncesinde şöyle der: "Ahlak ve siyâseti ontolojik ilkeler altında toplamış, vahdet-i vücûd yaklaşımı sebebiye, tikel varlıklara konu olan ilimlerin tamamını tümel hakikatleri inceleyen metafiziğin ilkeleriyle temellendirmiş, insanın Hakk ve âlem arasındaki konumunu belirleyen metafizik ilkeleri (ilâhî isimler), sosyal ve ahlakî varlık katmanlarının tümünün ilkesi haline getirmiştir. Bu sebeple tikel varlıkların tamamını bütün kapsam ve alanlarıyla devlet olarak görmüş ve o varlık alanında zuhûr eden ilâhî isimleri de bu saltanatın sahibi olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak ilâhî isim ve fiillerin mevcûdlar üzerinde kendilerini yetkin olarak insanda izhar etmesi ve insanın Hakk ile âlem arasında varlık mertebelerini kuşatan bir vasıta olması sebebiyle en yetkin devlet ancak insanda kurulur." Bkz: Özkan Öztürk,

mesuldür. Bu mesuliyet insanın halife olmasından kaynaklanmaktadır. Onun halife olması ise ilâhi isimlere mazhar olmasındandır. Ancak insanda bu isimlerin kendini göstermesi için başlangıçta bir irşat sürecine ihtiyaç duyar. Bu yolcunun mücadele sürecinin kolaylaştırılması içindir ve burada tövbe, züht ve fakirlik gibi makamlar ancak bir mürşidin eşliğinde tahakkukunu bulabilir.

> İrşadın en güzeli, mürşidin yolculuğunu ve yolculuğun en başındaki (kendi) halini özlü biçimde hatırlatmasıdır ki irşat edilenin gözleri ve basireti açılsın, bu söylenenler onu yolun doğru tarafına yönlendirsin, mücadelesi kolaylaşsın, alışkanlıkları terk edebilsin. Bundan sonra mürşit irşat için söz söylemeye başlar. Şeyh, şair (ra.) de bu inceliklere uyarak önce tövbe, züht ve tam fakirlik şeklindeki genel makamları andıktan sonra irşada başlıyor. İşte bunların ilk kısmını ve ilk bölümünü terk etme, onlardan yüz çevirme tutumuna 'tövbe' denir. İkinci kısım ve ikinci bolümdekileri terk etme ve onlardan yüz çevirme de 'züht' diye adlandırılır. Bunların dışındaki tüm İslami makamlar bu anılan iki kısmın ve iki bölümün tamamlayıcıları, güçlendiricileridir ve bunlara tabidir.[821]

Nefsin kendini bazı lekelerden temizlemeye başlama cesareti, onun kendi mebdesi ve meadı hakkında bir fikre sahip olmasıyla başlar. Nefsin kendine hoş görünen şeyi terk etmesi, ancak nefsine hoş gelen şeyin onun ruhuna zarar veriyor olmasıdır.[822] Başka bir ifadeyle yaratılışının hikmetini ve özünden uzaklaştırıyor olmasıdır. Daha çok geçici beklentiler üzerine bir yol tercih eden nefis, insanın dünya ile kurduğu alakasını hikmetten ve ilimden yoksun olarak kavramayı ister. Başka bir ifadeyle, insan kendisinin âlem ile irtibâtını taalluk seviyesinde daha çok nispetler üzerinden kurar. Bu durma atfen Nablusî şöyle der: "Yaratılmış mümkünlere ârız olan bu Bir Varlık hakikatte, mazharlardan ve zâtlardan bâtın ve mücerret Vücûd-ı Hak'tan sadece zuhûr, taayyün ye çoğalma gibi nispet ve itibarlar ile farklıdır; bu nispet ve itibarlar ise, varlığın mazharlara bitişmesi ve ortaklık hükmünü kabul etmek gibi mazharlara taalluk etmek vasıtasıyla kendisine eklenen sıfatlar ile meydana gelirler."[823] Bu bağlamda taalluk özü itibariyle çokluğa ve itibarlara tekabül eder. Duyuların ve nefsin kendi

"Tasavvuf geleneğinin Osmanlı siyasî düşüncesinde tezahürü", (Marmara Üniversitesi,) Doktora Tezi, İstanbul-2014, 9.

[821] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 318.

[822] Fergānî şöyle der: "onları terk etme tutumu da ya dünyalık işlerle, hallerle ilişkilidir, bunlara karşılık düşen ahiretteki emsalleri umularak gerçekleştirilir. Ya da bu terk etme ve yüz çevirme tutumu bu türden bir beklentiye bağlı değildir. Anılan ilk terk etme tutumu zahitlere, ebrara ve anılan hisselerden soyunup Allah Teâlâ'ya yönelen kimselere mahsustur. İkincisi ise ihlas sahibi kimselere mahsus yüz çevirme tutumudur. Sonra şu anılan lekeden temiz (ihlas sahibi) kişilerin yüz çevirme tutumu da iki şekildedir; bu tutuma ya o kişilerin efendilerinden/Mevlalarından bir kişinin kaim olmasının kendisine bağlı olduğu zorunlu 'asgari gereklerini' ummaları gibi bir beklenti karışmıştır; ya da efendileri onları böyle bir şey olmaksızın kaim kılar, yani efendilerinin kudreti yalnızca güven, tatmin olma ve yakîn üzerine bir beklentiye bağlı olarak belirir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 318-319.

[823] Nablusî, *Gerçek Varlık,* 176.

lehlerine doğru çıkarımlar yaptığı, mümkün mertebe ahlakı davranışları sınırlı tuttuğu bir mertebedir burası.

Fergānî'ye göre İslam makamında nefis, aslına dönme yolculuğunda, ruh ve sırrı gerekli kılar. İnsan, doğal ve sonradan kuşandığı perdeleri kaldırdıkça, özü/ruhun fiilini hatırlama gerçekleşir. Bu hatırlama şeriatta/şeriatla başlar. "Şeriat ilimleri ve bunların genişliğindeki incelikler, bunların zâhiri naslardan gelen hükümlerinin hükmü ise O'nun (sav.) beyanının faydalarıdır. O, bu beyanı İslam makamı ve bu makamda ilâhi adların tümüyle bağlantılı olması üzerinden; unsurlardan yapılma suretiyle; en son dereceden bir kemal ve itidalle ortaya çıkan mizacına mahsus fiil ve sözlerle gerçekleştirmiştir."[824] Şeriat, Fergānî'ye göre insanın âlemle ve başkasıyla alakası ve kurduğu ahlaki ilişkilerin, Hak tarafından düzenlenmiş nizami olarak karşımıza çıkar. Söz konusu insanın âlemle ilk münasebeti olduğunda, onun başkasıyla münasebeti kaçınılmazdır. Çünkü insan bir şey ile alaka kurduğunda önce onun suretini tasavvur eder. *Tâ'iyye* şarihlerinden Nablusî, taalluku insan zatına ve suretine taalluk eden itibarlar olarak görür.[825] Aşık insanın yolculuğa çıkma hali olarak karşımıza çıkar. Bu tasavvuf literatüründe tövbe ile başlar.

> Aşığın maşukta önce vasıfları açısından sonra eserleri ve nihayet zatı bakımından yok olup gitmesi, kendini feda etmesi anlamına gelecek 'fenâ'nın üç genel mertebesi vardır. İlki; aşığın varlığına, bu varlığın inme (taşma) sırasında uğradığı oluş ve yaratılış mertebelerinden gelen bağlılıklar, kayıtlar, ilinekler ve sıfatların yok olmasıdır. Aşığın uğradığı (sırasıyla) bu meleki, feleki, unsurlarla ve sonradan üretilişle ilgili varlık makamları, mertebeleri veya menzillerinin eserleri, aşığın varlığında bir eser (etki, sonuç) ve hüküm bırakmıştır. Bu etkiler aşıkta zorunlu bir vasıf olmuştur. Böylece aşıktaki bu vasıflar, ilinekler onda akli, ruhani, nefsani, vehmi ve duyularla ilgili şevkler, bağlılıklar, emeller, hevesler, maksatlar, istekler ve meyillerin tasavvur edilmesi şeklinde ortaya çıkar. Bunlardan bazısı apaçıktır, parıl parıl parlayarak görünür; bazısı ise en ileri derecede gizlidir; bunların ortası yoktur. Bu ilk fenâyı gerçekleştirme tövbe, (nefis) muhasebesi, murakabe, mücahede, vera, ihlas, doğruluk, züht gibi İslami hallere, makamlara, mertebelere uymak ve bunların inceliklerine, gizliliklerine dikkat etmekle olur.[826]

İnsan, vahdet-i vücûd düşüncesinde, Tanrı hakkında doğuştan bir bilgi sahibidir. Fergānî bunun ilk tezahürleriyle insanın, İslam mertebesinde karşılaştığını söyler. Bu insanın ahlaklanma sürecinde bir tür çabaya tekabül ederken, Fergānî bu mertebeye iman ve ihsana

[824] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 756.
[825] Nablusî şöyle der: "İnsan, herhangi bir şeyi tasavvur ettiği bir sûretle bilir. Bu durumda o şey, insandan sâdır olmuştur, insan da bu sûreti tek başına bilmez, aksine başka kimseler de o şeyi bilmektedirler. Bununla birlikte o, bu sureti başkasıyla bilmez, aksine bu şeyi bu suretle bildiği gibi, aynı şekilde bu sûreti de kişide sûretlerin sayısı artmadan kendisinden bilir. Aksine, bazen sadece kendi zatına veya sûrete taalluk eden itibarların sayısı artabilir. İnsandan sâdır olan şeylerde başkası ona ortak ise, alimin kendisinden başkasının ona müdahalesi olmaksızın ortaya çıkan şeyler karşısındaki durumu nasıl olabilir ki?" Bkz: Nablusî, *Gerçek Varlık*, 256-257.
[826] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 225-226.

nispetli 'sıkıntı/dert' halleri olarak anlatır.[827] Çünkü tıpkı bilgide olduğu gibi, ahlaklanmada da başlangıç kendiliğinden değil, bir irade/talep ve niyetle başlar. Böylece bu başlangıç beraberinde riyazet makamının gereği, nefsin türlü halleriyle mücadele etmeyi getirir. Burada mücadelenin zorluğu, insanın heva ve alışkanlıklarından uzaklaşmak istememesinden kaynaklanmaktadır.[828] Bunun neticesinde Fergānî, bir tür nefis terbiyesi olarak izah ettiği taalluk mertebesinde, insanın kendi perdeliliğiyle yüzleşmesinden bahseder. Hem varlığa gelme sürecinde hem de varlığa geldikten sonra insanın kuşandığı perdelerin teker teker geri açılmasıyla, insan kendi varlığını/ferdiyetini fark eder. Nefis engellerden kurtulduğu takdirde taalluktan tahalluka geçer. Eğer kurtulamazsa beden ve mizacın karışımlarında uyumsuzluk devam eder.[829]

> Böylece senin sevgilinin makamı da 'Ve bilin ki Allah kişi ile onun kalbi arasına girer.' hükmünce senin kalbin ile nefsinin ve iştihalarının arasına girer. Zira bu iştiha ve çarpıklık senin kalbine saldırmaktan hiç vazgeçmez, o halde şimdi şöyle demekten sakın: (Hemen) yarın yola çıkmak için nefsimde hiç canlılık ve keyif göremiyorum, nefsimde bu durumu yakaladığım zaman canla başla bu işe girerim. Çünkü böyle yapmak senin yolunu uzatacaktır, maksudunu elden kaçırmana neden olacaktır. Zira nefis 'İslam makamı' dairesine bağlı olduğu sürece üzerinde perdeli olma hükmü baskındır, şeriatın emir ve yasaklarına boyun eğmesi ancak ciddi bir zorlamayla, iyice meşakkatli ve külfetli olur. İş şeriatın hükümlerine ve ona uymaya gelince hep ağırdan alır, genellikle yorgun argın görünür. Şeriat ve tarikat yolunda yolculuk etmede, bunların hukukunu yerin getirmede hiç rahatlık ve mutluluk görmez. Nefis ancak iman makamına girince, perdeleri incelince bunlara karşı bir canlılık sergiler. Ama iman makamına girişi de ancak İslam makamının hukukunu tamamıyla yerine getirmesinden sonra mümkün olur. Eğer bu (işe girişmek için gerekli olan) canlılığın ve keyfin hasıl olması için canla başla mücadeleyi, yoğun gayreti ertelersen (kendiliğinden) iman makamına girmen mümkün olmaz. Senin üzerinde hala (bir borç olarak), yarına bıraktığın, yerine getirmeyi ihmal ederek ertelediğin, İslam makamının yerine getirilmesi gereken hukuku durduğu için de

---

[827] Fergānî ihsan ve iman mertebelerinin İslam mertebesine nispetle 'rahatlık', İslam mertebesinin ise onlara nispetle 'sıkıntılara karşı çaba' olarak anlatır. Kendi ifadeleriyle: "Ben onların gözünde her daim hakir, aşağı bir şeymiş gibiyim; hem iman makamı dairesindeki ve ihsan makamının başlarındaki keşifler, marifetler, ilimler ve makamları dolaşırkenki 'rahatlık' halimde; hem de İslam makamı dairesindeki çabalar ve tahammüllerdeki 'sıkıntı' hallerimde." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 257.

[828] Fergānî şöyle der: "Bu makam da nefse, heva vu hevese, doğaya karşı gelmekte çabalayıp alışkanlıkları kaldırmak, yine türlü zorluklar, yoğun külfet ve meşakkatler taşıyan her türden ibadeti yapmaya yönelmek gibi İslam makamının gereklerini yerine getirmede gayret etmektir. Bu ibadetlerin böylesine zorlu olması bunların heva ve hevese ve [insanın] doğasına itici gelmeleri, alışkanlıkları bırakmanın ve ibadete yönelmenin bu ikisiyle çatışmaya yol açması, yine bu ikisinin nefisten rahat olmayı ve gevşekçe yayılmayı istemeleri nedeniyledir. Bu riyazet ve çabalama makamı söz konusu çatışmanın ve itici görmenin etkisinin gücünü, bunların engelleme gücünü, bu engellemedeki şiddetli zorluğun gücünü kırar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 335.

[829] Fergānî'ye göre: "Nefis İslam makamı ve perdeli olmasının hükümleriyle mukayyet olduğu sürece heva ve hevesi ve doğasıyla çatışmaktan, onlardaki karmaşanın sıkıntısından, onların düşmanlığı ve hakimiyetinin belalarından, onların kendi seyrüsülukünü ve gayretini engellemelerinden kurtulamaz. Böylece durumu, kendisinde beden sıvılarının (hılt) birbiriyle çekişmesine, mizaç bozukluğuna, yani hastalıkla mutedil mizacın -yani sağlığın- çatışmasına rastlanan hastanın durumu gibidir. Bu hastada bazen hastalık galebe çalar, kişiyi hareket etmekten, bedenini yönetmekten aciz bırakır ve bu kişinin kalbi güçsüzlükte zedelenmiştir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 335-336.

> mecburen maksudunu kaçırmış olursun. Şu hâlde bu işlerden hiçbirini erteleme ki maksudunu kaçırmayasın.[830]

İlk bölümde insanın varlıktaki yerini incelerken ele aldığımız doğal ve sonradan perdelenme hali, söz konusu taalluk mertebesinde ahlak cihetiyle kendini gösterir. Malum Fergānî varlık-bilgi-ahlak bağlamını birbirlerinden ayırarak (asla burada bizim yapmamak için uğraştığımız ayrımlar üzerinden) ele almaz. Çünkü insanda perdelerin oluşması varlık cihetinden tektir. Ancak bilgi ve ahlak cihetinden dile gelince farklılık kazanır. Hâlbuki Fergānî'de 'perde' ve buna benzer ifadeler, tüm mertebelerde özü itibariyle bir ve her şeyle bağlantılı olarak idrak edilir. Perde, *Medârik*'te bazen 'nefis' bazen de 'engeller' olarak anlatılır. Söz konusu insanın ahlaklanma süreci olunca, önce nefsin fiili olan heva, heves, kötümserlik ve tembellik gibi eylemlerle mücadele ortaya çıkar. Ki bu mücadele gecikirse, insan bir sonraki mertebe olan iman mertebesine ulaşamayacaktır. "İslam makamının, yerine getirilmesi gereken gereklerinden hala yerine getirilmeyip kalan bir şeyler var olduğu sürece bu iman makamının nurları doğmaz. Bu gerekler de ancak, her iki halde, yani hem zayıflık hem de güçlülük hallerinde canla başla çabalamakla yerine getirilir. Nefis bu yönelişini ertelerse sonsuza kadar aylak olarak kalır."[831] Çünkü nefsin en yalın ve çıplak hali olan nefs-i levvame tembelliği, yola çıkmamayı ve aylaklığı emreder.[832] Burada aileden ve etraftan görülen ve adet haline gelen bazı fiiller, insan kararları üzerine ağır basar.[833] Bundan dolayı insanın bilgide ve ahlakta, kendini olduğu adet ve alışkanlığın dışına çıkabilmesi için, yolu ve yöntemi bilen, başka bir rehbere ihtiyaç duyar.

Fergānî taalluk mertebesinde kişinin kendini tanıması için, ya da bir yerden varlıkla alakasını kurmak için, ona rehber olacak bir mürşidin gerekliliğini söyler. Çünkü İslam ve iman makamlarının incelikleri Fergānî'ye göre daha önce o makamın inceliklerini kavramış olan birinden öğrenilir.[834] Bu da bölümün başında da ifade ettiğimiz gibi bir tür temel tasavvufu ıstılahların kişinin hayatında kendini göstermesiyle başlar.

---

[830] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 332.
[831] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 337.
[832] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 359-360.
[833] Fergānî şöyle der: "Bunları da bu mertebede, gerçek maksatları ve vazedilmedeki esrarı bilinmeksizin yalnızca adet olarak yerine getiririm. Bu adetleri de, hemşerilerimi, mahallemdeki insanları, akrabalarımı ve anam babamı bunları yaparken gördüğüm için adet edindim. İşte bu, kanı bağışlayan (kabul edenin katlini haram kılan), ırzı ve namusu yağmadan koruyan İslam makamının ilk seviyesidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 434-435.
[834] Fergānî bu durumu meczuplar üzerinden şöyle örneklendirir: "Şairin burada meczup ve onun şeyhini anarak işaret ettiği ikinci nokta şudur: Hak âleminden halk âlemine geri dönebilen, orada durup kalmayan meczup da eğer ona makamların inceliklerini gösterecek bir mürşidi, bir şeyhi yoksa kendisine uyulacak kemal derecesinde değildir ve bunun için uygun değildir. Her ne kadar seyrüsühlkünde [cezbeyle] ona Rabbinin açık beyanı gelse, yolculukta basireti açık olsa da. Çünkü İslam ve imana ilişkin makamlarda yalnızca 'yaratılmış' olma keyfiyetiyle

> Bir yanda, Varlıktan, söz konusu kaydı kaldırmak için girişilen, henüz başında olunan sefer ve sözü edilen teslimiyet, boyun eğme diğer yanda nefsin ve doğanın, bu seferden vazgeçirmeye çalışan gerekleri; işte bu İslam makamıdır. İslam makamının bazı ferleri şunlardır: İntibah/uyanış, harekete geçme, tövbe, inabet/dönüş, muhasebe/öz-sorgulama, i'tisaml sıkı sıkıya yapışma, tebettül/dünyadan kopma, mücahide, riyazet, tehzib/arındırma, had/sınır bilinci, ilişkileri kesmek, anlamsız söz ve eylemleri terk etme, yarına erteleyiciliği bırakıp vakitlerin gereğini yerine getirme. Hak Teala'nın tüm adlarıyla ilişkide olma İslam makamının hükümlerindendir. Zira kişi İslam dairesine girmeden önce onun el-Hadi, er Raşid, et-Tevvab, el-Gaffar , el- Gafûr, el-Afüv gibi hepsi de er-Rahim ve el-Hadi adına tabi olan adlarla ilişkisi/bağı tam değildir. İslam dairesine girmeden önce kişinin Allah, er-Rahman, el-Halik, el-Bari, er-Rezzak, el-Kerim, el-Halim gibi adlarla ve hükümleri, kahır ve dalalete düşürme vasfına aykırı olmayan adlarla kısmi bir ilişkisi/bağı vardır. İslam dairesine girdikten sonra kişi tüm adlarla ilişkili olur. Bundan dolayı İslam makamına ilişki ve taallûk/bağlanma makamı denir. Yine kişide perdeli olma hükmünün baskınlığı da İslam makamının hükümlerindendir. Yaratılmış olmadan gelen hükümler, oluşla ilişkili hükümler ve çokluğu müşahede etme; Hakk'a ait, ilâhi hükümler gibi, birliği müşahede etme ve birliğin farkında olma gibi değildir. Aynı şekilde hikmet âlemiyle mukayyet olma da İslam makamının hükümlerindendir. Hikmet âleminde her şey bir nedene ve nedenlere bağlıdır, orada nedensiz bir şey ortaya çıkamaz. Orada görülen her şey ya nedendir ya sonuçtur ya da bir açıdan neden bir başka açıdan sonuçtur.[835]

İslam makamı, Fergānî'de Allah ile insanın ilk kurduğu bağı/alakası demektir. Bu bağ, başka bir ifadeyle insanın İlahi isimlerle ahlaklanması, tanışması demektir. Burada kişinin kendini tanımasıyla, âlemi ve onunla birlikte ilâhi isimleri tanıması paralel ilerler. Ancak, İslam makamı yolcunun/insanın kendi nefsinin perdelerinden tam manasıyla arındığı bir aşama değildir. Burada akıl ile heva arasında ciddi bir çatışma söz konusudur. Bu çatışma Fergānî öncesinde Maverdî'nin *Edebü'd-Dünya Ve'd-Din*'inde,[836] Rağıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerîa*'sında ve Fergānî sonrasında İznikli Eşref Bin Ahmet'in *Fütüvvet-Nâme*'sinde[837] özel bir başlık altında tartışılır. Her üç düşünür de aklın hevaya karşı üstünlüğünü sağlama imkânın her zaman daha fazla olduğunu, aklın hikmet ve himmet olarak hevadan çok daha üstün ve değerli olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim bu tavır Yunus Emre, Mevlâna gibi şair sûfîlerde de görülür. Riyazet ve yolculuk, her şeyden önce insanın nefsiyle aklı arasındaki çatışmayla başlar.

İslam makamından, iman makamına geçmede, akıl kadar olmazsa olmaz hususlardan biri nübüvvettir. Çünkü Fergānî ahlakın kaynağının nübüvvet olduğunu söyler.[838] İster İslam

idrak edilebilecek incelikler vardır. Bu incelikleri kavramak da onları [daha önce] yaratılmış olma keyfiyeti üzerinden kavramış olan kişiyi kavramakla olur. Bu bağlamda, meczuba hakkani açık beyanlar yeterli değildir, meczup yine de mürşide muhtaçtır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 514.

[835] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 746.

[836] İmam Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din (İslam'da Dünya ve Din Edebi)*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: İlk Harf yayınları, 2018), 50-63.

[837] İznikli Eşref Bin Ahmet, *Fütüvvet-Nâme (İyilik Kitabı)*, ed. Mustafa Güneş (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2016), 26-27.

[838] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 746.

ister iman ya da ihsan mertebesi olsun insanın ilâhi isimlerle ahlaklanma sürecinde ahlakın delili nübüvvettir. Nübüvvetin başka bir ismi sünnet ya da şeriattır. Sünnet ya da şeriat insana duyu ile ruh arasındaki dengeyi kurmayı/itidali öğretir.[839] Bu bağlamda özel olarak İslam makamı, insanın ezeli ruhunun muhatap olduğu haberin başlangıcı iken, genel olarak mebdesini bilen, algılayan/alaka kuran insan beşeriyetinin başlangıcıdır.

4.3.2. TAHALLÛK (İMAN MAKAMI): AHLAK VE USÛL

"İmanın kendisi bir vatandır."
Ekrem Demirli

Fert olarak insan, tahallûk seviyesinde ruhun nefise, aklın duygulara, ahlakın kültürel geleneklere galebe çaldığına şahitlik eder. Burası bir yöntem/usul üzerinden yol alma olarak insanı karşılar. Fergānî bu yolculuğun azığının iki cihetinden bahseder. Birinci ciheti sabır, şükür, sıdık, tevazu, haya, hulk, işar, kerem, fütüvvet, rızâ ile olan taraf. İkincisi ise kasd, irade, azim, edeb, ayne'l-yakîn ve fakr gibi ıstılahlar/haller ve makamlar üzerine inşa edilen cihettir. İlki ahlakı davranışlar üzerinden itaat ve tevekkülü simgelerken, ikinci cihet irade ve cehdi tarif eder. Burada vahidiyyet makamını çokluk tezahürleri etkilidir.

> Vahdetinin zuhuruyla ve kesret ahkâmının fenâsıyla nefs seyrini tamamlayınca; ruh, iman hakikatlerine taalluk eden seyre başlar. Bu işi; ahlakındaki veya vasıflarındaki inhirafların izalesiyle gerçekleştirir. Bu inhiraflar, kesret ahkâmı ve noksanlıkların izale edilmesi, riyazat, tövbe, zühd, tefviz ve diğer makamlarla olur. Bu izale ile iman kemale erer. Nefs, şerri sezinleyip defetmesi ve faydayı celbetmesi için sırrı ister ve böylece gurbete düşer. Bu sebeple bu talep mertebesine gurbet denir. Talebin hakikati, matlub olan vicdana terettüb eder. Talep ve vicdan/bulma, iman mertebesinde tahakkuk etmiş ikizlerdir.[840]

Fergānî'den önce haller ve makamlar hakkında geniş değerlendirmelerde bulunan Kuşeyrî, makamları tahallukî kavramlar, halleri ise tahakkuku haller diye tasnif etmiştir. O tahallukun (iman makamında ilâhi isimlerle ahlaklanmanın) sırasıyla takvâ, tevbe, tevekkül, havf ve reca, zühd, arif, veli, tevhid, fakr, sabır-şükür, uzlet-mücahede, cömertlik ve fütüvvet-hürrüyet üzerin vuku bulacağını söyler.[841] Fergānî bunlardan farklı olarak, riyazat ve tefvizi de

[839] Fergānî şöyle der: "Zati adlar yine tevkif makamı üzerinden davet edicinin kulağında apaçık haberler suretiyle tezahür eder. Apaçık haberler suretiyle, yani bedene dair tüm hareket ve sükundaki itidal ve birliği açıklayan şer'i beyanlar; kitap ve sünnetten anlaşılan tüm kavramlar suretiyle ortaya çıkar. Söz konusu itidal, bedeni, aşkın birliğine yaklaştırır ve aşk da kişiyi sevgiliye ulaştırır; buna 'Kulum, ben onu sevinceye kadar nafilelerle bana yaklaşmayı bırakmaz.' hükmü işaret eder. Bu da İslam makamına aittir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 783.
[840] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik* (Beyrut), 1/130.
[841] Abdülkerîm Kuşeyrî, *Tasavvuf Nedir? (Uyûnu'l-Ecvibe fî Fünûni'l-Es'ile)*, çev. Yüksel Göztepe (İstanbul: İnsan yayınları, 2023), 50-69.

bu makama ekler. Ancak Fergānî Kuşeyrî gibi taahalluku makamlar, tahakkuku haller diye ayırmaz. Her iki düşünüründe hemfikir olduğu yerse, ahlaklanma aklın iman ile kazandığı yeni bir yolculukla/terbiyeyle zuhur ediyor olmasıdır. İman, aklın kalp haline dönüşmesi ve imanın öznesinin kalp olmasıyla gerçekleşir. Nitekim, iman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir.[842] Dolayısıyla iman, insanın beş duyu organının ötesinde, aklın imanla yeni bir anlam kazanmasıdır. İman insana tabiri caizse yeni ya da yeniden bir anlam kazandırır. Çünkü iman insanın kendini bilmeye, tanımaya karşı bir talebiyle şekillenir. Bu talep insanı riyazete ve tefvize sevk eder.

Fergānî, taalluku yola çıkmaya verilen isim olarak telakki eder. Bir önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi insan en çiğ haliyle kaldığında, doğasının, heva ve hevesinin, kendi arzularının etkisiyle eylemde bulunur. Ne zaman ki başlangıç/mebde ve sonu/meadı hisseder, bunlara dair akıl yürütmeye başlarsa, kendi doğasından Rabbine yönelir ve Rabbinin yasasıyla yeni bir yolculuğa başlar. Fergānî, yolculuğun başlangıç seviyesinde insan üzerinde, iyiliği ve kötülüğü ilham eden nefsinin gerektirdikleri ve doğasının etkisinin baskın olacağını söyler. Bu yolculuğun başı olan İslam makamıdır. "Yolculuğunun orta seviyesinde ruhani ruhun etkileri nefsin ve doğasının etkilerine baskın olur ki bu da iman makamıdır."[843] Burada insan kendinin bedeni oluşturan et ve kandan müteşekkil bir varlık olmadığını anlar. Bu anlamanın tezahürü olarak da insan, tıpkı *İhsan hadisinde* tarif edildiği veçhiyle, imanın yaşarken ukbayı görebilmek olduğunu kavrar.

Kayserî, Allah'ın isimleriyle ahlaklanma söz konusu olduğunda, fiili isimlerin birkaç kısmının olduğunu söyler. Ona göre bu isimleri dört başlık altında toparlamak mümkündür. "Bil ki fiilî isimler, hükümleri bakımından çeşitli kısımlara ayrılırlar. Bunlardan bir kısmı, hükümleri hiç kesilmeyen, izleri hiç son bulmayan isimlerdir. Kudsî ruhlara ve melekî nefslere ve zamanın hükmü altına girmeyen her şeye hükmeden isimler bunlardandır. Bir kısmı, ezelî olarak değil ama ebedî olarak hükmü kesilmeyen isimlerdir. Âhiret hayatına hükmeden isimler bunlardandır. Diğer bir kısmı ise hem ezel hem de ebed bakımından hükmü olmayan, sadece dünyada hüküm süren isimlerdir."[844] İsimlerin bu kadar çokluğu aynı zamanda insan

[842] Ebu Hanife, *el- Fıkhu'l-ekber,* 56.

[843] Bundan sonraki aşama ihsan makamıdır: "Nefsinden ve doğasından uzaklaşıp Rabbine yaklaştığı yolculuğunun son aşamasında Rabbinin Hak olmasından gelen izler nefsinin yaratılmış olmasından gelen izleri üzerinde baskındır. Buna da ihsan makamı denir. Bu makamlardan her biri (kendi içlerinde) birçok makamları, menzilleri barındırır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 744.

[844] Kayserî devamında şöyle der: "Hükümleri devam etmeyen bu isimler, ya mutlak gaybda kendisinin üstünde bulunan ismin hükmü altına girerler ya da kendilerinden daha kuşatıcı olan başka bir isimde gizlenirler. Hükümlerin zuhuruna göre, isimlerin 'devletleri' vardır. Her bir devresi bin sene olan yedi yıldızın devreleri ve şeriatlar bu 'devletlere' istinâd eder. Çünkü her şeriatın, kendi 'devletinin' bekâsını sağlayan bir ismi vardır.

karakterinin ve kabiliyetinin de o denli farklı zeminlerde yaratıldığı anlamına gelir. Her tecelli bir önceki tecellinin aynısı olmadığına göre, insanlar da birbirleriyle aynı olan isimlerin tecellilerine mazhar olmayacaklardır. Malum Konevî "tecellide tekrar yoktur"[845] der. Ancak mazharların iman makamında etkisin gösterebilmesi için duyu âleminin perdeliliğini şeffaflaştırmak gerekir.

> Zâhirin, bedene ait organ ve yetilerin şer'i hükümlere -ama canı gönülden ama korkudan- boyun eğişi, nefsin başlangıcının ve sonunun bilincine varması suretiyle kemale erdiği, tamamlandığı zaman bu bilincin eseri nefis ve duyudan ruhani ruha geçer. Söz konusu bilinç; nefsin aslının, yokluktan var edildiği başlangıç yerinin, bu başlangıç yerine dönüşün zorunluluğunun, nebiler ve melekler gibi aracıların varlığının, - 'Ölenin kıyameti başlar.' [hadisinde] işaret edilen özel kıyamet değil de genel anlamdaki- kıyamet günü hesaba çekilmenin bilincinde olmasıdır. İşte böylece söz konusu bilincin eseri nefis ve duyudan ruhani ruha geçer ve ruhani ruhu asli adların ahlakıyla ahlaklanmaya, onlarla şekillenmeye iter. Ruh önce, duyuyla algılanabilir göklerin ardını idrak etmekten sağır olma durumu kaldırılarak es-semi adıyla; sonra duyusal, görülebilir şeylerin ardını idrak etmekten kör olma durumu kaldırılarak el-basir adıyla; duyu âleminin ardını haber vermede dilsiz olma durumu kaldırılarak el-mütekellim adıyla; yine aktardığımız yolla kendindeki kayıtların kaldırılması suretiyle el-Alim ve benzeri adlarla ahlaklanır, şekillenir. Böylece iman makamı dairesine girer. İman makamı; ruhun ve kalbin duyu âleminden ve duyu âlemine mahsus kavrayışlardan birtakım şeylerin kaybolmasına yatkın olmaları durumudur. İman makamı nefsin sıradan, olağan ve doğayla ilişkili karargahından uzağa düşmesi, oraya yabancılaşması makamıdır.[846]

İlahi adların ilk zâhiri tecellisi nefis ve bedende/duyularda kendini gösterir. Her ne zaman bu ilâhi isimlerin tecellisi ruhta mazhar olduğu haliyle, nefise ve bedene galebe çalmayı öğrenirse, idrak eden bir bilinç ortaya çıkar. Bu bir nevi bilgide, ilme'l-yakîn'den ayne'l-yakîn'e geçiş olarak karşımıza çıkar. Söz konusu ahlak olduğunda ise bu ayne'l-yakîn iman adını alır. Varlıkta ruh ve kalp olan, bilgide ayne'l-yakîn olan, ahlakta iman makamı olarak adlandırılır. Fergānî ayne'l-yakîn için, "ilâhi adlarla ahlaklanmak, onlarla şekillenmek iman makamının hükümlerindendir" der.[847]

İhsan, iman ve İslam makamlarının bir neticesi/kemali olarak okunabilir. İman ise fetâ ahlakına karşılık gelir. Burada muhabbet bir yöntem olarak değerlendirilirken, fütüvvet ve aşk

---

Saltanatını bu isim sayesinde sürdürür ve o ismin zevaliyle hükmü son bulur." Bkz: Dâvûd Kayserî, *Mukaddimât*, 44.

[845] Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 48.

[846] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 747.

[847] Fergānî şöyle der: "Bu şekillenme sırasında nefsin zâhir olmaklığı ve ruhun bâtın olmaklığı arasında duran itidal ve birliğin hakikati tezahür eder. Nefis ruhun zâhiridir ve ruh nefsin bâtınıdır. Sözü edilen arada olma durumu/berzahiyye kalbin aynıdır. Kalpte Rab, ez-Zâhir adıyla tecelli eder. Böylece ihsan makamına girilir. İhsan makamı ise Allah'ın güzel adlarına ve yüksek tecellilerine varma makamıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 747.

gibi cemedici erdemlerde kendini gösterir.[848] Fergānî bu hallerin üzerinde gerçekleştiği insanlara *fityet ehli*[849] der. Bunların iman niteliğine sahip olan insanlar olduğunu söyler ve dört sınıfa ayırır. Ancak fityet ilk anlamı olan delikanlı[850] anlamıyla kullanıldığında Fergānî nefsin dünyaya arzu duymasındaki sarhoşluğunu kasteder. Bu anlamıyla da fityet ehli, iman makamındaki bazı şer nitelikleriyle mücadele halindedirler. Nitekim erken dönem zahitlerinden Süfyân es-Sevrî, fütüvvetin akıl ve haya ile başladığını, kemalinin ise Allah korkusu olduğunu söyler.[851] Bundan dolayı feta ve fütüvvet, imanın gereği olarak, ilâhi isimlerle ahlaklanmayı gerektirir. Fergānî bu bağlamda fityet ehli insanları dört sınıfa ayırır. Bunlardan ilk ikisi cem ehli iken, sonraki ikisi tefrika ehlidir.

Tablo 7.

Fiteyt ehlinin dört sınıfı

İlk Sınıf: Kendilerinde en yüce maksat ve ona kavuşma talebi, bu en yüce maksat hiçbir belirli kayıtla ya da mutlaklıkla, hiçbir benzetme sıfatı ya da hiçbir olumsuzlama sıfatıyla mukayyet olmaksızın hâkim olanlardır… Bunlara tarikat erbabı, hal ehli, makamlar sahibi, muhabbet, marifet, tevhit ve tahkik ehli denir.
İkinci Sınıf: Bu sınıf, yukarıdaki sınıfa inananlar, onları sevenler ve hallerini/mevâcidini ve aşklarını onlara teslim ederek onlara inananlar, onların ilminden haber veren kişilerdir… Bu sınıf da fityet ehlinin hayırlılarından sayılır, çünkü (hadislerde) 'Bir topluluğu seven onlardandır.' ve 'Sen sevdiğinle berabersindir.' buyrulmuştur.
Üçüncü Sınıf: Kendilerindeki, iyiyi ve kötüyü ilham eden nefsin etkilerine yönelerek doğru yolda ve müstahkem seyirde yol almaktan alıkonanlardır… Bu sınıf bunlar gibi daha birçok şeyi; mesela keşifler/ mevacid, nefsani hisselerin kirinden arınmış saf aşk, duyuyla kavrananlardan pak müşahedeler gibi pek çok şeyi de inkâr ederler. Bu sınıf, imanla ilgili genel anlamı acısından fityet ehli içindeki şer kısmıdır.
Dördüncü sınıf: Bunlar da O'na, yalnızca olumsuzlama yoluyla yönelmiş, mukayyet ve çarpıtılmış görüşe bağlı kişilerdir…İster mutlak olsun ister mukayyet her türden kavuşmayı inkâr ederler. Kul için Rabb'e giden bir yol olduğuna inanmazlar. Evet, bunlar kulun yalnızca O'nun cennete ait oluş biçimiyle mukayyet fiilinin eserine ulaşacağını düşünürler...[852]

[848] Fergānî şöyle der: "Bu fiili [tecelli ile ilgili] muhabbet makamına ulaşma, iman ve İslam makamlarından birçoğunu kat edip geçmeye bağlıdır. -Az önce beyan edildiği için bildiğin- fütüvvet makamı da bu makamların büyüklerini kendinde toplayıp cemeder. Bu fütüvvet makamına ulaşanlar, surete bağlı aşk suretiyle tezahür etme ihtimalinden/fitnesinden ve bakılıp görülmüş bir güzelliğe bağlı olduklarından dolayı 'fityet ehli' diye anılırlar." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 42.

[849] Fityet ehli tanımı için bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 42-44, 132-134.

[850] Konunun İbnü'l-Arabî'de geçtiği haliyle mukayese ve karşılaştırma için bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye*, 2/239-249.

[851] Ahmed b. Handbel, *Kitâbü'z-zühd*, 27.

[852] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 131-133.

Fityetin daha yakın anlarından biri fetadır. İbnü'l-Arabî fetayı/genci, "hasmı olmayan kimsedir" diye tanımlar. "Çünkü o, borcunu öder, alacağını bırakır, dolayısıyla hasmı yoktur. Genç, genel olarak anlamsız hareketin meydana çıkmadığı kimsedir."[853] Hem İbnü'l-Arabî hem de Fergānî insanın ahlakının imanla en muhkem halinin gençlikte/feta da saklı olduğunu ifade etmişlerdir. Fetâ/genç hasmı olmadığı için hür ve sevilen bir ahlakla temsil olunur. Bu tahalluk mertebesinin iman ile örülmüş özü olarak anlaşılır. Fergānî sonrası *Tâiyye* şarihlerinden Kâşânî fütüvveti velayetin temeli ve ilkesi kabul eder. Ona göre nerede nerede velayet ortaya çıkmışsa, orada fütüvvet kemal bulur. "Çünkü fütüvvetin sonu velayetin başlangıcı olabilir, tıpkı mürüvvetin sonunun fütüvvetin başlangıcı olduğu gibi. Ancak velayet yolu ahlak, muamelat, ahval, mükaşefeler, ilimler ve müşahedelerdir; kişinin hakikatinin (yaratılışının) hakikat içinde yok olmasında sonlanır. Fütüvvet yolu ise salt ahlak ve muamelattır, fıtratın yaratılış kaydından kurtulmasında son bulur."[854] Ahlak fütüvvetten velayete geçişte bir köprü vazifesini görür. Velayet ise daha bir önceki bölümde değindiğimiz ve bir sonraki alt başlıkta da değineceğimiz üzere ihsan ile yakından ilgili bir mertebedir. Ama fütüvvet veya fityet ehli genel olarak *Medârik*'te iman mertebesinde zikredilir.

İman, ibadet ve ahlak Fergānî'nin düşüncesinde çoğu zaman aynı denkleme tekabül eder. Bir ahlak olarak İman insandan kemale doğru yolculuğundan vazgeçmemesini söyler. Çünkü tıpkı İslam makamında insanın yer yüzüne ve bedene aidiyetinde ıstırap yaşayan ruh gibi, iman makamında da insan/ruh kemale/ihsana özlem duyar. Fergānî bu durumu şöyle özetler: "Kâmile has özelliklerden bazıları şöyledir; kâmil kişi ruhu ve sırrıyla gayb makamına ve bu gayb makamında ihsan makamına ait şeylere hâkim olur, bunları müşahede eder. Zâhiri ve bâtını duyu yetileri ve organlarıyla iman makamındaki ibret ve eserlerle meşgul olur. Mizacı ve suretiyle ise bedenle ilişkili ibadetler ve şeriatın emir ve yasaklara dair mükellef kılma sınamalarıyla meşgul olur. Kâmil kişinin ruhunun ve sırrının gayb âlemiyle mukayyet olmasının sonucu; ona mükaşefeler, müşahedeler, tecelliler ve Zati ilimlerin gelmesidir."[855] Kâmil insanın delili ruhun Zatî adların tecellisine doğrudan mazhar olması ve onu engelleyen nefsani perdelerin ortadan kalkmasıdır.

> Zatî adların özlerinden zâhiri ve bâtını tüm kavrama yetilerini kemale erdirmek için, insanın bu adların ahlakıyla ahlaklanması, onlarla şekillenmesi aracılığıyla iman

[853] İbn Arabî, *Futuhat-ı mekkiyye*, 2/244.
[854] Abdürrezzâk Kâşânî, *Fütüvvet Yolunun İlke ve Esasları*, çev. Uluç Tahir (İstanbul: İber yayınları, 2023), 41.
[855] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 748-749.

> makamında gelen şey dil, göz, kulak ve el gibi insandaki eyleme araçlarının şekillenmesine geçen izlerdir. Bu makamda, Zatî adlardan bu dört şeye her birine has kemal ve kemalin eseri gelir. Mesela konuşmaya; onun zikri hiç bırakmamasını, zikredilene bütünüyle yönelmesini, Onunla birlikte olma bilincini getiren şey (kemal) gelir. Göze; bütünüyle zikredilenin büyüklüğüne, O'nun Zatî adlarının yüceliğine odaklanan ve nurun özünden parlayan şeyin nurun aynı olduğunu kavratan fikir sayesinde ışıldayan nurlar gelir. İşitmeye; her konuşanın ağzından çıkan bütün sözlerde içkin olan hakikati ve Hakk'ın izlerini kendinde toplayan şey (kemal) gelir. Böylece ister ciddi ister şaka ister kimsenin anlamadığı saçmalık mahiyetinde olsun isterse anlamlı olsun her sözde bu Hakk'ın izleri kavranır.[856]

Allah'ın isimleriyle ahlaklanma söz konusu olduğunda, Zatî isimlerden semi, basîr, irade ve kelam gibi isimler sûfîler tarafından ön plana çıkarılır. Çünkü insanın âlemi anlama şekli özü itibariyle göz, kulak, el ve konuşma gibi uzuvlarla gerçekleşir. Nitekim W. Chittick âlemin Allah'ın hayat, semi, basîr, ilim, irâde, kudret ve kelâm sıfatlarıyla tezahür ettiğini söyler. Âlem Hüve/lâ Hüve'dir (O ve o değildir) ve hem bilinir hem de bilinmez. İsimlerin ahlakıyla ahlaklanarak meydana gelen tezahür âlemin tezahürüdür. "Bu dünyadaki hayat esmâ-i ilâhinin eserlerinin ve hükümlerinin gerçekleştirildiği bir süreçtir… İnsanlar ilahî sıfatların eserlerini sergiler. Öfke ve sertlik gibi sıfatlara sahip olup merhamet, adalet ve cömertlik gibi sıfatların vasıtasıyla onları dengede tutamazsa insan zulüm ve kibre düşer. Ancak ilâhî sıfatların kâmil bir ahengiyle insan tabiatı açılır, serpilir ve ruhunda örtülü duran Allah'ın suretinde yaratılmaktan aldığı ululuğu tahakkuk ettirir."[857] Bu, başka bir ifadeyle, insanın hayatının ilâhi isimlerle ahlaklanması demektir. Bu ahlaklanma İslam mertebesinde şeriat ilimleriyle gerçekleşirken, iman mertebesinde tarikat ilmiyle vuku bulur.[858] Konevî Fergānî'nin tarikat ilmiyle gerçekleşecek dediği tahalluk derecesinin subûtî-sıfatların hükümlerinin tecellisine mazhar olmak için çaba ve gayret göstermekle gerçekleşeceğini söyler.

> Hak açısından emir, kendisinden çokluk olmayan bir tek şeydir. İsimlerde ve ikramlarda taakkul edilen çokluk/kesret, kabiliyetlerden ortaya çıkar… Binaenaleyh, selbî tenzih sıfatlarını zikrettikten sonra, sübûtî sıfat hükümlerini, bunların mertebelerini ve ilk insanî mazharlarını zikretmek şart olmuştur; böylelikle, Zat'ı bilmek tamamlanır: Çünkü, tenzihler, hiçbir zaman tam bir bilgi ifade etmezler. Bunun neticesinde ise, Hz. İbrahim (a.s) ilahî-sübûtî sıfatların hükümlerinin kendisi ile zuhur ettiği ilk 'ayna' ve bunlar ile 'ahlaklanma/tahalluk' ilk kimsedir; Hz. Peygamberimiz ise, bunlar ile 'tahakkuk' etmiştir. Bu noktada, tahalluk ve tahakkuk arasındaki fark şudur. Tahalluk, bu sıfatların hükümlerinin tecellisine mazhar olmak için çaba ve gayret göstermekle gerçekleşir; bunun neticesinde ise, bu sıfatların hükümleriyle tahalluk eden kimse, bunların hükümlerinin mahalli ve eserlerinin oklarının hedefidir. Bunlar ile tahakkuk etmek ise, ancak zatî bir 'münasebet' sayesinde gerçekleşir; söz konusu bu münasebet, bu sıfatlar ile tahakkuk eden kimsenin, Zat'ın aynası olmasını gerektirir. Bütün sıfatları birleştiren/câmî mertebe,

[856] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 798.
[857] William Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes yayıncılık, 2018), 42-43.
[858] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 756.

> bütün isim ve sıfatları tahakkuk eden kimseden resmeder; bu resmetme, ondaki, yani tahakkuk sahibindeki ilâhi resmedilmeye/irtisam 'benzer' olarak değil, zatî bir resmedilmedir. Böylece sıfat ve isimlerin eserleri, bu sıfat ve isimlerle tahalluk edenlerde ve diğer tecellîgâhlarda zuhur eden ve icra olunur; söz konusu tecellîgâhlar, bu isim ve sıfatların eserlerinin mahalli olan insanlar ve diğer varlıklardır.[859]

İslam düşüncesindeki din merkezli ahlak anlayışı, temelde Tanrı-insan ilişkisinde kendini gösterir. Ancak Kant sonrası düşünce tarihinde, ahlak kişinin kendi aklı ve vicdaniyle belirleyeceği ödev ahlakı ya da kategorik imperatifa evirilmiştir. Post modernizm ise modernizimin insana sınırsız hak ve özgürlük verip aynı zamanda ahlaki beklentiler üzerinden ciddi çelişkilere düşmüştür. Modernizim eleştirmenlerinden Bauman ve Poole modernimizin getirdiği ahlakı düzenin özünde çelişkili olduğunu iddia etmişlerdir.[860] İki çağ arasındaki bariz fark, ahlakın Tanrı'dan koparılıp, tamamen insana has kılınması olarak anlaşılır.

Özetle Fergānî insanın akıl ve iradesini kullanarak, ahlaklı bir birey olma çabalarının, İslam makamında olduğu gibi, iman makamında da mücadele ve cehd ile devam ettiğini söyler. Buradaki insanı ahlakın bir önceki mertebeden farkı, duyu organlarıyla kavradığımız her şeyin zâhirin yanında bir bâtının da olduğunu görebilmemizdir. Dahası duyuların ve bedenin perdeleri burada ruhani ruh tarafından galebe çalınarak zayıflatılır. Burada akıl iman ile özdeşleşir ve kendi çabasıyla ulaşabilecek mertebenin sınırına ulaşır. Tıpkı İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'da anlattığı *tabi ile akılcının*[861] yolculuğunda aklın ulaştığı yer gibi, burada da akıl bilişsel kabiliyetinin doruk noktasına ulaşır. Bundan sonrası ise ihsan makamı ve hakikat mertebesidir. Burada insan vech-i has üzerinden Tanrı'yla özel ilişki kurar ve insan-Tanrı arasında bir ferdiyet teşekkül eder. Vech-i has üzerinden inşa olan ferdiyet, ilâhi isimlerin

---

[859] Konevî, *Fususul hikemin sırları*, 38.

[860] Poole şöyle der: "Modernlik kendi içinde çelişkilidir, postmodernlere göre çünkü hem ahlaka ihtiyaç duymakta hem de ana tezleriyle ahlakı imkânsız kılmaktadır. Modern dünya belli ahlak anlayışlarının varlığını gerektirmekte ama aynı zamanda bu anlayışları ciddiye almanın zeminini yok etmektedir. Modernlik ahlaksal bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışta ahlak, artık rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline gelmiştir. Birbiriyle çelişen ahlaksal konumlar söz konusu olduğunda, bunlardan herhangi birinin kabul edilebilmesi için hiçbir iyi neden gösterememekte, kişiyi kendi başına bırakmaktadır." Bkz: Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1993), 9-11. Çevrinin aslıyla mukayese için bkz:Ross Poole, *Moralıty and Modernıty* (New York: Routledge, 1991), 7-12, 31-34. Konu üzerine benzer iddialar için bkz: Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2011), 45-59. Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2020), 327-337.

[861] İbn Arabî tabi ile akılcının ayrılıştığı mertebeyi şöyle özetler: "Nefis aynısını riyazet ve mücahedeyle parlattığında, nefis arınır ve doğanın pası onun üzerinden silinir. Zatının aynasını âlemin suretlerinin karşısına tutunca, âlemdeki her şey aynaya yansır. Teorik aklıyla hareket eden ile peygamberlere uyan, bu noktaya kadar ulaşır. Burası, ikisini bir araya getiren mertebedir. Tabi ise akılcıya göre fazladan birtakım şeyleri öğrenir. Bunlar (Allah ile yarattıkları arasında bulunan) 'özel yönden' âleme genel olarak nakşedilmemiş şeylerdir. Bunlar, sınırlanmaz, düşünülemez ve kayıt altına alınamaz. Bu bilgisi sayesinde tabi akılcıdan farklılaşır." Bkz: İbn Arabî, *Filozof ve sûfî: Metafizik üzerine*, 91-92.

tecellisinin, kabiliyette tam olarak kendini izhar ettiğinde iman mertebesi, ihsan mertebesinin sınırına gelmiş olur.

4.3.3. TAHAKKUK (İHSAN MAKAMI) VUSLAT: HAKİKAT VE NİHAYET

"İşaret edilenden sonra gelen son yer,
Yani kendisinden ileri gidilemeyen o yer
Benim ilk adımımı attığım yerdir."[862]
İbnü'l-Fârîz

Tam-u nakıs-u nedir kâmil bilir!
Kâmil olan cümleyi kâmil bilir!
Süleyman Çelebi

Tahakkuk, arifin bilgiyi müşahede etmesidir. Bunun düşünce tarihinde en üst örneklerini Platon'un mağara alegorisi ve Mevlana'nın "fiiller ve körler" hikayesi temsil eder. Arif, Platon'da mağaradan çıkıp,[863] hakikati temaşa eden biridir. Mevlana'nın "fil ve körler" hikayesinde ise arif, fili sadece hortum, kulak, ayak olarak gören değil, bizzat fili/karanlık odayı bilen insan olarak izah edilir. Bir diğer Mevlâna hikayesinde arif, dört dili bilen/hakikati gören olarak izah edilir. Dört yabancı bir iş karşılığı bir miktar para kazanır, Farisi olan kazandığı parayla "engür" almak ister, Rum olan "istafil" almak ister, Arap olan "ineb" almak ister ve Türk olan da "üzüm" almak ister. Kendi aralarında anlaşamazlar. Ancak onların tartışması gören arif, onlara bir üzüm getirir ve hakikat tahakkuk etmiş olur. Her üç hikâyeninim de ortak noktası arif, hakikati Hak ile irtibâtını kuran ve fiili/tecrübi olarak, gören/bilin bir insandır. Arif, bir şeyin başını ve sonunu görebilen, küllî olarak kavrayabilendir.

İnsan, başı ve sonu cemeden bir varlıktır. Bir şeyin başı ve sonu aslında biri/bütünü anlatır. İnsanın varlık ve bilgiyle ahlakı özdeşleştirmesi sonucunda mebde mead, mead ise mebde olur. Fergānî, ahlakın tahakkuk/ihsan makamını hem erken dönem sûfîlerinin kullandığı hem de metafizik dönemde vahdet-i vücûd görüşünü savunanların kullandığı evdiye, haller, velayet, hakikat ve nihayet gibi kavramlar üzerinden temellendirir.[864] Fergānî'den biraz farklı

[862] Bu *Tâiyye*'nin 329. beyti olup aslı şöyledir: "***Ve âhıru mâ ba'de'l-işârati haysü lâ, Terakkî 'rtifâin vad'u evveli hatveti***". Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 519.
[863] Platon, *Devlet*, 231-234.
[864] Burada her makamın kendi içinde alt tasnifi de mevcuttur. Buna göreFahri Doğan: "**Evdiye**: vasıf ve eser, firaset, ilham, tuma'nine, sekine, himmet. **Haller**: gayret, şevk, kalak, ataş, vicdân-i sır, heyman, berk, zevk. **Velâyât**: lahz, vakt, safa, sürur, sır, nefes, gurbet, gark, gaybet, temkin. **Hakikatler**: mükâşefe, müşâhede, muayene, hayat, ittisal, infisal, kabz, bast, sehr, sahv. **Nihâyât:** marifet, fenâ, bekâ, tahkik, telbis, vücûd, tecrid, tefviz, cem, tevhid" şeklinde tasnif etmiştir. Bkz: Doğan, *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*, 237.

olarak Kuşeyrî, tahakkukî halleri çift ve birbirlerinin zıttı olan kavramlarla ifade eder. Ona göre tahakkuk makamı kabz-bast, sekr-sahv, şurb-gaybet, vecd-vücûd, cem ve tefrika, fenâ ve bekâ, hal ve vakit, muhaddes, keşf, heybet ve muhabbet halleri üzerinden müritte/kâmil insanda vuku bulur.[865] Burada birçok kavram iki düşünür arasında benzerlik arz etse de Fergānî, Kuşeyrî'den farklı olarak tahakkuk makamını hakikat, velayet ve nihayetin şeklinde teşekkül ettiği düşünür.

Tahakkuk bir hakke'l-yakîndır. Bu seviyede Tanrı hakkındaki bilgiyi bize Tanrı öğretir. Burada 'biz ahlakı böyle öğreniriz' önermesi, "ahlak bize öğretilir" önermesine dönüşür. Çünkü bu derecede bilgi hayret adını alır. Fergānî'ye göre bilgi hayratta sona erecek vuslatına ulaşacak. Ancak burada tahmin edildiğinin aksine mutmainlik söz konusu değildir. Aksine her son bir şeyin başlangıcı olarak zuhur eder. Başka bir ifadeyle insan sözündeki uzaklığı ifade eden unutma (nisyan) gurbeti temsil ederken, yakınlık kendin ünsiyette (hatırlamada) bir vuslat olarak tezahür ettirir.

Gurbet başlangıç, vuslat sondur. Sonlar başlangıç, başlangıçlar sonlardır. Hacı Bektaş Veli *Makalat-ı* dört kapı, kırk makam üzerine kurgular. Bunlardan ilk makam "İnsanın toprak olduğunu bilmek"[866] iken, son makam da yine "insanın topraktan geldiğini bilmektir". Ancak bunun tezahürü insanın yaratılışının hikmetini anlamakla gerçekleşir.[867] Tıpkı bu anlatı da olduğu gibi Fergānî insanın başlangıcının son, sonunun da başlangıç olduğunu söyler. İnsan kendini Allah'ın ilâhi isminin bir tecellisi olarak doğuştan kendinde, kendini yaratana dair bir bilgisinin olduğunu söyler. Ki bu kendisi tam manasıyla Haktan ayrı/kopmuş bir varlık olmayıp aksine Ona başlangıcı ve sonu bakımından en yakın olan varlıktır.

İman ile ihsan arasındaki ince geçiş, ilâhi adların perdesiz bir şekilde insan ruhuna tecelli etmesidir. Bu ilâhi adlar mizaç, beden ve nefis tarafından oluşturulan perdeleri zayıflatır ve aşkın bir manayı yakalar. Fergānî ilâhi adlarla ahlaklanma ve onlara uygun bir hayat yaşama, iman makamının hükümlerinden olduğunu söyler. "Bu şekillenme sırasında nefsin zâhir olmaklığı ve ruhun bâtın olmaklığı arasında duran itidal ve birliğin hakikati tezahür eder. Nefis ruhun zâhiridir ve ruh nefsin bâtınıdır. Sözü edilen arada olma durumu/berzahiyye kalbin aynıdır. Kalpte Rab, ez-Zâhir adıyla tecelli eder. Böylece ihsan makamına girilir. İhsan makamı ise Allah'ın güzel adlarına ve yüksek tecellilerine varma makamıdır."[868] Burada ihsanın mahalli

[865] Kuşeyrî, *Tasavvuf Nedir?*, 70-90.
[866] Hacı Bektaş Veli, *Yorum ve Açılamalarıyla Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*, ed. Aziz Yalçın (İstanbul: Derin yayınları, ts.), 60, 99. Burada Hacı Bektaş insanın toprak olmasını bilmesinin rıza ve teslimiyetle bağlantılı olduğunu söyler.
[867] Bu anlama yetmiş iki milleti ayıplamamak olarak yorumlanır. Bkz: Hacı Bektaş Veli, *Yorum ve Açılamalarıyla Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*, 350-358.
[868] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 747.

kalptır. Kalp ise vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah'tan insana gelen bilgilerin/hidayetin kendini açığa çıkardığı yer olarak telakki edilir.

İhsan, zâhirde bâtını, bâtında zâhiri görme mertebesidir. Burada Zatın yedi küllî ismi zâhiren müşahede edilir.[869] Burada cem ve cem'u'l-cem Fergānî tarafından 'ev ednâ' ve 'kâbe kavseyn olarak' açıklanır. Burası Muhammedî ve Ahmedî makamın birleştiği bir makamdır.[870] Fergānî insan nedir ve nereden gelip nereye gider sorusunu cevabi bu makamda bir mana kazanır. İnsan nedir?[871] İnsan hakikatlerin ve ilâhi adların tezahür yeridir. "İnsanın organları ve yetileri de söz konusu hakikatlerin ve ilâhi adların zatlarının ayrıca eserlerinin tezahür yerleridir. Bildiğin gibi insan, âlemin mücmel (biçimi) ve ruhudur. Âlemin hakikatlerinin mahiyeti bu ruhla idrak edilir. Hatta insan, âlemin göz bebeğinin nurudur; bu nurla idrak ortaya çıkar. Hatta âlemin kalbidir insan; âlemin hulasası, âlemin maksududur."[872] Bir ruh ve kalp olarak insan ancak ihsan makamında kendi vuslatına ulaşabilir. Sonun başına gelen insan, kendinin küçük âlem olduğunu idrak eder. Çünkü insan burada gören gözün aslında "göstertilen göz", işiten kulağın aslında "işittirilen kulak" olduğunu kavrar. Ayne'l-yakîn bildiğini, Hakke'l-yakîn görür.

---

[869] Fergānî şöyle der: "Bu aktardığımız nokta ihsan makamının başlangıç noktasıdır. Bura da nefis, kendisindeki itidal ve birlikle Hak Teala ve Tekaddes'in zâhiri adlarından bir ada ulaşır. Sonra yolculuk bu ez-Zâhir adının külliyatında gerçekleşir. Yolcu bu anılan yolculukta olduğu sürece ez-Zâhir adından gelen telvin makamındadır. Sonra bu yolculuğu, ez-Kahir adının el-Kail, el-Basir, es-Semi, el-Kadir, el-Hayy, el-Alim, el-Mürid, el-Cevad, el-Muksit gibi tüm külliyatına varmakla sona erince yolcu ez-Zâhir adındaki temkine ulaşır. Öyle ki artık onu ez-Zâhir adından gelip giden hiçbir etki perdelemez. Sonra el-Bâtın adına doğru gerçekleşen yolculuk başlar. Yolcu, ruhun bâtınından hakikatine ve bilinmişlik/mâlûmiyye suretine doğru yol alır. Bu suret kişinin zâhiri, ayni varlığının taayyünü ile onun ilmi, bâtını varlığının taayyünü arasına girmiştir. Bu iki taayyünden kalbi hakikat taayyün eder. Kalbi hakikat de aslında kişinin hakikatinin sureti ve bilinmişliğinin suretidir. Sonra bu bâtını tecellinin içinde, bu tecellinin külliyatını, yani es Selam, el-Kuddus, el-Aliyy, el-Azim, el-Kebir, zü'l-Celâl, el-Aziz gibi selbi adları elde etmek için yolculuk yapılır. Bu yolculuk sürdüğü sürece mevcut bâtını tecelliden gelen telvin makamında kalınır. El-Bâtın adının külliyatına varmakla yolculuk sona erdiğinde el-Bâtın adındaki temkin makamına varılır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 747-748. Özellikle Muksit, Kadir ve Adl isimlerinde benzer yorumları Konevî'de dile getirir. Bkz: Konevî, *Miftâhu'l-gayb*, 388.

[870] Fergānî şöyle der: "Sonra 'Allahü'r-Rahmanü'r-Rahim' adına varmak için cem'u'l-cem makamına doğru yolculuk başlar. Burada ez-Zâhir ve el-Bâtın adlarının, el-Evvel ve El-Ahir adlarının hakikatlerini kendinde cemeden, ikinci berzahiyye hakikati için manevi bir suret tezahür eder. Bu manevi suret de kemal ve 'kâbe kavseyn' makamındaki ilâhi, rahmani, cemi tecelliyi alabilecek derinlikte olan kalptir. Muhammedî seyre gelince bu yolculuğun başlangıcı cem'u'l-cem ve 'kâbe kavseyn' makamı, sonu ise ehadiyyetü'l-cem ve 'ev ednâ' makamıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 748.

[871] Fergānî insanın Hakk'ın cemiyetinin tezahürü olarak telakki eder. Ona göre: "Arş ve kürsinin, göklerin hepsinin ilâhi hakikatlerin tezahür yerleri olduğuna, ayrıca yıldızların da [ilâhi] adların tezahür yerleri olduğuna defalarca dikkat çekmiştik. Yıldızların birbirine yanaşmaları ve devirlerinin altında bulunanlara, yani oluş ve bozuluş âlemindeki şeylere aracılıkla ve kendilerinin tezahür yerleri olmaları bakımından etki ettiğine de dikkat çekmiştik. Aslında bunların ardında gerçek etki eden ilâhi adlardır, dahası bunların ardında ve her bir ilâhi adın ardında gerçek etki eden Hakk'ın cemiyyetidir. Mesela bunlar bedende yeme içme aracılığıyla etki eder ama bu durumda bunların ardından ve er-Rezzak, el-Mubki adlarının ardından gerçekten etki eden, yani susuzluğun giderilmesi ve doymayı sağlayan Hakk'ın cemiyyetidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 749.

[872] Fergānî devamında şöyle der: "O halde yükseklik, yücelik ve aracı olarak etki edebilme bakımından insanın mertebesinin göklerle olan durumu göklerin altındakilerle, yani oluş ve bozuluş âlemindekilerle yücelik ve ikinci aracılık bakımından olan ilişkisi gibidir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 749-750.

> İhsan, 'Allah'a O'nu görüyormuş gibi kulluk etmendir. Zira sen O'nu görmesen bile O seni görüyor.[873]' haberinden şeriat ve tarikat ehli şöyle bir kavram çıkartır: İnsan, ihsan makamında Rabbine, O'nun tarafından görüldüğü babında kesin bilgi üzerindeymiş gibi ve gönül rahatlığıyla kulluk etmelidir ki O'nun huzurunda mükemmel bir tazime riayet ederek, O'na sıkı bir şekilde yönelip başkasına bakmaktan kaçınarak durabilsin. Yine kişi, O'nu görmese de O'nun, kendisinin kullukla meşgul olduğunu bildiğini akılda tutmalıdır ki O'na tazimin hakkını versin ve zâhiriyle, bâtınıyla bütünüyle O'na yönelsin. Ama kemal ve hakikat ehli, [peygamberden gelen] bu haberden şunu anlarlar: İhsan makamının başlangıç noktasında kişi belirli bir ad üzerinden tecelliye mazhar olur, yoksa tüm adlarla ilişkili tecelliye mazhar olmaz. Böylece o kişinin hali 'O'nu görüyormuş gibi' olur. Bu görmede artık mecazi hiçbir şey kalmadığı için ve o kişiye –'fe-in lem tekün' ifadesinden de anlaşıldığı gibi- Varlıktan hiçbir pay yüklemek mümkün olmadığı için söz konusu görmenin tam/kâmil bir görme olduğu söylenebilir. Bu durumda kişi O'nu, görülmesi mümkün olan zâhiri ve tüm zâhiri, bâtıni adları toplayıcılığı bakımından görür.[874]

Bir başka yorumla Fergānî, şeriat ilimlerinin başlangıç, hakikat ilimlerinin ise nihayet olduğunu söyler. Ona göre ihsan makamının başlangıcı ve sonu Hz. Peygamberin ceberut ve melekut âlemlerindeki suretiyle -ki bu suret O'nun (sav.) kalbidir- verdiği haberlerin eseridir. Fergānî hakikat ilimlerinin tamamının bu makamda toplandığı kanaatini taşır. Hakikat ilmine ulaşmanın yolu ise İslam makamıyla başlayan şeriat ilimleri ve iman makamıyla başlayan tarikat ilimlerinden nasiplenmektir.[875] Hakikat ise nihayetinde nübüvvet makamında son bulur. Böylece hakikat, ihsan ve insan-ı kâmil, kendini Hz. Peygamberin manevi şahsiyetinde toplar. "Zatî adlardan anılan sıfatları kuşanmış nefse, ihsan makamında gelen şey nübüvvet makamına bağlı haberlerdeki izleridir. Bu makam, yapılacak beyanın insanı kemale erdirebilmesi bakımından çok daha genel fayda ve yararlar barındırır."[876] İhsan hadisi olarak bildiğimiz 'İhsan

---

[873] Hadisin geniş hali şöyledir: "Beşer suretinde inen Cibril Hz. Peygamber'e iman ve İslam nedir diye sorduktan sonra 'İhsan nedir?' diye sorar. O da Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir, zira sen O'nu görmesen de O seni görüyor." der. Buhari, 'İman' bahsi, 1/37.

[874] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 753.

[875] Fergānî şöyle der: "Zira hakikat ilimlerinin tamamı O'nun (sav.) ihsan makamının başlangıç ve sonu üzerinden, ceberut ve melekut âlemlerindeki suretiyle -ki bu suret O'nun (sav.) kalbidir- verdiği haberlerin eseridir. Tarikat ilimleri ise tamamıyla O'nun (sav.) iman makamı ve ilâhi adlarla şekillenmesi, ahlaklanması üzerinden, yüce ve daha düşük melekut âlemindeki suretiyle -ki bu suret O'nun (sav.) ruhani ruhudur- yaptığı açıklamaların/beyanın sonucudur. Şeriat ilimleri ve bunların genişliğindeki incelikler, bunların zâhiri naslardan gelen hükümlerinin hükmü ise O'nun (sav.) beyanının faydalarıdır. O, bu beyanı İslam makamı ve bu makamda ilâhi adların tümüyle bağlantılı olması üzerinden; unsurlardan yapılma suretiyle; en son dereceden bir kemal ve itidalle ortaya çıkan mizacına mahsus fiil ve sözlerle gerçekleştirmiştir." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 756.

[876] Fergānî bu dört türü şöyle özetler: "Gelen 'ilk tür' şeyler; el-Kail (söyleyen) adına mahsustur. Bunlar da aktarılan haberlerdeki, haber aktarmadaki inceliklerdir ki haberlerdeki yararın avama ve havassa geçmesiyle olur. Gelen ikinci tür şeyler; el-Basir (gören) adına mahsustur. Bunlar da nübüvvet makamından haber veren Zati adlara varması sayesinde nefse verilen, nefsin payına düşen hediye ve hibelerdir. Gelen üçüncü tür şeyler; işitmeye (es-Semi adına) mahsustur. Bunlar da haber sayfalarıdır. Yani kitap ve sünnette içerilen zâhiri ve bâtıni kavramlar, anlamlardır. Gelen dördüncü tür şeyler; dikkate alma, göz önünde bulundurma vekilleridir. Yani nefsin, nübüvvet makamıyla mukayyet olarak eylediği tüm amellerin Allah için olması, nefsin bunlarda yalnızca Allah'ı göz önünde bulundurması; yoksa amellerde ister dünyalık ister ahiretle ilgili hiçbir nefsani hissenin ya da hiçbir nefsani yönelişin, amacın dikkate alınmaması; Hakk'ın ve Hak ehlinin rütbelerinden hiçbir rütbenin gözlenmemesi

Allah'a onu görüyormuş gibi ibadet etmendir' hadisinin özünde bu yararlar söz konusudur. Bu yararlar Zatî adlarda saklı olan kemalin nübüvvet makamında haber verilmesiyle kendini göstermektedir.[877]

İhsan cem demektir. Cem ise Ahmedî ve Muhammedî makamlarının a'yân-ı sâbitede birbirlerinden ayrılmamış halini temsil eder. Nitekim Fergānî İbn Fârız'ın "şair 'el-cem' kelimesiyle; zâhirleri ve bâtınları, vahidiyyetle ehadiyyeti kendisinde toplayan ehadiyyetü'l-cem makamına sahip Ahmedî, insani, berzahla ilişkili hakikati ve bu hakikatin Muhammedî (sav.) tezahür yerini kastettiğini[878] söyler. Bu ihsan makamında cemin ceminin olmasıyla gerçekleşir. Başka bir ifadeyle Allah âlemi ve insanı sevgi/hub ile yaratırken, sonumuzun da ihsan yani hub/sevgi ile bitmesini murat etmiştir.[879] Fergānî başlangıç seviyesinde insanın *-mış gibi olması*, son seviyesinde ise fenâya ulaşabileceğini söyler. Kendi ifadeleriyle:

> Başlangıç seviyesi -mış gibisin (durumudur)" sözü de ihsan makamının başlangıç seviyesini elinde tutarak bu durumdasın, anlamındadır. Öyle ki ihsan makamının başlangıç seviyesi tam bir fenâya ulaşmaktır ama burada yine de varlığından bir şeyler kalır. Öyle ki burada ulaşılan bekā ve bekā ya dair bilinç küçük dereceli ve mukayyettir; parçalılıkla, zâhirler ve bâtınlarla veya bu ikisi cemedildiğinde aralarında hala bir zıtlık görme durumuyla mukayyet. İşte bu hisse de yok olmazsa/fenâ bulmazsa söz konusu mukayyet olma durumunda O'nu tam olarak, gerçek bir görüyle göremez. O yüzden (söz konusu hadiste) 'Sen O'nu görüyormuş gibi.' denilmiştir, tıpkı uykusunda bir şeyler görenin 'Sanki şöyle bir şey gördüm, güya şu yerdeymişim.' demesi gibi. Böylece ihsan makamının başındaki kişi O'nu bazı mertebeler bakımından görürken bazı mertebeler bakımından göremez ve görüşü bu mertebeler açısındandır, mertebelerle mukayyettir. 'Son seviyesi eğer yok olursan (durumudur.)' ifadesi; yine ihsan makamının son seviyesi bakımından sen bu durumdasın anlamındadır. İhsan makamının son durağının hükmü ve gereği buraya varan yolcunun tam bir yoksunluğu/fakrı ve hakiki fenâyı elde etmesidir. Öyle ki yolcuda (varlığından) hiçbir şey kalmaz ve fenâ ondan hem töz/ayn hem de eser bakımından asla ayrılmaz. İşte (hadiste geçen ve beyitte alıntılanan) 'eğer sen yoksan' ifadesi buna işaret eder. Şairin 'bakışla ilgili ayet' ifadesi bu son seviyede gelen ayetlerdir/işaretlerdir. Yani 'eğer o da yok olursa' O'nun 'Ant olsun, O, Rabbinin en büyük alametlerinden/ayetlerinden/işaretlerinden bir kısmını gördü.' ifadesiyle işaret edilen ayetlerini/işaretlerini görür. Bu ayetler ise şu anılan, cem'e ulaşmış tezahür yerinde O'nun fenânın son makamına kadar ulaşmasından sonra tezahür eden ve gaybın anahtarları diye adlandırılan Zati adların özleridir. O yok olduğuna göre bunlar oldu (söz konusu ayetleri gördü.)[880]

---

demektir. Ezcümle nefsin amel anında onu var eden Zat-ı Teala ve Tekaddes'ten başka hiçbir şeyi dikkate, göz önüne almamasıdır." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 800-802.

[877] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 801.

[878] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 803.

[879] İhsan kavramının sözlük anlamlarından biri hubdur, yani muhabbettir. Bkz: Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe*, ed. Recep Alpyağıl (Ankara: Doğu batı yayınları, 2015), 774.

[880] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 803-804.

İlahi isimlerle ahlaklanma, tahalluk seviyesinde insanın, Allah ile kendisi arasında vesile olmadan gerçekleşir. Cem ve kemal, insan ile Allah arasındaki vesileleri kaldırır. Bu kemalin son mertebesi olarak, sadece cem makamına ulaşan insanların müşahedesiyle gerçekleşir. Ancak bunlar tahmin edildiği gibi sınırlı bilginleri kapsar.[881] Tahakkuk seviyesine ulaşan bu bilginlerin başka bir ismi, bir önceki bölümde de ifade ettiğimiz gibi kurbiyettir. Fergānî bu yakinliği 'ev ednâ' ve 'kâbe kavseyn' tabirleri üzerinden anlatır. Veli, nebi ve mürşit kurbiyeti kendilerine mesken olarak görürken, müritlerin/insanlarında onları taklit ederek, örnek alarak kurbiyete yolculuk yapmalarını beklerler.

İnsan nihayetinde ilâhi isimlerin onda taayyün ve tahakkuk etmesiyle var olur. Bu varlık onda ilâhi olan bilgilerle bir irtibat/taalluk kurmasını sağlar. Bu alaka insanı beşerî olan ahlak ile insanî, yani halifeye mahsus ahlak arasında bir tercih yapmaya yönlendirir. Bunun neticesinde insan bir müddet irade ve çabayla kendini/kendinde zuhur eden ilâhi isimlerin tecellisini kavramaya çalışırken, belli bir hal ve makamları tecrübi olarak müşahede ettikten sonra, ruhun ve Hakkın bilgisinin ezeli ve hakiki, bedenin ve nefsin bilgisinin ise geçici ve eksik olduğunu anlar. Fergānî İslam, iman ve ihsan mertebeleri üzerinden insanın bilgi-ahlak birlikteliği bağlamında ilâhi isimlerle nasıl ahlaklanacağını şöyle özetler:

> Sonra da bu ilâhi adların ve bu adlardan çıkan asli, önce gelen eserlerin tezahürlerini açıklamıştı. Bu tezahürlerin anlaşılması da nefsin bâtını olan ruha ve onun marifetine bağlıydı. Sonra şair, bu ad ve sıfatların nasıl taayyün ve tahakkuk ettiklerine; bunlardan çıkan eserlerin âlemlerdeki durumlarına; bunlarla tasarruf etmek için bunların ilmine sahip olmanın nasıl şart olduğuna; İslam makamında bedene, bedenin yeti ve azalarına bu adlardan nelerin geldiğine; iman makamında ve ihsan makamının başlangıcında nefse ve nefsin yetilerine bu adlardan nelerin geldiğine; ihsan makamının başında ve sonunda bu iki durumun (beden ve nefiste olanlar) cemedilmesi ve yaratılmışıkla Hakka mensupluğun cemedilmesi durumunda asli, ilk olan sıfatlardan nelerin geldiğine; bu ad ve sıfatların şehadet âlemine, bu âlemi kemale erdirme amacıyla adlarla ilişkili kemali ortaya çıkarmak için -insani, Muhammedî nefsin bu âlemde tezahür edişinden sonra- inişleri sırasında döndükleri yerin neresi olduğuna; ad ve sıfatların bu dönüş yerine dönüşlerinden doğan faydalara; Muhammedî nefsin unsurlardan yapılma suretiyle taayyün edişinden sonra, bu ad ve sıfatların gayb âlemindeki doğuş yerlerine; bu doğuş yerinden doğmalarının sonuçlarına; Muhammedî nefsin unsurlardan yapılma suretiyle tahakkuk edip melekut âlemindeki en yüksek ufka, buradan da 'kâbe kavseyn'e ve 'ev ednâ'ya çıkmasından sonra, ad ve sıfatların bu âlemdeki yerlerinin nereler olduğuna; ad ve sıfatların bu melekut âlemindeki yerlerde tezahür etmelerinden doğan faydalara; yine Muhammedî tezahür yerinin, onun korunmuş, takvalı kalbinin ve razı olmuş -razı olunmuş pak nefsinin ceberut âleminde taayyününden sonra bu

[881] İbnü'l-Arabî şöyle der: "ben, insan mazharlarının en üstünü olsam bile, hakikatim ile özdeşleşmemde (tahakkuk) en güçlü olanım. Binaenaleyh adam, Rabbiyle değil, kendi hakikatiyle özdeşleşen kimsedir. Çünkü adam bilir ki, Allah insanı kendisi için değil, O'nun için yaratmıştır. Bu dereceyi ise zevk yoluyla ancak Hz. Peygamber elde etmişken, keşf yoluyla resuller ve Muhammed ümmetinin bilginlerinin derinleri elde etmiştir. Onların dışındakilerin bu konuda bir tecrübeleri yoktur." Bkz: İbn Arabî, *Futuhat-ı Mekkiyye,* 6/310.

> asli, ilk olan ad ve sıfatların ceberut âleminde bulundukları mahallere; bu ad ve sıfatların tüm âlemlerdeki tüm ilâhi ve oluşla ilgili mertebeleri kapsayışına; sonra ilâhi ad ve sıfatların ceberut âleminde bulunuşlarından doğan faydalara; en mükemmel tezahür yeri olan Muhammedî tezahür yerinin tüm âlemlerdeki ilk, vahidiyyet ve ehadiyyet sıfatı taşıyan feyzin, yani Muhammedî nurun kaynağı oluşuna; söz konusu kaynak olma durumunun, en mükemmel tezahür yerinin kalbinin kabiliyetinden dolayı tüm âlemleri kapsaclığına değinerek sözü yaydı.[882]

İnsan, duyu ve akıl dışında/ötesinde yakînî bilgiyi yakaladığında, ahlakını kemal noktasına taşımış olur. Yakînî bilgi ile ihsanın kemali olarak insanın Allah ile ahlaklanması arasında doğrudan paralel bir bağ vardır. Burada cem makamı kurbiyet bakımından, Hakka ve hakikate en çok yaklaştığı makam olarak zuhur eder. Fergānî, bunu teknik tabir olarak 'kâbe kavseyn' ve 'ev ednâ' makamı/yakınlığı olarak anlatır. Bu yakinlik yolcunun/müridin ulaşabileceği son makam olup, daha sonrası tekrar başa döner. "Nihaye/son seviye derecesinden tekrar bidaye/başlangıç derekesinin hükümlerine bulaşacağım çukura düştüm. Bidaye/başlangıç seviyesinin ilk noktası ibadetlerle, emir ve nehiylere riayetle İslam makamının hakkını yerine getirmeye çalışmaktır."[883] Başlangıcın sonu olan bu durumda sonun başlangıcına dönüşür. Bu bir nevi hallerin ve makamların tövbe ile tekrar başa dönmesi anlamına gelir. İnsan bu döngü içinde Fergānî'ye göre tek başına yol alamayacağını anlar. Çünkü her vuslat beraberinde bir gaflette getirir. Gaflet ise insanın kendinde kendinin görmesini sağlayacağı bir durum olmaktan ziyade başkasının onu gafletten uyandırmasıyla ilgilidir.

İnsanın kendini/kabiliyetini tanıma sürecinde bir önceki bölümde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız gibi bir mürşide ihtiyaç olur. Tıpkı usta-çırak ilişkisinde olduğu gibi seyrüsülukta da insan bir yol gösterici ile yola çıkar. Attar'ın *Mantıku't-tayr'*ında Hüthütün yaptığı gibi. Orada Hüthüt bir nevi Hz. Peygamberi temsil eder ve insanları/kuşları bir yolculuğa çağırır.[884] Buna benzer şekilde Fergānî bu durumu şöyle anlatır: "Sonra yolcu, uykusundan uyandırılacak bir seviyeye ilerler; Allah'ı talep etmeye yönelir ve kendisini irşat edecek bir mürşit ister. Mürşit de ona, (nefsini) ıslah etme, zorlama/zecr, inâbet, (nefis) muhasebesi ve riyazet gibi halleri gerçekleştirmesini emreder. Mürit de böylece, ona tüm bu emredilenlerin ve onun da yerine getirdiklerinin kendi için teçhizat olduklarına ve onu matlubuna kavuşturacak araçlar olduklarına inanır. O'na ancak Onunla ulaşılabileceği inceliğinin farkında değildir."[885] Mürit mürşide itimat ve ulaşacağı maksat/vuslat arasında uzun bir müddet bir ileri, iki geri gidip geri gelebilir. Çünkü burası kişinin kendi çabasıyla/kesbiyle hakikate ulaşabileceğini umduğu

[882] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 904.
[883] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 434-435.
[884] Feridü'd-din Attar, *Mantıku't-tayr*, 92-93.
[885] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik,* 434-435.

yerdir. Fergānî bu durumu 'iradeyle ilgili bazı halleri de teçhizatım olarak hazırladım.' sözünü şerh ederek anlatır. "Bu nokta tövbe makamının ve ona ait bazı hallerin ilk seviyesidir. Şair şöyle der gibidir: Cem'u'l-cem makamdan tövbe makamının ilk seviyesine döndüm."[886] Lakin yolculukta yolcu maksada yani "mârifetullaha" ulaşmanın, iradenin ve kudretin ancak Onun sahibine iade edilmesiyle gerçekleşebileceğini unutur. Burası Fergānî'ye göre İslam ve iman makamlarının getirdiği hallerle şekillenir. Ancak Allah hidayetiyle dilediğine, dilediği şekliyle kendi isimlerinin hakikatini gösterir.

Özetle insanın ilâhi isimlerle ahlakî kemali vuslatını ihsan makamında bulur. Buraya ulaşana kadar, duyu, nefis ve akıl farklı mertebelerden geçer.[887] Bunlar aslında, insan ruhunda tek olan cevherin, ahlakî derecelerine göre farklı adlandırmalarıdır. İhsan mertebesine gelindiğinde ise başlangıçta cem ile başlayan insan ruhunun, bedenle ve nefisle kuşanmasıyla beraber ortaya çıkan çokluk/tafsil boyutunun tekrardan cem/icmal boyutuna ulaştığına şahit oluruz. Böylece insan "bidayet nihayettir" önermesine ulaşır. Başka bir ifadeyle insan, unutulanı hatırlayan olarak algılanır. Unutmak ne baş ne de son olmadığı gibi, hatırlamak da ne baş ne de sondur. Unutmak baş hem sondur, hatırlamak son hem baştır. İnsanın bir baş ucu, bir de son ucu/ayak ucu vardır. Bu iki uç, insana göreceli bir zaman dilimi bahşederken, ikisi arasındaki insan olma yolculuğu, ruhun kemali, hep onu hakiki olana, zamansızlığa ve

[886] Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 435.

[887] Fergānî her üç makamı başından sonuna şöyle özetler: "Sonra da bu ilâhi adların ve bu adlardan çıkan asli, önce gelen eserlerin tezahürlerini açıklamıştı. Bu tezahürlerin anlaşılması da nefsin bâtını olan ruha ve onun marifetine bağlıydı. Sonra şair, bu ad ve sıfatların nasıl taayyün ve tahakkuk ettiklerine; bunlardan çıkan eserlerin âlemlerdeki durumlarına; bunlarla tasarruf etmek için bunların ilmine sahip olmanın nasıl şart olduğuna; İslam makamında bedene, bedenin yeti ve azalarına bu adlardan nelerin geldiğine; iman makamında ve ihsan makamının başlangıcında nefse ve nefsin yetilerine bu adlardan nelerin geldiğine; ihsan makamının başında ve sonunda bu iki durumun (beden ve nefiste olanlar) cemedilmesi ve yaratılmışıkla Hakka mensupluğun cemedilmesi durumunda asli, ilk olan sıfatlardan nelerin geldiğine; bu ad ve sıfatların şehadet âlemine, bu âlemi kemale erdirme amacıyla adlarla ilişkili kemali ortaya çıkarmak için -insani, Muhammedî nefsin bu âlemde tezahür edişinden sonra- inişleri sırasında döndükleri yerin neresi olduğuna; ad ve sıfatların bu dönüş yerine dönüşlerinden doğan faydalara; Muhammedî nefsin unsurlardan yapılma suretiyle taayyün edişinden sonra, bu ad ve sıfatların gayb âlemindeki doğuş yerlerine; bu doğuş yerinden dogmalarının sonuçlarına; Muhammedî nefsin unsurlardan yapılma suretiyle tahakkuk edip melekut âlemindeki en yüksek ufka, buradan da 'kâbe kavseyn'e ve 'ev ednâ'ya çıkmasından sonra, ad ve sıfatların bu âlemdeki yerlerinin nereler olduğuna; ad ve sıfatların bu melekut âlemindeki yerlerde tezahür etmelerinden doğan faydalara; yine Muhammedî tezahür yerinin, onun korunmuş, takvalı kalbinin ve razı olmuş-razı olunmuş pak nefsinin ceberut âleminde taayyününden sonra bu asli, ilk olan ad ve sıfatların ceberut âleminde bulundukları mahallere; bu ad ve sıfatların tüm âlemlerdeki tüm ilâhi ve oluşla ilgili mertebeleri kapsayışına; sonra ilâhi ad ve sıfatların ceberut âleminde bulunuşlarından doğan faydalara; en mükemmel tezahür yeri olan Muhammedî tezahür yerinin tüm âlemlerdeki ilk, vahidiyyet ve ehadiyyet sıfatı taşıyan feyzin, yani Muhammedî nurun kaynağı oluşuna; söz konusu kaynak olma durumunun, en mükemmel tezahür yerinin kalbinin kabiliyetinden dolayı tüm âlemleri kapsayıcılığına değinerek sözü yaydı." Bkz: Fergānî, *Müntehâ'l-medârik*, 714-715.

mekansızlığa doğru yönlendirir. İnsan böylece zaman içinde zamansızlığı, sonlu beden içinde sonsuzluğu, hasılı kelam kendini kendinde, sonunu başında arar.

SONUÇ

Fergānî, insanı varlığın, bilginin ve erdemin bir yönüyle öznesi, bir yönüyle de nesnesi olarak kabul eder. Ancak insan, doğrudan İlahi isimlerin tecellisi olduğundan, her bir fert, Allah'ın isimlerinin bir zuhurunu temsil eder. İnsanın mikro kozmos olması, bir başka ifadeyle onun *kevn-i câmi* oluşu anlamına gelir. Varlık ve âlem, insan ile değer kazanır. Her ikisi de değerini İlahi tecelliden alır. Böylece Tanrı-âlem-insan arasında zorunlu bir bağ tesis edilir. Fergānî'ye göre varlığı ve insanı bilmek, bu zorunlu ilişkiyi bilmek anlamına gelir.

İnsanın oluşum süreci, Fergānî'nin düşüncesi dikkate alındığında Tanrısal, ruhsal ve bedensel/beşerî olarak üç yönlü ele alınabilir. Fergānî, insanın varlığa bakan yönünü sırasıyla Zât, Hakikat-i Muhammedî, Ruhlar âlemi ve Misal âlemi üzerinden temellendirir. İnsanın neşeti, bir nüve hâlinde olan ruhun bu mertebelerden pay almasıyla gerçekleşir. İlahi Zât'ın bilinmeyen yönü *la-taayyün,* bilinen yönü ise *ilm-i ilâhi* olarak kabul edilir. *İlm-i ilâhi,* ya da bir diğer adıyla *a'yân-ı sâbite*, Fergānî'de tek bir tecellinin iki ayrı tezahürü olarak kendini gösterir. Bunun tekliğe, bâtına, tenzihe, velayet vasfına ve Tanrı'nın Zâtına bakan yönüne *Hakikat-i Ahmedî*, birliğe, zâhire, teşbihe, Hz. Peygamber'in nübüvvet vasfına ve Tanrı'nın isim ve sıfatlarına bakan yönüne ise *Hakikat-i Muhammedî* denir. Fergānî'ye göre var olan her ruh/insan, bu yaratılış sürecinden pay alır. Kendi içinde bir nefse sahip olan ruh, hakikate bakan yönüyle akıl, bir bedene ve beşeriyete sahip olması itibariyle de duyusal varlık adını alır. Böylece insan âleme geldiğinde, ruh, nefis ve akılla donanmış olarak gelir. Fergānî, ruhlar âlemi ile dünya hayatı arasında oluşan insana *berzah varlık, ilm-i ilâhi* ile ruhlar âlemi arasından oluşan insana ise *büyük berzah* adını verir. Sonuç olarak, insanın varlığı *kevn-i câmi* oluşu nedeniyle başı, ortayı ve sonu kendinde toplamış olur.

Bu "toplayıcılık" özelliği, bilgi yönüyle düşünen/tefekkür eden bir zihinde kendini gösterir. Temelde duyu, akıl ve ilâhi kelamın bilgiye kaynaklık ettiği bu anlayışta Fergānî, bilgiye ulaşmanın yönteminin *müşahede/zevk* olduğuna inanır. Bedenin/beşeriyetin, insan ruhu üzerinde üstünlük kurması durumunu *perdelilik* hâli olarak nitelendiren Fergānî, bu durumun ancak aklın duyular üzerindeki hâkimiyetiyle düzenlenebileceğini ifade eder. Ancak akıl bunu tek başına gerçekleştiremez; ilâhi inayetin/tecellinin mazharı olarak başarır. Başka bir ifadeyle, insan gurbette bir varlık olarak kendini fark ettiğinde, ıztırap hâli yaşar. Iztırap, insanı şevk ve iştiyaka, bu da insanı aşka yönlendirir. İnsanın aşka doğru yönelişindeki bilgi, Fergānî'de bir inayet/ilâhi tecelliye mazhar olma ve perdelilik hâlinin kalkması olarak tezahür eder. Böylece

insanın duyular üzerinden elde ettiği bilgi *ızdırap*, akıl üzerinden kazandığı bilgi *iştiyak*, ilâhi bilgi/marifetullah ise *aşk* olarak açıklanır. Burada bilgide kesinlik meselesi, kademeli mertebeler üzerinden çözülmeye çalışılır. Örneğin, bilginin genel ismi *yakîn* olarak kabul edilirken; ızdırap, acı, mutluluk gibi sâlikin halleri, duyularla bilmeye; akıl, fikir gücü ve iman ise müşahade etmeye dayalı bir *yakînlik* düzeyi ifade eder. *Hakke'l-yakîn* anlamına gelen *zevk* ise bilginin hem akıl hem de tecrübe yoluyla kavranmasının ötesinde bir boyuttur. Zevk, ancak peygambere tabi olunarak, onun yolundan gidilerek elde edilir. Böylece insan, kendi gücü ölçüsünde bu bilgiler vasıtasıyla hakikate ulaşma yolculuğunu gerçekleştirir. Ancak Fergānî'ye göre bilginin özü, ahlakla şekillenir.

Ahlak, temelde insanın İlahi isimlerle ilişkisi üzerinden kendini gösterir. İnsanın Allah ile ilişkisi, Zât, sıfat ve isimler mertebesinde farklı idrak düzeylerinde gerçekleşir. Tüm isimleri kendinde toplayan *câmi* isim olan *Allah* ismi, ahlak söz konusu olduğunda *Cemâl* ve *Celâl* vasıflarıyla üst düzeyde bir ayrımı temsil eder. Allah'ın isimlerindeki bazı zıt anlamlar, *kevn-i câmi* olan insan üzerinde de zıtlıklarıyla birlikte etkisini gösterir. İnsanın ahlaklı bir varlık olarak kendi kemaline doğru yolculuğu, bu zıt isimlerin *cem makamında* idrak edilmesiyle, yani birleşik olarak kavranmasıyla mümkün olur. Çünkü insanın, Allah'ın halifesi olarak yaratılmış olması, beraberinde kemale doğru bir özlem doğurur. İnsanın kemaliyle doğrudan ilişkili olan ahlaklanma, Fergānî'ye göre en kâmil insan olan nebi, veli ve mürşidin bilgi ve ahlakını benimsemekle gerçekleşir. Ahlak, yaratılış anlamına gelen *hulk* kelimesiyle aynı kökten gelir ve bu, insanın varoluşu itibariyle ahlakla olan bağını gösterir. Fergānî, bu ahlaklanma sürecinin üç aşamasını şu şekilde tanımlar: *taalluk* (dünya ile kurulan ilişki), *tahalluk* (akıl ve imanla şekillenen ahlak), *tahakkuk* (ihsan makamında ahlakta kemal). Nihayetinde insanın Allah'la/hakikatle olan irtibatı, varlık, bilgi ve ahlak cihetleriyle gerçekleşir.

Fergānî, özü itibariyle *vahdet-i vücut* düşüncesinin temel kabulleri üzerine fikirlerini şekillendirir. Ancak onun insan anlayışı, özgünlükler barındırır. Fergānî, *vahdet-i vücûd* kavramının düşünce tarihinde kendisinden sonra kalıplaşmış bir biçimde kullanılmasına vesile olmuştur. İkinci önemli farkı, *a'yân-ı sâbite* kavramını *Hakikat-i Ahmedî* ve *Hakikat-i Muhammedî* kavramlarıyla temellendirmiş olmasıdır. Bu ayrım, düşünce tarihinde yalnızca Fergānî'ye özgü bir yaklaşım olarak kayda değerdir. Diğer bir özgünlük ise onun *vahdet-i vücud* düşüncesini tasavvuf edebiyatının temel kabulleriyle uyumlu hâle getirmesidir. Örneğin, İbnü'l-Fârız'da bir seyr-i sülûk kavramı olan *aşk*, *vahdet-i vücûd* düşüncesinin en temel

kavramları olan hakikat, marifetullah ve kemal ile benzer anlamlar kazanır. Ancak Fergānî, bu çabasını doğrudan ifade etmez; aksine kendisini büyük ölçüde Sadreddin Konevî'ye bağlı gösterir. "Bir-çok", "birlik-çokluk" ayrımı gibi konularda İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin çizgisini sürdürür. Öte yandan Konevî, düşüncesini inşa ederken İbnü'l-Arabî'de sıkça yer alan aşk, sülûk, hal, makam gibi kavramların yerine hakikat, marifet, varlık gibi daha nazarî terimleri tercih eder. Fakat öğrencisi Fergānî söz konusu olduğunda, aşk, iştiyak, hal, makam, sülûk, fenâ gibi kavramlar *vahdet-i vücût* anlayışının merkezine yerleşir. Tüm bu farklılıklara rağmen insan ve insanın mahiyeti söz konusu olduğunda, İbnü'l-Arabî, Konevî, Fergānî ve İbnü'l-Fârız birçok yönden benzer fikirleri benimsemişlerdir.

Sonuçta bir kaside şerhi olan *Medârik*, İbnü'l-Fârız'ın temel kabullerinden bağımsız değerlendirilemez. Ancak Fergānî, kendisinden önce yazılan *Fusûsu'l-Hikem* ve *Miftâhu'l-Gayb* eserlerinde anlatılan insan tasavvurunu, *Tâiyye* anlatısıyla uzlaştırır. Özellikle *Medârik*'in yaklaşık yüz elli sayfalık *Mukaddime* kısmı, Fergānî'nin temel fikirlerini yansıtır. Daha sonraki *Fusûs* ve *Tâiyye* şerhlerinde geniş mukaddime yazma geleneğine öncülük etmiştir. Bu anlamda Fergānî, sonraki şerhlerin içerik ve yöntem açısından ortak zeminini oluşturmuştur. Mevlânâ ve Yunus Emre gibi çağdaş sufî şairlerin insan ve âleme dair düşünceleri, her ne kadar *vahdet-i vücûd* anlayışıyla tam bir örtüşme göstermese de bu anlayışa yakın bir eğilimi yansıtır. Böylece Fergānî, Konevî ile nazarî düzeyde kurulan, İbnü'l-Fârız ile şiirde zirveye ulaşan *vahdet-i vücûd*un insan tasavvurunu önemli ölçüde birbirine yaklaştırmıştır.

Bu noktada Fergānî'nin insan anlayışının günümüze ne söylediği, ne tür imkânlar sunduğu ya da hangi zorlukları içerdiğine değinmek yerinde olur. Bu, başlı başına ayrı bir araştırma konusu olmakla birlikte, burada bazı hususlara kısaca işaret edilebilir. Öncelikle, klasik düşünceye ait "İnsan küçük âlemdir", "İnsan kevn-i câmi'dir", "İnsan Allah'ın halifesidir", "İnsanın nihayeti bidayetinde mündemiçtir", "İnsan arada/berzah olan bir varlıktır" gibi tanımlar çağdaş sorular ve yaklaşımlarla karşılaştırıldığında bazı mesafelerin oluştuğu görülmektedir. Öte yandan, çağdaş insan felsefesi araştırmalarında öne çıkan "İnsan insanın kurdudur", "İnsan sembol üreten bir canlıdır", "İnsan eksiklikler varlığıdır", "İnsan düşünen canlıdır", "İnsan sahne kuran canlıdır", "İnsanın doğası vardır, tarihi yoktur" gibi tanımlar ya da insanı aşılması gereken bir tür olarak gören yaklaşımlar, insanı metafizik yönünden uzaklaştırmıştır. Bu ise insanın kendisiyle, yaratıcısıyla ve başkalarıyla olan ilişkisinde *kevn-i*

câmi özelliğini, "Bende sığar iki cihan ben bu cihana sığmazam" ifadesindeki hakikati; kısacası aşkın ve ilahî yönünü göz ardı etmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda, Fergānî'nin insan tanımı, çağdaş indirgemeci yaklaşımlara karşı hem teorik hem pratik bilgi açısından insana hakiki hüviyetini iade edebilecek imkânlar sunar.

Bununla birlikte, bu anlayışın zorlukları da mevcuttur. Fergānî'nin "İnsan, nihayeti bidayetine mündemiç olan varlıktır" tanımı, tüm iddialarını İslam düşüncesinin tasavvuf kanadının bilgide ve ahlakta insanın ulaşabileceği nihai sınırlar üzerinden temellendirme çabasıdır. Odak noktası, Hz. Peygamber'in velayet vasfına, yani *Ahmedî hakikatine* ulaşmak ve ondan pay almaktır. Bu ise insanın kendini bilmesini, sevmesini ve aramasını gerektirir. Her dönemde zor olan bu yol, günümüzde de zorluklarını korumaktadır. Ancak insan, kendi imkânlarının sınırına ulaşmak ve onu aşmak istiyorsa bu zorluklara göğüs germeli ve kendine yeni bir anlam tanımı yapmalıdır. Aksi takdirde insan, modern felsefenin tanımladığı indirgemeci insan tipinin uygulamaları içinde kaybolmaktan kurtulamaz.

Sonuç olarak Fergānî, nazarî metafizik geleneğe kendisinden sonra kullanılacak temel kavramları miras bırakır. *Vahdet-i vücûd*, *Hakikat-i Muhammedî* ve *Hakikat-i Ahmedî* gibi Tanrı-âlem-insan ilişkisini anlatan üst kavramlar bunlar arasındadır. Diğer yandan, tasavvufun pratik cephesinde kullanılan *aşk*, *şevk*, *iştiyak*, *gurbet* ve *seyr-i sülûk* kavramlarına da nazarî anlamlar yükler. Âlem, bir gurbet; varlık, bir şevk; bilgi ise aşk olur. Böylece Fergānî, *vahdet-i vücûd* düşüncesinin insan telakkisini sûfî şiiri, nazari tasavvufu ve tarikat pratikleriyle uzlaştırır. Ona göre Tanrı ancak insanla; insan ancak Tanrı'da anlaşılır. Çünkü insanın başını ve sonunu belirleyen şey, onun Tanrı'yla olan ilişkisidir.

Özetle, dünya hayatı bir varlık olarak göreceli şekilde başlangıca ve sona sahiptir. Ancak zaman, *dehr* olarak düşünüldüğünde, dünya hayatı bir gölge gibidir. Fergānî'ye göre bu gölge bedeni; onun aslı ise ruhu temsil eder. Ruh Hakk'tan geldiği için ezelidir; tekrar Hakk'a döneceği için de ebedidir. Ancak bu ezeliyet, Allah'ın ezeliliğiyle aynı değildir. Ruh yaratılmıştır; ezeliliği, bedenden önce var edilmesi anlamındadır. Bedenle birlikte ruh ilk yaratılışını unutur; beden onun için gurbettir. Bu gurbet, aşk ve iştiyakı doğurur. Böylece bedene doğmak, ruh için bir son; geldiği yere dönmek ise bir başlangıçtır. İnsan nedir? İnsan, bidayette nihayetini arayan; nihayette bidayetini bulan varlıktır.

KAYNAKÇA:

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-hikem okumak için anahtar (et-Ta'lîkât alâ Fusûsi'l-hikem)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*. çev. Abdullah Kartal Demirli Ekrem. İstanbul: İz yayıncılık, 2018.

Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2017.

Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.

Ahmet, İznikli Eşref Bin. *Fütüvvet-Nâme (İyilik Kitabı)*. ed. Mustafa Güneş. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2016.

Akhtar, Ali Humayun - Yıldırım, Ahmet Fethi. *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2023.

Aksoy, Zehra Betül. *Cüneyd-i Bağdâdî'de İnsanın Kemâli*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.

Aksu, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki. 125-154. Ankara: Nobel yayınları, 2016.

Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. İstanbul: İsam yayınları, 2010.

Altaş, Eşref. "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati-Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-". *İnsan nedir?* 139-200. İstanbul: İlem Yayıncılık, Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer., 2019.

Arabî, Muhyiddin İbn. *Âdem Kelimesindeki İlâhî Hikmet Fassı*. çev. Nusreddin M.Ali. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Gurur Sev - Ömer Aygün. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.

Attar, Feridü'd-din. *Mantıku't-tayr*. çev. Mustafa Çiçekci. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2015.

Baklî, Rûzbîhan. *Meşrebü'l-ervâh*. ed. Nazif Muharrem. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1974.

Baklî, Rûzbîhan. *Meşrebü'l-ervâh*. ed. Asım İbrahim el-Keyyali. Beyrut: Dârü'l-Kûtûp el-İlmiyye, 2005.

Başer, Hacı Bayram. “İslam Düşüncesinde Tasavvuf Geleneği: İbnü’l-Arabî Örneği”. *Psikoloji Tarihini Yeniden Düşünmek*. ed. Taha Burak Toprak. 155-202. İstanbul: Muhit kitap, 2023.

Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat, (Tasavvufun Teşekkül Süreci)*. İstanbul: Klasik yayınları, 2017.

Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnsan nedir?* ed. İbrahim Halil Üçer Ömer Türker,. 501-544. İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2020.

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2011.

Baytar, Y. Seracettin. *İbnü’l-Fârız, Hayatı ve Divânı*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008

Bergson, Henri. *Ruh teorileri: İnsan ruhu ve kişiliği*. çev. Esat Burak Altıntas. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.

Bregman, Rutger. *Çoğu İnsan İyidir: Yeni Bir İnsanlık Tarihi*. çev. Gül Özlen. İstanbul: Mundi kitap, 2022.

Câmî, Abdurrahman. “ed-Dürretü’l-Fâhire”. *Molla Câmî’de Varlık: Dürretü’l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. İstanbul: Litera yayıncılık, 2016.

Canan, Sinan. *İnsanın Fabrika Ayarları, Beden (1)*. İstanbul: Tuti, 2021.

Chamovitz, D. *Bitkilerin Bildikleri*. çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis yaynları, 2019.

Chittick, William. “Farghânî on the Muhammadan Reality”. *Horizonte* 21/64 (2023), 1-19.

Chittick, William. *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2016.

Chittick, William. *İbn Arabî Giriş Kitabı*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes yayıncılık, 2018.

Chittick, William. *Nakşu’l-fusûs (İbnü’l-Arabî’nin Kendi Fusûsu’l-Hikem Özeti)*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz yayınları, 2023.

Chittick, William. “Spectrums of Islamic Thought: Sa‘īd al-Dīn Farghānī on the Implications of Oneness and Manyness”. *The Legacy of Mediæval Persian Sûfîsm*. 203-217. New York, L. Lewisohn., 1992.

Chittick, William. *Tasavvuf: Kısa bir giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz yayıncılık, 2019.

Cîlî, Abdülkerim. *Hakîkat-i Muhammediyye (Esmâ-i Hüsnâ ve Esmâ-i Nebî Şerhi)*. çev. Muhammet Bedirhan. İstanbul: Nefes yayınları, 2019.

Cîlî, Abdülkerim. *Âriflerin Mertebeleri*. çev. Bedirhan Muhammet. İstanbul: Nefes yayınları, 2014.

Corbin, Henry. *Alone with the Alone Creative Imagination in the Sûfîsm of Ibn 'Arabî*. çev. Ralph Manheim. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

Çakmak, Mustafa. "Kant'ın Numen-Fenomen ayrımı ve Metafizik eleştirisinin Hick'in Din Felsefesine etkileri". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 187-200.

Çoban, Aysel. "Saîdüddin Fergānî: Müntehâ'l Medârik ve Müntehâ Lübbi Külli Kâmilin ve Ârifin ve Sâlik: Şerhu Tâiyyeti İbn Fârız (Kavrayış yetilerinin sonu her arif, kâmil ve salikn sözlerinin nihai özü)". *Tasavvuf Dergisi* 45 (2020), 81-88.

Dâvûd Kayserî. *Aşk Şarabı ve Hayat (Kasîde-i Hamriyye Şerhi)*. çev. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan yayınları, 2015.

Dâvûd Kayserî. *Fusûsu'l-hikem şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yayınları, 2023.

Dâvûd Kayserî. *Mukaddimât*. ed. Mehmet Bayraktar. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sûfî kitap, 2013.

Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine: Filler ve Körler*. İstanbul: Sûfî kitap, 2016.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2009.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa yayıları, 2017.

Demirli, Ekrem. *Nazari Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevi: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*. İstanbul: İsam yayınları, 2008.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz yayıncılık, 2011.

Demirli, Ekrem. *Şair Sûfîler*. İstanbul: Sûfî kitap, 2015.

Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve takipçileri*. İstanbul: Sûfî kitap, 2015.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. Ankara: TDV Yay, 1989.

Doğan, Ali Fahri. *Saidü'd-Din Fergani'nin Vahdet-i Vücud Görüşü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Dostoyevski, F. M. *Karamazov Kardeşler*. çev. Nihal Yalaza Taluy. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Duralı, Ş. Teoman. *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşhisi*. İstanbul: Dergâh yayınları, 2020.

Dursoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültasi Vakfı Yayınları, 2012.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî. *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtu's-sûfiyye*. çev. Abdurrezak Tek. Bursa: Bursa Akademi yayınevi, 2018.

Ebu Hanife. *el- Fıkhu'l-ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFVY, 2016.

Ebû Nasr Serrâc Tûsî. *el-Lüma' (İslam Tasavvufu)*. çev. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam yayınları, 2012.

Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/562-564. Ankara: TDV Yay, 1989.

Ernst, Carl W. *Rûzbihân Baqlî: Mysticism and the Phetoric of Sainthood in Persian Sûfîsm*. Great Britain: Curzon Press, 1996.

Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera yayıncılık, 2013.

Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzulî ne demek istedi? Işk imiş her ne var Âlem'de İlim bir kîl ü kâl imiş ancak*. İstanbul: Klasik yayınları, 2011.

Fergānî. *Müntehâ'l-medârik fi şerhi Taiyyeti İbni'l-Farız.* ed. Asim İbrahim al-Kayyali. Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007.

Fergānî, Saîdüddin. *Meşâriku'd-derârî'i'z-züher fî keşfi hakâiki Nazmi'd-dürer*. Meşhed: Celâleddîn-i Âştiyânî, 1398.

Fergānî, Saidüddin. *Müntehâ'l-medârik*. çev. Mustafa Yalçınkaya. İstanbul: Litera, 2018.

Fergānî, Saidüddin. *Müntehâ'l-medârik fi şerhi Taiyyeti İbni'l-Farız.* ed. Asim İbrahim al-Kayyali. Beyrut: Darü'l-Kitap el-İlmiyye, 2007.

Frierson, Patrick R. *Kant'ın soruları: İnsan Nedir?* çev. Nergis Tanç. İstanbul: İz yayıncılık, 2023.

Gazzâlî. *Kendini Aldatan İnsan (el-Keşf ve't-Tebyîn fî Ğurûri'l-Halhi Ecmaîn)*. çev. Muhammed Yazıcı. İstanbul: Ketebe yayınları, 2022.

Gazzâlî. *Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe yayınları, 2021.

Giuseppe Scattolin (ed.). *The Dîwân of İbn al-Fârîd: Readings of its Text Throughout History*. Kahire, 2011.

Görgün, Tahsin. "İnsan Üzerine". *Teklif Dergisi* 6 (2022).

Görgün, Tahsin. "Küreselleşen Dünyada Din Dilinin Yeri ve Dini Metinleri Anlama Sorunu". *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Kur'an Araştırmaları Merkezi/Din Dili* 1 (2015), 177-203.

Gözel, Özkan. *Varlıktan başka: Levinas'ın Metafiziğine giriş*. İstanbul: İthaki yayınları, 2011.

Grosz, Elizabeth. *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*. çev. Kevser Güler. İstanbul: Note bene yayınları, 2020.

Gürer, Betül. *Molla Fenârî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. İstanbul: İnsan yayınları, 2020.

Haklı, Şaban. "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı". *İnsan nedir?* ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. 87-102. İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019.

Handbel, Ahmed b. *Kitâbü'z-zühd*. çev. Mehmet Emin İhsanoğlu. İstanbul: İz yayıncılık, 2015.

Hanyyev, Merdan. *İbn Hazm ve Levinas'ta 'Benlik' ve Benlikten Kaynaklanan Ahlaki Sorunlar*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018.

Hâris el-Muhâsibî. *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak (el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân)*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret yayınları, 2015.

Hâris el-Muhâsibî,. *er-Ri'aye (Kalp Hayatı)*. çev. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık yayınları, 2005.

Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhnê (Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme)*. İstanbul: Sentez yayınları, 2016.

Herbert Davidson. *AlFârâbî, Avicenna, & Averroes, on Intellect, Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. New York: Oxford, 1992.

Herbert, Frank. *Dune Mesihi*. çev. Dost Körpe. İstanbul: İthaki yayınları, 2021.

Herevi. *Menazilü's-sairin*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin yayınları, 2017.

Hırtenstein, Stephen. *Hayatı ve Fikiryatıyla Muhyiddin İbn Arabî: "Bir Merhamet Âbidesi"*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2021.

Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni: İslam'ın Klasik Çağı*. çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: İz yayıncılık, 1993.

Hodgson, Marshall. *The Venutre of İslam: Conscienece and History in a World Civilisation*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Homerin, Emil. *From Arab Poet to Muslim Saint: İbn al-Fārid His Verse, and His Shrine*. New York: The American University in Cairo, 2001.

Homeros. *Odysseia*. çev. Azra Erhat – A. Kadir,. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

İbn Arabî. *Filozof ve sûfî: Metafizik üzerine (Futuhât-ı Mekkiyye)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2017.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2006.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2006.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2007.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2008.

İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh yayınları, 2013.

İbn Hazm. *Ahlâk ve davranış tarzları nefisteki ahlâkî hastalıkların tedavisi (el-Ahlâk ve's-siyer fî Müdâvâti'n-nüfûs)*. çev. Mustafa Çağırcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal, (Dinler ve Mezhepler tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbn Hazm. "Fasl fi ma'rifeti'n-nefs bi-gayriha ve cehlühâ bi-z'atihâ". *Resailu İbn Hazm el-Endelüsi*. ed. İhsan Abbas. 1/440-448. Beyrut, 1987.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbu'r-Rûh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz yayıncılık, 2015.

İbn Sînâ. *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh yayınları, 2021.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Demirli Ekrem Durusoy Macit Muhittin ve Ali. İstanbul: Litera yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli Türker Ömer. İstanbul: Litera yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli Türker Ömer. İstanbul: Litera yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifa : metafizik I.* çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021.

İbnü'l-Arabî. *Fususu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2006.

İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa yayıları, 2017.

İbnü'l-Arabî. *Fûtûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yayıncılık, 2006.

İbnü'l-Arabî. *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

İbnü'l-Arabî. *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe yayınları, 2020.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Ukletü'l-Müstevfiz*. ed. Fakirullah Yıldız, Serhat Gültaş, Maruf Toprak. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe yayınları, 2021.

İbnü'l-Fârız. *Divan*. Beyrut, 1879.

İbrahim Hakkı, Erzurumlu. *Mârifetname*, İstanbul: Bera kitap, 2024.

İmam Gazzalî. *İhyâu'ulûmi'd-din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir yayınevi, ts.

İmam Mâverdî. *Edebü'd-dünya ve'd-din (İslam'da Dünya ve Din Edebi)*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: İlk Harf yayınları, 2018.

İmam Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Taha Hakan Alp – Ömer Faruk Tokat – Ahmet Hamdi Yıldırım. İstanbul: Yasin yayınları, 2004.

Îmâm Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Çelik yayınevi, 2016.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetu'l-Evliyâ*. çev. Hasan Yıldız-Hüseyin Yıldız-Zekeriya Yıldız. I-XII Cilt. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.

İsmail Rusûhî Ankaravî. *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)*. İstanbul: Vefa yayınları, 2007.

Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*. İstanbul: Dergâh yayınları, 2017.

Kâşânî, Abdürrezzâk. *Fütüvvet Yolunun İlke ve Esasları*. çev. Uluç Tahir. İstanbul: İber yayınları, 2023.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2015.

Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ yayınları, 2011.

Kesik, Muharrem. "Muînüddin Süleyman Pervâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/91-93. TDV Yay, 1989.

Kılıç, Ali İhsan. *İbnü'l-Arabî'nin Velayet Öğretisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2021.

Kılıç, Mahmud Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî kitap, 2009.

Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İsam yayınları, 2015.

Kılıç, Mahmud Erol. "Sâidüddin Fergānî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/378-382. Ankara: TDV Yay, 1989.

Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sûfî kitap, 2012.

Knysh, Alexander. *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Nefes yayınları, 2021.

Knysh, Alexander. *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Nefes yayınları, 2021.

Konevî. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2011.

Konevî. *Fusûsü'l-Hikem'in Ana Konuları*. çev. Demirli Ekrem. İstanbul: Fikriyat yayınları, 2024.

Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı yayınları, 2014.

Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı yayınları, 2014.

Konevî, Sadreddin. *Fususul hikemin sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2002.

Konevî, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi (Şerh-i Hadis-i Erbaîn)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2013.

Konevî, Sadreddin. *Marifet Yolcusuna Kılavuz (Tebsıratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî)*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ahmet Akyürek. İstanbul: İz yayınları, 2013.

Konevî, Sadreddin. *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Konevî, Sadreddin. *Yazışmalar (el-Mürâselât)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2007.

Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Uludağ Süleyman. İstanbul: Dergâh yayınları, 2016.

Kuşeyri, Abdülkerim. *Letâifü'l-İşârât (İlahî Kelâm'ın Sırları)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikiryat, 2020.

Kuşeyri, Abdülkerim. *Letâifü'l-İşârât (İlahî Kelâm'ın Sırları)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat yayınları, 2020.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Tasavvuf Nedir? (Uyûnu'l-Ecvibe fî Fünûni'l-Es'ile)*. çev. Yüksel Göztepe. İstanbul: İnsan yayınları, 2023.

Maurice Maeterlinck. *Çiçeklerin Zekâsı*. çev. Yusuf Yenen. İstanbul: Ketebe yayınları, 2020.

Mehmed, Yazıcıoğlu. *Muhammediye*. İstanbul: Dergâh, 2022.

Mesut Sandıkçı. "Sâinüddin İbn Türke'nin et-Temhîdü'l-Kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri:-Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenârî Bağlamında Bir Karşılaştırma". *bilimname: Düşünce Platformu* 1/XXXV (2018), 431-455.

Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd*. ed. Muhammet Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1384.

Muhyiddin İbn Arabî. *Âdem Kelimesindeki İlâhî Hikmet Fassı*. çev. Nusreddin M.Ali. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye (Siyaset ve Ahlâk)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2024.

Musakhanov, Orkhan. *Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî isimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.

Musakhanov, Orkhan. "İlahi isimler teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe yayınları, 2021.

Nablusî, Abdulganî. *Âriflerin Tevhidi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2003.

Nablusî, Abdülganî en-. *Gerçek Varlık (Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2003.

Nasr Hamid Ebu Zeyd. *Sûfî Hermenötik, (İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi)*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana yayınları, 2018.

Öçal, Şamil. "Abdulrahman Câmî ve İslâm Düşüncesi". *Molla Câmî'de Varlık: Dürretü'l-Fâhire ve Şerhlerinin Tercümeleri ile Varlık Düşüncesine Dâir İncelemeler*. ed. Abdulrahman Acer - Şamil Öçal. İstanbul: Litera yayıncılık, 2016.

"Şevk". *Bilime ve Sanat Terimleri Sözlüğü*. ed. Ömer Türker. 3/361. İstanbul: Ketebe yayınları, 2024.

Öteleş, Zeliha. *Abdülganî Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasî de-i Tâiyye'sinde Seyr u Sülûk* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes yayınları, 2014.

Özel, İsmet. *Tahrir Vazifeleri*. İstanbul: Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 2016.

Öztürk, Özkan. "Osmanlı Siyaset Düşüncesi ve İbnü'l-Arabî: et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Üzerinden Bir Okuma". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Osman Sacid Arı Ercan Alkan. 745-766. İstanbul: İsar yayınları, 2018.

Öztürk, Özkan. *Tasavvuf Geleneğinin Osmanlı Siyasî Düşüncesinde Tezahürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Öztürk, Özkan. *Tasavvuf geleneğinin Osmanlı siyasî düşüncesinde tezahürü, (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı, Danışman: İsmail Kara) Doktora Tezi, İstanbul-2014, s. 99-100*, ts.

Parıldar, Sümeyye. "Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki. 79-95. Ankara: Nobel yayınları, 2016.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma yayınları, 2004.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Platon. *Phaidon (Ruh Üzerine)*,. çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Pharmakson yayınevi, 2020.

Platon. *Sofist*. çev. Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.

Platon. *Şölen*. çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Alfa yayıları, 2014.

Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say yayınları, 2015.

Platon. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Poole, Ross. *Ahlâk ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1993.

Poole, Ross. *Moralıty and Modernıty*. New York: Routledge, 1991.

Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî (Metafizik)*. ed. Ekrem Demirli. çev. Ekrem Demirli Kaş Eşref Altaş, Murat. İstanbul: Fikriyat yayınları, 2022.

Sâinüddin İbn Türke. *Vahdet-i vücudun kâideleri: et-Temhîd fi Şerhi Kavaidi't-tevhîd*. çev. Mesut Sandıkçı – Osman Bayder,. İstanbul: Litera yayıncılık, 2022.

Scattolin, Giuseppe. "The Key Concepts of ol-Farghânî's Commentary on İbn al-Fârid's Sûfî Poem". *JMIAS* 39 (2006), 33-83.

Scattolin, Giuseppe. "İbnü'l-Fârız Dîvanı'nın Edisyon Kritiği: Tasavvufî Bir Eser Okumak", Çev: Zeliha Öteleş, *Tasavvuf: İlmî ve Araştırma Dergisi*, 2015, 35/1.

Stamer, Heike. "Sa'îd al-Dīn al-Fergānī's Usage of the Term waḥdat al-wujūd and His Role in İbn 'Arabī's School". *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabi Society* 56 (2014), 43-66.

Suad el-Hâkim. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Demirli Ekrem. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2005.

Suad el-Hâkim. *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa yayıları, 2017.

Takî Efendi, Mustafa. *Varlığın Nuru (Târîh-i Nûr-i Muhammedî)*. ed. Fatih Çınar. İstanbul: Büyüyen Ay yayınları, 2016.

Tehânevî. "Teşbih". *Bilime ve Sanat Terimleri Sözlüğü*. 4/568-582. İstanbul: Ketebe yayınları, 2024.

Tevfik, Rıza. *Kâmûs-ı Felsefe*. ed. Recep Alpyağıl. Ankara: Doğu batı yayınları, 2015.

Tirmîzi, Muhammet b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. ed. Kemal Yusuf el-Hut. Beyrut, 1987.

Tiryaki, Mehmet Zahit. *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "İslam Düşüncesinde Felsefe Geleneği: İbn Sînâ". *Psikoloji Tarihini Yeniden Düşünmek*. 203-225. İstanbul: Muhit kitap, Taha Burak Toprak., 2023.

Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan: Mevlâna ve Tasavvuf*. ed. Ezel Erverdi – İsmail Kara,. İstanbul: Dergâh yayınları, 2013.

Türke, Sâinüddin İbn. *Şerh-i fusûsu'l-hikem*. ed. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntîşârât-ı Bîdâr, 2000.

Türke, Sâinüddin İbn. *Vahdet-i vücudun kâideleri: et-Temhîd fi Şerhi Kavaidi't-tevhîd*. çev. Mesut Sandıkçı – Osman Bayder. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak*. İstanbul: Ketebe yayınları, 2020.

Türker, Ömer. *Evrim Risalesi (İslam Düşünce Geleneğinden Hareketle Bir Değerlendirme)*. İstanbul: Ketebe yayınları, 2023.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı". *İnsan nedir?* 19-58. İstanbul: İlem Yayıncılık, Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer., 2019.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı". *İnsan nedir?* ed. İbrahim Halil Üçer Ömer Türker. 19-58. İstanbul: İlem Yayıncılık, 2019.

Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fârız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/40-43. Ankara: TDV Yay, 1989.

Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127-129. Ankara: TDV Yay, 1989.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki. İstanbul: Nobel yayınları, 2016.

Üçer, İbrahim Halil. "Sudûr Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe yayınları, 2021.

Veli, Hacı Bektaş. *Yorum ve Açılamalarıyla Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*. ed. Aziz Yalçın. İstanbul: Derin yayınları, ts.

Yıldırım, Ömer Ali. *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefesi Bağlamında: Nefis, Benlik ve Bilgi*. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.

Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü'l Arabî'de Zaman ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes yayınları, 2018.