

T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN ARABÎ'DE AHLÂKÎ DÜŞÜNCE
(Yüksek Lisans Tezi)

Faik AYTEMİZ
Tezin Yazarı

Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Tez Danışmanı

RİZE 2016

T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN ARABÎ'DE AHLÂKÎ DÜŞÜNCE

(Yüksek Lisans Tezi)

Faik AYTEMİZ

Tezin Yazarı

Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Tez Danışmanı

Tez Savunma Tarihi

24/06/2016

Tez Jürisi Üyeleri

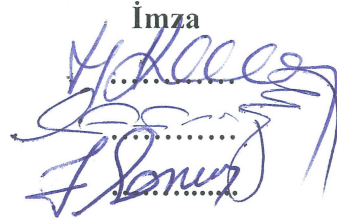
Adı ve Soyadı

Başkan : Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Üye : Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Üye : Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

İmza



.../08/2016

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Enstitü Müdürü

RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim. 24/06/2016


Ferk AYTEMİZ

ÖNSÖZ

En önemli konuların başında gelen ahlâk olgusu, neredeyse bütün islam düşünürlerinin ilgi alanına girmiştir. İslam düşünce tarihinde zirve isimlerden biri olan İbn Arabî'nin de söz konusu alan üzerine bir şey söylememesi beklenmeyecek bir durumdur. Nitekim, birçok eserinde ahlâk üzerine değerlendirmelerde bulunduğunu görüyoruz.

İbn Arabî'de Ahlâkî Düşünce başlıklı iki bölümden oluşan bu çalışmada İslâm düşünce tarihinde önemli bir düşünür olan İbn Arabî'nin ahlâkla ilgili görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Bu görüşün incelenip değerlendirilmesinde İslâm düşünce tarihinde önemi büyük olan simaların bu konudaki fikirleri ve onların felsefî birikimlerini etkilemiş olan filozoflardan bazılarının ahlâk görüşleri dikkate alınmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde; İbn Arabî'de ahlâkın tanımı ve kısımları; ahlâkın din, ilim, tasavvuf ve nefis ile ilişkileri; nefsin türleri ve nefsin güçleri, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri gibi konular incelenmeye çalışılmıştır. Ahlakın tanımı ve nefsin çeşitleri konularında Farabi, Gazali ve özellikle İbn Miskevey'in görüşleriyle benzer ve farklı yönleri karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise; ahlâkî düşüncenin temel problemleri bağlamında irade ve hürriyet problemi, kaza ve kaderin ahlâk ile ilişkisi, kulların fiilleri ve ahlâkî sorumluluk, adalet prensibi ve ilâhî hikmet anlayışı, hayır ve şer problemi, erdemler ve erdemsizlik gibi konular yer yer islam düşünce ekolleriyle karşılaştırmalı olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında ise İbn Arabî'nin ahlâk anlayışı ilk iki bölümdeki izahlar dikkate alınarak bir sonuca varmaya çalışılmıştır.

Araştırma sürecinde, eleştiri ve yönlendirmeleriyle büyük emeği geçen hocam Sayın Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN'a teşekkür ederim.

Faik AYTEMİZ

Rize- 2016

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	5
KISALTMALAR	7
GİRİŞ	8
Araştırmanın Konusu	9
Araştırmanın Önemi	9
Araştırmanın Amacı	10
Araştırmanın Kaynakları	11

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂKIN TANIMI, DİN, KELAM, İLİM VE NEFİS İLE İLİŞKİSİ	13
1.1 AHLÂKIN TANIMI VE BÖLÜMLERİ	15
1.1.1. Ahlâkın Tanımı	15
1.1.2. Ahlâkın Türleri ve Kısımları	17
1.2 AHLÂKIN DİN, KELAM, İLİM VE NEFİS İLE İLİŞKİSİ	20
1.2.1. Ahlâk-Din İlişkisi	20
1.2.2. Ahlâk-İlim İlişkisi	25
1.2.3. Ahlâk-Tasavvuf İlişkisi	27
1.2.4. Ahlâk-Nefis İlişkisi	30
1.2.4.1. Nefsin Türleri ve Nefsin Güçleri	33
1.2.4.2. Ahlâkı Terbiye Etme ve İyi Huyları Kazanma Yöntemleri	45

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂK DÜŞÜNCESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ	54
2.1 İRADE VE HÜRRİYET İLİŞKİSİ	54
2.1.1. İnsanın Değeri ve Ahlâkî Mahiyeti	54

2.1.2. İrâdenin Tarifi ve Mahiyeti	64
2.1.3. İrâdenin Kadîm ve Ezeli Olması	65
2.1.4. İrâde ve Meşîet	65
2.2 KAZÂ VE KADERİN AHLÂK İLE İLİŞKİSİ	69
2.3 ADALET PRENSİBİ VE İLÂHİ HİKMET ANLAYIŞI	94
2.3.1. Adalet ve Hikmetin Tarifi	94
2.3.2. Ahlâki Değerler Olarak Hayır ve Şer	95
2.3.3. Allah'ın Hükümünün (Sözünün) Değişmemesi	97
2.4 HAYIR VE ŞER PROBLEMİ	99
2.4.1. Hayır-Şer (Hüsn-Kubh) Problemi	99
2.4.2. Hayırların Allah'tan, Şerlerin İse Kullardan Olması Konusu	102
2.4.3. Hayır ve Şerrin Ölçüsü ve Kaynağı	105
2.4.4. Hayır ve Şerrin Akli Olup Olmaması	110
2.4.5. Hayır ve Şer Açısından İnsanın Fiilleri	112
2.5 ERDEM VE ERDEMSİZLİK	121
2.5.1. Erdemler (İyi Huylar)	121
2.5.2. Erdemsizlikler (Kötü Huylar)	124
2.5.3. Bazı İnsanlarda Erdem, Bazı İnsanlarda Erdemsizlik Olan Huylar	129
SONUÇ	131
KAYNAKÇA	136
ÖZET	138
ABSTRACT	140
ÖZ GEÇMİŞ	142

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Aynı müellif
a.y.	: Aynı yer
Basm.	: Baskı
Bkz.	: Bakınız
trc.	: Tercüme eden
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Haz.	: Hazırlayan
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
s.	: Sayfa Numarası
sy	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts	: Tarihsiz
ys	: Basım yeri yok
Şeyh-i Ekber	: İbn Arabî
Yay.	: Yayınları
ts	: Basım yılı yok

GİRİŞ

Ahlâk toplumun ve toplumsallığın ana cevheri olması dolayısıyla şüphesiz bir medeniyetin erdemlilik açısından en temel göstergelerinden biridir, belki de başta gelenidir. Ahlâki faziletler, medeniyetlerin temel dinamikleri olduğu gibi, zaafiyetler de yok oluşun asli sebepleri olabilmektedir. Bu bakımdan gerek batıda gerekse İslâm dünyasında ahlâk düşüncesi başından beri önemli bir sorun olmuştur. Bu probleme birçok disiplin, örneğin; tasavvuf, kelam, felsefe ve düşünürler kendi perspektiflerinden bakmıştır.

Düşünce tarihinde Sokrates'ten beri şüphesiz başka felsefi konularda olduğu gibi ahlâk konusunda da pek çok farklı hatta birbirine zıt görüşler ortaya konulmuş, bazı düşünürler davranışların sonucunu, bazıları da davranışa neden olan ilkeyi ahlâkiliğin ölçütü olarak görmüşlerdir.¹

Ahlâk problemi şüphesiz İslâm düşüncesi tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Kur'an ve Hadisler İslâm ahlâk prensiplerinin temel esaslarını içerse de bu ilkeler sistemli bir ahlâk teorisi ortaya koymaz.² İslâm düşüncesinde ahlâki meseleler IX. ve X. yüzyıldan itibaren sistematik olarak kelamcılar ve filozoflar tarafından ele alınmış ve bu konuda çeşitli ahlâk teorileri ortaya konulmuştur.

İbn Arabî ahlâki düşünce alanına giren hemen tüm konularda fikirleri olan bir düşünürdür. Örneğin, o, birçok düşünürde olduğu gibi ahlâkın tanımını yapmış, ahlâkın din, ilim ve felsefe ile ilişkilerini göstermeye çalışmış, ahlâki düşüncenin temel problemleri bağlamında irade ve hürriyet problemine eğilmiş, kaza ve kader konusunda önemli görüşler ileri sürmüş, kulların fiilleri ve ahlâkî sorumluluk, hayır ve şer problemi gibi konularda görüşlerini ifade etmiştir. İbn Arabî söz konusu hususlarda görüşlerini ifade ederken kendisinden önceki tüm ilim mirasını gözden geçirmiş, bazı konularda kendisine tevarüs eden fikri geleneği benimsemiş, bazen de kendine has fikirlere sahip olmuştur. İbn Arabî sahip olduğu görüşlerle felsefenin bu önemli ve tartışmalı alanına önemli

¹ Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999, s. 8.

² Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Erkan, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 17.

katkılarında bulunmuştur. Bu çalışma bu mülahazalarla yapılmış olup, ahlâkî düşünce alanına giren konular açısından İbn Arabî'yi okuma çabasıdır.

Araştırmanın Konusu

Bu çalışma, İslam düşünce hayatının en önemli simalarından ve aynı zamanda en tartışılan isimlerden biri olan İbn Arabî'nin özellikle kendi eserlerinden hareketle ortaya koyduğu ahlâk düşüncesini içermektedir. Bu düşünce içerisinde özellikle ahlâki düşüncenin temel problemleri açısından irade ve hürriyet ilişkisi, kaza ve kader meselesi, hayır ve şer problemi ile erdemler ve erdemsizlikler konuları incelenmiştir.

Çalışmamızda, genel ilke olarak, başka düşünürlerle karşılaştırma yoluna gidilmemekle birlikte, konunun daha açık anlaşılması açısından, yer yer, İslâm düşünce mirasının ekolleriyle karşılaştırmaya gidilmiştir. Bu çerçeveden olmak üzere ahlâkî düşüncelerinin özgün yönleri ve öne çıkan hususlar gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda İslâm düşünürlerinden, Farabî, İbn Miskeveyh, Gazzâlî gibi önemli düşünürlerin ahlâk ile ilgili tanımlarına ve nefsin türleri ve güçlerine dair açıklamalarına da yer verilmiştir. Büyük bir külliyat sahibi ve fikrî açıdan son derece derinlikli böyle bir şahsiyetin, hassasiyet isteyen konularda açık, doğru ve anlaşılır olmasını sağlamak için, zaman zaman Ekberî gelenekten gelen yorumcuların değerlendirmelerine de yer vermeye çalışılmıştır. Burada Ahmed Avni Konuk'u özellikle zikretmekte fayda görüyoruz.

Araştırmanın Önemi

İbn Arabî'de Ahlâkî Düşünce adlı bu çalışmada, bir İslâm düşünürü olan İbn Arabî'nin ahlâk felsefesi alanındaki görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır. Tasavvuf anlayışının entelektüel boyutta zirve isimlerden biri olan İbn Arabî kendisinden sonraki Türk-İslâm düşüncesinde büyük etkilere sahip olmuş bir sûfi-filozoftur. Tasavvufu sadece yaşamakla kalmamış aynı zamanda onu, sistemleştirmeye çalışmış ve bu konuda önemli eserler kaleme almış İbn Arabî'nin fikri sisteminde önemli bir yere sahip olan ahlâk anlayışının ele alınması, hem İslâm tarihinde, hem de felsefe tarihindeki yerini belirlemeye çalışmak için gereklidir.

Düşünce dünyasında önemli bir alan olan ‘ahlâk’ konusunda, islâm düşünce tarihinde zirve bir isim olan İbn Arabî’nin ahlâkî değerlendirmelerine yönelik çalışmalar bize göre yetersizdir. Yapılan çalışmalar, ahlâk felsefesinin bütününe yönelik çalışmalar şeklinde olmayıp, ya makale şeklinde veya bazı konuları ihtiva eder nitelikte yapılan çalışmalar şeklinde olmuştur. Örneğin bir çalışma sadece kaza ve kader meselesine ağırlık verirken, İbn Arabî’nin, ahlâk tanımına yer vermemekte veya onun erdem ve erdemsizlik konularında ne tür sınıflamalar yaptığını belirtmemektedir. Başka bir ifadeyle, örneğin ahlâk düşüncesinin temel problemleri denildiğinde ilk akla gelen konular (irade ve hürriyet ilişkisi, kaza ve kaderin ahlâk ile ilişkisi, adalet prensibi, hayır ve şer problemi, erdem ve erdemsizlikler) bir bütün olarak herhangi bir çalışmada yer almamaktadır. Bu bakımdan yaptığımız bu çalışma, ahlâk felsefesine ait hemen tüm konuları ihtiva eden bir çalışma niteliğine sahiptir.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı öncelikle bir sufi-filozof olan İbn Arabî’nin ahlâk felsefesi anlayışını ve bu anlayıştan doğan kavramları ortaya koymaktır. Bu bağlamda, dolaylı olarak İbn Arabî’nin sisteminin felsefi bir temele ve görünümüne sahip olduğu da belirtilmeye çalışılmıştır.

İbn Arabî’nin “mutlak varlığın bir ve tek olduğu ve onun varlığı dışında başka bir şeyin olmadığı” temel önermesine dayanan ve onunla özdeşleşmiş olan ‘vahdet-i vücud’ nazariyesi yanında, üzerinde daha az çalışılan ahlâk felsefesi alanındaki görüşlerini belirlemek bu çalışmanın amaçlarındandır.

Tasavvuf geleneğine bağlı olmakla birlikte İbn Arabî’nin görüşleri felsefeden bağımsız değerlendirilemez. Bu anlamda İbn Arabî’den önce felsefi mirası ele alıp inceleyen ve şekillendirip geliştiren düşünürlerin ele aldıkları konular çerçevesinde İbn Arabî’nin ahlâk düşüncesi anlayışı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma aşağıdaki soruların cevaplarını bulmayı amaçlamaktadır:

İbn Arabî’nin ahlâkî düşünce alanındaki görüşleri nelerdir?

İbn Arabî’nin ahlâkî anlayışının özgün yönleri nelerdir?

İbn Arabî'nin ahlâkî düşünce alanındaki düşünceleri ile disiplinler arası ilişki nasıldır?

İbn Arabî'de ahlâkî ölçütler nelerdir?

İbn Arabî'nin ahlâk anlayışı islâm ahlâk düşüncesinin hangi temel problemlerine çözüm önerisi getirmiştir?

Araştırmanın Kaynakları

İbn Arabî'nin kendi eserlerine ve düşünür hakkında yapılan eserlere başvurulduğu çalışmamızda Türkçe kaynaklar kullanılmıştır. Araştırmanın temel konusu olan İbn Arabî'nin ahlâkî düşünce anlayışını ele alırken onun ahlâk düşüncesi hakkındaki fikirlerini yansıtan temel eserlerinden *Fütûhât-ı Mekkiyye*, *Fusûsü'l-Hikem*, *Mişkâtü'l-Envar (Nurlar Hazinesi)*, *Özün Özü (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sır)* ve *(Kitâbu'l-A'lâk fî Mekârimi'l-Ahlâk veya Risâletü'l-Ahlâk* isimleriyle de bilinen) *Tezhîbu'l-Ahlâk* adlı kitaplarına başvurulmuştur. Ancak söz konusu eserlerin Arapça asıllarından değil de Türkçe çevirilerinden yararlanılmıştır.

Sözü edilen bu eserlerden *Fütûhât-ı Mekkiyye* İbn Arabî'nin en önemli iki kitabından biri olup, tamamı 18 cilt halinde Türkçe'ye Ekrem Demirli tarafından tercüme edilmiştir.³ Tezimizde en çok yararlandığımız eser bu eser olup, kitapta İbn Arabî'nin ahlâk düşüncesine ait fikirleri derli toplu olmaktan ziyade dağınık bir biçimde bulunmaktadır. En çok yararlandığımız bir diğer eser ise *Kitâbu'l-A'lâk fî Mekârimi'l-Ahlâk* veya *Risâletü'l-Ahlâk* isimleriyle de bilinen *Tezhîbu'l-Ahlâk* adlı eserin Ekrem Demirli tarafından *Allah Kimleri Sever*⁴ adıyla Türkçe'ye tercümesi yapılan eseridir. Bunun yanında doğrudan İbn Arabî'nin eserleri olamayıp onun üzerine yapılan çalışmalar İbn Arabî'nin ahlâk görüşünü belirleyebileceğimiz noktalar açısından kritik edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda

3 İbn Arabî, *Fütûhat- ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., Cilt:I-XVIII, 2006-2012.

4 Bu kitap ile dilimize şu adlarla çevrilen eserler aynı içeriğe sahiptir :1-İbn Arabî, *Mekârimü'l-Ahlâk*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yay., t.s 2- İbn Arabî, *Ahadiyet/Tezhîbü'l-Ahlâk Mev'ize-i Hasane Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yay., 2006. 3- İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Basm., 2010. Bizim, daha önceki bölümlerde olduğu gibi, tezimizde tercih ettiğimiz eser, Dr. Asım İbrahim el-Hüseynî'nin tahkik ettiği ve Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Lübnan-Beyrut'ta yayınlanan kitabın esas alındığı ve Ekrem Demirli tarafından tercümesi yapılan 3 nolu eserdir.

en çok yararlandığımız eser İbn Arabî'nin en önemli yorumculardan biri olan Ahmet Avni Konuk'un eseri olmuştur.⁵ Bunun yanında, yine önemli bir yorumcu olan Afifi'nin eserlerinden yararlanılmıştır.



⁵ Ahmed Avni Konuk, *Fususul - Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, trc. Selçuk Eraydın/Mustafa Tahralı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010-2011.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLÂKIN TANIMI, DİN, KELAM, İLİM VE NEFİS İLE İLİŞKİSİ

Ahlâkın tanımı, din, ilim ve felsefe ile ilişkisi konusunda birçok şey yazılıp çizildiği ve bu hususlar belli kitaplarda çok detaylı bir şekilde açıklandığı ve bir de tezimizin içeriği de bu konular olmadığı için biz bu çalışmada ilgili meseleler üzerinde durmayacağız. Zira böyle bir durum konumuzun gereksiz yere uzamasına sebep olurdu.

İbn Arabî hem teorik hem de pratik ahlâkla ilgili görüşleri olan bir düşünürdür. Bunun yanında, o, kelam, fıkıh, hadis, tefsir gibi sahalarda da düşüncelerini ortaya koymuştur. O, bir konuyu analiz ederken, hususun sadece bir yönüne değinmemiş, birçok açıdan meseleye yaklaşmaya çalışmıştır. Zikredilen açılardan en baskın gelen tarafı ise onun tasavvufi yönü olmuştur. Başka bir ifadeyle, Şeyh-i Ekber'in, hem teorik hem de pratik ahlâkla ilgili düşüncelerini, onun kelamcılığı, fıkıhçılığı, hadisçiliği, tefsirciliği, tarihçiliği, edebiyatçılığı ve felsefeciliğinin yanında, özellikle meslekten sûfiligi açısından izlemek ve gözlemlemek gerekir. Onun en ilginç yanı, herhangi bir hususu bu ilimlerin bir çoğunu topluca nazar-ı itibâra alarak işlemeye çalışmasıdır ki, bu bilgilerin içerisinden ahlâk ve edeple ilgili olanların bir çırpıda çekip çıkarılması hemen hemen hiç mümkün değildir. Bu ise, daha fazla bir zaman istemekte ve daha dikkatli bir seçim yapmayı zorunlu kılmaktadır. Kaldı ki 560 bölümden oluşan *Futûhât*'in son bölümünde, yaklaşık 203 küçük başlık altında sayısız nasihat ve tavsiyeye yer verilmiştir ki, bunların her biri bazen teorik, bazen de pratik ahlâkın bir yönüyle ilgilidir. Ancak İbn Arabî, tasavvufun tümünü edebe ve ahlâktan ibaret olarak gören sûfilerden olduğuna göre, *Futûhât*'ta ve diğer eserlerinin tümünde yapmaya çalıştığı şeyin; zihinlerin arındırılması (telkîhu'l-ezhân) ve nefislerin olgunlaştırılmasından (tehzîbu'n-nufûs) başka bir şey olmadığı anlaşılır. O halde onun görüşleri ortaya konulduğunda, ahlâk teorileri ve ahlâkî davranışların tümüne

öncelikle sūfî bir gözle bakan birinin karşısında olunduğunu unutmamak gerekir.⁶

Tevfik et-Tavîl'in de belirttiği gibi, eserlerinin farklı yerlerine serpiştirilmiş olsa da İbn Arabî bir ahlâk felsefesi ortaya koymuş bulunmaktadır. İbn Arabî'nin, ahlâk anlayışının unsurları, onun kendisiyle İslâm dininin öğretilerini açıkladığı Kur'an ve hadisler üzerindeki dağınık tevîllerinde bulunmaktadır.⁷

Ayrıca şu hususu vurgulamak yerinde olacaktır: İbn Arabî okumaları yapılırken yer yer çelişkili ifadeler kullandığını görmekteyiz. Nispeten karışık bir şekilde ve aynı konuda farklı farklı şeyler söylediğini gördüğümüz bu paradoksal durumu, İbn Arabî'nin yorum yöntemi ile açıklayabiliriz. Şöyle ki: İbnü'l-Arabî öncesinde sūfîler ve bilginler, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli anlam derecelerine sahip olduğunu biliyordu. Bu anlam dereceleri bir hadiste dile getirilmiştir. Hz. Peygamber "Kur'an'ın bir zâhiri, bir bâtınî, bir *hadd* (sınır), bir *matla'* (doğuş yeri) anlamı vardır." der. Genellikle bu ifade Kur'an-ı Kerim'in, sūfîler açısından ise buna ilave olarak hadislerin yorumu için kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu yorum yöntemi, insan dahil bütün varlıkların tıpkı ayet ve hadis gibi çeşitli anlam derecelerine sahip olması ilkesine dayanır.⁸ Başka bir ifadeyle, o, bir meseleyi açıklarken her zaman o meselenin tüm yönlerini aynı yerde açıklamamaktadır. Başka yerlerde söz konusu meseleyi farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Kısaca meseleye İbn Arabî'nin getirdiği yorum çeşitliliği olarak bakabiliriz. Bu cümlelerimizden onun kusursuz olduğu anlamının çıkarılmaması gerekir. Doğru bulmadığımız görüşleri de vardır.

⁶ Ali Vasfi Kurt, "İbn Arabî'nin Ahlâk Felsefesi", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Recep Kaymakcan, İstanbul: Dem Yay., 2007, s. 252.

⁷ Tevfik et- Tavîl, *İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi*, (İbn Arabî'nin Anısına Makaleler içerisinde), trc. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yay., 2002, s. 122.

⁸ Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem içerisinde*, s. 22.

1.1. AHLÂKIN TANIMI VE BÖLÜMLERİ

1.1.1. Ahlâkın Tanımı

İbn Arabî'ye göre, ahlâk, herhangi bir ön düşünce ve tercih olmaksızın insanın davranışlarını yerine getirmesini sağlayan nefsin durumudur (meleke).⁹

İbn Arabî'ye göre, ahlâk bazı kimselerde mizaç ve karakter halini alır; bazısında da ancak egzersiz ve çalışmayla olur. Mesela cömertlik gibi. Ahlâk bazı kimselerde egzersiz yapmadan ve çalışmadan bulunur: Yiğitlik, yumuşak huyluluk, iffet, adalet ve diğer güzel ahlâklar da böyledir. Birçok kimselerde de ancak egzersiz sonucu bulunur. Bazıları da adetlerine devam eder, davranışlarını sürdürürler.¹⁰

İbn Arabî'nin ahlâk tanımı Farâbî'ye kısmen benzemektedir. Şöyle ki, Farâbî'ye göre ahlâk, insanda, fazîlet adı verilen hayırların, güzel fiiller yapma imkânını kazandıran ruhî melekelerin (el-hey'ât) ve istidatların gelişmesini sağlayan bir disiplindir.¹¹ Psikolojik olarak her insanda fazîlet ya da rezîlet denilen birtakım meleke ve istidatlar mutlaka bulunur. Dolayısıyla ahlâksız insandan söz edilemez. İnsan ya iyi ahlâklı ya da kötü ahlâklı olur. Bazı iyi veya kötü melekeler vardır ki bunları tamamen ortadan kaldırarak yerine karşıtı olan melekeyi geliştirmek mümkündür. Buna karşılık bazı melekeleri büsbütün yok etmek mümkün değildir. Buna göre insandaki bazı kötü huylar sabır ve nefse hakim olma gibi ahlâkî gayretlerle baskı altına alınabilirse de tamamıyla silinemez.¹² Görüldüğü gibi Farâbî ve İbn Arabî ahlâk konusunu nefisle irtibatlandırmaktadır. Ayrıca, her ikisinde de, iyi veya kötü huyların bir kısmının tamamen ortadan kaldırılabilceğini, bazılarının ise alışkanlıklarına devam ettiğini belirtmektedir.

⁹ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Bsm., 2010, s. 35.

¹⁰ İbn Arabî, *Ahadiyet / Tehzibü'l Ahlak/ Mev'ize- i Hasene Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınları, 2006, s. 54.

¹¹ Fârâbî, *Fusûl*, Beyrut: 1979, s. 103'den naklen Mustafa Çağrııcı, İstanbul: 2006, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 182.

¹² Fârâbî, *Fusûl*, Beyrut: 1979, s. 111'den naklen Mustafa Çağrııcı, İstanbul: 2006, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, s. 182.

İbn Arabî'nin ahlâk tanımına hemen tamamen benzeyen tanıma ise İbn Miskeveyh'de (v. 1030) rastlıyoruz. Özellikle ahlâk filozofu olarak tanınan bir düşünür olan İbn Miskeveyh *Tehzibû'l-Ahlâk* isimli eserinde ahlâkı iki farklı şekilde tanımlamıştır. İbn Miskeveyh kitabın hemen girişinde eserin yazılış amacından bahsederken aynı zamanda ahlâkın da tanımını yapmaktadır. Şöyle ki: " *Kitabı yazmaktan amacımız, kendimiz için, bütün davranışlarımızın, iyi olmakla birlikte kolay, sade ve meşakkatsiz olmasını sağlayacak bir ahlâka ulaşmaktır. Öyle ki bu ahlâk, bir sanat ve öğretici düzenleme (yani eğitim) ile hâsıl olur.*" ¹³ Başka bir yerde ise şöyle tanımlamaktadır: "*Nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur.*"¹⁴ İbn Miskeveyh'in son tanımıyla İbn Arabî'nin ahlâk tanımının örtüştüğünü görüyoruz.

Ahlâk sanatının sanatların en üstünü olduğunu¹⁵ söyleyen İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışı mutluluk ahlâkıdır. Ona göre:

Varlıklardan tam olan, varlığı sürekli olandır. Varlığı sürekli olan da, ebedi bir varlığa sahip (bâki) olan varlıktır. Bu mükemmellik sayesinde kalıcı olan nimetlerin hiçbirisi senden ayrılmaz, çünkü böyle bir mükemmellikle sen sürekli olarak Tanrı'nın feyzini almaya yatkınlık kazanırsın ve O'na öyle bir şekilde yaklaşırsın ki, O'nunla seni ayıran bir perde söz konusu olamaz. İşte en yüksek derece ve en yüce mutluluk budur."¹⁶

Bu ve başka metinlerden anlaşılmaktadır ki, ahlâkın en yüksek amacı Allah'a yakınlaşmak ve Allah'ın fiillerine benzer fiiler gerçekleştirmektir. Bu haliyle, tasavvufun bir ahlâk ve hikmet olduğunu ve bu ahlâkın da Allah'a benzemek olduğunu söyleyen, Tanrı'nın özelliklerini ahlâkın ilkeleri olarak yorumlayarak tasavvufu insanı ilâhî ahlâka göre terbiyeyi hedefleyen bir disiplin olarak gören İbn Arabî'nin düşüncesiyle paralellik arz etmektedir.

Mutluluğun bir nevi iyilik olduğunu¹⁷ söyleyen İbn Miskeveyh'e göre, ihsanlar için Allah vergisi olan her şey mutluluktur.¹⁸ Mutluluk isteyen kimsenin hoş bir yaşayışı arzulanması ve sürekli olarak ondan sevinç duyması gerekir.

¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzibû'l-Ahlâk*, trc. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2. Bsm., 2013, s. 17.

¹⁴ a.mlf. a.g.e. s. 49.

¹⁵ a.mlf. a.g.e. s. 54.

¹⁶ a.mlf. a.g.e. s. 59.

¹⁷ a.mlf. a.g.e. s. 96.

¹⁸ a.mlf. a.g.e. a.y.

Çünkü hayat birdir ve aslında tatlıdır.¹⁹ Ve yine ona göre, mutluluk en zevkli, en üstün, en iyi ve açık bir şeydir.²⁰ Mutlu kişinin zevkinin gelip geçici değil, asıl olduğunu hissi değil, aklî olduğunu, edilgen değil, etken olduğunu, hayvanî değil, ilahî olduğunu²¹ ifade etmektedir.

İbn Miskeveyh, ahlâkı ikiye ayırmaktadır. Birincisi, mizaçtan kaynaklanan tabîî ahlâktır. En küçük bir şeyle öfkelenen ve heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses veya haberden korkuya kapılan, hoş giden ufacık bir şeyden dolayı kahkaha ile gülen kimselerin durumu böyledir. İkincisi de alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâktır. Başlangıçta bu düşünüp taşınma ile meydana gelir ve gittikçe bir alışkanlık ve huy hâline gelir... Biz ahlâkı kabul edecek bir yaratılışa sahibiz.²² Görüldüğü gibi, İbn Arabî'de olduğu gibi ahlâkın bir kısmı insanın yaratılışında bulunurken bir kısmı ise kazanılmıştır.

1.1.2 Ahlâkın Türleri ve Kısımları

İbn Arabî, bir çok kitabında ahlâkın türlerine dair şeylerin söylediğini ve bir çok sınıflandırmalar yaptığını görüyoruz. Ve bu sınıflandırmaların bir çoğunun ahlâkın türlerinden ziyade huy bakımından sınıflandırmalar olduğunu söyleyebiliriz. O, ahlâkın dini kaynaklı olduğunu kabul eden bir düşünürdür ve ona göre ahlâkın kökeni bakımından iki yönü bulunmaktadır. Bunların ilkinin, insanın fitratında bulunan başka bir ifadeyle doğuştan gelen ahlâk, diğerinin ise sonradan kazanılan bir ahlâk olduğunu söyleyebiliriz.²³

İbn Arabî, en önemli iki eserinden biri olan *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde, Muhammed b. Ali Hakim et-Tirmizî'nin (v. 932) belirlemiş olduğu yüz elli beş tane soruya verdiği cevapların bir kısmında, yine ahlâk ilmine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bu açıklamaları da yine huy anlamında değerlendirmek mümkündür: O, "Ona ihsan edilen ahlâkın sayısı kaçtır?" başlıklı 46. sorusuna cevabında şöyle demektedir:

¹⁹ a.mlf. a.g.e. s. 110.

²⁰ a.mlf. a.g.e. s. 116.

²¹ a.mlf. a.g.e. s. 117.

²² a.mlf. a.g.e. s. 49.

²³ İbn Arabî, *Fütûhât- ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2008, Cilt:VII, s. 390.

Bunlar, Hz. Peygamber'in zikrettiği üç yüz ahlâktır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Allah'ın üç yüz ahlâkı vardır, onlardan biriyle ahlâklanarak cennete girer." Bu yüzden üç yüz velî hakkında "Onlar Âdem'in kalbi üzerindedir" demiştir. Başka bir ifadeyle, Allah'ın Âdem'e ihsan ettiği ahlâk üzerindedirler. Âdem'in oğullarından yaratılışı kemâle ermiş herkes, bu üç yüz ahlâkı kabul edicidir. Âdem'in kemâli gibi kemâl sahibi olmayanlar ise kendisine verildiği ölçüde bu ahlâkı elde eder. Bu bağlamda bir kısmı kâmil, bir kısmı daha kâmindir.²⁴

Buradan şunu anlıyoruz ki, Allah ile ilgili olan ve Allah'ın insanoğluna ihsan ettiği ahlâkın insanda karşılık bulması, başka bir ifadeyle ahlâklanması herkeste aynı düzeyde gerçekleşmemektedir.

İbn Arabî, bu ahlâkın, kazanımın dışında olduğunu ve çabayla elde edilemeyeceğini ifade etmekte, bunu Allah'ın onlara bir ayrıcalık olarak verdiğini belirtmekte; bunlar ile ahlâklanmanın mümkün olmadığını, çünkü onların oluşturma (âlem!) eserleri bulunmadığını vurgulamaktadır.²⁵

Yine, o, huy bakımından ahlâkı üçe ayırmaktadır: Birincisi bir varlığa karşı ahlâklanılabilen şeylerdir. Örnek olarak er-Rahim ismini verebiliriz. Bir kısmı ise hem Allah hem de yaratılmışlar karşısında ahlâklanılan huylardır. Örnek olarak e-Gafur (Örten, Bağışlayan) ismini verebiliriz. Bu isim 'kıskanç' olması bakımından Allah ile ilgili şeyleri örtmeyi gerektirdiği gibi aynı zamanda yaratıklarla da ilgilidir. Üçüncü kısım ise, özellikle Allah ile ilgilidir. Bunlar ise üç yüz tanedir. Bu ahlâka özgü cennet, sadece bu ahlâk sahiplerinin ulaşabildiği özel bir cennettir. Tecellileri ise diğer cennetlerde gerçekleşmez. Fakat onlar için bu ahlâk, insanın kendisiyle kokulandığı bir kokuya benzer. Çünkü bu, temiz bir şeyden kokunun meydana gelişidir, kendisini sürünenin onda bir katkısı yoktur. Çünkü söz konusu şey, bu kokuyu özü gereği gerektirir. Ahlâklanma, ahlâkın gerçekleşmesi için gayret demektir. Bu ise, öyle değildir. Burada övgü, bulunduğu kimseye değil, kokunun kendisinedir. Bir kulda bu ahlâk görüldüğünde, ona bir övgü meydana gelmez. Övgü, bilhassa ahlâka yöneliktir. Bu konuda görülen her ahlâk, bu üç yüz ahlâktan biridir.²⁶

²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 305.

²⁵ a.mlf. a.g.e. a.y.

²⁶ a.mlf. a.g.e. ss. 305-306.

İbn Arabî, konun daha iyi anlaşılması açısından bir örnek vermektedir:

Söz gelişi cömertlik (kerem) Allah'ın huylarından biridir. Kul onunla ahlâklandığında ise kerîm (cömertlik ile nitelenmiş) diye övülür. Rahmet ile ahlâklanan kula 'rahîm (merhamet ile nitelenmiş)' denilir. Bu ahlâklar ile nitelenen kimseye, genel olarak fail ismi verilmez, bunun yerine 'nitelenen kimse' adı verilir. Çünkü bu ahlâkın oluşla ilgisi yoktur. Ne el-Gafur ismi gibi ortaklık ne de eş-Şedidü'l-ikab gibi özel hükümle bir ilişkisi yoktur. Bu ahlâkı sadece el-Vehhab ismi ihsan mertebesinden verir.²⁷

İbn Arabî, yine huylar açısından değerlendirebileceğimiz "Ahlâk Hazinesi Kaç Tanedir?" başlıklı 47. sorunun cevabında ise şöyle demektedir:

Ahlâk hazinesi, yaratıkların sınıfları ve bireysel şahısların sayısı kadardır. Bunlar, şahıs olmaları bakımından sonsuz iken hazine olmaları bakımından sonludur. 'Hazinesi' diye isimlendirilmelerinin nedeni, ahlâkın onlarda varlık bakımından gizlenmesidir. Bunlar, kendileriyle nitelenmiş oldukları şeyin hükmünde içerdikleri sıfatlar –ki onların varlıkları sonsuzdur- nedeniyle hazine yapılmıştır. Öyleyse onlar hazine içinde hazinelerdir.

Hepsini birleştiren toplayıcı asıl, üç hazinedir. Birincisi, zâtın zât olmaları bakımından gerektirdiği hazinelerdir. İkincisi, nispet olmaları bakımından isimleri zorunlu kılan nispetlerin gereği olan hazinelerdir. Üçüncüsü ise 'fiil' olmak bakımından –yoksa meful veya fail veya infial olmak bakımından değil- fiillerin gerektirdiği şeyleri içeren hazinelerdir. Bu hazinelere her biri, bir takım hazinelere açılırken onlar da başka hazinelere açılır ve sonsuza dek böyle sürer. Öyleyse hazineler bir bakıma nicelik altına girerken bir bakıma nicelik altına girmez. Bu hazinelere varlıkta meydana gelenler niceliklidir.²⁸

İbn Arabî, "Allah'ın Yüz On Yedi Ahlâkı Vardır" ifadesinde Geçen 'Ahlâk' (Huylar) nelerdir? " başlıklı 48. sorunun cevabında ise bu ahlâkın peygamberlere özgü olduğunu, onların dışındaki kimselerin bu konuda bir zevki olmasa bile onları bilebildiğini, bu bilgilerden ise bilgi ve sayıca sadece Allah'ın kendilerini saydığı zevk ve meşrepler ortaya çıktığı belirtmekte ve huyları, huyların mertebelerini, huyların ayrıldığı tabakaları açıklamaktadır.²⁹

İbn Arabî, dilimize "Allah Kimleri Sever" ismiyle tercüme edilen eserinde ise, ahlâkın çeşitleri bağlamında ahlâkı; fazilet sayılanlar, kötü huylar ve kişilere göre değişen ahlâklar şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır.³⁰ Bu konu ayrı bir başlık altında incelenmiştir.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 306.

²⁸ a.mlf. a.g.e. ss. 306-307.

²⁹ a.mlf. a.g.e. ss. 307-309.

³⁰ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Basm., 2010, ss.

1.2. AHLÂKIN DİN, KELAM, TASAVVUF VE İLİM İLE İLİŞKİSİ

1.2.1. Ahlâk-Din İlişkisi

İbn Arabî, ahlâk- din ilişkisi konusunda, dinden ahlâka giden bir metot takip etmekte, başka bir ifadeyle teolojik bir ahlâka sahip bulunmakta, ahlâkı din ile temellendirmektedir.

İbn Arabî'ye göre, varlık, cömertlikten meydana gelmiştir. Ve yine, o, muhtaç olmaksızın vermeyi ise, kulun ilahi isimlerle ahlâklanması ve Hakk'ın yaratıkların nitelikleriyle nitelenmeye tenezzülü olarak yorumlamaktadır.³¹

İbn Arabî, Hz. Peygamberin güzel ahlâkı tamamlamak üzerine gönderildiğine önemle vurgu yapmakta ve şu iki örneği vermektedir:

İlk örnekte, Peygamberin bazı sahabeleri, eşi Hz. Aişe olmaksızın Hz. Peygamberi yemeğe davet etmiş fakat Hz. Peygamber eşi Hz. Aişe ile birlikte davete katılmışlardır. Diğer örnekte ise, Hz. Peygamber minberde Cuma hutbesi okurken, torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in elbiselerine ayakları takıla döküle kendisine doğru geldiğini görmüş. Hz. Peygamber hemen minberden inmiş, onları alarak tekrar minbere çıkmış ve hutbesini okumaya devam etmiş.³²

O, ahlâkın dini kaynaklı olduğunu kabul eden bir düşündürdür ve bu yönüyle konuya yaklaştığında şunu demektedir:

Şeriat, ahlâkın iki kısım olduğuna dikkat çekti: Bir kısmı, insanın yaratılışında bulunur. Nitekim Hz. Peygamber, Eşec Abdulkays'a şöyle der: 'Sende Allah ve Resulünün sevdiği iki özellik vardır: Hilm (bağışlama) ve ağır başlılık.' İmam Müslim'in rivayet ettiği başka bir rivayette ise şöyle denilir: 'Bir adam Hz. Peygamber'e şöyle sormuş: 'Herhangi bir şey (güzel ahlâk) üzerinde yaratıldım mı?' Hz. Peygamber de 'Evet' deyince, adam 'Beni o huy üzere yaratan Allah'a hamdolsun' diye karşılık vermiş. Ahlâkın bir kısmı ise kazanılmıştır. Kazanılmış ahlâk, 'ahlâklanmak' diye ifade edilir. Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir. Hiç kuşkusuz, güzel ahlâkı kullanmak güç bir iştir. Bunun nedeni, âlemde onun kullanımında karşılaşılan çelişkidir. Amaç ve iradeleri birbiriyle çatışan iki insan da senden istediklerini yerine getirerek onlara güzel ahlâkla davranmanı isteyebilirler. Onları bir araya getirmek de mümkün değildir. Birini razı ettiğinde diğerini kızdırırsın. Herkesi razı etmek ve herkese güzel ahlâkla davranmak imkânsız olduğuna göre, insanın bu

49-70.

³¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2008, Cilt: VII, ss. 202-203.

³² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 41.

konuda kendini aşarak, hükmü Allah'a -ki şeriat demektir- bırakması zorunludur. Böylelikle insan şeriatı bu konuda bir ölçü ve önder edinir.³³

Buradan hareketle, İbn Arabî'ye göre ahlâkın iki yönü bulunduğunu anlıyoruz. Bunların ilki, insanın fitratında bulunan başka bir ifadeyle doğuştan gelen ahlâk iken, diğerinin ise sonradan kazanılan bir ahlâk olduğunu söyleyebiliriz.

İbnu'l-Arabî'nin aşağıdaki görüşleri ahlâk-din ilişkisine yönelik bağlantıyı daha çok görme imkânı vermektedir. Şöyle ki:

Süluk ehlinin bilmeye muhtaç olduğu ahlâka gelirse -ki nihayet mümkün olmadığına göre, hepimiz salıkiz- şöyle deriz: Örf ve şeriat, güzel ahlâk ve çirkin ahlâkı zikretmiştir. Bize ise, güzel ahlâkı yerine getirmek, bayağı olanından kaçınmak emredildi. Şeriat, ahlâkın iki kısım olduğuna dikkat çekti: Bir kısmı, insanın yaratılışında bulunur. Nitekim Hz. Peygamber, Eşecc Abdulkays'a şöyle der: 'Sende Allah ve Resulünün sevdiği iki özellik vardır: Hilm (bağışlama) ve ağır başlılık.' İmam Müslim'in rivayet ettiği başka bir rivayette ise şöyle denilir: 'Bir adam Hz. Peygamber'e şöyle sormuş: 'Herhangi bir şey (güzel ahlâk) üzerinde yaratıldım mı?' Hz. Peygamber de 'Evet' deyince, adam 'Beni o huy üzere yaratan Allah'a hamdolsun' diye karşılık vermiş. Ahlâkın bir kısmı ise kazanılmıştır. Kazanılmış ahlâk, 'ahlâklanmak' diye ifade edilir. Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir. Hiç kuşkusuz, güzel ahlâkı kullanmak güç bir iştir. Bunun nedeni, âlemde onun kullanımında karşılaşılan çelişkidir. Amaç ve iradeleri birbiriyle çatışan iki insan da senden isteklerini yerine getirerek onlara güzel ahlakla davranmanı isteyebilirler. Onları bir araya getirmek de mümkün değildir. Birini razı ettiğinde diğerini kızdırırsın. Herkesi razı etmek ve herkese güzel ahlâkla davranmak imkansız olduğuna göre, insanın bu konuda kendini aşarak, hükmü Allah'a -ki şeriat demektir- bırakması zorunludur. Böylelikle insan şeriatı bu konuda bir ölçü ve önder edinir.³⁴

İbn Arabî, ahlâkın bir kısmının insanın yaratılışında bulunduğunu, insanın güzel ahlâk üzerine yaratıldığını, bir kısmının ise sonradan kazanıldığını belirtmektedir.

İbn Arabî'ye göre, Allah, karşısında güzel ahlâk uygulanması gereken bir varlıktır ve o şöyle devam etmektedir:

Önderin Allah'ı razı eden ve O'nun da kendisinden razı olduğu bir şey olmalıdır. Sen de, güzel ahlâkı bilhassa Allah'a karşı uygula. Çünkü Allah, arkadaşı ve halifedir. Allah, karşısında güzel ahlâk uygulanması gereken varlıktır. Allah'ın öne aldığını sen de öne al! Çünkü bu öne alma, Hakk'ın o yerde ve o kula karşı güzel ahlâkı uygulaması demektir. Allah karşısında güzel ahlâk sahibi olman, yaratıklar

³³ İbn Arabî, *Fütûhât- ı Mekkiyye*, Cilt:VII, s. 390.

³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII., s. 390.

karşısında güzel ahlâk sahibi olmandan daha yerinde, hatta zorunlu bir davranıştır. Böyle bir durumda bütün yaratıklar, melekler, resuller ve müminler, Hakk'ın öncelediği ve kendisine güzel ahlâkla davranmanı emrettiği şahsa gösterdiği ahlâkın nedeniyle seni över. Bu konuda, seni sadece –mümin değil ise- belirli bir amacı olan kişi kınayabilir. Esasa riayet etmek ise, daha yerindedir. Betimlediğim şekilde, güzel ahlâk ile ahlaklanmazsan, bu makam senin adına gerçekleşmez ve tüm yaratıklar senin ahlâkını kınar. Yalancı tanığa bakınız! Onu ilk kınayan, kendisine inanmayan ve içinden suçlayan kimse, lehinde tanıklık ettiği kişidir. Böyle bir adam Allah'ı, melekleri, resulleri ve müminleri de kızdırır. Güzel ahlâk, başkası karşısındaki davranışlarla ilgili olabilir. Bunun dışındaki ise, 'güzel ahlâk' diye isimlendirilmez. Bunun dışındakiler, sadece suret ya da özelliğın düzeltilmesi için ahlaklanılan niteliklerdir.

Ebedi mutluluğu elde etmek isteyen sâliklerde konunun esası budur. Varlıklara karşı ahlâkın uygulanmasının ayrıntıları çoktur. Onları ve niteliklerini açıklamak isteseydik, bir kitap yetmezdi. Bu konuda güvenilecek bir ilkeyi sana verdikten sonra, ona göre davranmalısın! Bu ilke, her varlığa yönelik bütün hareketlerinde şeriat hükmüne göre davranmaktır. Şari, zorunlu veya mendup olmak üzere, sana her neyi söylemişse, ona göre davranır ve onları ihlal etmezsin. Böyle yaparsan övünen, güvenilir ve Allah nezdinde saygın ve ilahi sır sahibi haline gelirsın.³⁵

Buradan şunu anlıyoruz ki, alemdeki her varlığa güzel ahlâkla davranılması gerekmektedir. Bununla birlikte, bu sadece insanlara karşı gösterilmesi gereken bir davranış olmayıp, özellikle ahlâkı insanın fıtratına yerleştiren Allah'a karşı uygulanması gereken bir davranış sistemidir. Ayrıca, Hakk'ın öncelediği ve kendisine güzel ahlâkla davranılmasını emrettiği şahsa gösterilen ahlâk vardır. Özetle üç tür ahlâk vardır: Allah'a karşı gösterilen, Allah'ın öncelediği şahsa uygulanan ve tüm varlığa karşı uygulanan güzel ahlâk.

İbn Arabî'deki bu durum İbn Miskeveyh'in "En yüksek derece ve en yüce mutluluk" diye nitelendirdiği³⁶, ahlâkın en yüksek amacı olan "Allah'a yaklaşma" durumunu hatırlatmaktadır.

İbn Arabî, aşağıdaki metinde ahlâk-din ilişkisini açıklamaktadır. Şöyle ki:

Şeriat; rasûllerin Allah'ın emriyle getirmiş olduğu zahir bir sünnettir. Cenab-ı Hak; "Allah'ın rızasını kazanmak arzusuyla, kendilerinin uydurduğu ruhânca bir hayat anlayışı ve mübalağalı bir zühte gelince, onlara bunu Biz emretmedik."³⁷ diye buyurmaktadır. Buna göre (insanlar tarafından) Allah'a yakınlık için bid'at olarak icat edilen sünnetler ve Hz. Peygamber'in "Kim iyi bir çığır açarsa.." hadisinde³⁸ ifade ettiği sünnetler de birer şeriattir. Zira Hz. Peygamber bu hadisinde, bizlere,

³⁵ a. mlf. a.g.e. s.s. 390-391.

³⁶ İbn Miskeveyh, a.g.e. s. 59.

³⁷ Hadid, 57/27

³⁸ Muslim, Zekât 69, İlim 15; İbn Mâce, Mukaddime 14.

güzel olan bir şeyi ortaya koymayı caiz görmüş, bunu icat edene ve onunla amel edene mükafat olacağını bildirmiştir.

Yine Hz. Peygamber, kendi düşünce ve içtihadının sonucuyla Allah'a ibadet eden bir kişinin, Allah katından belirlenmiş bir şeriata göre olmasa da, Kıyamet gününde tabi olacağı bir imamı olmaksızın, tek başına bir ümmet olarak haşredileceğini bildirmiştir. (Kus b. S âide, Zeyd b. Amr b. Nufeyl ve Varaka b. Nevfel gibiler...)

Nitekim Cenab-ı Hak, Hz. İbrâhîm hakkında; “*Hiç kuşkusuz İbrahim, Allah'a itaat içinde, tek başına bir önder idi.*”³⁹ şeklinde buyurmaktadır ki, bu, Hz. İbrahim'e henüz vahiy gelmeden önceydi.⁴⁰ Hz. Peygamber; “*Güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*” buyurmuştur.

O halde kim güzel ahlâk sahibiyse, o bunu bilmesede, Rabb'isinden bir şeriat üzere demektir. Böyle bir durumu Hz. Peygamber de hayır olarak isimlendirmiştir. Nitekim Hakîm b. Hizâm hadisinde, onun cahiliyye döneminde, köle azat etme, sadaka, sıla-ı rahim ve cömertlik gibi, ibadet kasdıyla yapmış olduğu iyi amellerin hükmünü sorması üzerine Hz. Peygamber; “*Sen zaten geçmişte işlediğin bu hayırlar üzerine müslüman oldun.*” buyurmuş ve bunları bir hayır olarak isimlendirmiştir. Yani Cenab-ı Hak onu bunlar nedeniyle (islâmla) mükafatlandırmıştır. Eğer şeriati bu şekilde anlamamışsan, şeriati hiç anlamamışsın demektir.

Güzel ahlâkın tamamlanmasına gelince, bu da, şeriatin huyda bulunan boş şeylerden uzak olduğu anlamındadır. Çünkü kötü huylar, arızidir. Güzel ahlâk ise, aslıdır. Zira boş bir şeyin ilahî bir dayanağı olamaz. O arızî bir nisbet olduğundan, temeli nefsânî arzulardır. Güzel ahlâkın ise, ilahî bir dayanağı vardır. Çünkü o ilahî ahlâktır. Hz. Peygamber'in güzel ahlâkı tamamlaması ise; onun ortaya konulduğu yerleri açıklaması anlamındadır. Zira Hz. Peygamber güzel huyların nerede meydana çıktığında güzel ahlâk olacağını belirlemiştir. Böylece güzel ahlâk, kötü ahlâkla karışmaktan kurtulmuştur. O halde varlıkta (el-kevn) bulunan her şey bir şeriattir.⁴¹

Bu metinden şunu anlıyoruz: İbn Arabî; güzel ahlâka insanın, yaratılıştan, fitrî ve cibilli olarak sahip olduğuna değinmektedir. Kişinin kendisini bilmesine paralel olarak gelişmekte olan bu bilginin, insanlarla olan ilişkisinde davranışlarına yansımalarıyla ortaya çıktığı ise gayet açıktır. Bu bilgi bile bizim kendimizde olmayıp, ister vahiy, ister ilham diyelim ilahi ve fitrî bir öğretinin rehberliğinde bunları daha sonradan zamanla öğrenmeye başlıyoruz. Nitekim, kötü huyların arızî, güzel ahlâkın ise aslî olduğunu ifade etmektedir.

İbn Arabî tasavvuf düşünce tarihinde sıkça karşılaştığımız ‘hayâ’ kavramını ilahi isimlerle irtibatlandırmaktadır. O, bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

Hayâ imandandır denilir
Peygamber sözüdür bu, bütünüyle iyilik.

³⁹ Nahl, 16/120

⁴⁰ Nahl, 16/121, Enbiyâ, 21/51.

⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/562'den naklen Ali Vasfi Kurt, “İbn Arabî'nin Ahlâk Felsefesi”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, Recep Kaymakcan, İstanbul: Dem Yay., 2007, ss. 269-270.

Onu müşahede eden herkes onunla nitelenir
Bunu ise ancak uyanık insan anlar

Uyumayan ve tembelenmeyen ayık kişi
Hareketleri esnasında kalbini gözetleyen kişi

el-Hayıü Allah'ın isimlerinden biri
İsimlerle ahlâklanmak emredildi, sen de onunla ahlâklan!

Bir rivayette el-Hayıü'nün Allah'ın isimlerinden olduğu zikredilir.
Allah Teala '*Allah sıvrisine ve üzerindeki şeylerden örnek vermektan hayâ etmez*'⁴²
buyurur. Daha küçükleri kast edilir. Haya, iman ve müminin niteliklerindedir.
Allah'ın isimlerinden birisi de el-Mümin'dir. Öyleyse haya sahibi anlamında el-
Hayü müminin niteliğidir, çünkü haya imandandır ve bütünüyle iyiliktir (hayır).
Haya ancak iyilik getirebilir. Bütün bunlar, sahih rivayetlerdir.⁴³

Buradan anlıyoruz ki, haya imandandır ve bütünüyle hayırdır (iyiliktir).
Yine, İbn Arabî, hayâ kavramını imanla ilişkilendirmekte ve şöyle demektedir:

Hayâ imanla ilişkilendirilen bir niteliktir ve dolayısıyla iman mahiyetindedir. Bu nedenle etkisi, insanın yüzünde gözüktür. Çünkü yüz, bir şeyin zatı, hakikati ve kendisidir. Hayâ -tıpkı iman gibi- yetmiş küsur bölüme ayrılır. İmanın en üstünü, 'Allah'tan başka ilah yoktur' demek iken en küçüğü eziyet veren şeyi yoldan kaldırmaktır. İmanın derecelerinin üstün ve aşağı ilişkisi, şirkin tevhid yolunda bir eziyet olmasıdır. Bu eziyetin kaldırılması ise, akli kanıtlar ve şer'i haberlerdir. Çünkü onu tevhid yoluna yerleştiren şey, saptırıcı kuşklar ve şeytani arzulardır. Birleyeni tevhidinde idrak edip eziyeti ahlak yolundan kaldıran haya, kendisini hak edenin zorunluluğuna ulaşmazdan önce ilahın olumsuzlanmasının sözle dile getirilmesidir. Bu ise *la-ilahe* ifadesidir. Olumsuzlama, bir yokluktur. Böylelikle yoklukla başladığı için mümin kuldân haya ortaya çıkmıştır -ki yokluk onun aynıdır. Çünkü sonradan var olanın özelliği, yokluk halinin kendisinden önce gelmesidir. Sonra varlık kazanır ki, bu da olumsuzlanan şeyin olumlanması (ispat) mesabesinde. Çünkü olumsuzlama onda gerçekleştiğinde, sonradan var olan ancak bunu söyleyebilir. Sonradan olan şey, bundan başka bir söz söyleyemez, çünkü varlıktan sonra yokluk veya ispattan sonra olumsuzlama geçerli değildir. Çünkü Hak bir sebep olmaksızın kula tecelli ederse, ortakta onu olumsuzlamaz. Çünkü var ise, onun aynı görür. Varlığı yoksa, birleyen bakışı Hakkın varlığına düştüğünde bu varlık ile birlikte bir yokluk göremezdi. Bu durumda hiçbir şekilde tevhidi telaffuz edemez ve kendini göremezdi.⁴⁴

Ahlâk-din ilişkisini özetlemek gerekirse: İbn Arabî; güzel ahlâka insanın, yaratılıştan sahip olduğuna değinmekte; kötü huyların arızî, güzel ahlâkın ise aslî olduğunu ifade etmekte; güzel ahlâkı tüm varlığa karşı, özellikle Allah'a karşı uygulanması gerekli bir durum olduğunu vurgulamaktadır.

⁴² el-Bakara 2/26

⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s.s. 333-334.

⁴⁴ a.mlf. a.g.e. ss. 337-338.

1.2.2. Ahlâk-İlim İlişkisi

İbn Arabî'nin ahlâk ilmine bakışı feylesoflarınkinden daha amelî yöndedir. Ayrıca nefis-i nâtika tanımı terminolojik olarak onlarınkinden benzerse de aralarında bazı farklar vardır. Her ne kadar kendisinin "kıyas ve re'iden Allah tarafından men'edilmiş" olduğunu söylese de bunun fizik ötesi sahası için olduğu hemen anlaşılacaktır. Zira bu metafizik bilgilere gelinceye kadarki bazı düzeyler için yer yer Aristo mantığının kategorilerini dahi kullandığı vâkîdir.⁴⁵

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde ahlâk biliminin hangi çerçevede olduğunu veya ahlâkın yerini tespit etmeye geçmeden önce, öncelikle onun ilimleri nasıl sınıflandırdığına bakmak gerekiyor. Şöyle ki, o, ilimleri üç kısma ayırmaktadır: Akıl ilmi, haller ilmi ve sır ilimleri.⁴⁶ İbn Arabî, ahlâkı sır bilimleri içerisinde saymakta ve sır ilimleriyle ilgili şöyle demektedir:

Sır ilmi, aklın gücünün üzerindedir. Başka bir ifadeyle, Ruhü'l-Kuds'ün sır'a üflediği ilimdir ve peygamber ve veli o ilme tahsis edilmiştir.

Sır ilmi ikiye ayrılır: Bir kısmı, bu sınıflamadaki birinci tür ilimler gibi, akılla algılanır. Fakat sır ilmini bilen, onu teorik düşünce yoluyla elde etmiş değildir, aksine o ilmin mertebesi kendisine onu vermiştir.

İkinci tür ise iki kısma ayrılır: Bir kısmı ikinci kısma katılır, fakat bunun hali daha kıymetlidir. İkinci tür rivayet ilimleri türündendir. Bunlar özü gereği doğru ve yanlışlığa konu olan ilimlerdir. Şu var ki rivayet ilimlerini bildiren kişinin nezdinde doğru sözlülüğü sabit ve söylediği ve bildirdiği şey hakkındaki masumluluğu kesindir. Bu kısma örnek olarak peygamberlerin -Allah hepsine merhamet etsin- Allah'tan aktardığı haberleri, cennet ve içindeki şeyleri bildirmelerini verebiliriz.

Bu bağlamda Peygamberin "Bir cennet vardır." şeklinde bildirdiği haberler, rivayet ilmi; kıyamet için "Orada suyu baldan tatlı bir havuz vardır." şeklindeki ifadesi hal ilmindendir ve o bir zevktir. Hz. peygamber'in "Allah var idi ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu." ve bu anlamda verdiği haberler ise teorik düşünceyle algılanabilen akıl ilimlerindedir.

Sırlar ilmi olan bu üçüncü sınıfın özelliği şudur: Bir insan onları bildiğinde, bütün ilimleri öğrenir ve kuşatır. Diğer ilimlerin sahipleri böyle imkâna sahip değildir. Dolayısıyla bu kuşatıcı ilimden daha değerli bir ilim yoktur. O, bütün bilinenleri içerir.

Bilmelisin ki, nefislerini yaratılış gayelerinden başka şeylerle meşgul eden sıradan insanlar değil de, kurtuluşlarını isteyen müminlerin seçkinlerinin takip ettiği Allah'a giden yol, dört kısımdır: Dürtüler, çağrılar, ahlâk ve hakikatler. Onları söz konusu çağrılara, dürtülere, hakikatlere ve ahlâka sevk eden şeyler ise üzerlerine farz kılınmış üç haktır: Allah'ın hakkı, nefislerin hakkı ve yaratıkların hakkı...

Ahlâk üç türdür: Geçici, geçici olmayan ve ortak ahlâk. Geçişli kısım ikiye ayrılır: Bir yarar ulaştırmak veya bir sıkıntıyı uzaklaştırmak için başkasına ulaşan ahlâk. Bu kısma örnek olarak cezalandırmaya ve engellemeye gücü ve imkânı olduğu halde bağışlamak, hoş görmek, tahammül etmek vb. huyları verebiliriz.

⁴⁵ Mahmud Erol Kılıç, Nedim Tan, *Şeyh- i Ekber İbn Arabi Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2010, s. 138.

⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2006, Cilt:I, s. 74.

Geçişli olmayan ise verâ, züht, tevekkül gibi huylardır. Ortak ahlâka örnek olarak yaratıkların sıkıntısına karşı sabretmek ve güleç olmayı verebiliriz.⁴⁷

Ayrıca İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin, Marifet Makamının Bilinmesi başlıklı 177. bölümünde ise ilimleri şöyle tasnif etmiştir:

1. Hakikatleri bilmek, İlahî isimleri bilmek
2. Tecelli ilmi
3. Hakkın şeriatın diliyle kullarına dönük hitabının bilinmesi
4. Varlıktaki kemal ve eksiği bilmek
5. İnsanın hakikatleri bakımından kendini bilmesi
6. Hayal ilmi
7. Hastalık ve ilaçlarını bilmek⁴⁸

İbn Arabî, yukarıdaki en son kısımda ahlâka dair açıklamalara yer vermektedir.

Alıntıladığımız bu metinlerden İbn Arabî, ahlâk konusuna hem teorik açıdan hem de pratik yönden açıklamaya çalıştığını görüyoruz.

Sözlükte “bilmek, şuurda hasıl olmak, sağlam ve kesin bir biçimde, bir şeyin gerçeğini bilmek,⁴⁹ bilme, biliş; bir şeyin doğrusunu bilme,⁵⁰ olarak kabul edilen ilim, İbn Arabî'ye göre Allah'ın alimin kalbine attığı (ilahî) bir nurdan ibarettir ki, Allah onu kullarından dilediğine verir. Onu bir meleğe, bir peygambere, bir nebiye, bir veliye, bir mümine verebileceği gibi, keşfi veya ilmi olmayan herhangi birine de verebilir.⁵¹

Burada zikrettiğimiz mutlak olarak insani bilgidir, ama bahis konusu olan İlm-i İlâhidir ve İbn Arabî'ye göre, “Her ilmin aslı, ilm-i ilâhîdendir. Çünkü

⁴⁷ a.mlf. a.g.e. ss. 74,75,79,80.

⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2008, Cilt:XIII, ss. 105-159 (özetlenmiştir).

⁴⁹ Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2009, s. 273.

⁵⁰ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 18. Basm, 2001, s. 428.

⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1985, 3/335'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 125.

Allah'tan başka her şey yine Allah'tandır."⁵² Demek ki, insan ilminin de ilm-i ilâhî ile bir alakası vardır. İbn Arabî, onu da göz ardı etmiyor. Çünkü "Her ilim ilm-i ilâhî 'de derc olunmuştur. Bütün ilimler, ondan dallara ayrılmıştır."⁵³ Zira "ilm-i ilâhî, bütün ilimlerin aslıdır."⁵⁴

İbn Arabî'ye göre, "tüm, malum ve âlim arasında ciddi bir bağ vardır. Zira ona göre ilim, "Bilinenin yani malumun tasavvufudur." Bunun için de ilim, âlimin zâtî sıfatlarından. Böylece âlimin, (bilenin) ilmi, malumun, (bilinenin) sureti olur"⁵⁵

Allah için söz konusu olan ilim ise, "Subûtî vacip, ezeli ve vücudî bir kemal sıfatı olup, sıfat-ı meâni veya sıfat-ı zâtî'ye olarak da bilinen, sıfat-ı Sübutiye içinde mütalaa edilir."⁵⁶

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbnu'l-Arabî sıfat yerine nisbet veya izafet lafzını kullanmayı tercih eder.

"Cenab-ı Hakk'ın zatında mündemiç birtakım nisbetlerden ibaret olup zâtıyla beraber kadim olan ilm-i ilâhî,⁵⁷ İbn Arabî'ye göre, "Sıfatların en şereflişidir."⁵⁸

İbn Arabî, "Cenab-ı Hakk'ın ilmi, ezeli olduğundan malumata taalluku da ezelidir."⁵⁹ şeklindeki umumî görüşlere uygun olarak "Allah'ın kendi nefsinin bildiği gibi, âlemi de bildiğini, âlemin yoklukla muttasıf olsa bile, ezelde Cenâb-ı Hakk'ın meşhudu olduğunu ve âlemi ebede kadar bileceğini" belirtmektedir.⁶⁰

1.2.3. Ahlâk- Tasavvuf İlişkisi

Tasavvuf, önce sadece züht ve fakirlikle ilgili bir ahlâk hareketi şeklinde yaygınlaşmaya başlamış, ardından nazarî dayanakları bilinmeyen bir manevi hayatın yol açtığı sorunlarla "Sünni tasavvuf" diye isimlendirilen ikinci dönemini

⁵² İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/189'dan naklen Hüdaverdi Adam a.g.e., a.y.

⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/326'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 126.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/159'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁵⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1270, 2/137'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁵⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakîf*, İstanbul, ts, 2/355; Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul, 1227, 2/64- 65'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁵⁷ Ahmed Avni Konuk, a.g.e. 1/197; İstanbul, 1987'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1985, 9/405'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁵⁹ Harputî, *Tenkihu'l-Kelam*, İstanbul, 1330, s. 206'den naklen a.e., ay.

⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1985, 2/78'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ay.

yine ahlâkî muhtevayla sınırlı kalarak geçirmiş, en nihayetinde ahlâkî hayatın metafizik ilkelerinin ortaya çıkarıldığı İbn Arabî ve takipçileriyle olgunluk dönemini yaşamıştır.⁶¹

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışı insanın kemale ancak Tanrı'yı bilmekle ulaşılabileceği fikrine dayanır. Böyle bir düşünce, Tanrı'nın özelliklerini ahlâkın ilkeleri olarak yorumlayarak tasavvufu insanı ilâhî ahlâka göre terbiyeyi hedefleyen bir disiplin olarak kabul etmeyi gerektirir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin sıkça zikrettiği "Kendini bilen Rabbini bilir." anlamındaki hadis, onun insan görüşünün maksadını anlatan temel bir ilkedir. İbnü'l-Arabî insanın varlıktaki yerini, insanın inşa ettiği dünyayı, kadın ile erkek ilişkileri gibi sorunları belirten ana fikriyle irtibatlı olarak incelemiştir.⁶²

Şeyh-i Ekber, tasavvuf'un tümünün güzel ahlâkî gerçekleştirmekten ibaret olduğunu, bunun ise her birisi sonsuz ve sınıfsız olan ilahi ahlâk kuralları olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan bir kişinin bu yolda yürümesinin daha kolay olacağını ve kişi bunlarla tahalli ettiği, süslendiği takdirde tam bir sûfî olacağını vurgulamaktadır. Aşağıdaki metinde ise, insanın bunlara, yaradılıştan, fitrî ve cibilli olarak sahip olduğuna değinmekte ve bu özelliklerin daha sonra kesbedilerek elde edilmesinin mümkün olmadığına işaret etmektedir. Zahirde bir paradoks gibi görünse de, aşağıdaki metinler dikkatli bir biçimde okunduğunda, aslında burada bir çelişki olmadığı da anlaşılabilir. Sır bilimlerinin ayrıntılarında da açıkça belirtildiği gibi, kişinin kendisini bilmesine paralel olarak gelişmekte olan bu bilginin, insanlarla olan ilişkisinde davranışlarına yansımalarıyla ortaya çıktığı ise gayet açıktır. Zira kendimizi bildiğimiz kadar, Rabbimizi bilebiliriz. Bu bilgi bile bizim kendimizde olmayıp, ister vahiy, ister ilham diyelim ilahi ve fitrî bir öğretinin rehberliğinde bunları daha sonradan zamanla öğrenmeye başlıyoruz.⁶³

⁶¹ Ekrem Demirli, *İbn'ül Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 80.

⁶² Ekrem Demirli, a.g.e., s. 271.

⁶³ Ali Vasfi Kurt, a.e., ss. 268-269.

İbn Arabî, güzel ahlâkı tasavvufla şöyle irtibatlandırmaktadır: Tasavvuf, zâhir ve bâtında (içte ve dışta) dini adaba sahip olmaktır. Adab ise güzel ahlâktır.⁶⁴

İbn Arabî, sufileri; güzel ahlâk sahibi,⁶⁵ üstün ahlâkları elde etmiş, temiz insanlara (peygamberler, nebîler ve insan ve cinlerden velîlerin büyükleri) karşı güzel ahlâk sahibi olmayı düstur edinen, güzel ahlâkı genel olarak insan ve cinlerin kötülerinin dışındaki bütün hayvan ve bitkilere yayan, bununla birlikte, insan ve cinlerin kötülerine de güzel ahlâkı uygulama imkânı bulmuş ve gayret göstermiş kimseler olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin Tasavvuf Makamının Bilinmesi'ne dair 164. bölümünde bu konuya değinmekte, sık sık yaptığı gibi konuya (sembolik) bir şiirle giriş yapmakta ve şöyle demektedir:

Bil ki tasavvuf, Yaratanımıza benzemektir
Çünkü o bir ahlâktır, bak, sırrı gör

Ahlâklanmak nasıl olur? Gizli aldanma var
Yaratmasında, bu kadarla perdelenmiştir

Yaratıkların niteliklerinde onu kınamıştır, ibret alın
İşte akla verilen bir örnek!

Demir başka bir yerde işlendiğinde
Bu işleme altına çevirir onu

Kötü huy da iyi huya döndürülür
Çünkü o Rahman'a aitti

Tasavvuf, İlah karşısında temizlenmiş bir ahlâktır
Artık ona başka bir bağ arama⁶⁷

Burada İbn Arabî, tasavvufun bir ahlâk olduğunu ve bu ahlâkın da Allah'a benzemek olduğunu belirtmekte ve konuya şöyle devam etmektedir:

Allah yolunun ehli şöyle der: 'Tasavvuf bir ahlâktır. Kim ahlâk bakımından senin önündeyse, tasavvufta da önündedir.' Müminlerin annesi Hz. Aişe'ye Peygamberin ahlâkından sorulunca şöyle demiştir: 'Onun ahlâkı, Kur'an idi.' Allah Kur'an'dan kendisine verdiği huyla kendisini överek şöyle buyurmuştur: '*Sen büyük bir ahlâk*

⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s. 59.

⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 143.

⁶⁶ a.mlf. a.g.e. s. 144.

⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VIII, s. 22.

üzerindesin.⁶⁸ Tasavvuf ile nitelenmenin şartı, hikmet sahibi olmaktır. Böyle olmazsa, tasavvufun bu kalpte bir payı ve nasibi yoktur. Çünkü tasavvuf bütünüyle hikmettir, çünkü tasavvuf, ahlâktır. Bu ahlâk, tam bir marifete, üstün bir akla, huzur (gaflette olmamak) ve kendisi hakkında sağlam bir temkine muhtaçtır. Öyle ki nefsanî gayeler, insanda hükümler olmaz. Bu makamdaki insan, Kur'an'ı önderi yapar: Hakk'ın Kur'an'da kendisini hangi özelliklerle, hangi durumda ve hangi bağlamda ve kime karşı hangi nitelikle nitelediğine bakar. Böylece sufi, söz konusu sınıfa karşı bu niteliğe göre davranır.⁶⁹

Tasavvufun tasavvufun bir ahlâk ve hikmet olduğunu belirten İbn Arabî, bu ahlâkın, tam bir marifete, üstün bir akla, huzur (gaflette olmamak) ve kendisi hakkında sağlam bir temkine muhtaç olduğunu belirtmektedir.

Tasavvufun, yukarıda belirtilen şekilde ele alan kimseler için kolay bir iş olduğunu söyleyen⁷⁰ İbn Arabî, kolay olması için, kişinin kendiliğinden bir takım hükümler çıkartmaması ve o konuda Hakk'ın terazinin dışına çıkmaması gerektiğini ifade etmekte, kitabında Allah'ın her nerede bir kahır ve şiddet niteliği zikretmişse, yanına bir lütf ve merhamet niteliği eklediğini belirtmekte⁷¹ bunun iyi analiz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Devamında ise şöyle demektedir:

O halde sūfi, ahlâkı ve Allah'ın yaratıkları karşısında kitabında ve (diğer) kitaplarında Hakkın davrandığı gibi davranan kişidir. Artık 'Sana ulaşan her iyilik Allah'tan ve her kötülük kendindedir.' Seni yola yönlendirdik. Tasavvuf, sufilere göre, zikrettiğim ve açıkladığım hususa ilave bir şey değildir. Allah teraziye, mertebe ve halleri bilmeyi indirdi. Sen de hikmetin gerektirdiği şeyin gereğinden dışarı çıkma ve '*Kur'an'dan şifa ve müminler için rahmet olan şey iner.*'⁷² Öyleyse onunla ahlâklanmak ve sınırında durmak, nefsanî hastalıkları ortadan kaldırır. Bunun böyle olması zorunludur, fakat müminler için şifadır o. Kur'an, '*zalimlerin sadece başarısızlığını artırır.*'⁷³ Çünkü onlar, onu ve '*kelimelerini bağlamından -ve yerlerinden- çıkarır.*'⁷⁴ Böylelikle özeli genelleştirirken geneli özelleştirirler, zalimi 'adil' diye isimlendirirler. Halbuki hakimler, adaletli olanlardır. '*Kime hikmet verilirse, ona çok hayır verilmiştir.*'⁷⁵ Allah bir şeyi çoklukla nitelemişse, ona azlık girmez. Hikmetin çokluk ile nitelenmesinin nedeni, bütün varlıklara yayılmış olmasıdır, çünkü varlıkları Allah ortaya koymuştur. Sonra, insanı yaratmış ve ona emaneti yüklemiştir. Bu emanet, varlıkları incelemek ve -Allah her şeye yaratılışını verdiği gibi- her birine hakkını ulaştırmak üzere kendilerinde emanete göre tasarruf etmektedir. Allah -yaratıklardan başka birini değil sadece insanı yeryüzünde halifesi olarak yarattı. Öyleyse insan, Allah'ın yaratıkları üzerindeki emindir ve bu nedenle, onlara (davranırken) Allah'ın sünnetinin dışına çıkmaz. Bütün yaratıklar insanın elindeki bir emanettir. Bu emanet, insana sunulmuş, o da bunu kabul etmiştir.

⁶⁸ el-Kalem 68/4

⁶⁹ İbn Arabî, *Fütühât- ı Mekkiyye*, Cilt: VIII, a.y.

⁷⁰ a.mlf. a.g.e. s. 23.

⁷¹ İbn Arabî, a.g.e. a.y.

⁷² el-İsra 17/82

⁷³ el-İsra 17/82

⁷⁴ el-Maide 5/13

⁷⁵ el-Bakara 2/269

Emaneti ehline ulaştıran kimse sũfidir. Ulaştırmayan ise (ayette geçen) zalim ve cahildir. Hikmet ise bilgisizlik ve zulũm ile çelişir. O halde Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, tasavvuf demektir.⁷⁶

Özetle; İbn Arabî, bir ahlâk olarak nitelendirdiği tasavvufun kolay bir iş olduğunu belirtmekte, sufînin tũm varlıklara karşı güzel ahlâkı uygulanması gerektiğini, bununla birlikte, bilhassa Allah'a karşı güzel ahlâkla davranılmasını, Allah karşısında yerine getirilmesi gerekli huyların bulunduğunu, bunu yaparken de Allah'ın güzel isimleriyle ahlâklanmak gerektiğini, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın tasavvuf olduğunu söylemektedir. Bu durum bize tasavvuf-ahlâk ilişkisinin ne derece yüksek düzeyde bir ilişki olduğunu göstermektedir. Yine, bilginlerin bu konuda yaptığı açıklamalara kulak verilmesi gerektiğini belirtmekte ve şöyle devam etmektedir:

Bilginler, Allah'ın güzel isimleriyle ahlâklanmayı açıklayarak onların yerlerini göstermiş, ahlâka nasıl ulaşılacağını belirtmişlerdir. Bu isimler sayılamayacak kadar çoktur. Bunların en güzeli ise, özellikle Allah karşısında yerine getirilen huylardır. Bir insan derin dũřünür ve bu ahlâkı Allah'a karşı yerine getirirse, onları varlıklara karşı nasıl uygulayacağını da öğrenir. Bũyle biri, hiçbir zaman yanılmayan masum, boş yere hareket ve durmaktan korunmuş kimsedir. Allah bizi Allah'ın haklarını yerine getiren ve O'nun mertebesini yeğleyen sufilerden etsin!⁷⁷

Burada, öncelikle Allah'a karşı yerine getirilmesi gereken huylara vurgu yapılmakta, daha sonra ise Allah'a karşı yerine getirilen huyların davranış olarak gösterilmesinden öğrenilecek olanlarla varlıklara karşı uygulanması gerektiği anlaşılmakta ve konuya şöyle devam edilmektedir:

Tahallî nedir? diye sorabilirsin. Tahallî, ilahi huylarla nitelenmektir. Tasavvuf yolunda bu, 'isimler ile ahlâklanmak' diye ifade edilir. Bize göre tahallî, isimlerle ahlâklanırken kulluk niteliklerinin kulda sürekli gözükmesidir. Kul bu tahallîde, yani kulluk niteliklerinin kendisinde gözükmesinden habersiz kalırsa, isimlerle ahlâklanmak onda vebale dönüşür. Allah şöyle buyurur: "*İşte kibirli zorbanın kalbini bũyle mühürleriz.*"⁷⁸ Gerçekte kulluk nitelikleriyle nitelenmek, ilahi niteliklerle ahlâklanmanın bir ürünüdür. Fakat 'insanların çoğu anlamaz.' İnsanlar aklın sadece soyutlayıcı bir tev'ille kabul edebildiği Kuran ve Sũnet'te Hakk'ın kendisini nitelediği niteliklerin anlamını bilselerdi, biz ve benzerlerimizden bũyle sözleri duymaya bir tepki göstermezlerdi. Çünkü kulluk -ki aklî anlamını kastediyorum- var olan bir şey ise, o Hakk'ın ayıdır, çünkü varlık O'nundur. Mũmkünlerin dış varlıkları Hakk'ın mazharları olunca, Hakk'ın kendisine nispet ettiği şeyi Hakk'a nispet etmek akıllara ağır gelmiştir. Aklın gücünün ardındaki

⁷⁶ İbn Arabî, a.g.e. ss. 24-25.

⁷⁷ İbn Arabî, *Fütũhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VIII, ss. 22-25.

⁷⁸ Gâfir, 40/35

makam nübüvvet vasıtasıyla ortaya çıkıp da sūfî taifesi iman yoluyla o esasa göre davrandıklarında, düşünme yeteneği bakımından aklın imkânsız saydığı şeyleri keşf ona vermiştir. İş, gerçekte aklın hüküm verdiği şekilde değildir. Bu ise tasavvufun özelliklerinden biridir. 'Tasavvuf nedir' diye sorabilirsin. Tasavvuf, zâhir ve bâtında (içte ve dışta) dini adaba sahip olmaktır. Adab ise güzel ahlâktır. Tasavvuf, her şeye o şeyi memnun bırakacak tarzda yaraşan şekilde davranmaktır.⁷⁹

Özetle, İbn Arabî, kulun kulluk vasıflarıyla vasıflanmasının ilahî isimlerle ahlâklanmak demek olduğunu belirtmekte, ayrıca, aklın alanı dışında kalan bir alan olduğunu ve alanın/makamın nübüvvet yoluyla ortaya çıktığını ifade etmekte, tasavvufu ise hem zâhirde hem de bâtında dinî adaba sahip olmak olduğunu söylemektedir. Konuya şöyle devam etmektedir:

Muhammedî velîliğin Hâtem'inin "son" olmasını sağlayan nitelik, Allah karşısında tam anlamıyla güzel ahlâk sahibi olmaktır. İnsanlar karşısındaki bütün davranış ve huyları da, Allah karşısında uygulanabilir bir huy olması itibarıyla ondan gerçekleşir. Söz konusu velînin insanlara gösterdiği bütün huylar, aynı zamanda Allah karşısında davranılabilecek huylardır. Bunun böyle olmasının nedeni, amaçların farklılığıdır. Herkese göre kendine karşı gösterilen güzel huy, o kişinin amacına uygun olan huylar demektir. Bu huyun başkasının nezdinde övülmesi veya kınanması durumu değiştirmez. Bütün âlemi aynı güzellik etrafına toplamak mümkün olamayacağı için, güzel huylarla ahlâklanana, gerekeni, gerektiği tarzda ve sebeple yapan el-Hakim'in bakışıyla meseleye bakmıştır. Varlıklara bakmış ve Hak gibi bir arkadaş bulamadığı gibi O'nun sohbetinden daha güzel bir sohbet de bulamamış, mutluluğun O'na (karşı saygılı) davranmada ve iradesine uymada bulunduğunu görmüştür. Böylece Hakkın belirlediği ve yasa yaptığı şeye bakmış, O'nun nezdinde durmuş ve O'na uymuştur.

Hakkın şeriatının bir yönü de, Allah'ın dışındaki kimselere nasıl davranacağını ona öğretmiş olmasıdır. Bunlar temiz bir melek, saygın bir peygamber, Allah'ın yaratıklarının işini yönetimine emanet ettiği bir halife ya da arkadaş, eş, yakın, çocuk, hizmetçi, binek, hayvan, bitki ve cansızlardır (donuklardır). Allah kendi zâtı, itibarı ve sahip olduğu mülkü hususunda nasıl davranacağını o kişiye öğretir. Güzel ahlâk ile ahlâklanana insan, zikrettiğimiz bütün hususlarda gerçek arkadaşı gözeterek davranır, her davranışı ancak efendisinin karşısında yaptığını düşünür. Bu konumda olunca, peygamber için söylenen '*Sen üstün bir ahlâk üzeresin*⁸⁰ onun hakkında da denilir. Hz. Aişe şöyle derdi: 'Peygamberin ahlâkı Kur'an idi.' Allah'ın övdüğünü över, kınadığını -doğru bir oturakta muktedir hükümdar nezdinde'- Hakkın diliyle kınardı. Onun damarları temizdir, ahlâkı âleme yayılmış ve şefkati bütün ufuklara ulaşmıştır. Bu nedenle, böyle bir insan Muhammedî velîliğin kendisiyle sona erdiği hatem olma hakkını kazanır. Çünkü Allah '*Kuşkusuz sen üstün bir ahlâk üzeresin*' buyurur.⁸¹

Bu metinden şunu anlıyoruz: İbn Arabî, insanlarda meydana gelen ahlâkın tümünün Allah katından olduğunu söylemekte ve insanın mutluluğunu Allah ile ilişkisinde ve O'nun iradesine uyumunda görmektedir.

⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s. 59.

⁸⁰ Kalem, 68/4

⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, ss. 237-238.

İbn Arabî, velîlik bahsinde ise şöyle demektedir: “Velîlik ilahi bir nitelik olduğu gibi kul adına -ahlâklanma tarzında değil- ahlâk olarak vardır.”⁸² Yine, “Muhammedî velîliğin Hatem’inin ‘son’ olmasını sağlayan nitelik, Allah karşısında tam anlamıyla güzel ahlâk sahibi olmaktır.” der.⁸³

İbn Arabî’ye göre zühd ibadeti ve ahlâkî davranışları konu olur, gayesi de sâliki tasavvufu yaşama ehliyetine kavuşturmak ve manevî hayata hazırlamaktır. Tasavvuf ise, manevî tecrübe ile elde edilen bilgiler (marifet) ile çekilen çileler neticesi ruhta hasıl olan hallerin tadılması (zevk)’dir. Manevî hayatta hem zâhirî ilimler, hem de zevkî (bâtınî) ilimler bahis konusu olur. Ancak Gazalî daha çok muamele (zühd, ibadet, ahlâk) ilmi üzerinde durduğu halde İbn Arabî daha fazla mûkaşefe (ilham, marifet, hakikat) üzerinde durur. Çünkü ona göre muamele ilmini Gazalî hallettiğinden kendisine mûkaşefe ilminin halledilmesi kalmıştır.⁸⁴

İbn Arabî, güzel ahlâk ile ilgili şu çarpıcı açıklamayı yapmaktadır: “...Halbuki Hz. Musa Allah’ın konuştuğu kişiydi. Hızır gemiyi yarmış, çocuğu bir hüküm olarak öldürmüş, güzel ahlâkın gereği olarak duvarı onarmıştı”⁸⁵

Özetlemek gerekirse, İbn Arabî, tasavvuf ile ahlâk arasında tam bir bağlantı kurmakta olup, insanın mutluluğa giden yolun Allah ile ilişkisinde başka bir ifadeyle tasavvufta görmektedir.

1.2.4. Ahlâk-Nefis İlişkisi

İbn Arabî, *İstulâhâtu’s-Sufiye*’de nefsi: “Kulun sebeplilikle ilgili vasıfları” şeklinde ve aynı yerde ruhu da: “Özel bir şekilde gayb âleminde kalbe konulan şey” diye tarif eder. Açıktır ki İbn Arabî burada nefis ile ilahî hitaba muhatab olan ve kullukla görevlendirilen insandaki manevî cevheri kastediyor. Ruhu kalbe bulunan ama aslen gayb (ilahî, emir) âlemine ait bulunan manevî bir cevher olarak görüyor.⁸⁶ Yine, "*Nefs, Allah katında (hükümlerine uymakla) yükümlü ve organlarından sorumlu olan şeydir. O, duyu ve güçlerle irtibatlıdır ve bu cisimsel, doğal, adil, arınmış, razı olunmuş ve kendi sözünü dinleyen bu araçlardan*

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s. 400.

⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 237.

⁸⁴ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, ss. 97-98.

⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 249.

⁸⁶ Süleyman Uludağ, a.ge. 138.

ayrılması söz konusu değildir..."⁸⁷ der. Bununla birlikte, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de ve bazı risalelerde bu konuda daha geniş bilgiler vermektedir.

1.2.4.1. Nefsin Türleri ve Nefsin Güçleri

İbn Arabî'nin, birçok kitabında nefsin türleri ve güçlerine dair az çok farklı şeyler söylediğini görmekteyiz. Bunun sebebi ya düşünce sistemindeki değişimdir veya onun yorum yöntemi olan farklı açılardan konuya yaklaşma biçimidir.

Bedene nefsin bineği olarak bakan⁸⁸ İbn Arabî'ye göre, insan kişiliğinde üç nefis taşımaktadır: 1- Cansızlarla iştiraki olan nebati nefis, 2- Hayvanlarla (Behaimle) iştiraki olan hayvani nefis, 3- Konuşan (natık) nefis.⁸⁹

İbn Arabî, kendisine aidiyeti kesin olmayan bir eserinde⁹⁰ nefsin kuvvetleri olarak bitkisel, hayvani ve düşünen nefsi (nefsi-i natika) belirtmektedir.⁹¹

İbn Arabî, insanda beden, nefis ve ruh dediği üç ayrı unsur saymaktadır. Aristo gibi o da üç nefisten, daha doğrusu bir nefsin üç manzarasından bahseder: a) Bitkisel (nebâtî), b) Hayvanî, c) Aklî nefisler. Fakat Aristo'dan, (v. MÖ. 322) aklî nefsi akılla (mantıkî aklın organı) aynı saymamakla ayrılır. Cismi, mekânda uzamı, zamanda süresi olan, bozulan ve değişken olan maddi suret şeklinde tanımlar.⁹²

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birçok yerinde nefsin türleriyle ilgili ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. O burada nefsi üçe ayırmaktadır. Daha doğrusu, yukarıda da belirttiğimiz üzere nefsin üç manzarasından veya üç mertebesinden bahsetmektedir. Bunlar; nebati nefis, gazabi nefis (öfke gücü) ve şehvani nefis (arzu gücü).⁹³ İbn Arabî, konuyu şöyle açıklamaktadır:

⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2006, Cilt: IV, s. 344.

⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: IV, s. 347.

⁸⁹ İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, trc. Selahattin Alpay, İstanbul: Kırkambar Yay., 2006, s. 42.

⁹⁰ İbn Arabî, *el-Bulga Fi'l Hikmeh*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yay., ts.

⁹¹ a.mlf. a.g.e. ss. 83-120

⁹² Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., ts, s.s. 111-112.

⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: XII, s. 210.

Allah insan denilen bu bedeni yöneten nefs-i natıkayı yarattığında, bu özel-dünyevi yaratılışa özgü mizacında üç şeyi ona musallat etmiş, yapısının ayrılmaz özelliği yapmıştır; nebati nefis, gazabi nefis (öfke gücü) ve şehvani nefis (arzu gücü) ! Nebati ve gazabi nefis cennette mutluların yaratılışında kaybolurken orda şehvani nefis kalır. Şehvani nefis, her iki yaratılışın ayrılmaz özelliğidir ve nimet sahipleri onunla haz alır. Nebati nefis ise eksilen telafi etmek üzere beslenmeyi talep eden nefistir ve bu sayede cisim büyür. Dolayısıyla nefis sürekli beslenir...

Şehvi nefse gelirsek, onun bedendeki otoritesi, kendisine göre güzel olan şeyi taleptir; bu şey ona zarar mı fayda mı verir, bilmez. Bu güç insan yapısındadır...

Şehvi nefis nebati nefis ile arkadaşır, çünkü beslenme ve onu kullanmaya karşı kendine yardım eder. Bunun yanında, zararlı ve faydasız besinleri almasına yol açtığı için de düşmandır. Öyleyse şehvi gücün nebati nefse yardım etmesi, özü gereği değil, dolaylı bir yardımdır. Başka bir ifadeyle şehvi nefis, ayrılmamayan ve şerrinden emin olunamayan zorunlu düşmandır.

Gazabi nefse (öfke gücü) gelirsek, bu nefis yırtıcıdır ve kendisine verilen güçlerle ve tasarruf imkânıyla canlının diğer kısımlarından üstünlüğünü görünce, hakim olmak ister. O tüm âlemin kendi yöneticisine amade olduğunu zanneder. Tesadüfen veya nedensellik yoluyla gayesine ulaşmaktan kendisini engelleyen durumların ortaya çıktığını görünce, maksadı gerçekleşmediği için öfkelenir. Etkin bir himmetten veya öfkelenmesine gazabını tatbik edeceği emredici bir güçten yardım alan bir otoriteye sahipse, o engeli yok eder ve zulüm terazisini de tanımaz, çünkü terazi ona ait değil, vaktin kanununa ve akla aittir...⁹⁴

İbn Arabî, nefis-i natıka'nın (düşünen nefis) insandaki yerini belirlerken, insan-ı kâmilin âlemdeki yeriyle irtibat kurmakta ve şöyle demektedir:

Bilmelisin ki, âlemde insan-ı kâmilin yeri, nefis-i natıka'nın (düşünen nefis) insandaki yeriyle birdir. Sözüünü ettiğimiz kâmil, ondan daha kâmil kimsenin olmadığı Hz. Muhammed'dir. Âlemin varlık sebebi olan bu kemal derecesinden aşağıdaki insanların o kâmilin mertebesinin karşısındaki durumları, ruhani güçlerin insandaki yeridir. Kast edilen diğer peygamberlerdir. Allah'ın selamı onların üzerine olsun! Kemal bakımından bu insanlardan aşağıdakilerin derecesi ise insandaki duygusal güçler gibidir. Bunlar varisleridir. Allah kendilerinden razı olsun! Şeklen insan suretindeki kimseler, hayvanlar arasındadır. Onlar ise, insanda gelişme ve hissetme özelliğine sahip hayvani ruh konumundadır.⁹⁵

İbn Arabî, nefis-i natıka ile Hz. Muhammed'in hakikati arasında ilginç sayılabilecek bir bağlantı kurmaktadır:

Bilmelisin ki, günümüzde âlem, Hz. Muhammed'in ruh-bedebe, suret-mana olarak kendisiyle zuhur ettiği kuşatıcılık ve toplayıcılıktan (cemiyet) yoksun olduğu için, ölü değilse de uykudadır. Onun ruhunun -ki Hz. Muhammed'dir- âlem karşısındaki yeri, uykuda insan ruhunun kendisinde bulunduğu mahal gibidir. Hz. Muhammed'in ruhu diriliş vaktine kadar orada bulunur. Diriliş günündeki durum, dünyada uyananın uyanmasına benzer. Âlem için Hz. Muhammed'in nefis-i natıka konumunda olduğunu söyledik, çünkü keşif bu bilgiyi vermiştir. Hz. Peygamber, insanların efendisi olduğunu söylemiştir. Âlem de insanın bir yönüdür, çünkü âlem cisim bakımından büyük insan, düzenleme ve itidalde -Hz. Muhammed'in yaratılışı kendisinde ortaya çıksın diye- daha önce var olandır...⁹⁶

⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: XII, ss. 210-212.

⁹⁵ İbn Arabî, a.g.e. s. 70.

⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: XII, s. 210.

⁹⁶ İbn Arabî, a.g.e. s. 70.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birçok yerinde ise hayvanî nefis'den bahsetmektedir. Örneğin o hayvani nefis ve düşünen nefis hakkında şöyle der:

(Allah'ın emirlerinden) Sorumlu ve muhatap olan düşünen nefsin taşıdığı bilgi ve marifetleri nedeniyle bir nimeti olduğu gibi hayvanî nefis vasıtasıyla duyulardan elde ettiği haz ve arzuları bakımından da bir nimeti vardır. Düşünen nefis söz konusu bilgi ve marifetleri, araştırma, tefekkür ve akli kanıtlarla ulaşılmış olduğu sonuçlarla elde etmiştir. Bu bağlamda hayvanî nefis vasıtasıyla ulaşılan hazlara ve arzulara örnek olarak ise, yemek, içmek, cinsel ilişkiye girmek, giyinmek, hoş kokular, kulakların duyduğu melodiler, sevilen güzel kadın suretindeki duyusal güzellik, güzel erkeklerin yüzleri, türlü renkler, ağaçlar ve nehirleri verebiliriz.

Bütün bunları duyulur düşünen nefse ulaştırır. Düşünen nefis de, doğası bakımından onlardan haz alır. Düşünen nefis değil de, hayvanî-duyumsayan nefis söz konusu şeylerden haz alsaydı, hayvan da güzel-alımlı bir kadının yüzünden veya yakışıklı bir delikanlının yüzünden, renklerden, melodilerden haz alabilirdi. Bir hayvanın bunlardan haz aldığını görmediğimize göre, duyusal gücün verileriyle haz alan şeyin düşünen nefis olduğunu kesin olarak öğrendik. Söz konusu şeylerin bir kısmını algılamada hayvanlar da ortak iken bir kısmını algılamada ortak değildir.⁹⁷

İnsanın cehenneme hayvani nefsiyle gireceğini söyleyen İbn Arabî, gerekçe olarak orasının nefis-i natıkanın girebileceği bir yer olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, "*Nefis-i natıka cehenneme ışık yaysaydı, hiç kuşkusuz nuru daha güçlü olduğu için onun alevi sönerdi.*"⁹⁸

Yine, İbn Arabî'ye göre, düşünen nefis, en şerefli alemdendir⁹⁹ ve insanın sorumlu latifesidir.¹⁰⁰

Başka bir eserinde¹⁰¹ ise İbn Arabî'nin farklı bir tasnif yaptığını görüyoruz: İbn Arabî'ye göre, nefsin üç farklı rütbesi yani üç türü vardır. Birincisi, arzulayan nefis, ikincisi öfkelenen nefis, üçüncüsü ise düşünen nefstir. İbn Arabî'ye göre, bütün huylar, bu güçlerden meydana çıkar. Huyların bir kısmı, bu güçlerden birincisine (arzulayan nefse) özgü iken, bazı huyların ortaya çıkması, ikinci güce (öfkelenen nefse) bağlıdır. Bir kısmında ise, her üç güç ortaklaşa bulunur. Öte

⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2006, Cilt:3, s. 12.

⁹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: XIII, s. 152.

⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: IV, s. 24.

¹⁰⁰ a.mlf. a.g.e. s. 254.

¹⁰¹ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Bsm., 2010.

yandan bu güçlerin bir kısmı hem insan hem de insanın dışındaki diğer varlıklarda bulunur. Bir kısmı ise, sadece insana özgüdür.¹⁰² Şimdi bunları ayrı ayrı görelim:

1. Arzulayan Nefs

İbn Arabî'ye göre, arzulayan nefis, hem insanda hem de diğer canlılarda bulunur. Yemeğe, içmeğe koşmak, cinsel ilişkiyi istemek gibi hazların ve bedensel arzuların meydana gelmesini sağlayan nefis, *arzulayan nefis*'tir. Bu nefis, son derece güçlüdür. İnsan, *arzulayan nefsi* kontrol altına almayıp meleke ve yetilerini güzelleştirmediği sürece, bu nefis insanın kendisini hakimiyeti altına alır. Arzulayan nefis insana egemen olduğunda ise, artık onu güzelleştirme imkanı ortadan kalkmış, kontrol altına almak ve boyun eğdirmek güçleşmiştir.¹⁰³

Yine, İbn Arabî'ye göre; arzulayan nefis, insana hakim olup onun davranışlarını belirlediğinde, insan da ona boyun eğer. Böyle bir durumda kişi, insandan daha çok hayvana benzer. Çünkü böyle birinin amaçları, gayeleri, hedefleri, akli ve fikri, sürekli arzu ve hazlara yönelmiştir. Bu tip bir tutum ise, hayvanların alışkanlığıdır. Böyle bir insanın utanma duygusu azalır, taşkınlığı artar, erdem sahiplerinden uzak durmaya çalışır, yalnız kalmayı yeğler, toplu yerlerde bulunmaktan içi daralır, bilgili insanları sevmez, [haram mı helal mi olduğu] kuşkulu şeylerden uzak duran ve ibadetle ilgilenen insanlara nefret duygusuyla bakar, günahkârları sever, taşkınlıklardan hoşlanır, sürekli günahlardan ve taşkınlıklardan söz eder, onları dinlemek kendisine haz verir, bayağı insanlarla düşüp kalkmaktan haz alır, sürekli başka insanlarla alay eder ve hoş şeylerle ilgilenir. Bazen bu halden günaha, taşkınlık yapmaya ve yasaklanmış işleri işlemeye geçer. Kişinin hazlara düşkünlüğü, onu en kötü yollardan mal kazanmaya sevk edebilir. Bazen ise, bu hırs başkasının malını gasp etmeye ve hırsızlık yapmaya, insanları aldatmaya, kendisine ait olmayan şeyi haksızca almaya sevk edebilir. Çünkü hazlar, ancak mal mülk kazanmakla ve hedeflerinin gerçekleşmesiyle tatmin olur.¹⁰⁴

İbn Arabî, hazlara düşkün bir insanın meşru yoldan para kazanırken güçlük çekerse, arzuları onu helal olmayan yollardan para kazanmaya teşvik

¹⁰² a.mlf. a.g.e. s. 39.

¹⁰³ a.mlf. a.g.e. s. 40.

¹⁰⁴ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, ss. 40-41.

ettiğini; arzu gücünün kendisini bu hale düşürdüğü kimsenin ise, hal bakımından insanların en kötüsü olduğunu; o kişiden uzak durulur, korkulur ve zaten ondan uzak kalındığında rahata ulaşmanın mümkün olabildiğini ifade etmekte¹⁰⁵ ve şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

Yöneticiler, hırsızlık yapan, başkalarının mallarına el koyan bu gibi şehvet düşkünü şahısları engellemeli, uslandırmalı, onları [şehirlerinden] uzaklaştırmalı ve insanlarla bir araya gelemeyecek şekilde sürgün cezasıyla cezalandırmalıdır. Çünkü bu nitelikleri taşıyan birinin diğer insanlarla oturup kalkması, topluma, özellikle de gençlere zarar verir. Çünkü genç, çabuk uyum sağlar. Bunun nedeni gencin nefsinin arzulara yönelmedeki yatkınlığıdır. Dolayısıyla başka birinin yaptığı yanlış genç insana güzel görünür, kötülük yapana uymaya ve yanlışın verdiği hazı tatmaya meyleder.

Arzu gücüne sahip olup, onu kontrol altına alan, nefsinin kontrol altına almış demektir. Böyle biri, arzularında dengeli ve iffetli, taşkınlıklardan kendisini korumuş, yasaklanmış davranışlardan sakınmış, bütün haz verici işlerde takip ettiği yöntem dolayısıyla övülmüş bir insan haline gelir. Binaenaleyh kişiler, arzu ve hazlarda farklı alışkanlıklara sahiptir. Bir kısmının iffetli davranırken, bir kısmının kendisini günahlara bırakmasının yegane nedeni, arzu duyan nefsin hallerindeki farklılıktır. Çünkü arzu duyan nefis güzel huylarla süslenmiş ve eğitilmiş ise, sahibi de iffetli ve kendisini kontrol eden bir insana dönüşür. Buna karşın sahibini yönetimi altına alarak, onu kendi haline bırakmış ve salıverilmiş ise, sahibi günahkar ve kötü birisi haline gelir. Arzu duyan nefis, bu ikisinin arasında bir yerde kalırsa, sahibinin iffet derecesi nefsinin eğitilme derecesi kadardır.

Bu nedenle insanın arzu duyan nefsinin terbiye etmesi ve güzelleştirmesi gerekir. Böylece nefis, insana boyun eğer ve insan, nefsinin sahibi haline gelir. Artık nefsinin sadece zorunlu ihtiyaçlarında kullanır, onu gerekli olmayan bayağı arzularından, taşkın hazlardan alı koyar.¹⁰⁶

Özetle, İbn Arabî, insana hakim olup onun davranışlarını belirlememek için onu kontrol altına alıp meleke ve yetilerini güzelleştirmek gerektiğini ifade etmektedir.

2. Öfkelenen Nefs [Ya da Nefsin Öfke Gücü]

İbn Arabî'ye göre, nefsin öfke gücü, insanla birlikte diğer canlılarda da var olan nefstir. Onunla öfkelenme, cesaret ve galip gelme arzusu gerçekleşir. Bu nefis, arzu duyan nefsten daha güçlü olduğu gibi insanı kendisine boyun eğdirdiğinde, daha da zararlı hale gelir. Çünkü insan, öfke duyan nefse boyun eğerse öfkesi artar, saldırganlığı ortaya çıkar; intikam duygusu güçlenir, yumuşaklığını, ağırbaşlılığını kaybeder, cüretkarlığı güçlenir. Öfkelenildiğinde, kızdığı insanlardan intikam almaya ve öfkesinin gereğini yerine getirmeye,

¹⁰⁵ a.mlf. a.g.e. s. 41.

¹⁰⁶ a.mlf. a.g.e. ss. 41-42.

hasımlarıyla kavga etmeye kalkar. İnsanları cezalandırmada aşırı gider ve taşkınlığını artırır, sövğu ve sayması fazlalaşır.¹⁰⁷

Kişide bu haller sürekli olursa, insandan daha çok yırtıcı hayvana benzemeye başladığını; bazen bu nefsin, insanları silah kullanmaya, öldürmeye ve yaralamaya sevk ettiğini; bazen ise, kardeşlerine, dostlarına, hizmetçilerine karşı bile öfke anında en basit bir nedenden ötürü silah kullanmaya teşvik ettiğini, kimi zaman öfkelenildiğini ve hasmından intikam almayı başaramadığını; bunun üzerine kendisine sövdüğünü, zarar ve acı verdiğini; o kadar ki, bu gibi insanların bir kısmının kendi yüzünü yaraladığını, saçını sakalını yolduğunu, elini ısırıldığını, gayesini zikredip durduğunu söyleyen İbn Arabî, bu gücü temsil eden nefsin hakim olduğu kimse ile ilgili şunları ifade etmektedir:

Öfke gücünü temsil eden nefsin hakim olduğu kimse, başkalarına üstün gelmeye düşkündür. Kendisine zarar ve sıkıntı veren insanlara galip gelmek, onların üstüne çıkmak, ona karşı çıkan herkesin önüne geçmek, hakkı olmadığı halde her bakımdan başkan olmak ister. Meşru yol ve yönteminden başkanlığı elde edemediğinde ise, kötü çözümlerle onu elde etmek ister. Bu uğurda, elinden gelen bütün kötülükleri kullanır. Bu gibi davranışlar, sahibini açmaza düşürür ve onu tehlikelere ve çıkmaz yollara atar. Çünkü kim insanlara eziyet ederse, insanlar da yaptığının karşılığını ona verecek ve onu cezalandıracaktır. İnsanlarla hasımlaşana insanlar da hasım olur. İnsanlara hücum eden kimseye insanlar da saldırır. İnsanlara kötülük yapana insanlar da kötülük yapmak ister.

Bazen hasmına karşı düşüncesizce bir iş yapmak ister, fakat hasmı kendisinden daha düşüncesiz olabilir. Bu durumdaki insan, hasmına bir kötülük yapmaya yeltenirse, hasmı kendisine daha ağır bir şekilde karşılık verir. Sonunda, çekemezlik, intikam, acı verme, haksızlık yapma duygusu ve nefret kendisine hakim olur.

Üstün gelme düşkünlüğü ve başkanlık tutkusu, böyle insanları malları gayri meşru bir şekilde elde etmeye, onlara zorla ve haksızca el koymaya sevk edebilir. Bazen bu insanlar, kendilerine direnenleri öldürmeye yeltenebilirler. Bazen, bunu planlamadan ve düşüncesizce yaparlar. Böylece içinde buldukları durum kendilerini felakete ve yok olmaya götürür.

Öfke duyan nefsini yönetip, onu eğiten ve engelleyen kimse ise, yumuşak huylu, ağırbaşlı, dengeli ve gidişatı beğenilen biri haline gelir.¹⁰⁸

İbn Arabî, insanların öfke anlarındaki alışkanlıklarının birbirinden apayrı olması ve bir kısmının bayağılaşırken, diğer bir kısmının böyle davranmamasının sebebinin, insanlardaki öfke gücü hallerindeki farklılık olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹ Yine, o, bu gücün ezilir ve kontrol altına alınır, sahibinin de

¹⁰⁷ a.mlf. a.g.e. ss. 42-43

¹⁰⁸ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, ss. 43-44.

¹⁰⁹ a.mlf. a.g.e. ss. 43-45.

hoşgörülü ve ağırbaşlı olacağını; kendi haline ve sahibine egemen bir halde bırakıldığında ise, sahibinin öfkeli, düşüncesiz ve kontrolsüz bir insana dönüşeceğini¹¹⁰ ifade etmekte ve konuya şöyle devam etmektedir:

Nefsin öfke gücü, iki aşırı gücün (yani arzulayan ve düşünen nefsin) ortasında bir yerde bulunduğundan, sahibi de ortalıdır. Onun yumuşaklıktaki derecesi öfke gücündeki derecesinin aynısıdır. Ne kadar öfkeli ise o kadar yumuşak olabilir. İnsan öfke gücünü kendisine boyun eğdirmeli, onu kontrolü altına almalı ve onu kullanılması gerekli ve uygun yerlerde kullanılmalı. Çünkü bu gücün birtakım övülmüş erdemleri vardır. Sözgelisi kindarlık kötü huylardan birisi olsa bile, gerçek anlamda önder olmayı istemek ve yüksek mertebelere ulaşmayı sevmek, övülmüş huylardandır. Bunlar ise, öfke gücünün fiilleridir.

İnsan öfke duyan nefsi eğiterek ve terbiye ederek, onu kontrolü altına alıp, güzel işlerde kullanıp, sevimsiz işlerden geri tuttuğunda, hali güzel, gittiği yolu ve yöntemi övülmüş biri haline gelir.¹¹¹

Özetle, öfke gücünün kendi haline bırakılmaması, kontrol altına alınması ve böylece insanın hoşgörülü ve ağırbaşlı olacağını ifade etmektedir.

3. Düşünen Nefs (Nefs-i Natıka)

İbn Arabî'ye göre, düşünen nefis, insanın bütün canlı türlerinden ayrışmasını ve farklılaşmasını sağlayan güçtür. Anlama, hatırlama ve ayırt etme bu güç sayesinde gerçekleşir. Öte yandan, insanın üstünlüğü bu nefse bağlı olduğu gibi himmeti de bu nefis sayesinde büyür. Böylece kendisini beğenir. Düşünen nefis sayesinde insan, güzeli beğenir, çirkini sevimsiz bulur. Bu nefis sayesinde insan iki kalıcı gücü terbiye eder: (arzu ve öfke gücü). Fert düşünen nefsi sayesinde arzu duyan nefsi ve öfke duyan nefsi [kötü davranışlara gitmekten] alıkoyar, onları kontrol altında tutar. Bu nefis sayesinde yaptığı davranışların sonuçlarını değerlendirir, öncelikli olanlarını yapmaya girişir.¹¹²

Düşünme Gücünün (Düşünen Nefsin) Erdemleri

İbn Arabî'ye göre, düşünen nefsin erdemleri, saygı uyandıran davranışlar kazanmak, sahibini erdemsizliklerden ve taşkınlıklardan alıkoymakla ilgilidir. Ayrıca diğer iki nefsin güçlerini kırmak, onları eğitmek, sahibini kendi kazancına, işine, yiğitliğe ve güzel davranışlara sevk etmek bu nefsin erdemleridir. Sahibini iyilik yapmaya, dostluğa, niyetin düzgün olmasına, yumuşaklığa, utanma

¹¹⁰ a.mlf. a.g.e. ss. 44-45.

¹¹¹ a.mlf. a.g.e. s. 45.

¹¹² a.mlf. a.g.e. ss. 45-46.

duygusuna, ibadet etmeye, ifteli olmaya, güzel yollardan önderlik istemeye sevk eder.¹¹³

Düşünen nefsin erdemleri olduğu gibi bazı erdemsizlikleri de var olduğunu; bu erdemsizliklerin; çirkeflik, hilekarlık, kurnazlık, dıştan dost görünüp içten düşman olmak, tuzak kurmak, çekememezlik, başkasına zarar vermek ve ikiyüzlülük gibi huylar olduğunu belirten İbn Arabî, düşünen nefsin, bütün insanlarda bulunduğunu; şu var ki, insanların bir kısmında bu nefsin erdemleri baskın geldiğini; erdemlerin baskın geldiği kimselerin onları beğenenler olduğunu; kimilerinde ise erdemsizliklerin baskın geldiğini; erdem ve erdemsizliklerin birleşik bir halde bulunduğu üçüncü bir grubun da var olduğunu ifade etmekte¹¹⁴ ve devamında şunları demektedir:

Bu alışkanlıklar, insanların çoğunda doğal ve karakterlerinin gereği olarak bulunabilir. Doğal olarak güzel alışkanlıklara sahip olmak, düşünen nefsin madde bakımından güçlü olmasından kaynaklanır. Sevimsiz alışkanlıklara sahip olmak ise, düşünme gücünün zayıf ve kötü cevherli olmasından kaynaklanır. Erdem ve erdemsizlikleri aynı anda barındıran kimseler, düşünen nefsi orta karardaki insanlardır.

İnsanların büyük kısmı, iyisiyle kötüsüyle, birçok alışkanlık kazanır. Bu alışkanlıklar insanın kökenine, çevresinde bulunan yakınlarının huylarına, yaşadığı dönemdeki önderlerin ve model (özenilen) kişilerin yaşama biçimlerine göre şekillenir. Yeniyetme bir delikanlı oturup kalktığı ve beraber olduğu kimselerden, anne-babasından, aile ve akrabasından huylar edinir. Söz konusu insanlar kötü ahlak sahibi ve gidişatları çirkin kimseler ise, yeniyetme delikanlı da onların arasında kötü ahlak sahibi ve sevimsiz bir insan haline gelir.

Öte yandan delikanlı yaşadığı dönemdeki önderleri görür ve onların toplumsal konumlarına gıpta ederse, bu kez onlara benzemek ve huylarını edinmek ister. Söz konusu kimseler güzel ahlak sahibi ve yaşama tarzları iyi kimseler ise, onlara benzeyen kimse de güzel ahlak sahibi ve yolu yöntemi beğenilen birisi haline gelir. Model insanlar kötü ve bilgisiz kimseler ise, onlara özenen ve yollarını takip eden kimse de kötü ve bilgisiz biri haline gelir.¹¹⁵

Toplumun büyük kısmının durumunun böyle olduğunu söyleyen İbn Arabî; bilgisizliğin, kötülüğün, çirkefliğin, tamahkarlığın, çekememezliğin birçok insana egemen olduğunu belirtmekte; insanların doğaları gereği birbirlerine uyduğunu, uyan her zaman uyulan insanın yaşam biçimini ve gidişatını örnek aldığı ifade etmekte¹¹⁶ ve konuya şöyle devam etmektedir:

¹¹³ a.mlf. a.g.e. s. 46.

¹¹⁴ a.mlf. a.g.e. ss. 46-47.

¹¹⁵ a.mlf. a.g.e. ss. 47-48.

¹¹⁶ a.mlf. a.g.e. s. 48.

Nefsin bu üç değişik türü, insanların kendilerini yönetişinde ve erdemlerindeki farklılıktan kaynaklanır. Düşünen nefis erdemli ve diğer iki nefsin gücünü kırarak bir durumda ise, sahibi de erdemli, dengeli, yaşam biçimi güzel bir insan olur. Düşünen nefis kötü, çirkin, diğer iki nefsin etkisine bırakılmış bir halde ise, sahibi de kötü, çirkin ve bilgisiz olur.

Bu nedenle insanın düşünce gücünden yararlanması, huylarını ayırt etmesi, onlardan iyi, beğenilmiş ve güzel olanları seçmesi, yadırganan ve çirkin olanları ise reddetmesi gerekir. Kendisini iyilere benzemeye teşvik etmesi, kötülerin davranışlarından büsbütün uzaklaştırması gerekir.

İşte insan bütün bunları yaptığında insanlığıyla özdeşleşmiş, kendi özünden kaynaklanan önderliği hak etmiş hale gelir.¹¹⁷

Özetle, insanın erdemli olması için düşünen nefsin diğer nefis türlerine göre baskın halde olmasını şart koşmaktadır.

Nefsin güçlerini İslâm filozoflarının nefis sınıflandırmasıyla ilişkilendirmeye geçmeden önce konuyu toparlamakta fayda görüyoruz. Görüldüğü üzere İbn Arabî, farklı eserlerde hatta aynı eserin farklı yerlerinde nefsin türlerinden bahsettiğini görüyoruz. Fakat açıklamalar dağınık halde bulunmaktadır. Bir tasnifte nefsin türleri arzulayan, öfkelenen ve düşünen nefis iken, başka bir tasnifte nebati, gazabi (öfke gücü) ve şehvani (arzu gücü) olmakta; başka bir sınıflandırmada ise nebati, hayvani ve konuşan (natık) nefis olarak karşımıza çıkmakta, bunların yanında sık sık bağımsız şekilde hayvani nefisten bahsedilmektedir.

Bütün bu sınıflamaları göz önüne aldığımızda, özellikle iki ismin, Gazâlî (v. 111) ve İbn Miskeveyh'in sınıflandırmalarıyla örtüştüğünü tespit ettik. Örneğin, Aristocu gelenekten İslâm düşünürlerine intikal eden yaygın anlayışa uygun olarak Gazâlî nefsi nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısımda değerlendirir. Bu tasnif hususunda o Aristocu-İbn Sînâcî çizgi üzerinde durmaktadır.¹¹⁸ Bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine, hayvanî nefis cüz'iyatı idrâk etme ve irâde ile hareket etme özelliklerine sahip bulunurken insanî nefis ihtiyarî ve aklî fiilleri icrâ etme, küllîleri idrâk etme ve düşünme yoluyla çıkarımlar yapabilme vasfı taşımasıyla diğer ikisinden ayrılmaktadır.¹¹⁹

Bu tanımlardan Gazâlî'deki nefsin güçleri ile İbn Arabî'deki nefsin güçlerinin paralel olduğunu görmekteyiz. Yine, İbn Arabî'de olduğu gibi,

¹¹⁷ a.mlf. a.g.e. a.y.

¹¹⁸ Bedriye Reis, *Gâzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, ss. 52-53.

¹¹⁹ a. mlf, a.g.e. s. 53.

Gazâlî'ye göre de, insanı diğer varlıklardan ayırıp ona insanlık vasfı kazandıran nefis insanî nefstir (nâtık nefis=düşünen nefis).¹²⁰ Gazâlî'deki nefsin üçüncü kısmı olan insanî nefis, insanı yükselten ve alçaltan kuvvetlere sahiptir.¹²¹

İbn Arabî'de de, insanın üstünlüğü düşünen nefse bağlı olmakta ve bu düşünen nefis insanın bütün canlı türlerinden ayrışmasını ve farklılaşmasını sağlayan güç olmaktadır.

Gazâlî'de nâtık nefsin iki gücü bulunmaktadır. Bunlar kuvve-i âlime (bilme gücü-nazarî güç) ile kuvve-i âmîle (yapma gücü-amelî güç).¹²² Utanma, kızarma, gülme, ağlama gibi insana özgü birtakım duygu ve davranışların oluşması, yine insana özgü sanatların ve yalanın çirkin, doğrunun güzel oluşu gibi ahlâkî hükümlerin verilmesi ve herkes tarafından peşinen kabul edilen fikirlerin ortaya çıkması da söz konusu kuvvetle ilgilidir. Bu gücün bedensel tutkular karşısında pasif kalması, arzulara tâbi olan tavırların ortaya çıkmasına sebep olur. Bu tavırlara kötü ahlâk denir. Yapma gücünün beden üzerinde baskın olması ise güzel huy ve tavırların yani güzel ahlâkın meydana gelmesini sağlar. Buna göre diğer şehvet ve kuvvetlerin bu kuvvete boyun eğmesi veya bu kuvvetin onlara baskın gelmesinden ahlâk hasıl olur. Esasen ahlâk birdir fakat söz konusu durum iyi veya kötü olmasını belirler.¹²³ İbn Arabî'de de; anlama, hatırlama ve ayırt etme bu güç sayesinde gerçekleşmektedir. Yine, İbn Arabî'ye göre, düşünen nefsin erdemleri, saygı uyandıran davranışlar kazanmak, sahibini erdemsizliklerden ve taşkınlıklardan alıkoymakla ilgilidir. Ayrıca diğer iki nefsin güçlerini kırmak, onları eğitmek, sahibini kendi kazancına, işine, yiğitliğe ve güzel davranışlara sevk etmek bu nefsin erdemleridir. Sahibini iyilik yapmaya, dostluğa, niyetin düzgün olmasına, yumuşaklığa, utanma duygusuna, ibadet etmeye, ifteli olmaya, güzel yollardan önderlik istemeye sevk eder.¹²⁴

İbn Miskeveyh ise nefsin güçlerini üçe ayırmaktadır. Bunların en aşağısı hayvanî nefis, ortadaki öfkeli nefis ve en üstünü de düşünen nefistir.¹²⁵ Yine, İbn

¹²⁰ a. mlf, a.g.e. s. 54.

¹²¹ a. mlf, a.g.e. s. 57.

¹²² a. mlf, a.g.e. s. 54.

¹²³ Bedriye Reis, *Gâzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, s. 55.

¹²⁴ a.mlf. a.g.e. s. 46.

¹²⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, s. 64.

Arabî'de olduğu gibi insanın üstünlüğü düşünen nefse bağlıdır. İbn Miskeveyh, "*İnsan, bu nefislerin en üstünü olan düşünen nefse sahip olduğu için insan olmuş, bu sayede meleklere benzemiş ve hayvanlardan ayrılmıştır. İnsanların en şerefli de bu nefisten daha çok ve tam olarak yönelendir. Bir kimseye, öteki iki nefisten biri üstün gelirse, o bu ölçüde, insanlık mertebesinden aşağı düşer.*"¹²⁶ demektedir.

Düşünen nefsin erdemleri olduğu gibi bazı erdemsizlikleri de var olduğunu; bu erdemsizliklerin; çirkeflik, hilekarlık, kurnazlık, dıştan dost görünüp içten düşman olmak, tuzak kurmak, çekememezlik, başkasına zarar vermek ve ikiyüzlülük gibi huylar olduğunu belirten İbn Arabî, düşünen nefsin, bütün insanlarda bulunduğunu; şu var ki, insanların bir kısmında bu nefsin erdemleri baskın geldiğini; erdemlerin baskın geldiği kimselerin onları beğenenler olduğunu; kimilerinde ise erdemsizliklerin baskın geldiğini; erdem ve erdemsizliklerin birleşik bir halde bulunduğu üçüncü bir grubun da var olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Farabî, (v. 950) nefsi Plâtoncu bir anlayışla nebati, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda bulunan bu nefsin üç kuvveti vardır: Bedenin zayıflayıp yok olmasını önleyen beslenme gücü; cismin genişlik, uzunluk gibi fiziki yönünün gelişmesini sağlayan büyüme gücü ve cismin kendi cinsinin devamlılığını ve kendisine benzeyen başka bir varlık meydana getirmesini sağlayan üreme gücü.¹²⁸ İbn Arabî'de aynı ismi taşımasa da onun ifade ettiği şekliyle 'arzulayan nefis'in benzer güçleri bulunmaktadır: Arzulayan nefis, hem insanda hem de diğer canlılarda bulunur. Yemeğe, içmeğe koşmak, cinsel ilişkiyi istemek gibi hazların ve bedensel arzuların meydana gelmesini sağlayan nefis, *arzulayan nefis'tir*. Bu nefis, son derece güçlüdür. İnsan, *arzulayan nefsi* kontrol altına almayıp meleke ve yetilerini güzelleştirmediği sürece, bu nefis insanın kendisini hakimiyeti altına alır. Arzulayan nefis insana egemen olduğunda ise, artık onu güzelleştirme imkanı ortadan kalkmış, kontrol altına almak ve boyun eğdirmek güçleşmiştir.¹²⁹

¹²⁶ a.mlf. a.g.e. a.y.

¹²⁷ a.mlf. a.g.e. ss. 46-47.

¹²⁸ Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Rize: STS Kitap Kırtasiye, 2010, s. 155.

¹²⁹ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, s. 40

Fârâbî'de üçüncü nefis olan insani nefse; nefs-i akile, nefs-i amile, kuvve-i müfekkire ve en-nefsu'n-natika gibi isimler verilmektedir. Sadece insanlarda bulunan nefsin diğer iki nefsten en önemli farklardan birisi, mücerret olmasından dolayı kendini idrak etmesidir. Yine bu nefis bulunduğu beden yok olmasıyla da yok olmamakta ve en büyük mutluluğa ulaşmaktadır. Nazari ve pratik olmak üzere iki kuvvesi vardır. Kuvve-i Amile ve Kuvve-i Âlime. Kuvve-i Amile, insani nefsin pratik yönünü gösterirken, Kuvve-i Âlime, nefsin teorik yönüne dikkat çekmektedir.¹³⁰ Böylece, tamamen olmasa da İbn Arabî idrak noktasında örtüştüğü anlaşılmaktadır.

1.2.4.2 Ahlâkı Terbiye Etme ve İyi Huyları Kazanma Yöntemleri

İbn Arabî, dilimize farklı adlar altında tercüme edilen ahlâka dair risalesinde¹³¹, ahlâk-nefis ilişkisini açıklamakta ve ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları, güzel ahlâkı kazanma yöntemlerinden bahsetmektedir.

İbn Arabî, nefisini yönetmek ve huylarını güzelleştirmek isteyen insanın, kötü bir huyunun farkına varıp ondan kurtulmak istediğini fakat başlangıçta o huyu terk etmenin kendisine güç gelebileceğini, bazen ondan kurtulamadığını ve tabiatının bu konuda kendisine yardımcı olmadığını belirtmektedir. Kimi zaman takdir edilen bir huyu edinmek istediğini fakat alışkanlıklarının, onu huy edinmesine imkan vermediğini ve bu nedenle amacına ulaşamayabileceğini söylemektedir. Bu sebeple nefisini yönetmek için övülmüş huylara giden yolu öğrenmek isteyen kimselere bu yolu betimlememizin bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra bu yolu takip edip en sonunda, güzel huyları edinin, onları iç dünyalarına yerleştirmek, çirkin huylardan kaçınmak ve soyutlanmaktan ibaret olan amaçlarına ulaşacaklarını ifade etmektedir.¹³²

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında altı yöntemden bahsetmekte ve bunları açıklarken ahlâk nefis ilişkisini açıklamaktadır. Şöyle ki:

¹³⁰ Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ss. 155-156.

¹³¹ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Bsm., 2010.

¹³² a.mlf. a.g.e. s. 73.

Daha önceki bölümlerde, huylardaki farklılığın nedeninin insanlardaki üç gücün farklılığından kaynaklandığını belirtmiştik. Bu güçler, arzu duyan güç, öfke gücü ve düşünme gücüydü. Daha önce şunu da belirtmiştik: Ahlâka sahip olmak, arzu gücünün ve öfke gücünün kontrol altına alınması demektir. Bunun yanı sıra düşünen nefsin alışkanlıklarının belirginleştirilmesi, onun övülmüş fiillerinin kullanılması demektir. Güzel alışkanlıklardan kazanmak ve çirkin alışkanlıklardan uzaklaşmanın tedrici yöntemi, bu iki gücün, yani öfke ve arzu gücünün aşama aşama boyun eğdirilmesidir.

Arzu gücünün boyun eğdirilmesinin yöntemi, insanın arzulu vakitlerinde ve hazlarına yönelme isteğinin arttığı durumlarda, arzu gücünü boyun eğdirme iradesini aklında tutmasıdır. Nefsinin yöneldiği bayağı arzudan onun karşıtı olan güzel bir davranışa yönelmeli ve onunla yetinmelidir. Söz konusu şey, iyiliğinde görüş birliğine varılmış bir davranıştır

Böyle yapmakla nefsin arzu gücü kırılır. Ardından insan, bunu yapmasının nedenini kendi kendine izah eder ve aynı fiili tekrarlar. Arzu gücü dinginleşirse, ne ala! Yok, dinginleşmezse, o zaman aynı fiili defalarca yapmalıdır. Çünkü insan aynı fiili yapar ve bunu tekrarlırsa, nefsinin arzusundan zamanla alıkoyar. Bu hali sürdürürse, o zaman o alışkanlığa ısınır, alışır ve onun dışındaki davranıştan soğur.¹³³

İbn Arabî, arzu gücünü kontrol altına almak isteyen kimsenin zahitlerle, ruhbanlarla, ibadet edenlerle, kuşkulu şeylerden uzak duran kimselerle ve öğüt veren insanlarla oturup kalkması ; bunun yanı sıra, önder insanlarla ve bilginlerle oturup kalkmaya gayret etmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹³⁴ Çünkü, ona göre, önder insanlar, özellikle de din büyükleri, iffetiyle maruf kimselere hürmet gösterir, günahkar ve ahlaksız kimseleri dışlar. Dolayısıyla bu gibi meclislere devam etmek, insanın kendisini kötü huylardan korumasına, iffetli olmasına, kendisine saygı gösterecekleri ve dışlamasınlar diye iyi huylarla kendini beğendirmeye çalışmasına vesile olur. İnsan doğruyu yerine getirmekle, bu gibi yerlerde saygı gören kimselerden biri olmak ister.¹³⁵

Yine, İbn Arabî'ye göre; arzu ve öfke güçlerini sindirmek isteyen bir insan, ahlâk ve siyaset kitaplarını; zahitlerin, kendisini ibadete vermiş insanların, haram mı helal mi olduğu belirsiz şeylerden sakınanların hayat hikayelerini anlatan kitapları iyi okumalı ve incelemelidir. Bunun yanı sıra, sefih ve ahlaksız insanlarla, çokça alay eden ve boş işlerle ilgilenen kimselerle oturup kalkmaktan uzak durmalıdır.¹³⁶

¹³³ a.mlf. a.g.e. ss. 75-76

¹³⁴ a.mlf. a.g.e. s. 76.

¹³⁵ a.mlf. a.g.e. a.y.

¹³⁶ a.mlf. a.g.e. s. 77.

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında ilk olarak içkiden uzak durmanın gerekliliğine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

İnsanın yapması gereken en önemli iş, sarhoşluktan uzak durmaktır. Çünkü sarhoş olmak, insanın arzu gücünü çöştürür ve güçlendirir, onu günaha ve arzu duyduğu işleri açıktan yapmaya sevk eder. İnsan çirkin davranışlardan ancak akıl ve ayırt etme yetisi sayesinde uzak durabilir. Sarhoş olduğunda ise, kendisini kötü davranıştan alıkoyacak bu güç ortadan kalkar. Dolayısıyla, ayıkken uzak durduğu her şeyi sarhoşken yapmaktan çekinmez.

O halde iffetli olmak isteyen bir insanın ilk ödevi, içkinin her çeşidinden uzak durmaktır. Bütünüyle uzak durmayı başaramıyorsa, o zaman olabildiğince azaltması gerekir. Açıktan içen ve sarhoş olan kimselerle oturup kalkmaktan uzak durmak gerekir. Böyle meclislerde bulunup da sarhoş etmeyecek miktarda içtiğinde, bunun kendisine zarar vermeyeceğini zannetmemelidir. Bu bir zan, büyük bir yanıldır.

Şöyle ki, bir insan içki meclislerinde bulunursa, sarhoş olmayacak ölçüde içmek hususunda kendisini kontrol edemez. Hatta insan, içkiyi bırakmış, kuşkulu şeylerden uzak duran son derece iffetli biri olsa da içki meclislerinde bulunduğu, arzusu onu o meclistekilere benzemeye sevk eder. Ardından nefsi, daha fazlasını yapmaya kendisini zorlar. Gizli ve kapalı yerlerde yaptığı işleri alenen yapar hale getirir. O halde, özellikle iffetli olmak isteyen insanların içki meclislerinde bulunmaması, içki toplantılarına katılmaması ve içki meclislerinde oturup kalkan insanlarla içli dışlı olmaması gerekir.¹³⁷

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında diğer bir yöntem olarak sema (şarkı) meclislerinden uzak durmanın gerekliliğine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

Arzu gücünü ezmek isteyen kişinin *sema* meclislerinde bulunmayı azaltması gerekir. Kadınlar ve özellikle de bu konuda eğitim görmüş genç kadınlar kasideler okuduğunda, sema dinlenmemelidir. Çünkü semanın arzuyu çöştürmada büyük bir etkisi vardır. Bu coşkuya, bakışları kendisine çekmek üzere eğitilmiş şarkıcı kadının çekiciliğini eklersek, semaya pek çok [arzuyu çöştürücü] olay daha eklenir. İnsan, bu etkilerin hepsini kendisinden uzaklaştırmayı başaramayabilir.

Arzu gücünü sindirmek isteyen kimsenin yapması gereken öncelikli iş, *semadan* uzak durmaktır. Semayı dinlemek bir zorunluluk ise ve bütünüyle onu dinlemekten kendisini alıkoyamıyorsa, sadece erkeklerin veya kendisine dönük bir arzunun bulunmadığı kimselerin okuduklarını dinlemelidir. Yine de, olabildiğince azaltmak, iffeti elde etmek isteyen kimse için daha hayırlı ve güvenilirdir.¹³⁸

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında diğer bir yöntem olarak yemek ve içmek konusunda nefsi kontrol etmenin önemine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

¹³⁷ a.mlf. a.g.e. 77-78.

¹³⁸ a.mlf. a.g.e. s. 78-79.

İnsanın yemek yerken gayesi, açlık acısını uzaklaştırma, doyma olmalıdır. Yemeğin en iyisi, bütün gün tok tutacak şekilde günlük olmalıdır. Dolayısıyla, yemeği artırmanın bir faydası yoktur. En iyisi, bütün yemek türlerinde orta kararı tutturaktır. Bunun yanı sıra, yemeğin insanın yetiştği ve alıştığı türden bir yemek olması en iyisidir.

Yemeğe düşkünlük ve yeme arzusu, çirkin huylardan biridir. Yine de bu huy, çirkin huyların en hafifidir. Yemek arzusu, içki içmek, mal kazanma hırsı, kadınlarla oturup kalkmak ve taşkınlıklara teşne gençlerle arkadaşlık gibi huyların insana verdiği utancı veremez. Çünkü bahsi geçen şeylerin insana verdiği zarar çok büyüktür. Buna karşın yemek ve içeceklere düşkünlüğün insana kazandırdığı ayıp, bunlara göre çok daha hafif ve daha azdır. Her şeye rağmen, yeme ve içme tutkusu çirkin bir huydur. Yemek peşinden koşmak, yemeğe tutkun olmak ve ondan delicesine haz almak, çirkin ve kötüdür.

Yemekte orta kararı tutturmanın aşamalı yolu şudur: Yemek yeme düşkünlüğü olan bir kimse, öncelikle bulduyuyla yetinmeye alışmalıdır. Örneğin camı tatlı çeken kişi, hangi tatlıyı bulursa onu yemelidir. Edinebildiği tatlı değilse, tatlıya en çok benzeyen şeyi yemelidir. Böylece arzusu dinginleşir. Bu durumda nefsi arzusundan uzaklaşır.

İffetli olmak isteyen insan, sürekli uyanık olmalıdır. Böyle bir insan, günahkar, taşkın, bayağı insanların düşeceği ayıp ve çirkin durumları aklında tutmalıdır. Onların düştükleri durumu ibret saymalı, düstur ve şiar edinmelidir. Bu yolla, insan nefsi, arzularından uzaklaşıp iffetli ve kanaatkar olmaya özlem duyar. Güç yetirebildiği halde, taşkınlıklardan uzaklaşıncaya sevinir, onlardan kurtulduğunda rahata erer. İnsanlar, böyle bir nefsin sahibini metheder.

Bu yöntem, arzu gücünün eğitilmesi, gücünün kırılması ve baskı altına almasını sağlar.¹³⁹

Özetle; arzu gücünün sindirilmesi ve eğitilmesi gerektiğini, her şeyde olduğu gibi orta bir kararda hareket edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında dördüncü yöntem olarak öfke gücünü kontrol altına almanın gerekliliğine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

Öfke gücünün sindirilmesi ve baskı altına alınmasının yöntemi şudur: İnsan, süratle öfkelenen akılsızların durumunu iyice gözlemelidir. Onlar, düşüncesizce ve hiddetle hareket eden, düşmanlarına karşı akılsızca davranan kişilerdir. Bu tip akılsızların - söz gelişi- köle ve hizmetçilerini cezalandırırken düştüğü durumu gözlemelidir. O zaman onların sıradan ve seçkin insanların tiksineceği son derece kötü bir durumda bulduklarının farkına varır.

Bu gözlem sonucunda öyle bir insan, öfkelenildiğinde veya köle ve hizmetçilerini cezalandırırken başkalarında gördüğü şeyleri hatırlar ya da, kardeşlerinin-arkadaşlarının yaptığı hatalarda olduğu gibi her türlü konuşma ve ilişkilerinde bu gibi akılsız insanlardan görüp çirkin bulduğu davranışları aklında tutarsa, öfke gücü kırılır, sövme ve saymadan geri durur.

Bütününü kendisini öfkeden alıkoyamasa bile, en azından azaltmış olur.¹⁴⁰

¹³⁹ a.mlf. a.g.e. ss. 79-80.

¹⁴⁰ a.mlf. a.g.e. s. 81.

Öfke gücünü sindirmek ve kontrol altına almak isteyen kimsenin, birisine eziyet ederken veya onu cezalandırırken kendisini o kişinin yerine koyarak düşünmesi gerektiğini söyleyen¹⁴¹ İbn Arabî, şu soruyu sormaktadır:

Acaba kendisi o suçu işlemiş olsaydı, hangi cezayı hak edecekti? İnsan kendisini ceza verdiği suçlunun yerine koyarak düşünürse, bu suçun cezasının veya bedelinin pek az bir şey olacağına inanırdı. Cezanın az olduğuna inandığında ise, suçluya ve ceza görene karşılık vermesi, kendi inancına göre gerçekleşirdi. Dolayısıyla intikam alırken aşırıya kaçmaz, öfkesinde taşkınlık yapmazdı.

Ahlaklı olmak isteyen insan, sürekli böyle hareket ederek bunu bir *ölçüt* haline getirmelidir. Ayrıca, düşüncesiz ve öfkelenerek hareket eden insanların düştikleri kötü durumları araştırmalıdır. Bunları yaptığında, öfke gücünün kırılması ve kendisine boyun eğmesi gecikmez. Bir süre böyle devam ettiğinde ise, bu durum, onun alışkanlığı ve huyu haline gelir.

Öfke gücünü boyun eğdirmek isteyen kimsenin silah taşımaktan ve savaş bölgelerinde, karmaşa çıkacak yerlerde bulunmaktan sakınması gerekir. Böyle biri kötülerle oturup kalkmaktan, düşüncesiz kimselerle içli dışlı olmaktan, azgın kimselerle hemhal olmaktan uzak durmalıdır. Çünkü bu gibi yerler, kalbe katılık, sertlik kazandırır; kalpten yumuşaklığı ve merhameti giderir. Merhamet ve yumuşaklık duygusundan yoksun olduğunda ise, insanın öfke gücü de katılaştığı demektir.

Öfke gücünü boyun eğdirmek ve onu dizginlemek isteyen insan, bilgi sahipleriyle, ağırbaşlı insanlarla, yaşlılarla, büyüklerle, erdemli insanlarla, az sinirlenen ve bağışlama duygusu gelişmiş ağırbaşlılarla oturup kalkmalıdır. Bunun yanı sıra, sarhoş edici içeceklerden uzak durmalıdır. Çünkü sarhoşluk, nefsin arzu gücünden daha çok öfke gücünü coşturur. Bu nedenle sarhoşken beraber oturduğu insanlarla bazen çatışmaya ve kavgaya girer, onları küçümser, kendilerine söver-sayar. Daha önce, sevdiği ve dostluk yaptığı halde, sarhoşken arkadaşlarının aleyhlerine konuşmaya başlar. İnsan, iki vakit arasında ancak sarhoşluğun kendisine hakim olduğu ölçüye göre hareket eder. O halde sarhoşluk, öfke gücünü harekete geçirir ve onu söyler.

Öfke gücünü dinginleştirmek isteyen kimse, mutlaka sarhoşluk veren şeylerden uzak durmalıdır. Tam olarak sarhoşluk veren şeylerden uzak durmayı başarabilirse, bu davranış, hem öfke ve hem de arzu gücünü kırmak için uygundur.¹⁴²

Öfke ve arzu güçlerini boyun eğdirmek isteyen kimsenin bütün davranışlarında düşünceyle hareket etmesi gerektiğini söyleyen İbn Arabî, bir şey yapmak istediğinde, önce o iş hakkında iyice ve ayrıntılı bir şekilde düşünmek gerektiğini; düşünmeyi ve düşüncesine uymayı, alışkanlık ve şiar edinmesi gerektiğini ifade etmekte¹⁴³ ve bunun gerekçesi olarak şöyle demektedir:

Çünkü öngörü ve düşünmenin bereketi, akılsız hareket etmeyi ve hızla öfkelenmeyi, arzulara dalmayı, hazlarına uymayı çirkin gösterir. İnsan bu gibi hareketleri çirkin

¹⁴¹ a.mlf. a.g.e. a.y.

¹⁴² a.mlf. a.g.e. ss. 81-82.

¹⁴³ a.mlf. a.g.e. ss. 82-83.

gördüğünde ise, onlardan geri durur, düşünme ve öngörünün gerektirdiği şeylere yönelir. Bütünüyle başaramasa hile, düşüncesinin kendisini etkisi altına alması kaçınılmazdır.¹⁴⁴

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında diğer bir yöntem olarak düşünme gücünü güçlendirmenin önemine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

Ahlakı güzelleştirip öfke ve arzu gücünü sindirmenin yegâne yolu, düşünen nefsi güçlendirmektir. Çünkü diğer güçlerin yönetimi ve idaresi düşünen nefis sayesinde gerçekleşir.

Düşünen nefis güçlenir ve sahibinde yerleşik hale gelirse, insana diğer iki gücünü [öfke ve arzulayan gücü] yönetme imkanı verir, nefsini bütün çirkin davranışlardan alıkoyar. Bu sayede insan, sürekli güzel huylarla bezenir.

Düşünme gücü sahibinde güçlü bir halde değil de, sindirilmiş ve ezilmiş bir halde bulunabilir. Bu durumda insanın huylarını güzelleştirirken yapması gereken ilk iş, düşünen nefsini güçlendirmek ve takviye etmektir. Düşünen nefsin güçlendirilmesi, akli ilimler sayesinde gerçekleşir. İnsan akli ilimleri inceler, onları tetkik edip, ahlak ve siyaset kitaplarını sürekli olarak incelerse, nefsi uyarılmış olur, gafletinden kurtulur, erdemlerinin farkına varır ve erdemsizliklerini kendisinden uzaklaştırır. Düşünen nefsin zayıf ve sinik olmasının nedeni sadece erdem ve iyiliklerden yoksun kalmasıdır. Bu nedenle de erdemsizlikler kendisine yerleşmiştir. Düşünen nefis erdemleri hatırlayıp saygılı davranışları kazandığında ise, uyku ve sarhoşluğundan sıyrılır. Daha önce zayıf iken güçlenir.¹⁴⁵

İbn Arabî, düşünen nefsin erdemlerinin başında akli ilimlerin, özellikle de soyut ve teorik ilimler geldiğini belirtmektedir. Yine, o, insanın akli ilimlerle uğraşırca nefsinin değerinin artacağını, himmetinin yükseleceğini, düşüncesinin güçleneceğini, nefsine hakim hale geleceğini, huylarını kontrol edeceğini ve onları düzeltme gücü kazanacağını ifade etmektedir. Ayrıca, bu durumda doğası kendisine boyun eğeceğini, onu ıslah etmesinin mümkün olacağını; öfke ve arzu güçlerinin kendisine kulak vereceğini, bu iki gücü sindirmesi ve boyun eğdirmesinin kolaylaşacağını ifade etmektedir.¹⁴⁶

Ahlakını iyi yönetmek isteyen insanın yapması gereken ilk işin ahlak ve siyaset kitaplarını incelemek olduğunu söyleyen İbn Arabî, bundan sonra hakikat ilimleriyle uğraşması gerektiğini belirtmekte, çünkü nefsin en şerefli halinin, işlerin hakikatlerini ve varlıkların durumlarını öğrendiğindeki olduğunu ifade

¹⁴⁴ a.mlf. a.g.e. s. 83.

¹⁴⁵ a.mlf. a.g.e. ss. 83-84.

¹⁴⁶ a.mlf. a.g.e. s. 84.

etmekte; nefsin değer kazanıp himmeti yükseldiğinde insanın erdemlilerin mertebelerine yükseleceğini¹⁴⁷ söylemekte ve konuya şöyle devam etmektedir:

Düşünen nefsi ıslah eden ve güçlendiren unsurlardan biri ilim sahipleriyle oturup kalkmak, onlarla içli dışlı olmak ve özellikle hakikat ilimlerinin sahiplerinin huylarına ve alışkanlıklarına uymaktır. Söz konusu insanlar ilim adamları içinde bilinçli olanlardır. Onlar, bütün işlerinde bilgilerinin gerektirdiği ve akıllarının ilham ettiği şeyleri yapan kimselerdir.

Düşünme gücünün alışkanlıklarının ayırt edilerek kötülerin atılıp iyilerin benimsenmesi bu güç eğitildiği zaman mümkün olabilir. Düşünme gücü gerçek ilimlerle eğitilip uyandığında şerefi artar, çirkin alışkanlıklardan kendisini soyutlar, onlarla kirlenmekten uzaklaşır. Böyle bir nefsin sahibi için çirkin huy ve alışkanlıklardan uzak durmak kolaylaşır; güzel huyları beğenmek ve onları huy edinmek alışkanlık haline gelir.

Bu açıklamalarımızla övülmüş ve beğenilmiş huylarla nefsi eğitmenin; onları alışkanlık kazanmak için kendini zorlamanın, övülmüş ve beğenilmiş huylara uyup çirkin ve kötülenmiş huylardan kaçınmanın yöntemi belli olmuştur.¹⁴⁸

Özetle, insanın daima ahlâkı güzelleştirmek zorunda olduğunu, nefis çeşitlerinden veya güçlerinden olan arzu gücünü ve öfke gücünü sindirmek gerektiğini, bunun için de düşünen nefsi güçlendirmek gerektiğini bunun yöntemlerinden en önemlilerinden birinin de hakikat ilimlerini içeren kitapları okuması ve bu konuyla ilgilenen insanlarla içli dışlı olmasıdır, demektedir.

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında altıncı yöntem olarak düşünen nefsin ıslah edilmesi gerekliliğine vurgu yapmakta ve şöyle demektedir:

Arzu ve öfke gücünün boyun eğdirilmesi, kontrol altına alınması ve ezilmesinin yöntemi, düşünen nefsin ıslah edilmesi, güçlendirilmesi ve onun erdem, edep ve güzelliklerle süslenmesinden ibarettir. Çünkü bunlar nefsi yönetmenin aracı ve onu eğitmenin bineğidir. Akli ilimleri öğrenmeye ve onlarda derinleşmeye imkan bulamayan ya da bu konuda güçlük çeken insan, gayretini düşüncesini derinleştirmeye, nefsinin arzularına karşı direnmeye, nefsin çirkin ve güzel alışkanlıklarını ayırt etmeye vermelidir. Alışkanlıkları içinden hangisinin kendisine daha yararlı ve yararlı olduğunu; hangisinin sonuçlarının daha iyi ve zaman süresince daha kalıcı olduğunu incelemelidir.

Çünkü insan nefsini terbiye amacında dürüst olursa arzu ve hazlarının sadece onları kullandığı esnada haz verici olduklarını görür. Bu vakitten sonra ise hazlar geride kalır ve insana bir yarar sağlamaz. Hazlarından kurtulduktan sonra ise sadece onların eksikliklerini, kötülüğünün zaman sürecinde kaldığını ve insanlar arasında konuşulduğunu, bundan dolayı ayıplandığını ve onun çirkinliğinin kendisine döndüğünü görür.

Aynı durum öfkenin şiddetlenmesi anında geçerlidir. Bu durumda insan kızdığı kimseden intikam almaya ve sayıp sövmeye koşar. Hırslı sakinleşip yaptığı

¹⁴⁷ a.mlf. a.g.e. a.y.

¹⁴⁸ a.mlf. a.g.e. ss. 84-85.

işi düşündüğünde ise davranışını çirkin olarak görür. Anlar ki yaptığı davranış ne övgüye layıktır, ne de yararlı bir iştir. Öfke anında insanın yaptığı iş artık kendisiyle tanındığı ve ayıplanmasını sağlayan bir eksiklik olabilir. Genellikle insan öfke anında daha sonra ceza almasına ve terbiye edilmesine yol açacak birtakım yanlışlar yapar.¹⁴⁹

Özetle, arzu ve öfke gücünün boyun eğdirilmesi, kontrol altına alınması ve ezilmesinin yöntemi, düşünen nefsin ıslah edilmesi, güçlendirilmesi ve onun erdem, edep ve güzelliklerle süslenmesinden ibarettir. İbn Arabî, konuya şöyle devam etmektedir:

İnsan, düşünen nefsin çirkin alışkanlıklarının yararlı ve övgüye layık davranışlar olmadığını görür. Bunlar çekememezlik, nefret, habislik ve benzeri şeylerdir. Bu çirkin huylar insana herhangi bir fayda vermeyeceği gibi, habislik ve kötülükten bir yarar elde ettiği düşünülse bile yaptığı ne çirkindir. Bununla birlikte söz konusu şeyler gerçekte kendisine zarar verir. Çünkü bir kimse insanlara kötülük yapmaya niyetlense, bu davranışından dolayı insanlar kendisine karşı hazırlanır, kötülüğü yapana zarar vermeye yeltenir ve kendilerini savunurlar. Bunun için kötülük yapandan uzaklaşır ve ondan gelecek iyilikte bir hayır görmezler.

Böyle bir durumdaki insanın durumu ne vahimdir! Bir yarar elde etmek için kötülüğü ve habisliği kullanan kişi zavallı bir durumdadır. Yaptığı kötülük kendisine yarardan daha çok zarar verir. İnsan nefsinin hesaba çektiğinde ve durumunu inceden inceye düşündüğünde iyi ile kötüyü ayırt eder, kötü huyların götürdüklerinin getirdiklerinden daha çok olduğunu anlar. Yarar saydığı şeyin gerçekte yarar olmadığını; onun kalıcı ve sürekli değil, kısa süreliğine devam eden bir şey olduğunu öğrenir. Çünkü insanın kar saydığı bu geçici durum, ondan dolayı maruz kaldığı büyük zararı ve kesintisiz-sürekli ayıbı telafi etmez.

Bunun yanı sıra insan şunu da öğrenir: Habislik insanı kötülüğe iter ve insanları kendisinden uzaklaştırır. Bu bilinç süreklilik kazandığı ve güçlendiğinde ise güzel huylara uymak duygusu kuvvetlenir; kötü ve çirkin huyları kendisinden uzaklaştırması kolaylaşır, iyilik ve doğru yol ona kolay gelir, ayıp ve eksikliklerden yüz çevirir.

Bunları sürekli yaptığında ise ahlakının, gidişatının ve bütün huylarının düzelmesi gecikmez. Böylece insan, erdem sahiplerinin mertebesine katılır; eksik ve erdemsiz insanlardan ayrışır.¹⁵⁰

Huylarını düzeltmek isteyen kimsenin amacının her erdem sonuna ve hedefine ulaşmak olduğunu söyleyen İbn Arabî, gayesine ulaşmadan hiçbir erdemi bırakmamak gerektiğini, insanın, ancak en üst dereceyi elde etmekle tatmin olması gerektiğini¹⁵¹ vurgulamaktadır.

Çünkü insan, en üst dereceyi kendi gayesi yaptığında, erdemlerde orta kararı tutma özgürlüğünü elde eder; en yüce dereceye ulaşmasa bile erdemlerden razı olunan bir mertebeye ulaşır. Bir erdem zirvesine ulaşmayı değil de ortasına ulaşmayı hedeflerse o zaman zirveye ulaşma imkanı kalmaz. Bu durumda insan daha alt

¹⁴⁹ a.mlf. a.g.e. ss. 85-86.

¹⁵⁰ a.mlf. a.g.e. ss. 86-88.

¹⁵¹ a.mlf. a.g.e. s. 88.

mertebelerde kalır ve amacını kaybeder. Böyle bir durumda ise hiçbir zaman tamlığı ve yetkinliği talep edemez.

İşte zikrettiğimiz bu güzel ahlakla nefsi eğitme yolu, övülmüş alışkanlıklarda derece derece yükselme yöntemidir. İnsan bu yöntemi nefisini eğitmede esas aldığı ve onu gözetme işini artırdığında, artık erdemler kendisi için bir düstur, güzellikler onun için bir tabiat ve huy haline gelir.¹⁵²

Özetle, güzel ahlakla nefsi eğitmek gerektiğini, her erdem amacının huyları düzeltmek olduğunu ve insanın en üst dereceyi elde etmeye çalışması gerektiğini belirtmektedir.

¹⁵² a.mlf. a.g.e. ss. 85-88.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLÂKÎ DÜŞÜNCENİN TEMEL PROBLEMLERİ

İnsanın fiillerini işlemede hür olup olmaması, irâdesini istediği gibi tasarruf edip edememesi ve davranışlarından sorumlu olup olmaması gibi konular, insanın var olduğu günden bu güne en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Söz konusu konu sadece İslâm'da değil, diğer dinlerde ve ideolojilerde de tartışılmıştır. Şimdi bu meseleleri ayrıntılı olarak inceleyelim.

2.1. İRADE VE HÜRRİYET İLİŞKİSİ

2.1.1. İnsanın Değeri ve Ahlâkî Mahiyeti

İnsan âlemdeki her şeye karşı karşı yükümlüdür. Onun âlemdeki üstünlüğü, ilâhî bir yasaya tabî kılmasına bağlıdır. İnsanın yükümlü varlık olması, ona verilen her şeyi "emanet" haline getirir. İnsanın bütün güçleri kendisine verilmiş bir emanettir, insan insana emanettir, aile insana emanettir, insan topluma emanettir, hayvanlar bitkiler ve genel anlamda tabiat insana emanettir. Hiçbir şekilde sınırlama kabul etmeyen mutlak bir mülkiyet ve sahiplik iddiasıyla beslenen bencillik yerine emanet fikrinin konulmasının İbnü'l-Arabî'nin insan ve ahlâk anlayışının temel ilkelerinden birisi olduğunu hatırlamalıyız.¹⁵³

İbn Arabî'ye göre, diğer canlılar arasından insan, fikir ve temyiz (iyiyi, kötüyü ayırma) sahibidir. O; eğer seçiminde temyiz kabiliyetinden ayrılmaz ve isteklerine uymada hevesine mağlup olmazsa, daima işlerden faziletlisini, mertebelerden şereflişini ve elde edilecek şeylerden en nefisini sever.¹⁵⁴

İbn Arabî, insanın üstünlüğü konusunda *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde şöyle demektedir:

İnsanın varlıkların en üstünü olması, şaşılacak işlerdendir. 'İnsan' derken insan-ı kâmilî kastediyorum; çünkü insanın üstünlüğü dolaylı olabilir. Bu da ya mekâna veya mertebeye uymasındır ki, mertebe durak demektir; dolayısıyla insanın yüksekliği, kendisinden kaynaklanmaz. Bununla birlikte insan, hem mekân hem de mertebe yüksekliği bakımından üstündür. Yükseklik de zaten iki şeye aittir. Mekân

¹⁵³ Ekrem Demirli, *İbn'ül Arabî Metafizîği*, s. 159.

¹⁵⁴ İbn Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü'l Ahlak/Mev'ize- i Hasene Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınları, 2006, s. 51.

yüksekliği, *Rahman arş üstüne istiva etti*¹⁵⁵ ifadesinde belirtilen durumdur. Arş mekânların en yükseğidir. Mertebe yüksekliği ise, *O'nun yüzünden başka her şey helak olacaktır*¹⁵⁶, *işin hepsi ona döner*¹⁵⁷, *Allah'la beraber başka ilah mı?*¹⁵⁸ ayetlerinde dile getirilen yüksekliktir.

Allah, *O'nu yüksek bir mekâna yükselttik*¹⁵⁹ buyurup yüksekliği mekânın bir niteliği yaptı. *Rabbin meleklere ben yeryüzünde bir halife yaratacağım*¹⁶⁰ demiştir. Bu ise merteye üstünlüğüdür. Melekler hakkında, *Büyükleddin mi, yoksa yücelerden mi oldun*¹⁶¹ dediğinde ise yüksekliği meleklere ait kıldı. Tanımda ortak olsalar bile, bütün melekler bu üstünlüğe dahil olmadığına göre, kastedilen üstünlüğün Allah katındaki merteye üstünlüğü olduğunu anlamak gerek.

İnsanların arasındaki yöneticiliklerin yöneticilikten kaynaklanan üstünlükleri insan olmaktan kaynaklanan bir üstünlük olsaydı, bu üstünlüğün her insana ait olması gerekirdi. Üstünlük genel olmadığına göre, onun merteye üstünlüğü olduğunu anlamalıyız.¹⁶²

İnsanın özü gereği kötülenmeyeceğini, yalnızca ondan çıkan davranışların kötülenmesi gerektiğini¹⁶³ söyleyen İbn Arabî, bunun nedeni olarak "*İnsanın davranışı onun kendisi değildir. Biz ise insanın kendisinden söz etmekteyiz. Fiil ise Allah'ındır.*" demektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin çokluğunu birliğe döndüren ve onu bir yapan şey, insanın varlığıdır. Bu yönüyle insan, âlemin varlığını sürdürmesinin sebebidir. O, insanı "âlemin varlık sebebi" ve "gök kubbenin direği"¹⁶⁴ diye tanımlar. İnsan Âlemi yöneten ve irade olan ilkedir. İnsan, İbn Arabî tarafından âlemin varlık sebebi ve ilkesi diye diye isimlendirilir. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de şöyle der:

Çocuğu olmaksızın bir insan baba olamayacağı gibi kubbe de direksiz ayakta duramaz. O halde direk, tutan sebep'tir. O sebebin insan olduğunu kabul etmek istemezsen, onu el-Mâlik'in kudreti de sayabilirsin.

Böylelikle, göğü ayakta tutan'ın bulunmasının şart olduğu ortaya çıkmıştır. Gök bir mülktür ve ona sahip olacak bir malik (sahip) bulunmalıdır. Bir şeyin tutulma sebebi onu tutan demektir. Bir kimse için bir şey var olmuşsa o sebep, var olan o şeyin sahibidir.¹⁶⁵

¹⁵⁵Tâ Hâ 20/5

¹⁵⁶el-Kasas 28/88

¹⁵⁷Hud 11/123

¹⁵⁸en-Neml 27/60

¹⁵⁹Meryem 19/57

¹⁶⁰El-Bakara 2/30

¹⁶¹Sâd 38/75

¹⁶²İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 73-74.

¹⁶³a.mlf. a.g.e. s. 183.

¹⁶⁴İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: I, s. 362.

¹⁶⁵İbn Arabî, a.g.e. s. 21.

İbn Arabî, insan, Allah'ın âlemdeki gerçek maksadı, gerçek halifesi ve ilâhî isimlerin ortaya çıkma mahallidir ve o, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar.¹⁶⁶

İbn Arabî'ye göre, "*Allah, insan vasıtasıyla yaratıklarına bakar ve onlara merhamet eder... Âlemin fiili varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır... Allah, insan vasıtasıyla âlemi korur... Allah, mülkü (olan âlemi) koruması için insanı halife yaptı. Bu "kâmil insan", âlemde bulunduğu sürece âlem korunur.*"¹⁶⁷

Bununla birlikte, İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de, Lût peygamberden yola çıkmak suretiyle, insanın başka bir özelliğine değinmekte ve şöyle demektedir:

Lût'un *güçlü dayanak*¹⁶⁸ derken kastettiği şey 'kabile'; *keşke size karşı gücüm olsaydı*¹⁶⁹ derken kastettiği ise 'karşı koyabilme gücü'dür. Burada güç, özellikle insanın himmetidir. Hz. Peygamber bu vakitten, yani Lût'un *ya da güçlü bir dayanağa sahip olsaydım*¹⁷⁰ dediği andan itibaren her peygamberin kavmine karşı himaye etmişti. Örnek olarak Hz. Peygamber için amcası Ebû Talib'i verebiliriz.

Lût peygamber, *keşke [size karşı] gücüm olsaydı*¹⁷¹ demiştir; çünkü o, Allah Teâlâ'nın *O sizi bir zayıflıktan yarattı*¹⁷² dediğini biliyordu. Başka bir ifadeyle, insan asıl itibariyle zayıf yaratılmıştır. Ardından zayıflıktan sonra [insan için] bir güç yarattı. Böylece güç, yaratma yoluyla insana ilişmiştir. O halde söz konusu olan, geçici bir güçtür. *Güçten sonra da zayıflık ve yaşlılık yarattı*¹⁷³. Burada yaratma, yaşlılıkla ilgilidir. Zayıflık ise insanın asıl yaratılışına dönmesidir. Zayıflık ise *sizi bir zayıflıktan yarattı*¹⁷⁴ ayetinde [belirtilen durumdur].

Böylece Allah, insanı kendinden yarattığı hale döndürdü. Bir ayette şöyle buyurur: *İnsan bilgiden sonra bir şey öğrenmesin diye ömrünün en kötü dönemine döndürülür*¹⁷⁵ Allah, insanın ilk zayıflığına döndürüleceğini bildirmiştir. Yaşlılık, güçsüzlükte çocukluk gibidir. Hiçbir peygamber, kırk yaşını doldurmadan peygamber olarak gönderilmemiştir. Kırk yaş, insanın [gücünün] eksilmeye ve zayıflamaya başladığı bir yaştır. Bu nedenle Lût, *keşke size karşı gücüm olsaydı*¹⁷⁶ demiştir. Bununla beraber Lût, [gerçekte] etkin bir himmet istemiştir....¹⁷⁷

¹⁶⁶ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, Cilt: I, s. 362.

¹⁶⁷ a.mlf. a.g.e. s. 26.

¹⁶⁸ Hud 11/80

¹⁶⁹ Hud 11/80

¹⁷⁰ Hud 11/80

¹⁷¹ Hud 11/80

¹⁷² er-Rum 30/54

¹⁷³ er-Rum 30/54

¹⁷⁴ er-Rum 30/54

¹⁷⁵ el-Hac 22/5

¹⁷⁶ Hud 11/80

¹⁷⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 138-139.

İbn Arabî'ye göre, insanın nefsi için seçeceği, sonuna varmadan durmayacağı ve nihayetine ermeden kusuruna razı olmayacağı şey tamam olmak ve kemale ermdir.¹⁷⁸

İbn Arabî insanın kemale ermesi konusunda *Tehzibü'l Ahlâk* risalesinde şöyle demektedir:

İnsanın tamam olması ve kemale ermesi de yüce gönüllü ve güzel ahlaklı olması için çaba sarf etmesinde; kötü ve çirkin ahlâklardan kaçmasındadır. Bunu yaparken de bütün hallerinde fazilet kanunlarına riayet etmeli ve bütün fiillerinde rezalet yollarından uzak durmalıdır. Eğer böyle olursa, insanın, maksadını bütün kusurlardan uzak her sıfatı kazanmağa çevirmesi, gayretini içine hiçbir kötü şeyin karışmadığı bütün sıfatları elde etmeğe sarf etmesi, çabasını bütün kötü ve adi hasletlerden uzak durmağa harcaması, imkanını bütün kınanan şeyleri atmağa yöneltmesi lazımdır ki, ahlakını düzelterek kemal sıfatını elde etsin, yumuşak ahlâkı (tacı) ile güzellik hüllelerini giysin, haklı olarak efendi ve onurlu kimselere karşı iftihar etsin ve asalet ve şeref merdivenlerine çıkarak zirvelere ulaşsın. Ancak şu var ki, bu mertebeye ulaşmak için yeni başlayan ve bu dereceye varmak için istekte bulunan kimse için, çoğu zaman araştırmak istediği güzel hasletler gizli kalabilir ve hep maksadı onlardan sakınmak olan kötü huylar kendisi için belli olmayabilir.¹⁷⁹

İbn Arabî'ye göre, Şeriatlerin inişinden önce meydana gelen, itaat ya da ibadet diye isimlendirilemez. Böyle bir şey iyilik, güzel ahlâk ve yapılması güzel şey diye isimlendirilir.¹⁸⁰

Yine İbn Arabî, ilâhi doktor olarak nitelediği peygamberlerin ahlâkı tedavi ettiğini ve nefsanî amaçları öğüt, zikir, tavsiye, yüce davranışlar hakkında uyarı gibi hususlarla yönettiğini ve tedavi ettiğini belirtir. Ayrıca Allah'ın, insanların ve yüce ruhların nezdinde mutluluk sağlayan övülen davranışları öğretmek ahlâkı tedavi ettiğini, bu sayede, düşünen nefsin (nefs-i natika) güçlendiğini belirtir.¹⁸¹

İbn Arabî, *Fütûhât- ı Mekkiyye*'nin, Ahlâk Makamının ve Sırlarının Bilinmesi başlıklı 149. bölümünde şöyle der:

İnsanda ahlâklanma ve ahlâk
İki gözdeki sürmelenme ve sürmeye benzer

Onda ecri artarsa
Meleklerin ve resullerin mertebesine ulaşır

¹⁷⁸ a.mlf. a.g.e. ay.

¹⁷⁹ İbn Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü'l Ahlâk/ Mev'ize-i Hasene Risaleleri*, ss. 51-52

¹⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VI, s. 170.

¹⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s. 373.

Öyle biri zamana hayat veren biricik insandır
Hükümleri ve devletleri düzenleyendir o

Köleler onun izzetinden çekilir
Arazları ve hastalıkları tespit edendir o

Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Allah size yasaklar da kendisi sizden faiz almaz.” Bu hadis, sahih bir hadistir. Böylece Allah, kendisini bize yasakladığı bir hükme katmıştır. Bütün ahlâk, ilahi nitelikler olduğu gibi hepsi de güzeldir. Öte yandan bütün güzel ahlâk, insanın yaratılışında bulunur ve bu nedenle insan onlarla muhataptır. Gerçekleri bilmeyen bazı insanlar, şöyle der: “Güzel ahlâk insanda ahlâklanma, Allah’ta ise ahlâk olarak bulunur.” Bu söz, söyleyenin gerçekleri bilmediğini gösterir. Başka bir ifadeyle böyle bir söz, söyleyeninin bilgisizliğine işaret eder. Ancak kişi bunu mecazen veya Hakk’ın varlığının kulun varlığından önce geldiğini dikkate alarak söylemiş olabilir. Çünkü Allah, özü gereği varlığı zorunlu olan iken, insan Rabb’i vasıtasıyla var olur. İnsan Allah’tan varlık kazandığı gibi ahlâkı da Allah’tan kazanmıştır. Bu sözü söyleyen kişi, bu ilkeyi dikkate alarak ‘ahlâklanmak’tan söz etmişse haklıdır. Buna karşın ‘ahlâklanma’ derken, gerçekte Hakk’a ait olup kulun nitelendiği şeyleri kastetmiş de olabilir. Kul kendileriyle nitelenirken bu ahlaka sahip değildi ve bu nedenle onu -hulk (ahlâk) olarak değil- ‘ahlâklanma’ şeklinde isimlendirmiştir. Ahlâk ise, insanın ilk yaratılışında bulunan özelliklerdir. Bu sözü söyleyen insan böyle diyerek ahlâklanmaktan söz etmiş ise, onun insanın yaratılışı hakkında bilgisi olmadığı gibi Hz. Peygamber’in Allah’ın Adem’i kendi suretinde yarattığı hadisi hakkında da bilgisi yoktur. Bu görüşteki bir insanı şöyle bir durum bağlar: Gerçekte kula ait sayılan bir nitelikle Hakk’ın nitelendiğini gördüğümüzde, bunun Allah’ta ‘gerçekte insana ait bir huy ile ahlâklanma’ tarzında bulunduğunu mu söyleyeceğiz? En az bir bilgiye sahip biri bile böyle bir şey söylemez!¹⁸²

Özetle, insanın Allah’tan varlık kazandığı gibi, ahlâkı da Allah’tan kazandığını, ahlâkın ilahî nitelikler olduğunu ve güzel ahlâkın insanın yaratılışında bulunduğunu belirtmekte ve konuya şöyle devam etmektedir.

İlahi huylar hakkında doğru olan, bunların hepsinin insanın yaratılışında bulunmasıdır. Bunlar, kendilerini bilenler için, ilahi mertebeye ortaya çıktıkları tarzda her insanda ortaya çıkar. Çünkü bu huylardan her biri, ne Hak yönünden ne insan yönünden, bütün varlıklar karşısında uygulanabilen huylar değildir. Bu bağlamda Allah, genel anlamda cömert olduğu gibi insan da genel anlamda cömerttir. Allah genel anlamda cömert olmakla birlikte, isimleri arasında el-Mâni (engelleyen), el-Müzil (zelil eden) vardır. Bu yönüyle Allah bağışlar ve dilediğine azap eder. Mülkü verir ve (dilediğinden) çeker alır. İntikam alır, cömertlik eder. Bir grup hakkında böyle sınırlarken, niteliği sınırsız olandır. Aynı şey, insan için de geçerlidir. Dolayısıyla bu huylar insan için - ahlâklanma tarzıyla kazanılan huylar değil- aslî huylardır. İnsanda da bu huylar genel anlamda bulunsun bile, (herkese karşı) bu ahlâkı sergilemesi mümkün değildir. Nitekim ahlâkıyla kayıtsız anlamda nitelenmiş olan Allah’ın da bütün yaratıklarına karşı bu ahlâka göre davranması geçerli değildir. Bu niteliklerde ödünç almak, mecaz anlamda gerçekleşebilir. Nitekim ‘Allah bu niteliklere sahip olarak var idi, biz yok idik’ deriz. Var olduğumuzda ise, o niteliklerle var olduk. Yoksa, onları kazanmadığımız gibi, Allah’tan ödünç de almadık. Çünkü ilahi nitelikler (ve huylar), Allah adına ezeli niteliklerdir. Başka bir ifadeyle âlem yok iken Hak onlarla nitelenmişti. Bir nitelik,

¹⁸² a.mlf. a.g.e. ss. 385-386.

kendisiyle nitelenen birine muhtaçtır, çünkü nitelik kendi başına var olamaz. Niteliklerin ödünç olabileceğini kabul etmek, onların kendi başına var olduğunu ve Hakk'ın onlardan yoksun kalabileceğini kabul etmek demektir. Böyle bir düşünce ise, sonradan meydana gelenin, kadimin varlığı için bir yer olabileceği fikrine götürür. Bütün bunları ise, Allah'ı bilenlerden hiç biri kabul etmez.¹⁸³

Özetle; İbn Arabî, ahlâkın ilahi kaynaklı olduğunu, bütün güzel ahlâkın insanın yaratılışında bulunduğunu, insanın tıpkı Allah'tan varlık kazandığı gibi, ahlâkı da Allah'tan kazandığını, ahlâkın da insanın ilk yaratılışında bulunan özellikler olduğunu belirtmektedir.

İbn Arabî, konuya şöyle devam etmektedir:

Nükte: Eğer senin her şeyde tasarruf hakkın olsa, sen de tüm himmetini kullansan, mahlukatı kendinden razı etmen mümkün değildir. Çünkü böyle bir makam, bilinse ve akledilse bile mahlukattan hiç bir kimse böyle bir makamı elde edememiştir. Zira bu makam yalnızca Hakk'a mahsustur. Hatta Cenâb-ı Hakk'ın bile bu makamda tecelli etmesi ancak; cehennemlikler yerlerini, cennetlikler de yerlerini alıp, hepsi hak ettikleri yerde bulunmaktan Hakk'ın razı etmesiyle razı olduklarında, mutlu ve sevinçli bir şekilde, artık hiçbir kimsenin kendi mekanını bırakıp bir başkasının yerine geçmeyi istemeyecekleri zaman meydana gelecektir.

İşte bu şaşkınlık veren bir sırdır. Ve hiç kuşkusuz bu sırrı bilenler var olduğu halde, mahlukat içerisinde bu sırı işaret eden hiçbir kimseyi bilmiyoruz. Ve onların bu sırrı açmaktan kaçınmaları, en iyisini Allah bilir ya, ancak mahlukata olan merhametleri sebebiyle kendi nefislerini korumak istemeleridir. Çünkü bunu işitenler hemen inkara kalkışmaktadırlar. Ben de bu sırrı, Allah'a yemin olsun ki, bana şu anda ilahi rahmetin galebe etmesiyle işaret etmiş oldum. Bunu anlayan mutlu olur. Eğer anlamamışsa, bu sırdan mahrum da olsa, sırf anlamadığı için şakî ve mutsuz da olmaz, ve's-selam.¹⁸⁴

Buradan hareketle, insandan ortaya çıkan iyi ya da kötü bütün huyların, onun yaratılışında bulunduğunu; bunların, mecaz ya da ödünç değil, gerçek anlamda insana ait olduğunu belirten İbn Arabî, konuyla ilgili sözlerine şöyle devam etmektedir:

Aynı şekilde Hakk'ın kendisini isimlendirdiği ve nitelediği bütün fiil nitelikleri geçerli niteliklerdir. Bu niteliklere örnek olarak yaratmak, diriltmek, öldürmek, engellemek, vermek, tuzak kurmak, aldatmak, alay etmek, ayırmak ve hüküm vermek gibi indirilmiş kitaplarda yer alan ve peygamberlerin dile getirdiği fiilleri verebiliriz. Bunun yanı sıra, gülmek, sevinmek, şaşırma gibi fiiller veya ayak, el, iki el, eller, gözler, kulaç gibi ifadeler de bu kapsama girer. Bunlar, Allah'ın kendi bildirdiği sözler olduğu gibi, peygamberinin O'ndan aktardığı sözlerdir. Allah doğru sözlü olduğu gibi akla dayanan kanıtlarla peygamberlerin doğru sözlü oldukları da kesindir. Fakat bu niteliklerin Hakk ile ilişkisi, Allah'ın bildiği şekilde ve zâtının kabul ettiği şanına yaraşır şekildedir. Bunlardan hiçbirini reddedemeyiz, imkânsız

¹⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt:VII, s.s. 385-387.

¹⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/241-244'den naklen Ali Vasfi Kurt, a.g.m. s. 278.

sayamayız ve niteliğini belirleyemeyiz ve hiçbirini Allah ile, bizimle ilişkilendirmedığımız gibi ilişkilendiremeyiz. Böyle bir şeyden Allah'a sığmırız! Çünkü biz, onları hakkımızdaki bilgimize göre kendimizle ilişkilendiriz ve bu durumda onları kendimizle nasıl ilişkilendireceğimizi de biliriz. Hakk'ın zâtı ise bilinemez. Dolayısıyla Hakk'ın bir şeyi kendisiyle nasıl ilişkilendirdiği bilinemez. Hakk'ın kitabında ya da Peygamber'inin dilinde kendisi adına kabul ettiği bir şeyi reddeden kimse, Allah'ın nezdinden gelen kimseyi, onun getirdiğini ve Allah'ı inkâr etmiş demektir. Böyle niteliklerin bir kısmına inanıp bir kısmını reddeden ise, gerçeği inkâr etmiş demektir. Bu niteliklere inanıp da bunları O'nunla ilişkilendirirken kendimizle ilişkilendirmemize benzeten ya da bu konuda vehim gücüyle hareket eden (vehim teşbihin kaynağıdır), ya da aklıyla veya tasavvuruyla (keyfiyeti) anlamaya çalışan ya da onu mümkünce çeviren kimse, hiç kuşkusuz, kâfir olmamışsa da bilgisizdir. İşte bu, herhangi bir tercih olmaksızın doğru inançtır.¹⁸⁵

Bu metinden anladığımız, insanın fillerinde Allah'a benzemeye çalışması gerektiğidir. Bu yönüyle, İbn Miskeveyh'in "En yüksek derece ve en yüce mutluluk" diye nitelendirdiği, ahlâkın en yüksek amacı olan "Allah'a yakınlaşma" durumunu hatırlatmaktadır.

İbn Arabî, konuya şöyle devam etmektedir:

Bu bağlamda kula verilir ilahi mertebeye verilemeyecek bir takım isimler de vardır. Bununla birlikte, anlam hepsini kuşatır. Örnek olarak, cimri adını verebiliriz. Bu isim kula verilirken Hakk'a verilemez. Cimrilik, vermemek demektir ve Allah'ın isimlerinden birisi el-Mani'dir. Kim cimriyse, vermemiş demektir. Gerçek budur. Bununla birlikte biz bu isim için bir yorum arayarak şöyle deriz: Her cimrilik vermemek demek iken her vermeyiş cimrilik değildir. Hak edene hakkını vermeyen kimse, cimrilik yapmıştır. Hak ise, Hz. Musa'nın 'Allah her şeye yaratılışını vermiştir' sözünü onaylamıştır. O halde, sana yaratılışını veren ve seni hakkına ulaştıran kimse, cimrilik yapmamıştır. Başka bir ifadeyle yaratıkların hak etmediği bir şeyi vermemek, bir cimrilik değildir. Bu ölçüye göre, iki vermeme arasında ayırım yaparız. Aynı şekilde, yalancı da kula özgü isimlerdendir ve Hakk'a verilemez. Hak her yönden doğru sözlü iken kul (bir yönden) doğru sözlü (bir yönden de) yalancıdır. Aynı zamanda (bazı) kullar, her yönden doğru sözlü de olabilir. Fakat her yönden doğruluğun kulla ilişkilendirilmesi, kendimizi bildiğimiz için, bizce bilinen bir durum iken Hak ile ilişkisini bilemeyiz. Hak, doğruluk kendisine nasıl izafe edilebilecekse öyle doğru sözlüdür. Allah şöyle der: 'Rahman Arş üstüne istiva etti.'¹⁸⁶ Bir hadiste ise 'Rabb'imiz her gece yakın göğe iner' buyrulur. Burada Allah inişini zamanla sınırlamıştır. Zamanla sınırlamak, yer değiştirmeye sınırlamak demektir. Bunların her biri, Hak ile ilişkileri bilinemese de hükümleri sabit olup şanına yakıştığı şekilde yorumlanacak hususlardır. Aynı şey, yaratıkların isimlerinden biri olan ve ilahi mertebeye yakışmayan 'cahil' adı için de geçerlidir. Allah bilgiyle nitelenmesi yönünden 'bilen' iken kul da bilgiyle nitelenmesi yönünden bilendir. Buna karşı kul, bilgisini belirli şeylere yönlendirip bazı şeyleri ihmal etmesi yönünden ise bilgisizdir. Hakk'ın bilgisi kayıtsız, ilgisi geneldir. Allah, 'Biz ona şah damarından daha yakınız'¹⁸⁷ buyurur. Burada, akledilir olanın aksine, bir sınırlama getirdi. Hz. Peygamber'in 'Allah nerededir' diye sorduğu zenci cariyeye göğü göstererek 'Allah göktedir' demiş, Peygamber de bu işareti karşılığında onun iman sahibi olduğuna tanıklık etmiştir. Bu ise, aklın

¹⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât- ı Mekkiyye*, Cilt:VII, s.s. 387-388.

¹⁸⁶ Tâ Hâ 20/5

¹⁸⁷ Kaf 50/16

kanıyla çelişir. Halbuki Hz. Peygamber, Allah hakkında bizim bilmediklerimizi biliyordu.¹⁸⁸

Özetlemek gerekirse, kötü nitelikler Allah'tan kaynaklanmaz, her insana Allah tarafından belli bir potansiyel verilmiştir, başka bir ifadeyle yaratılıştan kaynaklı bir donanıma sahiptir.

İbn Arabî, yine şöyle demektedir:

Allah özü gereği bilendir ve bu doğru bir yargıdır. Kulun isimlenip de yaratıklarında bir eksiklik ve bayağılık şeklinde bulunan Hakk'ın isimlenmediği her ismin Hakk'a verilmesini akıl ve şeriat reddeder ya da bu huy O'nunla ilişkilendirilir. Bununla birlikte, Allah akıl kanıtlarıyla çelişen bir takım durum ve özellikler bildirmiştir. Bu bağlamda, 'Allah dilediğini yapandır', yaratıklarına dilediğini yerleştirendir. Allah ise herhangi bir zorlamaya girmez. Allah hüküm verendir. 'O, yaptığından sorumlu değildir. Onlar ise sorumludur.'¹⁸⁹

Kuşkusuz önemli bir hususa, büyük bir bilgiye, Allah'tan ve Allah'ın kendilerine bildirdiği yaratıklarından başka kimsenin bilmediği gizli ve kapalı bir sırda dikkatini çektik. Akıl, bu bilgiyi imkânsız saysa bile, nakil onu getirmiş; bazı anlayışlar ondan uzaklaşmışken, bir kısmı onu kabul etmiştir.

Bu bölümün içerdiği alt bilgileri iyice düşündüysen, ilahi bilginin özünü öğrenir, Hz. Peygamber'in, 'Kendini bilen, Rabb'ini bilir' demesinin sebebinin anlarsın. Senin iyi ya da kötü her niteliğin yeri olduğunu belirttik. Sonra, özgü ve kinamanın anlamını da bildirdik. Bir yönden, sınırladık, bir yönden serbest bıraktık. Böylece, 'bilmeyen' bilen olduğunu öğrenesin. Allah ise bilen ve bilinmeyen bilendir. Dolayısıyla Allah'tan başka kimse, kulun, yani bütün âlemin ve insanın üzerinde bulunduğu durumu bilemez. Bir kısmımız kendini bildiğini tahayyül ederken bir kısmımız ise, kendisinden hareketle, Hakk'ın durumunu bir yönüyle bilir. Bu bilgi ölçüsünde de, Rabb'i hakkında bilgi öğrendiği söylenir. Çünkü 'Kendini bilen, Rabb'ini bilir.' Delil ve delillendirilen bir araya gelemeceği gibi sen ve O bir tanımda ve hakikatte bir araya gelemezsiniz Çünkü O yaratan, sen yaratılmış – bir yönden sen de yaratıcı olsan da-; O sahip, sen köle –bir yönden sen de sahip olsan da-. Öyleyse ahlâktaki ortaklık seni perdelemesin, çünkü sen yaratılmış; Allah sürekli Yaratan'dır.

İşte bu, sana açıklamış olduğumuz ahlâk makamıdır. Bunun dışında sûflerin işaret ettiği ahlâklanma konusu ise, bu sözden türetilmiştir. Onların ilahi isimlerle ahlâklanma hususundaki sözleri de böyle değerlendirilebilir. Biz bu ifadeyi onların kullandığı şekilde kullanırız, fakat tahakkuk etmekten kaynaklanan bir saygıyla, bu ifadeyi mutlak ve kesin bir bilgiye dayanarak kullanırız. Binaenaleyh burada söz konusu olan gerçekte ahlâktır, yoksa ahlâklanmak değildir. Daha önce de bunu açıklamıştık. Bu makamın gerektirdiği şekilde, bundan daha fazla bir açıklama ve izah olamaz. Çünkü biz, ifadelerimizde Allah'ın sınırlarını aşamayacağımız gibi Allah'ın kendisiyle ilişkilendirmediği bir şeyi de zikretmeyiz. Dolayısıyla biz, O'nun kelamının ve doğru sözlü kullarına indirdiği bilgilerin dışına çıkamayız. 'Allah hakîm-alîmdir.' Hatta O 'alîm-hakîm'dir.' Allah, âlem yok iken alîm, âlemi düzenlerken hâkimdir. Alim ve Alim isimleri daha geneldir. Hakîm ise, bilginin özel bir işleme tarzıdır. İşte ilahi ahlâkla ahlâklanmak tam da budur.¹⁹⁰

¹⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt:VII, s.s. 388.

¹⁸⁹ el-Enbiya 21/23

¹⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, ss. 389-390.

Bu metinden; insanın Allah'ın isimleriyle tecelli eden bir varlık olduğunu, insanlarda bulunan eksiklik ve bayağılığın Allah'a izafe edilemeyeceğini, insanın ahlâkî yönden Allah'a benzemesi gerektiğini ama ahlâktaki ortaklık gibi görünen durumun insanı yanıltmaması gerektiğini, zira insanın yaratılmış, Allah'ın ise sürekli Yaratan olduğunun farkına varılması gerektiğini anlıyoruz.

İbnü'l Arabî, insanı hem maddî ve hem de manevî yönden ele alarak onu kozmosun gayesi haline getirmiştir. Gerçekten de insan niçin vardır? Onun gayesi nedir? Onu yaratan, ona kâinatta ne gibi görevler vermiştir? Onun kâinatta üstün tarafları nelerdir? Bu ve buna benzer soruların cevaplarını İbnü'l Arabî'nin düşüncesinde görmek mümkündür.¹⁹¹

İbnü'l Arabî'ye göre insan, “Âlemin cinslerinden en son mevcûd'tur”. Âlemden altı tane cins bulunduğunu ve her cinsin altında da nevelerinin bulunduğunu belirtmekteydi. Nevilerin altında başka nevelerin olduğuna işaret eden İbnü'l Arabî, altı cinsin neler olduğuna açıklık getirerek diyor ki:

“... Birinci cins melektir; ikincisi can; üçüncüsü maden; dördüncüsü bitki ve beşincisi de hayvandır. Mülk (âlemi) sone erince, ... altıncı cins, insan cinsi oldu. İnsan, bu memleket (dünya) üzerine halifedir...”¹⁹²

Melekten başlayarak yaratılan bu cinsler hayvanla mülk âlemini tamamlamaktadır. Her bir cinsin neveleri bulunduğuna göre, insana ulaşmaya kadar diğer cins ve neveler yaratılmış oluyordu. Altıncı ve en son yaratılan cins ise insan cinsidir. Böylece insan en son yaratılan cins olmanın dışında, dünya üzerine halife olarak da görevlendirilmiş ve kâinat onun emrine verilmiştir. Bu demektir ki, insan kâinatın yaratılmasında en son gayedir.¹⁹³

Bundan başka insan kâinat içerisindeki yeri itibarıyla İbnü'l Arabî'nin düşüncesinde, kâinatın yaratılmasında gaye olmanın dışında, aynı zamanda

¹⁹¹ Kazım Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabi*, İstanbul: H Yay., 2010, s. 193.

¹⁹² İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1/152' den naklen Kazım Yıldırım, a.g.e., s.194.

¹⁹³ Kazım Yıldırım, a.e., s. 194.

hareket noktası olarak gösterilmektedir. Nitekim “*Fütûhat*”ında “... Bu âlemden kast edilen şey insandır... ” demektedir.¹⁹⁴

İnsanın hareket noktası olarak kabul edilmesi ise, varlık dairesinin açıklanmasıyla mümkündür. Daha önce de açıklandığı gibi, İbnü’l Arabî’ye göre varlık bir daireye benzemektedir. Bu dairenin başlangıç noktası İlk Akıl’dır. Sonu ise insan cinsidir. Daire insan cinsi ile son bulmuştur. Böylece insan İlk Akla ulaşmıştır. Tıpkı dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi. Dairenin iki tarafı arasında ise Allah’ın İlk Akıl ile son varlık olan insan arasında yarattığı bütün âlem cinsleri bulunur.¹⁹⁵

İnsanı bu kâinatta küçük âlem olarak kabul eden İbnü’l Arabî, âlemi ise büyük insan demek olan makro kozmos olarak düşünmekteydi.¹⁹⁶

İnsanı kâinatın küçük bir modeli olarak kabul eden İbnü’l Arabî, aynı zamanda onun toplayıcı bir kelime (el kelime el camia) olduğunu belirtmekteydi. Âlemdaki her şey insandan bir parçadır. Fakat insan, onlardan bir parça değildir, diyordu.¹⁹⁷

İnsanın cismi âlemin cisminde küçük olsa bile, büyük âlemin bütün hakikatlerini kendinde toplamaktadır. Bu sebeple, akıllı kişilerin (filozofların) bu âleme “büyük insan” adını verdiklerini belirtmektedir.¹⁹⁸

İbnü’l Arabî’ye göre insan olmaksızın âleme baktığın zaman, onu ruhsuz (ve) dümdüz bir cisim olarak bulursun. Âlemin mükemmelliği insan ile mümkündür. Nasıl ki, ceset ruh ile mükemmellik buluyorsa, tıpkı bunun gibi âlem de insan ile mükemmellik bulmaktadır.¹⁹⁹ Çünkü insan, âlemin ruhudur.²⁰⁰

“... Şu halde âlem, insan ile kemale ermiştir; fakat insan, âlem ile kemale ermiş değildir...”²⁰¹ diyordu. Gerçekten de insan olmasaydı, âlemin bir anlamı olur muydu? Âlem ancak insan ile mükemmellik bulup, onunla birlikte kemale

¹⁹⁴ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 1/154’ den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

¹⁹⁵ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 1/139’ den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

¹⁹⁶ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 2/75’den naklen Kazım Yıldırım, a.g.e. s.195.

¹⁹⁷ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 1/151’den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

¹⁹⁸ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 2/137’den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

¹⁹⁹ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 2/75’ den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

²⁰⁰ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 1/130’den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

²⁰¹ İbnü’l Arabî, *Fütûhat*, 2/342’den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

ermiştir. İnsanı bu âlemin ilahı olarak da kabul eden İbnü'l Arabî, O'nun âlemde Allah'ın halifesi” olduğunu belirtmekteydi. “Âlem insana esir (musahhar) kılınmış. Âleme ilah olmuştur. Tıpkı Allah Teâlâ'nın insan için ilah olması gibi.”²⁰²

Demek oluyor ki, İbnü'l Arabî'ye göre bu kâinat büyük âlem adını almakta ve onun küçük bir modeli sayılan insan ise küçük âlem diye isimlendirilmektedir. Mademki Allah var olan her şeyi bir “ilahi rahmet ve sevgi” ile yaratmış ve mademki Allah “iyi ideası” olarak tarif edilmiştir; şu halde Allah bu kâinatın bütün özelliklerini kendinde toplayan bir “küçük kâinat”ı yani insanı da aynı rahmet ve sevgi ile yaratmış demektir. Netice şudur ki; insan, kâinatın yaratılmasında gerçekten de bir gayedir.²⁰³

2.1.2 İrâdenin Tarifi ve Mahiyeti

Lügatte “talep etmek” manasına gelen ama “istemek, arzulamak, emretmek ve tercih etmek” gibi anlamlar da taşıyan irade,²⁰⁴ Allah'ın sıfatı olarak O'nun bir şeyi yapıp, yapmamakta; dileyip, dilememekte muhtar olduğunu te'yid eden bir sıfat olarak anlaşılmalıdır.²⁰⁵ İbnü'l-Arabî bu mânâda iradeyi iki gruba ayırır:

1) Meşîet: Bununla her şeyde şeylerin oldukları gibi olmalarını dileyen Allah'ın ezeli "Kudret"ini anlatmak istemektedir. Kelâm dilinde buna İlâhi Buyruk veya Kader v.b., adı verilir. İbnü'l-Arabî bu terimden ilahi Hüviyet'i anlamaktadır. Meşîet'e el-vucûd (Varlık veya Allah) adını verir ve Ebu Talip el-Mekkî'nin ona arşu'z-zat (Zât'ın tahtı) demesini tasvip eder.

2) Yaratıcı İrade: Bununla İbnü'l-Arabî, Allah'ın kuvve halindeki varlıkları dış dünyada tezahür ettirmesine vasıta olan kudretini anlatmak istemektedir. Bir şeyin herhangi bir varlığa sahip olması meşîetin bir fiilidir, fakat onun dış dünyada tezahür etmesi irâdenin bir fiilidir. İrâde ile Allah dış dünyada bir şeyin ya da bir fiilîn vukuunu olduğu kadar, vuku bulmamasını da irâde eder.²⁰⁶

²⁰² İbnü'l Arabî, *Fütûhat*, 1/130'den naklen Kazım Yıldırım, a.e., a.y.

²⁰³ Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesi*, s.128'den naklen Kazım Yıldırım, a.g.e. s.195.

²⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânül-Arap*, Beyrut, 1968, 3/187'den naklen Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, İstanbul: Eser Kitap, 2009, s. 141

²⁰⁵ Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul, 1984'den naklen Hüdaverdi Adam a.g.e., s. 141.

²⁰⁶ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss. 141-142.

2.1.3 İrâdenin Kadîm ve Ezeli Olması

İbnu'l-Arabî çok açık bir şekilde irâdenin hadis olamayacağını belirterek “Çünkü irâde diğer sıfatlar gibi Allah’ın Zâtının muttasıf olduğu kadîm ve ezeli bir sıfattır”²⁰⁷ der. Bundan dolayı “Küfür, iman, tâat ve isyan Allah’ın meşîet, hikmet ve irâdesindedir. Çünkü Allah irâde ile ezeli olarak vasıflanmıştır.”²⁰⁸ Allah’ın Zâtı ezeli'dir. Sıfatları da Zâtının aynı olduğuna göre, irâdenin de zatî olması lazımdır. Bu noktadan olaya bakan İbnu'l-Arabî “Allah için irâde, ezeli ve kadîm bir sıfattır. Allah diğer sıfatları gibi, bununla da zatî olarak sıfatlanmıştır.”²⁰⁹ der.

Görüldüğü gibi İbnu'l-Arabî, irâdeyi fiilî sıfatlar arasında değerlendiren ve onun hadis olduğunu düşünen Mu'tezile'ye her bakımdan muhalefet etmekte irâdeyi kadîm ve Allah’ın Zâtı ile kâim gören Ehl-i Sünnet'le ittifak etmektedir. Zira İbnu'l-Arabî'ye göre irâde ezeli ve Allah’ın Zâtı ile kâim bir sıfattır. Fakat İbnu'l-Arabî irâdenin zât üzerine zâid olup olmaması konusunda Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünmektedir. Çünkü O'na göre irâde zâtı ile aynı iken, Ehl-i Sünnet'e göre irâde zât üzerine zâid bir sıfattır.²¹⁰

2.1.4 İrâde ve Meşîet

İbnu'l-Arabî'ye göre, "*Allah dilediği ölçüde rızkı indirir. O'nun dilediği ise bildiği ve sayesinde hüküm verdiği şeydir ve daha önce ifade ettiğimiz gibi Allah, bilinenin kendisine verdiği şeyi de bilir. O halde vakti belirlemek, gerçekte bilineเน ait bir durumdur.*"²¹¹ İbnu'l-Arabî, irade ve meşîyet kelimelerini -her zamanki gibi- iki farklı anlamda kullanmaktadır. Halbuki günlük kullanımda bu ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Ona göre irade, sadece varlığı bulunmayan şeye taalluk ettiği gibi, varlığı bulunan bir şeyin yokluğuna da dalalet eder. Bu ayrım, Kur'an'da da dikkate alınmıştır ve İbnu'l-Arabî'nin bunu Kur'an'dan aldığı

²⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 2/24'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 141.

²⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 1/167'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1269, 1/136'den naklen Hüdaverdi Adam a.g.e., ss. 141-142

²¹⁰ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 142.

²¹¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 145.

görülmektedir.²¹² Allah Teala şöyle buyurmaktadır: "*Allah hidayet etmek istediği/irade kimsenin gönlünü İslâm'a açar. Saptırmak istediği/irade kimsenin ise, gönlünü zora sokar.*"²¹³ "*Eğer dileseydi/meşiyet, hepinize hidayet ederdi.*"²¹⁴ "*Dilerse/meşiyet, sizi giderir, yeni bir yaratılışla geri getirir.*"²¹⁵

Ma'lûm olsun ki "Meşiyet" lügatte hâhiş, istek ve irâde ma'nâsındadır. Fakat "meşiyet" ile "irâde" arasında, muhakkıkîn ıstılâhınca fark vardır. Şöyle ki "meşiyet"-i Hak, ezeli ve ebedîdir ve onun menşeî zattır. Ve o, bir ma'dûmun icâdına veyâ bir mevcûdun in'idâmına taalluk eden hâhiştir. "İrâde" ise, yine hâhiş-i zâttır. Fakat bir ma'dûmun icâdına taalluk eden hâhiştir. Şu halde "meşiyet", "irâde"den e'amm olur. Yâ'nî her irâde meşiyettir, fakat her meşiyet irâde değildir.²¹⁶ İbnu'l-Arabî şöyle demektedir:

Âlemde gerçekleşen her emir, yerleşik şeriatın hükmüne göre değil, Hakkın meşiyetine göre gerçekleşir. Bununla beraber, şeriatın onayı da meşiyetin bir parçasıdır. Bu nedenle onun onaylanması, özel olarak geçerlidir; çünkü meşiyetin ondaki payı yalnızca onaylamadır, yoksa, getirdiği şeyle amel etmek değil.²¹⁷

Meşiyet ve irâde, sözlükte eş anlamlı olarak kullanılan iki kelimedir; İbnu'l-Arabî'nin ve ondan önce de Hüseyin b. Mansur el-Hallâc'ın ıstılahında ise, iki farklı anlamda kullanılmışlardır. Meşiyet ve irâde, pek çok ilâhî ismin bir tek "müsemmâ"ya yani Hakka işâret etmeleri açısından bir olmaları gibi zât-ı ilâhiyye'nin iki sıfâtı olmaları yönünden birdirler. Buna karşın meşiyetin ilâhî inâyet veya kendisiyle her şeyin bulunduğu hal üzere taayyün ettiği tekvînî ilâhî emrin müteradifi; irâdenin ise, herhangi bir şeyin varlığının ise ya da var olduktan sonra da yokluğunun kendisiyle belirlendiği sıfât olması açısından farklıdır. Bu, müellifin "ziyade ve noksan irâde eder" sözünün anlamıdır. Yani, herhangi bir varlığın tahakkuk etmesini ister, -buna "ziyade" ile işâret etmiştir-; başka bşr

²¹² Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2.Basm, 2002, s. 277.

²¹³ En'am, 6/125

²¹⁴ Nahl, 16/16

²¹⁵ İbrahim, 14/19

²¹⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, trc. Selçuk Eraydın/Mustafa Tahralı, 2003, s. 279.

²¹⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 178.

varlığın da tahakkuk etmemesini irade eder ki, buna da "noksan" ile işaret etmiştir.²¹⁸

O halde meşiyetin otoritesi büyüktür. Bunun için, Ebu Talib onu 'Zatın Arşı' saydı; çünkü o, özü gereği hükmü gerektirir. Bugün, âlemde infaz edilen her hüküm, şeriat diye isimlendirilmiş hükümle görünüşte çelişse bile, Allah'ın hükmüdür. Gerçi, şeriatin hükmünün tespiti de meşiyettendir. Bu nedenle, hükmü bilhassa yerine getirilir. Varlıkta meşiyetin dışında bir şey gerçekleşmez ve hiçbir şey meşiyetin dışına çıkmaz; çünkü ilahi emir 'günah' diye isimlendirilmekle meşiyete aykırı olsa bile, o yalnızca dolaylı emirdir, tekvinî emir değildir. Bundan dolayı hiç kimse, yaptığı işinde meşiyet yönünden Allah'a karşı gelmemiştir. Meşiyet emri, fiilin kendisini var etmeye dönüktür, yoksa, fiilin elinde gerçekleştiği kimseye dönük değildir. Dolayısıyla öyle bir fiilin [var] olmaması imkânsızdır. Fakat bu özel yerde bazen 'ilahi emre aykırılık' diye isimlendirilir. Bazen ise ilahi emre uygunluk diye isimlendirilir. Bundan dolayı iyi ve kötü yargısı, [meşiyet yönünden değil] gerçekleşen şeye göre verilir.²¹⁹

Fakat her şey, meşiyete tabidir; meşiyet, o şeyde eksiklik veya fazlalık olacağını ya da var ya da yok, itaat ya da günah olacağına hükmeder. O halde meşiyet, İbnu'l-Arabî'nin cebri sistemine göre, varlığın genel kanununa ya da varlığın kanunlarının toplamına benzemektedir. Çünkü meşiyet, eşyanın mahiyetlerine taalluk etmektedir. - Eşya, var olanları ve yok olanları kapsadığı için "mevcudat"tan daha geneldir. Yani, bilfiil tahakkuk eden ve hiç bir zaman etmeyecek şeyleri kapsar. - Onların tayyünleri de, buldukları hal üzeredir. Bunun için İbnu'l-Arabî, onu (meşiyet) bazen "varlık" bazen de Ebu Talib el-Mekki'ye uyararak "zat arşı" diye isimlendirir.²²⁰

Binâenaleyh, eşyanın var oldukları tarzdaki mevcudiyetleri ya da mutlak olarak yoklukları meşiyet ile ilgilidir. Fakat herhangi bir şeyin haricî bir âlemde var olması ya da var olduktan sonra yok olması, irâde ile ilgilidir. Meşiyet ve irâde arasındaki fark budur. Bu yorum, İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem ve el-Fütûhât-ı Mekkiyye*'de gördüğümüz kadarıyla genel sistemiyle paralel bir düşüncedir. Fakat Kâşânî ve Cürcanî meşiyetin harici âlemde eşyanın yaratılması ve var olduktan sonra yok olmalarıyla ilgili iken, irâdenin sadece yaratmayla ilgili olduğu düşüncesindedirler. Onlar, bu görüşlerini Kur'an-ı Kerîm'in iki kelimeyi bu anlamda kullanmış olmasıyla teyit ederler. Kâşânî şöyle der: "Meşiyet ve irâde arasındaki fark şudur: Meşiyet zâtın ayındır, bazen irâde ile, bazen onsuz bulunur. İrâde ise, "Mürîd isminin mucip sıfatlarındandır. O halde, meşiyet, irâdeden daha

²¹⁸ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 414.

²¹⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 178-179.

²²⁰ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ss. 414-415.

geneldir, bazen ona taalluk eder ve kerahetin meşiyeti gibi onu ortadan kaldırır. Yani yaratma ve yok etme ile ilgilidir. Cürcanî ise, şöyle demektedir: "Allah'ın meşiyeti, zâtın tecellisi ve madumun yaratılması ya da var olanın irâde yok edilmesi hakkında belirlenmiş inâyetten ibarettir. Onun irâdesi ise, ma'dûm olanı yaratmak için tecellisinden ibarettir. O halde meşiyet, bir açıdan irâdeden daha geneldir. Bu iki terim, dil açısından bir birinin yerine kullanılsa bile, Kur'an-ı kerim'de irâde ve meşiyet kelimelerinin bağlamalarını araştıran kimse bunu bilir." İrâde, meşiyete tabidir, çünkü o, ilahi sıfatlardan birisi ya da genel varlık kanununun belirlenmiş olduğu bir şeydir.²²¹

Dini kabul etme gibi, dine muhalefet de yine meşietin hükmü ileler. Din, peygamberler vasıtasıyla ulaşan emirdir. "Kün" (ol) kavliyle meydana gelen emir, yani tekvîni emir değildir. İbnu'l-Arabî bu iki emri "meşiet" ve "irâde" ile izah eder ki, üzerine düşüncelerini tesis edip oturttuğu esas teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir.²²²

İbnul-Arabi'ye göre tekvini emirler dediğimiz muhalefeti imkânsız ve müdahale edemeyeceğimiz, mutlaka uyma zorunda kaldığımız doğma, ölme, erkek ve kadın olma gibi emirler ile; teşriî emirler dediğimiz namaz kılma, oruç tutma gibi emirler birbirinden farklıdır.²²³ "Binâenaleyh namaz kılmak ve oruç tutmak gibi enbiyâ vasıtasıyla gelen emirler "meşiet" cihetinde vâkî olan emir olmadığı için bu emre muhalefet olunabilir ve muhalefet vukuunda da ona "ma'siyet" adı verilir. Eğer şerîâtle amel, meşiyet cihetinden olsa idi, hiçbir kimsenin muhâlefete mecâlî olmaz idi. Zirâ Allah-u Teâlâ'nın "meşiyet" cihetinden vakî olan bilcümle fiilinde, hiçbir kimse Allahu Teâlâ'ya muhalefet edemez."²²⁴ İnsan bunu kendisinde de hisseder. İnsanın iradesi dışında cereyan eden pek çok olay (vücudumuzun ve kainatın işleyişi, kadın-erkek olma burada veya başka bir yerde doğma-ölme gibi), tekvini emirlerin neticesinde meydana gelirken, irademizin hesaba katılarak bize tevdi edilen teşriî emirler vardır, ki bunlara muhalefet etmemiz mümkündür. Ama birinci, yani tekvîni emirlere kimse muhalefet edip de, ben bu asırda burada değil de filân asırda, filan yerde, filan

²²¹ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ss. 415-416.

²²² Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 148.

²²³ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²²⁴ Ahmed Avni Konuk, *Fususu'l - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, s. 280.

ana-babadan dünyaya geleceğim diyemez. Buradan da anlıyoruz ki, dini emirler iradeden, kevnî emirler de meşietten gelmektedir. Demek ki kulların, mükelleflerin durumu ile Cenâb-ı Hakk'ın iki türlü emri vardır: Birisi “Emr-i teklîfi”, diğeri ise “Emr-i irâdî”dir. Eğer Allah, mükellefe bir şeyle emreder ve o şeyin vukuuna İlm-i İlâhî'si bulunduğundan irâdesi de taalluk eyler ve o emredilen mükellefin a'yan-ı sabitesi de onu iktiza ederse bu emr-i irâdîdir. Eğer Allah, mükellefe vukuuna irâdesinin taalluk etmediği ve emredilenin a'yan-ı sabitesinin de iktiza etmediği bir şeyle emrederse, bu da emr-i teklîfidir.²²⁵

Şimdi bir kul, Hakk'ın gönderdiği peygamberin getirdiği, evâmire mûtî olmayıp küfr etse ve onun küfrü de a'yan-ı sabitesinin istidadı olsa, Allah, Emr-i teklîfi cihetinden onun bu küfründen razı değildir. Fakat ezelde onun istidâdıyla talep ettiği küfrün vukuunu irâde ettiği için “Emr-i iradi cihetinden Allah, ondan razıdır. Çünkü o kulun bu fiilî irâde-i İlâhiye'ye muvafıktır.”²²⁶

İbnu'l-Arabî böylece hem kâinatın tümüne şâmil İlâhî irâdeyi (meşiet), hem de insanın mes'uliyetine sebep olacak Allah'ın teşriî irâdesini kabul etmiştir. Allah'ın kainata şâmil irâdesine kimsenin isyan etmesi söz konusu olamaz. Ama, insan Cenâb-ı Hakk'ın iradesi ile anlatılan teşriî, yani dini irâdeye ve bundan neş'et eden dini emirlere isyan edebilir veya itaat edebilir. Eğer kulun davranışı, meşiet-i İlâhiye'ye uygun olursa amelleri itaat; uygun olmazsa, masiyet olmuş olur.²²⁷

2.2. KAZÂ VE KADERİN AHLÂK İLE İLİŞKİSİ

İbnu'l-Arabî kazâ-kader ve onlara bağlı diğeri meseleleri hep iki temel esasa dayandırmaktadır. Bunlardan biri İlm-i İlâhî, diğeri de a'yan-ı sabitedir. Bu ikisini İbnu'l-Arabî “İlim maluma tabidir.” prensibi altında bir araya getirmiştir. İbnu'l-Arabî ilmin maluma tabi olmasıyla, Allah'ın ilminin malum olan a'yan-ı sabiteye tabi olmasını kasteder. Böylece İbnu'l-Arabî bir taraftan kula mes'uliyet yüklerken, öbür taraftan da Cenâb-ı Hakk'ın kullarını fiil ve davranışlarında mecbur etmediği neticesine gitmektedir. Fakat a'yan-ı sabitelerin İlâhî isimlerin

²²⁵ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 148.

²²⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fususul - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, s. 281 (A. Hüdaverdi tar. sadeleştirilmiştir).

²²⁷ Hüdaverdi Adam, a.e., a.y.

mazharları, tecelli yerleri olması itibariyle a'yan-ı sabitede herhangi bir değişikliğin olması da mümkün değildir. Durum böyle olunca, İbnu'l-Arabî'nin sık sık ifade ettiği gibi kul, *'kendi ihtiyarında mecburdur'* düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Kul, a'yan-ı sabitesinin gerektirdiği fiilleri ve amelleri işlerken dışarıdan bir müdahale yoktur, tamamen hürdür. Ancak bu hürriyet a'yan-ı sabite sınırları içinde bir hürriyettir. Allah (c. c.) onun a'yan-ı sabitesindeki istidadını bilir ve ona göre hükmeder ve bu hüküm de değişmez. Zira a'yan-ı sabite değişmez. *İşte bu değişmezlik için bir cebr hissedilmektedir. Bu da kulun ihtiyarı içindeki zorunluluğudur.*²²⁸

Kaza ve kader konusunda İbnu'l-Arabî'nin öne çıkardığı hususlardan biri de Cenab-ı Hakk'ın ilmi ile hikmeti arasındaki münasebettir. İbnu'l-Arabî sık sık *"Allah'ın kelimelerinde, yani hükümlerinde değişiklik olmayacağını"*²²⁹ ifade eder. Zira O'na göre Allah (c.c) ilmine dayalı ve hikmetine muvafık olarak, mümkün olan, en efdal âlemi seçmiştir. Binaenaleyh bundan daha mükemmel bir âlem düşünülmeceğine göre Allah'ın kelimelerinde, yani hükümlerinde değişikliğin olması mümkün değildir. İbnu'l-Arabî bu neticeye akıl, mantık, düşünme ve delil getirme yolu ile değil, "tasavvufi keşif ve sezgi" yolu ile ulaştığını belirtir. Çünkü O'na göre en sağlam ve en emin bilgi edinme yolu tasavvufi keşiftir.²³⁰

İbnu'l-Arabî, görüşlerini serdederken sık sık Kur'an-ı Kerim'e müracaat eder ve âyet-i kerimelerden deliller getirir. Meselâ onun bu konuda başvurduğu ayetlerden biri, bizi de, amellerimizi de yaratanın Allah olduğunu haber veren âyet-i kerimedir.²³¹ Bu ve benzeri ayetlerde her ne kadar yaratma Allah'a nisbet ediliyor ise de, İbnu'l-Arabî insanın mükellef kabul edilmesi noktasından hareketle amellerinde kendine düşen bir payın bulunduğu görüşündedir. Yoksa insanın mes'uliyetini Allah'ın hikmeti ile izah edemeyiz. İbnu'l-Arabî'ye göre kul, kendine düşen bu cüz'i hisse dolayısıyla mes'uldür. Mes'ul olabilmesi için de amellerinde hür olması gerekir. Ona göre insanın hürriyeti şöyle izah edilebilir:

²²⁸ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 184.

²²⁹ Yûnus 10/ 64.

²³⁰ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 185.

²³¹ Saffât, 37/96

“Allah, insanın a’yân-ı sâbitesindeki hal üzere ona hükmeder. Allah’ın hükmü ise bilmesidir.”²³²

İnsanın fiili varlığında, yani bu dünyadaki hayatında insandan meydana gelen bütün fiiller, onun kendi hür tabiatından, istidad ve kabiliyetinden çıkmaktadır. Zira Allah’ın onun hakkındaki bilgisi, yani hükmü onun için zorlayıcı bir unsur değildir. Dolayısıyla insan kendisinden istenilen şeye uyabilir de, uymayabilir de. Zira ilim maluma tabidir. Bundan dolayı da Allah’ın bilmesi manasındaki hükmü, malum olan kendi a’yân-ı sabitesine bağlıdır. Allah eşya kendi zatından O’na ne verirse eşyayı o vaziyette bilir. Dolayısıyla eğer ortada bir zulüm varsa, zalim olan hakkında hüküm veren kendileridir.²³³ Aslında, insanın mükafat ve azaba, yani sevap ve ikaba hak kazanabilmesi için vahy-i ilâhi ile gelen hükümleri kabul veya reddetme hürriyetine sahip olması gerekir. Çünkü insan, yaptığı bazı amellerden dolayı övülürken, bazı amellerinden dolayı da yerilmektedir.²³⁴

İbnu’l-Arabî’nin kaza ve kadere yüklediği anlamı ve konuyu nasıl ele alıp değerlendirdiğini daha iyi anlamak için a’yan-ı sâbite konusunun idrak edilmesi gerekmektedir.²³⁵

İbnu’l-Arabî kaza ile eşyadaki geçmiş İlâhi hükmü; kader ile de bu kazânın, açıklanması mânâsını kasteder. Fakat bu tafsil, varlıkların vücûdlarına ve bu vücûda terettüp eden alâkalara göredir. Bundan dolayı İbnu’l-Arabî, “Kazâ,

²³² Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²³³ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*; (Kâşânî Şerhiyle Birlikte), Kahire, 1329, s. 159-160'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 185-186.

²³⁴ Mahmûd Kasım, *Muhyiddin İbnu’l-Arabî ve Leibnitz*, Kahire, 1972, s.154'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 186.

²³⁵ Ayn-ı Sâbite/Ayân-ı Sâbite. Ayn-ı Sâbite iki lafızdan oluşur: İbnu’l-Arabî ayn ile hakikatı zâtı ve mahiyeti kastederken, sübût veya sabit ile de insan mahiyetinin veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihni veya akli varlığı kasteder. Söz konusu zihni varlık, insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin (tikel üçgenlerin) dıştaki varlığı gibi, zaman ve mekânda, zihnin dışında gerçekleşmek anlamındaki varolma halinin zıddıdır. O halde, İbnu’l-Arabî a’yân-ı sâbiteden söz ettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve harici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur. Dış varlıklardan yoksun bu a’yân-ı sâbiteyi İbnu’l-Arabî genellikle yok olan şeyler anlamında madûmat veya umûr-i ademiyye diye niteler... (Suad El Hakim, *İbnu’l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 90.). Ona göre nesnelere dış âlemde zuhur etmeden evvel Allah’ın onlar hakkında ezeli bilgisi vardır. Tüm nesnelere hakkındaki bu ilahî bilgiye a’yân-ı sâbite (tekil olarak ayn-ı sâbite) denir. Allah’ın bunlar hakkındaki bilgisi aynı zamanda kendisi hakkındaki bilgisinin aynıdır... (Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s.129).

Allah'ın eşyada gerçekleştirdiği hükmü; kader ise, muayyen bir şeyin vücûduna terettüp eden eserdir ki, kendisinden ayrıлып başka bir şeye veya eşyaya intikâl eder.”²³⁶ der. Çiçekleri bitiren, yaşlı kadının evini yıkan veya su değirmenini döndüren su gibi.²³⁷ Fakat kaza ve kaderin İbnu'l-Arabî'ye göre tarifi yapılırken, gözden uzak tutulmaması gereken çok önemli bir nokta vardır. Başta da işaret ettiğimiz gibi, onun kaza ve kader anlayışında “İlm-i İlâhi ve a'yân-ı sâbite”nin rolü çok büyüktür. Zaten İbnu'l-Arabî bu meseleyi ilme irca etme suretiyle kolaylıkla halletmektedir. O şöyle der:

Bil ki kaza, Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın eşyadaki hükmü, Allah'ın eşyaya ve onda olan ilmine göredir. Allah'ın eşyada olan ilmi dâhi, mâ'lûmat nefislerinde ne hâl üzere sabit idiyseler, o ma'lûmâtın Hâlık'a verdikleri şeyin haddi üzeredir.²³⁸

Buradaki tarifte de görüleceği üzere kazâ, ilim sıfatıyla izâh edilmeye çalışılmıştır. Böylece kulun mes'ûliyetine imkan bulunmuş, eli kolu bağlı irâdesi elinden alınmış bir kul değil, sadece amelleri önceden bilinen bir kul portresi çizilmiştir.²³⁹

“Kazânın mânası, bütün eşya Hakk ilminde ne şekilde ve ne halde olmuşsa toptan olarak o halleri üzerine verilen hükümdür”²⁴⁰ tarifi de aynı doğrultuda yapılmıştır. “Fusûsu'l-Hikem'in en meşhur sarihlerinden biri olan Kâşânî de kazâyı “Gaibdeki kabul edicilerin hâllerine olan ilminin muktezasına göre Allah'ın eşyadaki hükmü” diye tarif eder. Çünkü Allah, ebede kadar her bir varlığın neyi gerektireceğine ve neyi kabul edeceğine Zat'ıyla muttalidir. “Kaşani” kaderi de “Bu hâllerin vakitlerinin belli olması ve bu hallerden her birine belirli bir zaman, belirli bir vakit ve belirli bir sebeple taallukudur.” şeklinde tarif eder. Buna göre “kazâ” hâdisenin meydana geleceği vaktin belirlenmesi; kader de bu kazanın tafsilatının tam zamanının takdiridir.²⁴¹

Kaderdeki bu tafsilin manası: Her varlığın istidadı nisbetinde parça parça, sonra yapılacak tafsil üzere, his ve şahadet âlemine zuhur ederek gelmesidir. O

²³⁶ İbnu'l-Arabî, *Fütuhât*, 3/112; *Kitâbu Sırrı'l-Kader*, s. 24'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 194

²³⁷ Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 160'dan naklen, Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²³⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 131'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 195.

²³⁹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 195.

²⁴⁰ İbnu'l-Arabî, *Özün Özü (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr)*, trc. İsmail Hakkı Bursevî, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 71.

²⁴¹ Kâşânî, *Şerhu Ala Fusûsu'l-Hikem*, s. 161'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 195.

şeylerin zuhura gelmesi de, niçin ve kimde zuhur ediyorsa onun istidadi nisbetinde olur²⁴² ifadesinde de bu görülebilir.

Kader, kazanın tafsîli olup; eşya onunla her an zahir; zahir oldukça mâ'lûm; mâ'lûm oldukça da mukadder olur.²⁴³

İbnu'l-Arabî, yer yer kazaya “Kitab-ı Evvel”, kadere “Kitab-ı sâni” adını verir.²⁴⁴ Bazen de kazayı “Akl-ı Evvel”, kaderi ise, “Nefs-i Natıka-i Külliye” tabiriyle anlatır.²⁴⁵

Her halükarda İbnu'l-Arabî'ye göre kazâ, hepsi de hayır olan umumi bir hüküm; kader ise, bu hükmün vakitlendirilmesi ve varlığı mümkün olan bu alemi en efdal şekline götürecektir tarzda tahsîs edilmesinden ibarettir.²⁴⁶ Ayrıca kaza, Allah'ın umumu ve mücmel hükmüdür ki, bütünü hayırdır.²⁴⁷ Kader de bu umumi ve mücmel hükmün tafsîlidir. Çünkü kader, mümkün olan en mükemmel alemi netice verecek şekilde, bu hükmün vakitlendirilmesi ve hususiyetlerinin tahsis edilmesidir.²⁴⁸

İbnu'l-Arabî kaza ve kadere genişçe yer verdiği Fütûhat'ın 330. babında şöyle demektedir:

... Öyleyse kaza kader üzerinde hüküm sahibiyken kazanın kader üzerinde hükmü yoktur. Onun hükmü takdir edilendedir ve o kazanın hükmüne bağlıdır. Öyleyse kaza, hakim iken kader vakti belirleyendir. Kader, el- Mukit isminden hareketle eşya hakkındaki vaktin belirlenmesidir...²⁴⁹

Bütün bunlardan şu neticeye varılabilir: Kaza, Allah'ın eşyadaki ezeli hükümdar ve bu açıdan da, ezeli İlâhi kararlar mecmuası durumundadır. Kader de, harici, yaratılmış varlıklarda, bu ezeli İlâhi hükmün vakitlerinin ve

²⁴² İbnu'l-Arabî, *Özün Özü (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr)*, trc. İsmail Hakkı Bursevî, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005, s. 71.

²⁴³ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 195.

²⁴⁴ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât* 3/112'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s. 196.

²⁴⁵ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât* 3/112; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/645'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 196.

²⁴⁶ Kaşani, *Şerhu'-ala Fusûs'l-Hikem*, s. 29-30'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 196.

²⁴⁷ İbnu'l-Arabî, *Füsûs*'unda, insanın kendisi için neyin hayırlı olduğunu bilmediğine işaret eder ve şöyle der: İnsan bazen kendisi için zararlı olacak birşeyi Allah'dan tahakkuk ettirmesini ister. Eğer onun istemesi, onun (yaratılış) vaktine muvafık olursa, Allah onun istediğini hemen yerine getirir. Eğer henüz vakti gelmemişse istediği tehir olunur. Çünkü Allah, tehirinde kul için bir maslahat görür. (Kaşani, *Şerhu Ala Fusûs'l-Hikem*, s. 29-30'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.).

²⁴⁸ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/112, 4/17'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay., 2009, Cilt:XI, s. 235.

hususiyetlerinin tayini, yani tevkîti ve tafsilidir ki, kader de bu yönden şu anda işleyen İlahi kararlar durumundadır. Bu açıdan baktığımızda, İbnu'l-Arabî'ye göre kaza, “Cenabı Hakk’ın en büyüğünden en küçüğüne, zerrelere sistemlere kadar bütün kainatı ilmi planda, ilmi vücudlarıyla planlayıp, programlaması, tayin, tespit, tasnif ve taktir etmesi; kader de, bütün bu ilmi tasarı ve planları irade, meşiet ve kudret planına geçirmesi, harici alem dediğimiz halk aleminde göstermesi demektir. Veya kazâ, Allah’ın olup bitecek her şeyi en küçükten en büyüğe kadar, bir kitapta tespit ve takdir etmesi; kader de, olma havası içine girmiş, açığa çıkma zincirinde yerini almış eşyayı kudret kalemiyle yazması anlamını taşıyor.”²⁵⁰

İlâhî irâde’nin kazâ-kaderle ilgisi ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: İbnu'l-Arabî'ye göre kaza Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın şeylerdeki hükmü ise o eşyayı ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise -gerçekte buldukları duruma göre- bilinenler Allah'a vermiştir. Kader ise [ilahi ilimdeki bulunuşlarına] herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun [dışta var olmak üzere] zamanlamasını yapmaktır.²⁵¹ Allah’ın hükmü olan kaza, O’nun ilmidir. İlim de maluma tâbîdir. Malum ise bizim a’yân-ı sâbitelerimizdeki istidat ve kabiliyetlerimizdir. Dolayısıyla O’nun hakkımızda verdiği hüküm bizden neş’et etmektedir.²⁵² İbnu'l-Arabî'ye göre ilmin malumda tesiri yoktur. Bilakis malumun âlimde tesiri vardır.²⁵³ Öyleyse biz, amellerimizde zorlanmış ve cebren onları işlemiş değiliz. Tam tersine a’yan-ı sâbitemizle Cenâb-ı Hakk’ın hakkımızda o hükmü vermesini kendimiz istemiştir. Binaenaleyh eğer zulüm varsa, zâlim bizizdir. Bunun için Cenâb-ı Hakk; “Onlar kendi nefislerine zulmettiler.”²⁵⁴ buyurur.²⁵⁵ Bu konuda da Allah için apaçık bir delil (hüccet-i bâliğa) vardır.²⁵⁶

²⁵⁰ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s.s. 196-197.

²⁵¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 144.

²⁵² İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 130’dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 169.

²⁵³ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 82-83’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁵⁴ El-Bakara 2/57.

²⁵⁵ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 130’dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 169-170.

²⁵⁶ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 96’dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 170.

“Dolayısıyla sen, yalnızca kendini öv ve kendini kına.”²⁵⁷ Hakkikatı gören Ehl-i Şühud, kendilerinden olan şeyin hepsinin kendilerinden olduğunu bilir.²⁵⁸ ve hiçbir hak talebinde bulunmaz.²⁵⁹ Zira, onlar, kazanın Allah’ın eşyadaki hükmü olduğunun farkında²⁶⁰ bunun da kendilerinden neş’et ettiğinin şuurundadırlar.”²⁶¹ Dolayısıyla Allah’ın kaza ve kaderinin, İlm-i İlâhi ile bilme ve hüküm verme açısından bir münasebeti vardır. İlim ise maluma yani bizim a’yan i sabitelerimize bağlıdır.²⁶²

İbnu’l-Arabî’ye göre, Allah’ın kullar için irade ettiği şeyler Allah’ın ilmine bağlıdır. Yani Allah bildiği şeyi ister. Bildiği şey ise malumdan, eşyanın kendinden ve a’yân-ı sabitesinden gelmektedir. Dolayısıyla Allah, onların irâdelerini devre dışı bırakıp onları mecbur etmemekte, bilakis onlar kendi kendilerini mecbur etmektedirler. Bundan dolayı İbnu’l-Arabî’ye göre iyilik olsun, kötülük olsun hepsini kendine bulaştıran insandır. Öyleyse o kendi övgüsünü ve yergisini kendisi yapsın. Bu hususta Allah’ın yaptığı şey, sadece belirli fiillerin gerçekleşmesini buyurmaktadır. Bu irâde ise, onların ayân-ı sâbiteleriyle belirlenen bilgisi tarafından takdir edilmiştir.²⁶³ Çünkü Allah’ın iradesi, a’yan-ı sâbitenin iktizâsına göre taalluk eder.²⁶⁴

Ona göre, mümkünin mümkün olmaktan çıkması, iki kudretin yani kudret-i ilâhi ile insan kudretinin birlikte olmasına bağlanmıştır.²⁶⁵ İnsan tamamen devre dışı değildir ve insan, teklifi emirlere isyan veya itaat ederek²⁶⁶ sevap veya günâha hak kazanır. Fakat hidayet ve dalaleti, sevap ve günâhı yaratan Allah’tır.²⁶⁷ Öyleyse biz, program ve kaderin hakim olduğu bir kâinatta, kendimizi başıboş göremeyiz. Mutlaka bizim de bir kaderimiz vardır. Allah her şeyi önceden tespit ederken sonsuz ilmiyle her şeyi, geçmişi, hazır ve geleceği nokta gibi görerek

²⁵⁷ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 82.

²⁵⁸ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, s. 118’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁵⁹ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, s. 96’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁶⁰ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, s. 96’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁶¹ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, s. 96’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁶² Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 170.

²⁶³ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, 120, 123, 160, 239-240; (Kaşani şerhiyle birlikte), Kahire, 1309; trc. Nuri Gencosman, 65, 93, 154-155’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 171.

²⁶⁴ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 165’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 9/201’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 171.

²⁶⁶ İbn Arabî, *Fusûsi’l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 165’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁶⁷ İbrahim 14/4.

yazmaktadır. Fakat biz, amellerimizi ve fiillerimizi O öyle yazdığı için yapmayız. O bizim a'yan-ı sâbitemize göre onları yazar. Öyleyse “İlim, maluma tabidir” kaidesine göre, Allah onları bizim öyle yapacağımızı a'yan-ı sâbitelerimizin verdiği malumatla yazar. Fakat o bunu yazarken kesinlikle bizi devre dışı bırakmaz, irâdemizle bizi mükellef tutarak tekvini ve teklifi emirlerde bulunur. Biz her ne kadar tekvîni emirlere boyun eğmek zorunda olsak bile, teklifi emirlerden mes'uluzdük. Sevap ya da ikaba hak kazanırız.²⁶⁸

İbnu'l-Arabî'ye göre kaderin sırrına ancak tasavvuftaki keşif yoluyla ulaşılabilir.²⁶⁹

İbnu'l-Arabî, kader sırrını öğrenen kimselerle ilgili şöyle demektedir:

...Allah ehli içinde bu sınıftan daha üstün ve daha açık keşif sahibi hiçbir sınıf yoktur. Onlar, kader sırrını öğrenen kimselerdir. Onlar da iki sınıftır: Bir kısmı, kaderi kabaca ve özet olarak bilir. Bir kısmı ise ayrıntılı olarak bilir. Ayrıntılı olarak bilenler, kabaca ve özet olarak bilenlerden daha tam ve üstündür. Çünkü kaderi ayrıntılı bilen kişi, Allah'ın bilgisinde kendisi hakkında [belirlenmiş] şeyi ya Allah'ın bildirmesiyle ya da ayn-ı sâbitesini ona göstermesiyle öğrenmiştir. Allah, kulun hakikatının verdiği bilgiyi kula bildirmiş veya sabit hakikatını ve sonsuz hallerin o hakikat üzerinde değişmesini kula göstermiştir. Bu bilme, [özet bilmeden] daha üstündür; çünkü bu durumda kişinin bilgisi, Allah'ın onu bilmesi gibidir; çünkü bilgi aynı kaynaktan [Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikattan] alınmıştır. Şu var ki, kul bakımından bu durum, kendisi hakkında takdir edilmiş bir inayettir. Bu inayet de kişinin sabit hakikatının hallerine vâkıf kıldığında onu da öğrenir; çünkü Hak, kendisine sabit hakikatının hallerini öğrettiğinde –ki dıştaki varlığı o hakikate göre meydana gelir- kulun gücü, Hakın yokluk hallerinde bu sabit hakikatleri nasıl bildiğini öğrenmeye yetmez; çünkü söz konusu hakikatler, suretleri olmayan niteliklerdir...²⁷⁰

İbnu'l-Arabî kaza ve kader meselesini “ilmin maluma tabi olması” esasıyla izah eder. Çünkü Allah'ın ilmi, mevcudatın kendisine dayandığı eşyanın tabiatına, yani Allah'ın İlm-i İlahisinin ihata ettiği “mümkün” varlıkların tabiatına bağlıdır. Hikmeti de, bu ilmine tabi olduğundan mesele kolayca halledilmiş olur. Çünkü kaza, ezelden ebede kadar a'yan-ı mevcudat

²⁶⁸ Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 171-172.

²⁶⁹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 198. İbnu'l-Arabî, Kaza ve Kadere genişçe yer verdiği Fütûhat'ın 330. Babında; Konya'da bulunduğu sırada kendisine kaza ve kaderin manasının açıldığını belirterek, ömründe o geceden daha çetin bir gece geçirmediğini ifade eder. Sonra kaza ile kaderin arasını nasıl ayıracağını ilminin kalbine varid olduğunu belirterek, bu konuda bir şiir yazar ve onu kaza ve kaderi soran bir arkadaşına gönderir (İbn Arabî, *Fütûhât- ı Mekkiyye*, Cilt:XII, s.s. 235-244.).

²⁷⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47.

(varlıkların mahiyetleri) üzerine meydana gelecek halleri ile Cenab-ı Hakk'ın külli hükmünden ibarettir. Kader de, istidadlarının meydana çıkmasını gerektirdiği muayyen zaman dilimi içinde hususi sebepleriyle eşyanın ve ahvâlinin icadından ibarettir.²⁷¹

Eşyanın yaratılışında mutlak bir hikmet ehli işlemektedir. Fakat hiçbir mahluk, Cenab-ı Hakk bildirmeden bu alemdeki hususi durumunu bilemez. Çünkü insanın tabiatını ve ihtiva ettiği imkanlarını ancak Cenab-ı Hakk bilir. Bu kainatta hüküm süren kader sırrıdır, kaderin cilvesidir. Bu ise aklî meselelerin en zor olanıdır.²⁷² Fakat İbnu'l-Arabî bu zorluğa rağmen Allah'ın bildirmesi neticesinde kaderin sırrını bazı kimselerin teferruatlı olarak bilebileceği kanaatini da belirtir. Bunlar, ya Allah'ın kendi bilgisini onlara tanıtması, ya da kendi ayanını onlara açıklaması suretiyle Allah'ın bilgisinin muhtevasını bilirler. (Onların kendileri hakkındaki bilgileri, Allah'ın onlar hakkındaki bilgilerine eşittir. Çünkü, her iki bilgi de aynı kaynaktan elde edilir.)²⁷³ İbnu'l-Arabî buna örnek olarak, Hz. Enes b. Malik'i misal gösterir ve der ki:

Enes b. Malik bir rivayete göre, 10 sene Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hizmet etti. Bunu Enes (r.a.) anlatırken şöyle diyor. "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) 10 yıl geceli gündüzlü ayrılmadan hizmet ettim. Yaptığım işler için bir kere olsun "Niçin yaptın?" veya "Niçin yapmadın?" gibi bir söz işitmedim."

İbnu'l-Arabî'ye göre bu hal, Hz. Rasûlullah'ın (s.a.v.) kader sırrına vukufu olduğundan ileri gelmektedir.²⁷⁴ Fakat tabii bu hal, doğrudan doğruya Cenab-ı Hakk'ın dilemesi ile zuhur der. Buna işaretle İbnu'l-Arabî Allah bildirmese peygamberlerin de bilemeyeceğini ifade için şöyle der:

Hak Teala, peygamberlerinden, yaptıkları davet zamanında bazı esrarı saklı tutar; bunlardan biri de kader sırrıdır. Zira istidadı küfre ve kötülüğe meyyal olana, davetin yararı olmadığına vukuf peydâ olunca davet edemez; aciz ve mütehayyir olur

²⁷¹ Ahmed Avni Konuk, *Fususul - Hikem Tercüme ve Şerhi II*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, trc. Selçuk Eraydın/Mustafa Tahralı, 2011, s s. 348-349 (sadeleştirilmiştir).

²⁷² Kâşânî, *Şerhu-alâ Fususu'l-Hikem*, 163,31-32; Kahire, 1329'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 199.

²⁷³ İbnu'l-Arabî, *Fusüsü'l-Hikem*, 47; Kaşani Şerhiyle birlikte Kahire, 1309'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 199.

²⁷⁴ İbnu'l-Arabî, *Özün Özü*, s. 73.

Peygamberlere kader sırrı, ancak davet son bulup kafir, mü'min, münafık ve salih kişiler belli olduktan sonra bildirilmiştir.²⁷⁵

Kazâ ve kader arasında öncelik ve sonralık meselesinde ise; zamanın izafi bir kavram olduğunu belirten İbnu'l-Arabî'de "Zaman gerçekte bir nisbettir. Bir mevcûd şey, emr-i vücûdî değildir."²⁷⁶ der.

İbnu'l-Arabî, zamanın harici gerçek varlığı bulunmayan vehmi bir kavram oluşunu şöyle açıklar:

Meta, zamandan sualdir. Bu sebeple onun varlığı bulunmayan vehmî bir şey olması gerekir. Zaman kendiliğinden varlığı bulunan bir şey olsaydı, Cenab-ı Hakk'ın bağımlı olmaktan münezzeh olmaması îcâp ederdi. Çünkü zamanın hükmü, Allah'ı da kayıt altına alır, onu da takyid ederdi.²⁷⁷

Önce ve sonranın zaman kaydını gerektirdiği hususunu İbnu'l-Arabî şöyle izah eder:

Zaman, Hakk Teala'nın vücudundan alakasını kesince, alem zaman dışında var edilmiştir. Allah şüphesiz ki, alemden önce mevcuttur. Çünkü öncelik, zaman sigalarındandır. Fakat bizzat zaman değildir, alem Cenab-ı Hakk'ın vücudundan sonra da değildir". Çünkü sonralık yoktur, alem Cenab-ı Hakk'ın vücudu ile beraber, aynı anda ve aynı zamanda var olmuştur da değildir.²⁷⁸

İbnu'l-Arabî zamanı anlatırken bir başka yerde geceler, gündüzler, günler, aylar ve yıllar ile tabir edilen vaktin, saatlere ve daha küçük parçalara bölünebileceğini belirtir. Bunların Allah için varlığı olan bir şey olmadığını, sadece birer izafetten ibaret bulduklarını, takdir edilerek var kabul edildiklerini ifade eder. Böylece varlığı tevehhüm olunan, fakat gerçek varlığı olmayan şeyler olduğunu yine teyid eder.²⁷⁹

İbnu'l-Arabî çok açık bir şekilde Allah için mazi ve müstakbelin bulunmadığını, bütün işlerin bütün mertebeleriyle Allah katında malum olduğunu

²⁷⁵ a.mlf., a.g.e. s.s. 73-74.

²⁷⁶ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 2/4,5'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 201.

²⁷⁷ a.mlf. a.g.e. a.y.

²⁷⁸ İbnu'l-Arabî, *Fütûhat*, 1985, 1/99'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

²⁷⁹ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1978, 6/58'den naklen Hüdaverdi Adam a.g.e., s. 202.

ifade eder.²⁸⁰ Ezelin de Cenab-ı Hakk için var kabul edilen bir şey olduğunu, Allah için ezelin mahluklar için zaman gibi olduğunu vurgular.²⁸¹

İbnu'l-Arabî, ezelin de zaman gibi takdir edilen, gerçek varlığı bulunmayan; Hakk'tan gayrı olduğunu fakat Hakk'ın ona mazruf olduğunu belirtir. Ezelin zarf olarak O'nu, zamanın bizi kuşattığı gibi kuşattığını ancak bunun sadece mütevehhem bir şey olup hakîkî varlığının bulunmadığını teyid eder.²⁸² Ezelin Cenab-ı Hakk'ın vücudunu kayıt altına alacak bir şey olmadığını, onun aklen değil, vehmen sabit bir şey olduğunu, kıyasla ve delil getirerek varlığının izah edilemeyeceğini anlatır.²⁸³

İbnu'l-Arabî, zaman konusunda şöyle bir neticeye ulaşır:

Zaman ve mekan O'nu ihata edemezler. Çünkü zaman ve mekan yokken O vardı. Zamanı da, mekanı da, mekanda olanı da O yaratmıştır. O'nda olmayan öncelik ve sonralık gibi mahlukatın sıfatları da O'na raci olamaz. Çünkü O vardı, hiçbir şey yoktu. Halbuki öncelik ve sonralık zaman sığılarındandır.²⁸⁴

İbnu'l-Arabî'nin zamana bakış açısını böylece tespit ettikten sonra, ona göre kaza mı yoksa kader mi öncedir sorusuna cevap arayabiliriz.

İbnu'l-Arabî'ye göre kaza, vukuu itibarıyla değil de aklen kaderden öncedir. Bu iki tabiri İbnu'l-Arabî'ye göre şöyle anlayabiliriz: Sabık kararlar (el-karârât es-sâbika) kazadır. Ona "kitab-ı evvel" denir. Halen geçerli olan "el-karârât'l-hâliye" tabiriyle ise kaderi anlatır ki sâbık kazanın tafsîlî demektir.²⁸⁵

Fakat İbnu'l-Arabî hakkında araştırma yapanlardan Ebu'l-Ala Affî, İbnu'l-Arabî'ye göre kaderin kazadan önce olduğu görüşündedir. O bu kanaatini şöyle izah eder:

İbnü'l-Arabî, fassın başında kaderi "eşyanın "ayn"ında ve kendiliğinde sabit olduğu hal üzerine hükmün zamanının tespit edilmesidir." diye tanımlarken,

²⁸⁰ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/56, Tahkik Yahya Osman, Kahire, 3/985'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. a.y.

²⁸¹ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 3/133'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁸² İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, 1978, 6/61'den naklen a. mlf. a.g.e., a.y.

²⁸³ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, 1978, 6/59'den naklen a. mlf. a.g.e., a.y.

²⁸⁴ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, 1978, 1/36'den naklen a. mlf. a.g.e., a.y.

²⁸⁵ Mahmud Kasım, *Mecelletü'l-Fikri'l-Muâsır*, sayı 76, 1971, s. 60.'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 203.

kazayı da "Allah'ın eşyadaki hükmü" diye tanımlamıştır. O halde kader, herhangi bir şeyin ayn-ı sâbitesinde bulunduğu hale göre belirli bir vakitte gerçekleşmesinin tespitidir. Kaza ise, Allah'ın eşyadaki hükmüdür, bu hüküm, eşyanın kendisi için takdir edildiği tarzda olmasıyla ilgilidir. Buna göre kader, kazadan önce olmaktadır. Allah'ın eşyadaki hükmü, onları bilmesine göre gerçekleşir, eşyayı bilmesi ise, eşyanın buldukları hal üzere kendiliklerinden Allah'a verdikleri bilgiye tabidir. Bu durumda kaza ve ilim, malûma tabi oldukları gibi, aynı şekilde, irâde ve meşiyet de malûma tabidir. Kader ise vaktin tespit edilmesidir ki, bu, bunların hepsinden öncedir. Kader, bizzat takdir edilen şeye, yani " malûm " diye işaret edilen şeye racidir.²⁸⁶

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd hakkındaki açık sisteminin, din ve ahlâk alanında ehemmiyeti olan birtakım sonuçlara neden olacağı kaçınılmazdır. İbnü'l-Arabî'nin, ilmin malûma; Allah'ın bizim hakkımızdaki ilminin, "a'yân-ı sâbite"imizin üzerinde bulunduğu istidat ve hallere; Allah'ın irâdesinin de, bilgisine tabi olduğu görüşü vs. bütün bunlar, en azından şekil açısından bile olsa, bizden meydana gelen fiillerden sorumlu olduğumuzu ileri sürmeye neden olur. Çünkü bizden, sadece hakikatlerimizin gerektirdiği şeyler meydana gelmektedir. Fakat, bu mesuliyetin anlamı nedir? Her şeyin genel varlık kanununa boyun eğdiği ve Allah'tan sudûr ettiği bir âlemde insan hürriyetinin anlamı nedir?

Sonra, kader, kazâ ve bunların durumu nedir? Kazâ, Allah'ın eşyadaki hükmüdür, bu hüküm, Allah'ın ezelde kendilerini bildiği tarzda, eşyanın a'yân-ı sâbitelerinde oldukları hal üzere haricî varlıkta gerçekleşmeleriyle ilgilidir. İfade etmiş olduğumuz gibi Allah, eşyayı onların hakikatlerinin verdiği bilgiye göre bilir. Kader ise, hakikatinin iktiza ettiği şekilde bir şeyin meydana gelişi vaktinin tespitidir. O halde, kazânın eşya hakkında verdiği her hüküm, onların tabiatının dışındaki bir vasıtayla değil, bizzat eşya vasıtasıyla verilmiştir. İşte bu İbnü'l-Arabî'nin "kader sırrı" diye isimlendirdiği şeydir.²⁸⁷

Bu cebri nazariyeye göre İbnü'l-Arabî, her şeyin kendi varacağı yeri kendisinin tespit ettiği görüşündedir, çünkü her varlığın, varlıktan aşamayacağı bir payı vardır. O varlık, o payı aşamaz, çünkü varlığın ayn-ı sâbitesi, bir başka şeyi

²⁸⁶ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 277.

²⁸⁷ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 62.

değil onu iktiza etmiştir. Allah da, ezelde olduğu hal üzere bu şeyi bilir. Hatta Allah, bir şeyi değiştirmeyi de takdir etmez, çünkü onun iradesi imkansız olana taalluk etmez. Mü'min ve kâfir, itaat eden ve günahkâr, ilâhî ilimde sâbit oldukları şekilde haricî varlıkta ortaya çıkarlar; yani a'yân-ı sâbitelerinin Hakkın ilminde ve zâtında bulunduğu hal üzere zuhûr ederler.²⁸⁸

İbnu'l-Arabî'nin kaderi izah ederken öne sürdüğü vakitlendirme, aslında malum içindir. "Kaza, ilim; irade ve meşiet ise kadere tabidir." sözüyle kaderden kasdı, eşya nasıl ve ne şekilde ise, hiçbir ilave yapmadan, vaktini tayin etmeden ibarettir. Çünkü İbnu'l-Arabî kazayı, Allah'ın eşyadaki hükmü olarak tarif eder. Öyleyse kader, a'yân-ı sabitesinde bulunduğu hal üzere, muayyen bir vakitte eşyanın, meydana gelişini tayinden; kaza. ise, kaderin gerektirdiği şekilde eşyanın öyle veya böyle olması hakkındaki hükmünden ibarettir. Bu durumda kaderin kazâdan daha önce bulunması gerekir. Çünkü Allah, eşyadaki hükmünü, ilmine göre yerine getirir. Eşyadaki ilmi ise, eşyanın zâtının, üzerinde bulunduğu şeyden, kendi hakkında verdiği bilgiye râcîdir. Kazâ ve ilim ise malûma tabidir. İrâde ve meşiet de öyledir. Halbuki kader, vaktin belirtilmesidir. Öyleyse bütün bunlardan önce olması gerekir. Çünkü kader, malûm ile anlatılan, takdir edilen eşyanın bizzat kendisine râcîdir.²⁸⁹

Fakat İbnu'l-Arabî'nin Fütûhât ve Fusûs'undaki görüşleri arasında bir tezat olduğunu düşünmemek lazımdır. Aslında, her iki kitabındaki görüşleri, kazanın kaderden önce olduğunu teyid eder mahiyettedir. Çünkü, Fusus'undaki "*Kaza, ilim, irade ve meşiet kadere tabidir*" sözünden murad, a'yan-ı sabitedir. Üzerinde durduğumuz, sabık kazânın tafsili ve vakitlendirilmesi manasında değildir.

Fusûs şarihlerinden Kaşani de bu kanaate iştirak eder. Çünkü o İbnu'l-Arabî'nin "Kaza, ilim, irade ve meşiet, kadere tabidir." sözünü açıklarken şöyle der:

Kaderden maksad a'yan-ı sabite'ye tabidir. Çünkü Cenab-ı Hakk'ın ilm-i ilahisi a'yan-ı sabite'nin kendi Zat'nda verdiği ilme tabidir. Allah'ın hükmü ise ilmine tâbidir. Yine irâde ve meşieti de ilmine tabidir. Vaktini tayin ise kadedir. Bunların hepsi de kadere, yani eşyanın a'yan-ı sabitesine tabidirler.²⁹⁰

Bütün bu izahların neticesinde ortaya çıkan husus, kaderin a'yan-ı sabiteden hasıl olan ilim olduğudur. Kaza da bir hüküm olduğuna göre, aklen kaza

²⁸⁸ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 63.

²⁸⁹ Afifi, *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, 2/165-166'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁹⁰ Kâşani, *Şerhu Ala Fusûs'l-Hikem*, s. 163 'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 203-04.

kaderden öncedir. Çünkü kazâ manasındaki Allah'ın hükmü, eşyada ancak kader manasındaki ilmine göre yerine gelir. Halbuki kader, eşyanın meydana geliş zaman ve mekânının tahsîsidir. Öyleyse kader, külli hüküm manasındaki kazadan sonradır. Çünkü bu külli hükümde zaman, mekan veya herhangi bir hal üzere tahsis yoktur. Buna göre kaza, kaderden daha öncedir. Kaldı ki İbnu'l-Arabî, bizzat kazanın kaderden önce olduğunu ifade ederek şöyle diyor: “*Zât-ı Ulya'nın, yani Cenâb-ı Hakk'ın vukuundan önce ahkâma taallukuna kazâ, hükmün vukuu vaktine taallukuna da kader isim verilir*”.²⁹¹

Konunun başında belirttiğimiz gibi Allah, zaman ve mekândan münezzehtir, İbnu'l-Arabî'ye göre de ezel var sayılan, fakat gerçek varlığı olmayan sadece tevehhüm edilen bir mefhûmdur. Buna göre zaten burada araştırılan konu, zaman açısından öncelik ve sonralık değildir. Çünkü Cenab-ı Hakk için dün, bugün yarın söz konusu olmadığı gibi, öncelik ve sonralık da bahis mevzuu değildir. Öyleyse akli bir öncelik ve sonralık mevzuu vardır. Bunu da eğer şairin hafızasındaki şiir ile anlatmak istersek, belki kağıt üzerine döküldüğü taktirde birinci kıt'a ikinci kıtadan önce, üçüncü kıt'a ikinci kıt'adan sonradır, ama şairin zihninde öncelik ve sonralık olamaz. Biz kaza dairesinde olan mevcudatı, ilim dairesinde var olan mevcudatı da kudret dairelerinde kabul edersek şairin zihnindeki ilim dairesiyle, kağıda dökülmüş hali olan kudret dairesine kıyas edersek, öncelik ve sonralık mefhûmunun biraz daha iyi anlaşılabilceğini düşünebiliriz.²⁹²

Şimdi ise İbnu'l-Arabî'de kazâ-kader ve insan hürriyeti konusuna değineceğiz.

İbnu'l-Arabî, kaderin, insan iradesini iptal ederek, onu eli kolu bağlı amellerini işletmeye mecbur etmediği kanaatini taşır ve cebir düşüncesini reddeder. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre “Hazainu'l-Cûdi'l-Îlâhi” dediği, yokluktaki a'yân-ı sabiteyi ihtiva eden İlm-i İlâhî'de mümkinat yani varlık sahnesine çıkmaları da, oldukları hal üzere kalmaları da mümkün ve muhtemel olan, çünkü henüz yaratılmamış bulunan a'yan-ı sabite tamamen hürdür.²⁹³ Henüz varlık elbisesini giymemiş a'yan-ı sabite, İbnu'l-Arabî'nin “el-Cûdi'l-Îlâhî” dediği İlm-i

²⁹¹ İbnu'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, s. 34'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 204.

²⁹² Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s. 204.

²⁹³ Mahmud Kasım, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî ve Leibnitz*, s. 156.'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 212.

İlahî’de, izafi ademden, yokluk zulmetinden varlık nuruna çıkmayı beklemektedir.²⁹⁴

İbnu’l-Arabî, aslında mutlak yokluk, “adem-i mutlak” düşüncesini de kabul etmemektedir.²⁹⁵ Zira, O’na göre, varlıklar mutlak yokluktan değil, nispi veya izafi yokluk diyebileceğimiz İlm-i İlahî’den varlık sahnesine çıkmaktadırlar. Bundan dolayı da bu varlıklar, her ne kadar bu alemdeki varlığa sahip değiller ise de, zihni ve ilmi bir vücudları vardır. İşte bu sebeple İbnu’l-Arabî, kelamcılarının Allah’ın varlığını ispatta kullandıkları en meşhur delil olan “hudus” delilini tenkid ederek reddeder.²⁹⁶

İşte İbnu’l-Arabî’ye göre henüz varlık sahnesine çıkmamış olan bu mümkün varlıklar, orada kaldıkları sürece tamamen hürdürler. Fakat onlar, bizim içinde yaşadığımız harici varlık sahasına çıktıkları andan itibaren artık mutlak hür olarak kabul edilemezler. Çünkü onlar, istidadlarına boyun eğmek zorundadırlar. Bu, Cebriyecilerin anladığı manada bir cebir değildir. Fakat buna, her şahsın zatından gelen bir zorunluluk diyebiliriz. Bu görüşü, İbnu’l-Arabî’nin Cebriyecilerden ayrıldığı çok önemli bir noktadır. Çünkü her ne kadar İbnu’l-Arabî’de de bir cebirlik hissedilse bile, bu ne Deterministlerin, ne de Cebriyecilerin anladığı manada bir zorlama değil, tamamen kişinin kendi istîâtâdlarından kaynaklanan bir zorunluluktur. Çünkü İbnu’l-Arabî’ye göre, kişinin bütün fiilleri harici bir te’sir olmadan, doğrudan doğruya kendi zatından ve şahsından kaynaklanmaktadır.²⁹⁷

İşte İbnu’l-Arabî’nin “Mümkün varlık, sadece mümkün olması yönünden Hazâinu’l-Cüd’de (İlm-i İlahî) bulunduğu kendisinde hiçbir ubudiyet bulunmayan mutlak hür iken, varlık sahasına çıktıktan sonra muhtaç bir kul olur. *“İşte bu durumda, bizim için mutlak hürriyet makamı yoktur. Ancak zikrettiğimiz*

²⁹⁴ Mahmud Kasım, a.g.e., s. 157’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 212.

²⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, 1985, 9/251’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

İbnu’l-Arabî’ye göre yokluk varlığın anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır. Yokluk, kendisinde varlığın tecelli ettiği bir aynadır, varlık kendini bu aynada gösterir (Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 122.)

²⁹⁶ İbnu’l-Arabî, *Fütûhat*, Kahire, 1269, 1/90’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 212.

²⁹⁷ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, ss. 212-213.

*şeyin bizim meşhedimiz olması vardır” şeklindeki sözlerini daha iyi anlayabiliriz.*²⁹⁸

Zaten İbnu'l-Arabî, mümkün varlığın kendisinden faydalandığı mutlak hürriyeti (eşyanın varlık sahnesine çıkışını) anlatan tabloyu tasvir ederken, şöyle der:

Mümkün varlık nefsinde daha önce bulunan mutlak hürriyet sahibi olduğunu iddia etmeye güç yetiremediği gibi, varlık sahnesine çıkışından sonra yoklukla müteessir olmaya devam eder. Gerçekten o (mümkün varlık) bütün hürriyetini kaybetmeyecek, fakat hürriyeti sınırlı olacaktır. Çünkü hayatını devam ettirip, muhafaza eden Allah'a ihtiyacı devam edecektir. Allah'ın dışında kimseye boyun eğmeyecektir. Fakat o, kendi varlığında zaman zaman keşfettiği özel kabiliyetlerine boyun eğecektir.²⁹⁹

Öyleyse İbnu'l-Arabî'ye göre insan hürriyetinin sınırlarının tespiti, fertlerin özel kabiliyetlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Demek ki O'na göre: *“Olan her şey kişinin istidadına göre oluyor. Olan haller; küfür, iman, itikad, hayır, şer vs. Bunların cümlesi; kimde zuhura gelecekse, onun hal dili ile, Hak'tan talebine bağlı oluyor. Zatında mevcut istidat ve kabiliyete göre zuhur ediyor.”*³⁰⁰ Fakat burada akla bir soru geliyor ”Bu istidadı veren Hakk olduğuna göre, bu da bir başka cebir olmaz mı?” İbnu'l-Arabî bu soruya da şöyle cevap veriyor:

Hayır, bütün itikad faslını inceleyen zatlar katında istidâd yapılmış ve yaratılmış değildir. Zira, bir şeyin mahiyetini yapma olmadığına göre onun zatında mevcut olan istidat ve kabiliyeti de yapma olmaması gerekir. Mahiyet, ilâhî ilmin sûretlerine derler ki, onda henüz yapma ve yaratma faslı yoktur. Herkesin, sabit durumu³⁰¹ ne gerektirirse, onu yapmaya mecburdur. İlâhî kaderin sırrı böyle iktiza eder.³⁰²

İşte bu noktada, İbnu'l-Arabî'nin cebriliği izah tarzı ortaya çıkmaktadır. İbnu'l-Arabî açıklamalarına devam eder ve şöyle der:

Her şey istidada bağlı ve merbut olduğunu bilerek, sabit olan durumu ne ise işlerini ona göre yapar. Haline muhalefet edemez. Kendinde peş peşe, zamanı geldikçe

²⁹⁸ Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 197'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 213.

²⁹⁹ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/248-249, 9/251, Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 158'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 213.

³⁰⁰ İbnu'l-Arabî, *Özün Özü*, ss. 71-72.

³⁰¹ A'yan-ı sabitesi

³⁰² İbnu'l-Arabî, a.g.e. s. 72.

olacak şeyler olur. O zat, bu yoldaki istidadın noksan olduğunu sezerse sadece elem çeker. Yine haddi zatında hiç cebir yoktur.³⁰³

İbnu'l-Arabî'nin eserleri üzerinde çalışan şarihler de bu meseleyi onun anlayışı istikametinde izah etmeye çalışırlar. Ancak burada onların bu cebriliğe verilecek isim konusunda tam ittifak edemedikleri görülür. Mesela, buradaki izah tarzına uygun olarak meseleyi telakki eden Ahmed Avni Konuk şöyle demektedir:

... Madem ki, îcad ve i'dâm ancak meşietin hükmü ile vaki olmaktadır. Bu takdirde meşiet bi't-tabî abden sadır olan fiilin 'ayn'ının îcâdına teveccüh eder. Yoksa kendisinden fiil sâdır olan abd üzerine teveccüh etmez. Zîrâ cebir yoktur. Belki abdin iki eli üzerinde zâhir/olan fiil kendi isti'dâd-ı ezelsi hasebiyledir. Eğer abd fiilinde mecbûr ise, bu cebir Hakk tarafından değil, belki kulun kendi tarafındandır. Abdin isti'dâd-ı ezelsine gelince, bu isti'dâd mec'ûl ve mahlûk değildir ki, "Bu isti'dâdı ona kim vermiştir?" suâli vârid olabilsin.³⁰⁴

Kısmen sadeleştirerek verdiğimiz metinde şârih, cebrin kulun kendi zatından kaynaklandığını ifade ederek, başka bir yerde de bunu izaha çalışarak şöyle der:

Ayan-ı Sabite (değişmez, mahiyet, asıl öz) hükmü veren ve sahib-i atâ olan Vücut-u Hakk (Cenab-ı Hakk), hükmü kabul edendir. Daha sonra ise Hakk, hâkim; a'yan-ı sabite de hükmü kabullenene olmuştur. Binaenaleyh cebir, her ayn'ın asıl kabiliyetlerinden kendi üzerlerine vakidir.³⁰⁵

Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi, önce istidadlar hakimdir. Kendi haklarındaki hükmü kendileri vermiş, Cenab-ı Hakk da onların verdiği hükmü kabul ederek, onları istidadları üzere var etmiştir. Fakat onlar Cenab-ı Hakk'ın verdiği vücudu kabul etmek suretiyle de Cenab-ı Hakk'ın hükmünü kabul etmişlerdir.³⁰⁶

Ahmed Avni Konuk bu meseleyi izah ederken, a'yan-ı sabitenin, Cenab-ı Hakk'ın; Cenab-ı Hakk'ın da a'yan-ı sabitenin aynası olduğunu yani kulların zatlari ezelde Hakk'a ne ilim vermişlerse, imkan âleminde o şekilde meydana geldiklerini belirtir.³⁰⁷

³⁰³ İbnu'l-Arabî, a.g.e., a.y.

³⁰⁴ Ahmed Avni Konuk, *Fususul - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, s. 281.

³⁰⁵ A. Avni Konuk, a.g.e., İstanbul, 1987, 1/122'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s.s. 214-215.

³⁰⁶ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 215

³⁰⁷ Ahmed Avni Konuk, a.g.e., İstanbul, 1987, 2/186'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. a.y.

İbnu'l-Arabî, istidad meselesini değerlendirirken de “*Yetenek, en gizli duadır*” der.³⁰⁸ Duayı (isteği) sözlü (lafzi), halle ve yetenekle yapılan olmak üzere üç gruba ayırır.³⁰⁹ Ona göre lafızla yapılan duanın, istenen şeyde kesin olarak tesiri yoktur. Fakat hal ile yapılan dua, aslında istidad ile yapılan duaya râcîdir. İstidadla yapılan dua ise, Cenab-ı Hakk'ın hakikaten icabet ettiği duadır. Çünkü, herhangi bir şeyin varlık sahasına çıkması herhangi bir şekil üzere takdir edilmişse ve o şeyin tabiatı da takdir, olunan bu şeyi isterse, istediği şey hemen meydana gelir. Varlık sahasına çıkan şeylerin hepsi mutlaka bu kanuna tabidir. Varlığa çıkmanın başka yolu yoktur.³¹⁰

İbnü'l-Arabî'nin önemli yorumcularından Afîfî'nin değerlendirmesi şöyledir:

Burada, İbnu'l-Arabî'nin cebriliği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fakat bu cebrilik, mekanik ya da gayr-i akil donuk bir tabiâta raci maddî bir cebrilik değildir, bilakis, Leibniz'in ileri sürdüğü bir çeşit “ezeli ahenk”tir (Pre-established harmony). Aynı zamanda bu cebrilik, İbnu'l-Arabî'nin dışındaki Müslümanların ileri sürdüğü cebrilik de değildir. Çünkü İslam kelimindeki cebrilik, Allah ve alemin varlığını gerektiren “düalist” karakterde bir cebriliktir, İbnu'l-Arabî ise, bir tek varlık hakikatini benimsemektedir. Varlığın nizamı, onun tabiatında yer alan ve gerçekte ilâhî ve tabii kanunlardan ibaret olan kurallar, her anda alemin davranışını belirlemektedir. Bu eğilim, Stoacıların İlahiyat felsefelerindeki eğilimlerinde oldukça yakındır.

Bu sistemin tasaavufî açıdan pratik sonucu ise, Allah'ın kaza ve kaderine mutlak teslimiyet ve sūfinin, Hak ile olan zâtî birliğinin kendisinde gerçekleşmesi için –imkânı ölçüsünde- benlik köleliğinin esaretinden kurtulmaya çalışmaktır.³¹¹

Buradan şöyle bir sonuca da gidebiliriz. İbnu'l-Arabî'ye göre gerçek hürriyet, bir olan (zâtıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle) Allah'a kullukla gerçekleşir. Çünkü kul, Allah'ın kendisi hakkında irade ettiklerini isteyebilmek için, kendi şahsi hürriyetinden vazgeçerse, gerçek manasıyla kulluğa ulaşır. Bundan dolayı olsa gerektir ki, İbnu'l-Arabî bu manada “Muhakkak ki hürriyet, İlahi Zâtî bir makamdır. Kul onu gerçek manada elde edemez” der. Çünkü, o Allah'ın kuludur. Ubudiyet ise, hür olmayı kabul etmez. Zira o, daima yaratıcısına muhtaç bir mümkün olarak kalacaktır.

Bu sebeple, İbnu'l-Arabî'ye göre bütün yönleriyle gerçek hürriyet, Allah'ın dışındaki her şeye karşı hür olmakla tahakkuk eder. Buna “ubudiyet-i

³⁰⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay., 2006, s. 46.

³⁰⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 46.

³¹⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 60'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³¹¹ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ss. 93-94.

mahza” (tam kulluk) denir. Bunun da tahakkuku, kişinin ahlak-ı İlahiye ile ahlaklanabilmek için kendi zati sıfatlarından tamamıyla tecerrüd etmesiyle mümkün olabilecektir. İşte onu tahakkuk ettirebilirse, o zaman gerçek manada hür olur. Bunun içindir ki İbnu’l-Arabî: “Bu şahıs için hürriyetin ispatı, onun Allah’ın Celâline uygun (...) Hakk’ın gayr-i değil, aynı olan bu sıfatların ahkâmının mahalli olmasıdır”³¹² der. Buna göre gerçekten hür oları kimse, Allah’ın Zatı’nın aynı bulunan sıfatların ahkâmını tecellî ettirerek kendi şahsiyetinden sıyrılmış olur. Bu ise İbnu’l-Arabî’nin düşüncesine göre insan-ı kâmil mertebesidir. Çünkü insan-ı kâmil, kendisinde Cenâb’-ı Hakk’ın işlerine karışarak inkâra sebebiyet veren hürriyet iddiasında bulunmayan tam bir kuldür.³¹³

Hikmeti ilahi açısından kaza ve kader meselesine bakınca şunları söyleyebiliriz: Bu bölümde ilim-malum münasebetini incelerken İbnu’l-Arabî’nin kula mes’uliyet verebilmek için “*İlm-i İlahî’nin malûmda bir tesiri olmadığını*” söylediğini gördük. Yani İbn Arabî’ye göre, insan, ilm-i ilahide tespit edilip, Levh-i Mahfuz’da yazıldığı için öyle yada böyle davranmaya mecbur değildir. Tam tersine Allah, dünya hayatında a’yan-ı sabitesi gereğince onun ne yapacağını önceden bilir. Levh-i Mahfuz’da seviyesinde güzel veya çirkin durumuna getiren bu hür iradenin kaynağı nedir? İbn Arabî’ye göre sorunun cevabı açıktır. Çünkü o, ferde dışarıdan yüklenen zorunluluk anlamında hiçbir şeyi kabul etmez. Öyleyse bu seçme gücünün kaynağı yine insanın kendi zatî tabiatı, şahsî istidatlarıdır. Bunlar ise, İbn Arabî’nin ifadesiyle ezelden, varlık nimetine erişinceye kadar onu özleyen mümkinâttandır. *Çünkü ona göre, bütün mümkinâtın en son hedef varlık sahnesine çıkmaktır ve onlar bunu ezelden beri özlemektedirler.* Bundan dolayı Allah, onu kudretiyle Varlık sahnesine çıkardığı zaman icâdına ihtiyacı olduğu için değil, onu varlıkla nimetlendirmek için var etmiştir. Bu sebeple, onun hakikatlerini ve ahvalini parça parça ortaya çıkarır.³¹⁴

Daha önce İbn Arabî’nin cebirciliği üzerinde durmuştuk fakat burada daha özgürlükçü bir tutum benimsemiş gibi olduk. Aşağıda alıntılacağımız metin ve

³¹² İbn Arabî, *Fütûhât*, s. 214’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 216.

³¹³ Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 159’dan naklen, Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 216-217.

³¹⁴ İbnu’l-Arabî, *Fütûhat*, Kahire, 1329, 1/162, 4/46’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 261-262.

yorumlar hangi görüşün ağırlık tutacağı, hangisinin daha tutarlı olacağı hakkında bize ipuçları sunmaktadır. İbn Arabî şöyle demektedir:

Hak, yükümlü kimselerin hallerinde iki tarz hükme sahiptir: Kuldan emir, Hakkın iradesinin gerektirdiği duruma göre gerçekleşir. Hakkın iradesi ise o şey hakkındaki ilahi bilginin gerektirdiği duruma göre o şeye ilişir. Hakkın bilgisi ise bilinenin kendi zatından Hakka verdiği şeye göre ona ilişmiştir. Bundan dolayı söz konusu şey, kendi suretiyle ortaya çıkmıştır. Peygamber ve vârisi, iradeyle ortaya çıkan ilahi emrin hizmetkârıdır, [mutlak anlamda] iradenin hizmetkârı değildir. Peygamber, yükümlünün mutluluğunu isteyerek kendisine onu [Hakkın emrini] getirmiştir. Bundan dolayı peygamber, ilahi iradeye hizmet etseydi, nasihat etmezdi. [Nasihat ettiğine göre] nasihat etmesi onunla, yani [ilahi] iradeyle gerçekleşmiştir.³¹⁵

Burada İbn Arabî, ilahi irade ile ilahi meşiyet arasında bir ayrım görür. Gerçekte ilahi iradeye hizmetkâr olmak da, mümkünlerin sabit hallerine hizmet etmek demektir. Burada ilahi emir kelimesi kullanılmaktadır. Bu noktada emir iki kısma ayrılır: Birincisi herhangi bir değer hükmü taşımadan salt emir olmasıdır. Bu anlamda emrin ilk konusu, var olmayan şeydir. Bu anlamda emrin ilk konusu, var olmayan şeydir. Mümkünlerin ezeli olarak buldukları sabit hallerinden onları dışta var etmeye dönük emir, meşiyetin gereğidir. Bu anlamda meşiyet Tanrı'nın Rahman ismiyle ilgilidir ve bu isimde herhangi bir tahsis ve tercih söz konusu değildir. Aslında bunu varlık emri diye isimlendirmek mümkündür. Bu yönüyle Tanrı'nın engin rahmeti, her şeyin var olmasını sağlayarak yokluktan kurtarır. İbn Arabî varlık ve rahmet ilişkisini bu genel çerçevede kurmaktadır. Tanrı rahmeti gereği her şeyi var eder. Burada Tanrı, var olan şeyin iyi ya da kötü, itaatkâr veya si olmasına bakmaz. İkinci aşamada ise, irade devreye girer. Bu kez emir, ikiye ayrılır ve değer yargısına konu olur. Böylelikle İbnü'l Arabî'nin varlık görüşünde iyi kötü ayrımı, ancak iradenin varlığıyla ortaya çıkmaktadır. Peygamberlik ise, bu ikinci tür emirle ilgilidir ve ona hizmet eder. Buradan ise, peygamberin velayet yönüyle peygamberlik yönü arasındaki bir çelişkiye dikkati çeker.³¹⁶

³¹⁵ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 101.

³¹⁶ Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem* içerisinde ss. 363-364.

Anladığımız kadarıyla ne mutlak anlamda cebrilikten ne de mutlak anlamda bir irade ve serbestlikten söz edebiliriz. Tabiri caizse cebrilik içinde bir serbestlik/sorumluluk vardır.

Madem ki, Allah her şeyi kuşatan muhit ilmiyle mümkünâtı oldukları şekilde bilmektedir ve onun bu ilmi de malûma tâbidir. Madem ki, İlâhi kudret varlık alemine çıkan mümkünin bütün hususiyetlerini peyderpey bizzat kendisinden ortaya çıkarmaktadır. Öyleyse hiçbir varlık bu hayattaki gidişatında, “O bildiğinden dolayı ben böyle yapıyorum” diyemez.

Öyleyse, Allah’ın eşyaya, onun zatî tabiatına ve şahsi kabiliyetlerine göre hükmetmesi onun hikmet ve adaletinin neticesidir. Çünkü eşya, kendisi hakkında kendisi hükmetmiştir. Zira Allah eşyaya onun istidadiyla hükmetmiştir. Böyle olmasaydı hükümde bir zulm olabilirdi. O zaman da Allah adil değil -hâşâ- zalim, adaletsiz olurdu.³¹⁷

Herkes, kendi tabiatının ve takatinin iktiza ettiği hudutlar içinde kendinden sorumludur. Dolayısıyla bu hudutlar içinde iyi ya da kötü işler yapabilir. Yükselmesi veya alçalması da takat ve tabiatının hudutları içindedir. Yükseldiği veya alçaldığı kadar da karşılığı hayır veya şer olacaktır.³¹⁸

Bilinmelidir ki, kaza Allah’ın eşyadaki hükmüdür. Allah’ın şeylerdeki hükmü ise o eşyayı ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise - gerçekte buldukları duruma göre- bilinenler Allah’a vermiştir. Kader ise [ilâhi ilimdeki bulunuşlarına] herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun [dışta var olmak üzere] zamanlamasını yapmaktır.

O halde kaza ya da eşya hakkında verilen hüküm, eşyanın kendisine göre verilmiştir. Bu ise *kalbi olan ya da gördüğü halde kulak veren*³¹⁹ kimse için kader sırrının ta kendisidir. Böylece *Allah için yetkin kanıt sabit olmuştur*.³²⁰ Gerçekte hüküm veren kişi, zatının gerektirdiği şekilde hakkında hüküm verdiği meseleye uyar. Hükme konu olan şey ise bulunduğu durum itibariyle hakkında belirli bir

³¹⁷ İbnu’l-Arabi, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/235’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 262.

³¹⁸ Mahmud Kasım, *Muhyiddin İbnu’l-Arabî ve Leibnitz*, Kahire, Mektebetu’l-Kahire el-Hadîse, s. 197’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 262-163.

³¹⁹ Kaf, 50/37

³²⁰ En'am, 6/149

şekilde hüküm veren kimsede hüküm sahibidir. O halde her hâkim, verdiği hüküm nedeniyle hükme konu olur.

Bu meseleyi iyi öğren! Çünkü kader, ancak çok açık olduğu için bilinmemiş, dolayısıyla anlaşılmamış, onu araştırma ve öğrenme ısrarı ise artmıştır.

O halde vakti belirlemek, gerçekte bilinene ait bir durumdur. Kaza bilgiye, irade ve meşiyet ise kadere bağlıdır. Kader sırrı, bilinmesi en güç işlerden birisidir. Allah onu yalnızca "tam marifet" sahibi kıldığı kullarına öğretir. Kader sırrını bilmek, bilgi sahibine bir rahatlık verdiği gibi, aynı zamanda sahibine şiddetli bir acı da verir. O halde kaderi bilmek, sahibine iki zıt şeyi birden verir ve bu sır nedeniyle Hak, kendisini öfkelenme ve razı olma özelliğiyle nitelemiş, kader sırrından dolayı ilahi isimler, birbirlerine zıt olmuştur. Kader, mutlak ve sınırlı varlıkta hüküm sahibidir. Bu gerçekten daha tam bir şey olamayacağı gibi geçişli ve geçişsiz hükmünün yaygınlığı nedeniyle de ondan daha güçlü ve büyük bir şey de yoktur.³²¹

Çünkü ona göre, bu kazâ mertebesi ki, kim onun hakikatına vâkıf olursa kader sırrını bilir. Kader sırrı da şudur: *Allah eşyaya eşya ile hükmetmiştir. Ona dışarıdan hiçbir te'sir gelmemiştir.*³²²

İbnü'l-Arabî, kader sırrını bilenler hakkında şöyle demektedir:

Allah ehli içinde bu sınıftan daha üstün ve daha açık keşif sahibi hiçbir sınıf yoktur. Onlar, kader sırrını öğrenen kimselerdir. Onlar da iki sınıftır: Bir kısmı, kaderi kabaca ve özet olarak bilir. Bir kısmı ise ayrıntılı olarak bilir. Ayrıntılı olarak bilenler, kabaca ve özet olarak bilenlerden daha tam ve üstündür. Çünkü kaderi ayrıntılı bilen kişi, Allah'ın bilgisinde kendisi hakkında [belirlenmiş] şeyi ya Allah'ın bildirmesiyle ya da ayn-ı sâbitesini ona göstermesiyle öğrenmiştir. Allah, kulun hakikatının verdiği bilgiyi kula bildirmiş veya sabit hakikatini ve sonsuz hallerin o hakikat üzerinde değişmesini kula göstermiştir. Bu bilme, [özet bilmeden] daha üstündür; çünkü bu durumda kişinin bilgisi, Allah'ın onu bilmesi gibidir; çünkü bilgi aynı kaynaktan [Tanrı'nın

³²¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 144-145.

³²² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kaşani Şerhi ile birlikte), Kahire, 1329, s.s. 105,157,224'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 263.

bilgisinde sabit hakikatten] alınmıştır.³²³ İbnü'l-Arabî, kader sırrını öğrenmedeki kaynağın ayn-ı sâbite olduğunu hatırlatarak kaynaktaki birliğe dikkat çekmektedir.³²⁴

O halde vakti belirlemek, gerçekte bilinene ait bir durumdur. Kaza bilgiye, irade ve meşiyet ise kadere bağlıdır. Kader sırrı, bilinmesi en güç işlerden birisidir. Allah onu yalnızca "tam marifet" sahibi kıldığı kullarına öğretir. Kader sırrını bilmek, bilgi sahibine bir rahatlık verdiği gibi, aynı zamanda sahibine şiddetli bir acı da verir. O halde kaderi bilmek, sahibine iki zıt şeyi birden verir ve bu sır nedeniyle Hak, kendisini öfkelenme ve razı olma özelliğiyle nitelemiş, kader sırrından dolayı ilahi isimler, birbirlerine zıt olmuştur. Kader, mutlak ve sınırlı varlıkta hüküm sahibidir. Bu gerçekten daha tam bir şey olamayacağı gibi geçişli ve geçişsiz hükmünün yaygınlığı nedeniyle de ondan daha güçlü ve büyük bir şey de yoktur.³²⁵

Her ferd zaten vicdanen de bilir ki, tabiatında bulunan hür seçme gücünden ve istediği şeyi yapabilmesinden mes'uldür. Bu konuda Allah (c.c): "Allah onlara zulmetmedi",³²⁶ "Biz onlara zulmetmedik",³²⁷ "Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlar"³²⁸ ve "Fakat zalimler onlardır"³²⁹ buyurmaktadır. Yani, "Onların nefisleri zâlimdir"³³⁰

Demek ki hikmet-i ilahiye gereğince her insan, tabiatının hudutları içinde mes'uldür. Kemale ve noksanlığa kabiliyetlidir. Öyleyse bunların karşılığını da görecektir. Ama bütün bunlar onun zâtı ve şahsî tabiatının hududları dahilinde cereyan etmektedir.³³¹

Bu noktada insanın ihtiyarı ile Meşiet-i İlahiyye birbirine zıt değildir. Fakat Allah'ın meşieti hiçbir zaman değişmez. Allah'ın azap sözü, ancak ameli ile ona hak kazanan için geçerli olur. Çünkü Allah "Ben kullara zulmedici

³²³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47.

³²⁴ Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem içerisinde*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006, s. 57.

³²⁵ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 145.

³²⁶ Âl-i İmrân 3/117.

³²⁷ Hüd 11/100.

³²⁸ en-Nahl 16/118.

³²⁹ ez-Zuhrûf 43/76.

³³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kaşani Şerhi ile birlikte), Kahire, 1329, 75/77'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 263.

³³¹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

değilim.”³³² buyurmaktadır. Mümkîn varlıklar da hakikatleri itibariyle hidayete de, dalalete de kabiliyetlidirler. Fakat Allah neticede onların hangisini kabul edeceklerini bilir. Çünkü bu O’na göre malûmdur.³³³

Bunun için cezayı hak eden kimsenin kazâ ve kaderle delil getirmesi (ihticâc) onu sebep göstermesi lüzumsuzdur. Çünkü, kendi nefesine bizzat kendisi zulmetmiştir. Hak ettiği hükmü kendisine verene zulüm isnâd etmek ise en büyük bir zulümdür. İnsan kendi hakkındaki hükmü de kendisi vermiştir.³³⁴

Bunun için cezayı hak eden kimsenin kazâ ve kaderle delil getirmesi (ihticâc) onu sebep göstermesi lüzumsuzdur. Çünkü, kendi nefesine bizzat kendisi zulmetmiştir. Hak ettiği hükmü kendisine verene zulüm isnâd etmek ise en büyük bir zulümdür. İnsan kendi hakkındaki hükmü de kendisi vermiştir.³³⁵

Özetle; İbn Arabî, kaderi insan ve cinlere hasretmekte, tek bir mertebe için yaratıldıklarını iddia ettiği diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre kader, Allah’ın değişmez bilgisidir.³³⁶ Aslında bu tanımlama tam bir cebr anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbn Arabî cebrî ikiye ayırır: mutlak cebr (el-ırdıraru’l-mutlak), özel cebr (el-ızdıraru’l-has). Bütün alem, insan da dahil olmak üzere mutlak cebrin kapsamına girer. Ancak mükellef varlık olan insan ve cin özel cebrin kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmış olur.³³⁷ Bu Matürîdîlerin küllî ve cüzî irade ayrımını hatıra getirmektedir. Nitekim onlara göre cüzî irade de Allah’ın insana verdiği küllî iradenin belli bir yöne kullanılmasıdır.³³⁸ Her iki tez aslında aynı sonuca çıkmaktadır. Mutlak cebr içerisinde kendisine özel bir alan tahsis edilen insan, bir nevi cüzî irade imkanına kavuşmuş olmaktadır ki, bu da kişinin fiilinden sorumlu olması demektir. Zira kendisine tanınan hürriyet imkanı ile bizzat fiilin

³³² Kâf 50/29.

³³³ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât*, 1/162; Beyrut, ts.’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³³⁴ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât*, 4/176; Mahmud Kasım, a.g.e., 167’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 263-264.

³³⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütuhât*, 4/176; Mahmud Kasım, a.g.e., 167’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 263-264.

³³⁶ İbn Arabî, *Fütühât*, nş. Y. Osman, Cilt: 4, ss. 147-148’den naklen Çağfer Karadağ, *Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikadi*, Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1), [2008], sayı: 21, ss. 86.

³³⁷ İbn Arabî, *Fütühât*, nş. Y. Osman, Cilt:10, ss. 203-204.’den naklen a.mlf. a.g.m., s. 86.

³³⁸ A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, 1987, s. 124.’den naklen a.mlf. a.g.m., s. 86.

gerçekleşmesine katkıda bulunma konumuna gelmiş olmaktadır. Her ne kadar hakikatte fiilin yaratıcısı Allah ise de, söz konusu fiile verilecek hükmün belirleyicisi, ona mahal teşkil eden insandır.³³⁹

İbn Arabî, kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki, terazi tartılan şeyin ölçüsünü belirliyorsa, kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Tartılan şeyin ölçüsüne terazinin müdahalesi olmadığı gibi, kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur. İbn Arabî kader ve kaza terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Örneğin kaderi, “vaktin, halinin, zamanının ve sıfatının tayininin bilgisi”³⁴⁰ olarak tanımlar. Bu, Matürîdîlerin kaderin gerçekleşmesi olarak tarif ettikleri kaza tanımına benzemektedir.³⁴¹

Kaderin bilinmesi konusunda ise İbn Arabî, vukuundan önce kesinlikle kaderin bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte, peygamberlerin risalet dolayısıyla değil de râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini iddia eder. Ona göre kader Allah’ın bilgisi olduğuna göre, O’nu bilme ölçüsünde kul kaderi bilebilir. Bunu kader bilinemez ancak onun sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü bilenebilir diye ifade eder. O, kaderin alemdeki tezahürlerine bakılarak onun hakkında bir takım ipuçlarının elde edilebileceğini düşünmektedir. Nasıl ki, alemde hareketle Allah’ı bilebilme imkanına sahibiz, Allah’ı bilme oranında da onun bilgisine yani kaderin sırrına muttali olabiliriz demek istemektedir. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vakıf olan kimsenin onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de bilgilerinin test edilmesi imkanının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. Nitekim şu sözleri bunun destekler mahiyettedir: “Eğer kul kaderin hükümlerini bilmiş olsa Allah’a ihtiyacı kalmaz ve kendisini müstakil hissetmeye başlar”.³⁴²

³³⁹ Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), [2008], sayı: 21, ss. 86.

³⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Cilt: 12, s.s. 228-234.'den naklen a.mlf. a.g.m., ss. 86-87.

³⁴¹ Cağfer Karadaş, a.g.m. s. 87.

³⁴² İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Cilt:12, s. 228-234; (DS), Cilt: 2, s. 429.'den naklen a.mlf. a.g.m., s. 87.

2.3. ADALET PRENSİBİ VE İLÂHİ HİKMET ANLAYIŞI

2.3.1. Adalet ve Hikmetin Tarifi

Adalet; Hakka riayetkârlık, hak tanırılık, haklılık, doğruluk,³⁴³ düzenli ve dengeli davranma³⁴⁴, her şeyi kendi yerine koyma, ifrat ve tefrite (iki aşırı uç) kaçmadan ortada ve denge de olma³⁴⁵ anlamlarına gelir. Daha ayrıntılı baktığımızda ise şunları görürüz:

Adl (Kelimenin kök harfleri) *ayn*, *dal* ve *lam* âdetâ zıt gibi karşıt anlamlı bir köktür. Birincisi düzgünlüğe işaret ederken öteki “eğilmek” demektir. Birinci anlama göre adil insan, gidişatı düzgün, kendisinden hoşnut olunmuş kimse demektir. “Bu kişi adildir.” anlamında *haza adlun* denilir. “Bu ikisi adildir.” anlamında *hazani adlun* denilir. Bu anlamda *huma adlan* (ikisi adildir) denilir. Çoğul anlamda *hum udul* (onlar adildir) denilir. Adl “doğru hüküm vermek”tir. Bir şey başka bir şeye denk olduğunda hüve adluhu (onun dengidir) denilir. Adl, “bir şeyin değeri ve karşılığı” anlamında kullanılır. Bütün bu anlamlar *muadile*, yani “eşitlik” anlamından gelir. Adl haksızlığın zıddıdır. İkinci köke gelince: Eğilmek için *adele* denilir, “büküldü” ve “eğildi” demektir.³⁴⁶ Kur’an-ı Kerim’de; fidyeye, değer ve bedel³⁴⁷; misal ve karşılık³⁴⁸; haksızlığın zıddı, insaf³⁴⁹; hoşnut olunan, gidişatı düzgün kimse³⁵⁰ anlamlarında kullanılmıştır.

İbnu’l-Arabî adl kelimesinin eğilmek anlamındaki ikinci sözlük anlamını alır ve onu meyletmek şeklinde yorumlar. Adl, meyl demektir. Böylece kelime (isim ve fiil olarak) yaratmanın ilkesi olur.³⁵¹

Hikmet ise; felsefe, düşünme melekesinin itidal olması, uygulamayla birlikte olan bilgi, tecrübeyle kazanılan doğru bilgi, Hakka uygun düşen söz, söz ve davranıştaki isabet, her şeyin en mükemmeli, olanı olduğu gibi bilmek,

³⁴³ Ferit Devellioğlu, a.g.e. s. 8.

³⁴⁴ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., 11. Basm., 1996, s:11.

³⁴⁵ Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s. 260.

³⁴⁶ Suad El Hakim, İbnu’l-Arabî Sözlüğü, trc. Ekrem Demirli, Mucem’den naklen, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 46.

³⁴⁷ El-Bakara 2/48.

³⁴⁸ El-Maide 5/95

³⁴⁹ En-Nisa 4/58

³⁵⁰ El-İnfitar 82/7

³⁵¹ Suad El Hakim, a.g.e. a.y.

evliyanın kalplerini güçlendiren Allah'ın bir ordusu³⁵²; insanın gücü oranında, dış âlemdeki (âfâktaki) nesnelere hakikatını olduğu gibi bilip, ona göre hareket etmesinden bahseden ilim³⁵³ manaları ifade eder.

2.3.2. Ahlâki Değerler Olarak Hayır ve Şer

İbn Arabî'de hayır ve şer veya sevap ve günah da varlığın merteye ve zuhurlarıyla ilgilidir. Varlık Hak ve onun tecellilerinden ibaret olunca varlığın tümüyle hayır olması icab eder. Gerçekte de ona göre hayır varlıkla eş anlamlıdır. Var olan her şey hayırdır. Yokluk ise şerdir veya şer yokluktur. Bununla beraber varlığın en üst katında hiç bulunmayan kötülük aşağı katlarında gerçekten değilse bile izafî ve itibarî olarak vardır. Yani Hak'ta bahis konusu olmayan kötülük halkta nisbî olarak kabul edilir. İşte bu nisbîlik sebebiyle iyi ve hayır Allah'tan olduğu halde kötü ve şer insandandır, denilebilir. İyilik ve kötülük sadece insan fiillerinde izafî olarak bulunur, bu da sevap-günah ve ahlâka esas teşkil eder. Bunun dışında maddeler ve şeyler alanında zaten her şey iyidir, hiçbir şey mutlak olarak kötü, zarar, abes, anlamsız ve çirkin değildir. "Hayır da şer de Allah'tandır" şeklindeki sunî esasa dayanan İbn Arabî bu sonuca ulaşmada, yani bu esas Vahdet-i vücûd sistemine göre yorumlamada fazla zorluk çekmemiştir.³⁵⁴

İbn Arabî ahlâkî sorumluluk ve şer'i yükümlülük ile vahdet-i vücûd arasındaki ilişkiyi şöyle yorumluyor: Allah'ın bir istemesi (meşiyeti) bir de dilemesi (iradesi) var. Allah bir şeyi istedi mi o olur. Allah bütün insanların belli bir düşünce ve inanç üzere olmalarını isteseydi öyle olurdu, ama böyle istediği için de başka türlü olması imkansızlaşmıştır. Allah'ın iradesi ise varlıkların türlü şekillerde tecelli etmelerini sağlar. Meşiyet için bir seçenek olmadığı halde irade için seçenek olabilir. İbn Arabî burada bir emirden bahsediyor. Bununla o, Allah'ın bütün şeylere var olmaları için gerekli olan hususu vermeyi, a'yan-ı sâbiteye uygun biçimde dış âlemde vücud bulmalarını kastediyor. Fakat bu geniş anlamdaki emir, biri tekvinî (yaratma ve icadla ilgili) diğeri teklifî (şer'î hükümler ve ahlâkî sorumlulukla ilgili) olmak üzere ikiye ayrılır. Tekvinî bir emirle bir şeye

³⁵² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kocabı Yayınları, 2. Bsm., 2005, s. 169.

³⁵³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 5. Bsm., 2009, s. 276.

³⁵⁴ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 176.

“ol” denilince ol olur. Ama teklifi emirle bir şeyin olmasını istemek o şeyin gerçekleşmesini gerektirmez. İbn Arabî bir adım daha ileri giderek günahkârın günah bir şeyi işlemesini de tekvinî emre bağlıyor ve şöyle diyor: Zira bir fiil, onun ayan-ı sabitesi nasıl olmasını gerektiriyor ve nasıl olması takdir edilmişse öyle meydana gelir. Ama bu nitelikteki bir davranışa günah ve sevap denmez. Bu davranış ancak teklif türü emirlere ve şer’i ölçülerle kıyaslandığı zaman günah adını alır ve bu yüzden de ceza konusu olur. Sevap olan davranışlar da ödüllendirilir.³⁵⁵

İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de konuyla ilgili şöyle demektedir:

Varlıkta meşiyetin dışında bir şey gerçekleşmez ve hiçbir şey meşiyetin dışına çıkmaz; çünkü ilahi emir "günah" diye isimlendirilmekle meşiyete aykırı olsa bile, o yalnızca dolaylı emirdir, tekvinî emir değildir. Bundan dolayı hiç kimse, yaptığı işinde meşiyet yönünden Allah'a karşı gelememiştir. Meşiyet emri, fiilin kendisini var etmeye dönüktür, yoksa, fiilin elinde gerçekleştiği kimseye dönük değildir. Dolayısıyla öyle bir fiilin [var] olmaması imkânsızdır. Fakat bu özel yerde bazen 'ilahi emre aykırılık' diye isimlendirilir. Bazen ise ilahi emre uygunluk diye isimlendirilir. Bundan dolayı iyi ve kötü yargısı, [meşiyet yönünden değil] gerçekleşen şeye göre verilir.

Durum belirttiğimiz gibi olunca, yaratıkların [sonunda] varacağı yer, farklı türleriyle hep mutluluk oldu. Bu husus, [naslarda] rahmetin her şeyi kuşatması ve Hakkın gazabını geçmesi şeklinde ifade edildi. Öne geçen, [hüküm itibarıyla] öndedir. Sonra gelen [gazap], bir insan hakkında hüküm verdiğinde, ardından önde giden [rahmet] onun hakkında hüküm verir. Böylece rahmet, o kimseye ulaşır; çünkü rahmetten başka bir şey öne geçmemiştir.

İşte, kendisine ulaşanda hüküm sahibi olmak için, Allah'ın rahmetinin gazabını geçmiş olmasının anlamı budur; çünkü rahmet sonda durmuştur ve herkes sona doğru yürür. Öyleyse herkesin rahmete ulaşması kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle rahmete ulaşmak ve gazaptan ayrılmak zorunludur. Böylece kendisine ulaşan herkeste hüküm veren, o kişinin halinin gereğine göre rahmet olacaktır.³⁵⁶

İbn Arabî ahretteki azabın ve nimetlerin, cezanın ve mükafatın da farklı bir yorumunu yapar. Ona göre fiillerin karşılığı anlamına gelen ceza (bedel) adet anlamına gelir. Adet ise hayır olsun şer olsun insana avdet eden (dönen) şey demektir. Bundan maksat da insanın ayn-ı sabitesinin gerektirdiği hallerle karşı karşıya kalmasıdır. Yani ister hayır ister şer olsun insanın amellerinin meyvelerini toplamasıdır. İbn Arabî ayn-i sabite-eylem-bedel üçlüsü arasında zorunlu bir ilişki görür. Buradaki güçlüğü farkında olduğundan bunun olduğu gibi kabul edilmesi

³⁵⁵ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, ss. 176-177.

³⁵⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 179.

gereken bir sır olduğunu söyler ve bu noktada aklî bir açıklama yapmanın zorluğuna işaret eder. Onun sırr-ı kader dediği budur.³⁵⁷

İbn Arabî'nin kader ve irade konusundaki fikirlerinin cebircilik esasına dayandığı, bu yüzden sorumluluk şuurunu yıkıp dinî davranış ve ahlâkî eylemlerde gevşekliğe sebep olduğu öteden beri iddia edilmiştir. Ancak gerek İbn Arabî'nin, gerekse ona yakın olan öğrencilerinin son nefeslerini verene kadar şer'î ve ahlâkî esaslar dahilinde faaliyetlerini sürdürdükleri dikkate alınır sa bu fikirler ve inanç biçiminden tembellik ve ihmalkârlık anlamını çıkarmak yanlış olur. Vakıa bu sistemden ibahilik anlamını bile çıkaranlar olmuştur ancak bunun vebali İbn Arabî'ye değil, onu yanlış anlayanlara aittir. Aslında İbn Arabî cebir anlayışı içinde bir irade hürriyetini aramış ve bunu bulmuştur. O, insanın fitratında mevcut eğilimlere ve kendisi için takdir edilmiş hususlara göre davranmayı cebircilik değil, irade hürriyeti saymıştır.³⁵⁸

2.3.3. Allah'ın Hükmünün (Sözünün) Değişmemesi

İlim ve malum münasebetinin ele alındığı yerde karşımıza çıkan problemlerden biri de, Allah'ın hükmünün değişip değişmeyeceğidir. Dini nasrlara oldukça bağlı ve bu nasrlar arasında deliller arayan İbnu'l-Arabî bu konuyu Kur'an-ı Kerim'den getirdiği ayetlerle vuzuha kavuşturmak ister. O'na göre Allah'ın kelimeleri yani maluma tabi olan ilmin değişmesi imkansızdır. Buna "Determinizm" adı verilebilir. Fakat İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah'ın fiilleri hakikat noktasından cebr ve ihtiyar ile vasıflanmaz. Çünkü Hikmet-i İlahisi sebebi ile Allah'ın fiilleri daima hayra müteveccihdir. Bu ise Cenab-ı Hakk'ın Zâtî bir meylidir. Hiç kimse onu bu konuda zorlayamaz. Bundan dolayı da Allah, ilminin ve hikmetinin gerektirdiği şekilde eşyanın efdalini seçer.³⁵⁹

Allah'tan ancak ilminin sebkati ettiği (önceden bildiği) şey meydana gelir. Çünkü Allah'a göre imkan (var olmaya da yoklukta kalmaya da muhtemel olma)

³⁵⁷ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, s. 178.

³⁵⁸ a.mlf. a.g.e. ss. 178-179.

³⁵⁹ Mahmud Kasım, a.g.e., s. 167'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 264.

yoktur. Bundan dolayı *Allah'a göre eşyanın ya olması vardır, ya da olmaması.*³⁶⁰
Olmaya da olmamaya da imkan yoktur, imkan bize göredir.³⁶¹

İbn Arabî şöyle demektedir: *Allah ya mümkün olan en efdal alemi icad eder, ya ha hiç icad etmez. Allah indinde aslında bir tek emir vardır. Mahlukatta da vaki olan ancak bir emir vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen bilmez.*³⁶²

Acaba burada bir cebrilik de söz konusu edilebilir mi? İbnu'l-Arabî buna bulduğu orijinal bir ifade ile cevap veriyor: “*Evet, her mevcud ihtiyarında mecburdur.*” İbnu'l-Arabî'nin konuyu takdimdeki enteresan tespit ve izahlardan biri de herhalde budur. Aslında bu Vahdet-i Vücûd çizgisi içinde nasslara uygun bir izah aramasından tezahür eden bir sıkıntıdır. Çünkü başta da belirttiğimiz gibi İbnu'l-Arabî dini nasslara iltizamı olan bir şahsiyettir. Bunun neticesinde o, Vahdet-i Vücud anlayışı ile dini nassları cem edebilecek bir ifade yakalamaya çalışır. “İhtiyarında mecbur olma” da böyledir. Çünkü buradaki cebrilik bizim bildiğimiz klasik cebrilikten oldukça farklıdır.

“Benim indimde kavil (hüküm) tebdil olunmaz.”³⁶³ ayetinin iktizasına göre her mevcûd ihtiyarında mecburdur. Fakat Cenab-ı Hakk cebirle vasıflanamaz. Allah'ın işleneceği bildiği amel mutlaka işlendiği gibi, terk edileceğini bildiği amel de muhakkak terk edilir. İbnu'l-Arabî'nin burada kastettiği cebir budur. Yani İlm-i İlahi içinde dışarıdan zorlama olmaksızın değişmezlik veya İlm-i İlahi hudutları içinde bir hürriyet. Cenab-ı Hakk, eşyayı olduğu gibi diler. Çünkü “İrade ilme, ilim de maluma muhalefet etmez. Malum ise, vuku bulan ve zuhur eden şeydir ki, Allah'ın kelimatında herhangi bir değişiklik olmaz.”³⁶⁴

³⁶⁰ İbnu'l-Arabî, *Fütuhât*, Kahire, 1329, 1/591'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

³⁶¹ İbnu'l-Arabî, *Fütuhât*, Kahire, 1329, 1/591'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁶² a.mlf., a.g.e., a.y.

³⁶³ Kâf 50/29.

³⁶⁴ Mustafa Tahralı, *Vahdet-i Vücud ve Gölge Varlık*, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Mukaddemesi, İstanbul, 1990, 3/25'den naklen naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 265.

2.4. HAYIR VE ŞER PROBLEMİ

2.4.1. Hayır-Şer (Hüsn-Kubh) Problemi

İbnu'l-Arabî'ye göre, "hüsn ve kubh" pek çok insanın ayağının kaydığı büyük bir mes'eledir.³⁶⁵

İbnu'l-Arabî, hayır ve şerrin tarifinde düşüncesini vücut ve adem nazariyesi üzerine bina etmiş gibidir. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre varlık "hayr-ı mahz" katıksız, sırf hayır; yokluk da sırf şerdir." İbnu'l-Arabî, yokluğun katıksız şer olduğunu insanların çoğunun anlayamadığını söyler.³⁶⁶ Hayrın, muhakkak vücutta; şerrin yoklukta olduğunu ifade eden³⁶⁷ İbnu'l-Arabî'ye göre kötülük, müspet bir nitelik (keyfiyet) değildir. Sıf kötülük sıf yokluk ve sıf karanlıkla aynıdır. Sıf iyilik ise sıf varlık ve sıf ışıktır.³⁶⁸

Böylece, hayır ve şer meselesini varlık ve yokluğa dayandıran İbnu'l-Arabî varlık ve yokluk mertebelerini üçe ayırır:

- 1) Mutlak vücut ki, Allah'tır. Allah kendisinde hiçbir şekilde şer bulunmayan sırf hayır, "hayr-ı mahz"dır.
- 2) Mutlak yokluk. Buna vukuu mümkün olmayan, imkansız, gayr-ı kabil de denilir. Bu kısım saf şerdir ki, bunda hiçbir şekilde hayır yoktur. Çünkü bunun varlık sahasına çıkması mümkün değildir.
- 3) Nispi veya izafi yokluk. Bu ise, varlık sahnesine çıkmadan önce, İlm-i İlahi'de sadece mücerred mümkünler halinde bulunan bu alemin a'yan-ı sabitesi veya kainattır. İbnu'l-Arabî bunlara adem-i izafi adını verir. Çünkü daha sonra kazanacakları varlık kendilerinden değildir, yani Allah'tandır. Bunlar, gayb aleminden şehadet alemine çıkarlar, sonra da tekrar çıktıkları aleme dönerler. İbnu'l-Arabî bu gayb alemine de "Hazainu'l-Cud" veya "Hazainu'l-Cudi'l-İlahi" adını verir.³⁶⁹

³⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1978, 6/457'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 280.

³⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/50; Kahire, 1985, 1/212'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, kahire, 1269, 1/50'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. a.y.

³⁶⁸ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 139.

³⁶⁹ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kade*, s. 281.

Varlığa çıkmayan mutlak yokluk, saf şerdir. Onun dışında bir de mutlak vücut izafi yokluk vardır. Biz nispi yokluğu kabul ettiğimiz takdirde, bu alemdeki varlıkların izafi şerrini de kabul edebiliriz. Bu şer, varlık elbisesini giymiştir; ancak bu, izafi bir şerdir. Ondaki şer asli değildir.³⁷⁰

Bu durumda, şerrin Allah'a nisbetle hakiki varlığı yoktur. Zira Allah "hayr-ı mahz", sırfhayırdır. Çünkü Allah, kendisini semavatın ve arzın nuru olarak vasfetmiştir. O halde Allah, sırf hayır ve tam varlıktır. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre vücut nur, adem ise yokluk ve zulmettir. Öyle ise şer de yokluktur.³⁷¹

Bu alemin varlık sahnesine çıkararak Allah olduğuna göre, İbnu'l-Arabî bu alemin asli olarak şerri ihtiva etmeyeceği kanaatindedir. Bu alemdeki bazı varlıklarda şer olsa bile, bu şer İlahi hikmetle ve arizi bir sıfatla meydana gelmiştir. Bu ilahi hikmet de şudur:

"Büyük bir hayrın yanında az bir şerrin bulunması, şer için hadd-i zatında bir varlık değildir." Bizim şer olarak gördüğümüz bu şey aslında şer değil, hayrın bir çeşididir. Yani bizim şer addettiğimiz şey, zatında hayırdır. O, çok hayra ulaşmaya vesiledir. "Bu alem aslî olarak şerri ihtiva etmesi mümkün değildir. Bu alem Allah'tan a'yan-ı sabitesinde bulunduğu hal üzere zuhur etmiştir. Bu aynda ise şer yoktur.

Fakat alemde mevcûd olan bu arizi şerler kime nisbet edilecektir? Alemin kendisine mi, yoksa Allah'a mı? Onları sırf varlık olan Allah'a nisbet etmemiz mümkün olmaz. Sırf hayır olan Allah'ın tasarrufunda bulunduğu müddetçe onları aleme de nisbet edemeyiz.³⁷² Bir tek ihtimal kalıyor ki, bu arizi şerleri ancak bu mümkün varlıkların kendi tabiatlarına nisbet edebiliriz. Fakat bu mevcudat bilfiil var olduğu müddetçe onda bulunan şerler arizidir. "Biz hasta olsak bile daima hayırdayız. Çünkü, sonunda sıhhate kavuşuruz. Çünkü asli hükmünü icra edicidir ki o da Nur'dur."³⁷³

³⁷⁰ Mahmûd Kasım, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî ve Leibntz*, s.s. 77-18'den naklen, Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/315'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/386'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 282.

³⁷³ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/389'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

Alemde bulunan şerler ârizîdir. İbnu'l-Arabî'ye göre, zati şer tasavvuru mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü zati şer, alem de Allah'ın varlığını irade ettiği şeyin zıddıdır. Bundan dolayı İbnu'l-Arabî alemde meydana gelen her şeyin faydalı olduğu, onda fesad bulunmadığı kanaatindedir. Çünkü bu fayda, bu alemin yaratıcısının muradı olarak meydana gelir.³⁷⁴ Çünkü Allah, hayır olması için bu alemin imkân sahasından bilfiil vücüd sahasına çıkarmıştır ve Allah'ın bu alem için irade ettiği hayır, onu varlığa çıkarmaktır.³⁷⁵

İbnu'l-Arabî bu görüşünü, alemin varlığını Allah'ın varlığına delil gösteren ayet-i kerimelere istinad ettirir. Çünkü delil olan alem, delalet ettiği Allah'tan hayır sıfatını kazanıyor ve delil medlulün suretiyle şeref kazanıyor. Çünkü alem, Allah'ın varlığına delildir. Allah'ın vücüdü ise, sırf hayırdır. Öyleyse, alemin vücüdü da hayırdır. Bu istidlale sevk eden ayetler pek çoktur. Mesela “Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akli selim sahipleri için ibret verici deliller vardır”³⁷⁶ ve “Göklerin, yerin melekûtuna ve Allah'ın yarattığı şeylere ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bak (ıp ibret al) madılar mı”³⁷⁷ gibi pek ayet-i kerime, insanları yaratıcının varlığına delil olması için kainata bakmaya teşvik etmektedir.³⁷⁸

İşte bu açıdan İbnu'l-Arabî'ye göre, alemin varlığı hayırdır. Çünkü o, mutlak hayır olan Allah'a delildir ve hakikat-ı ilahiye'ye müsteniddir. Safhayır olan Allah'tan ise hayırdan başka bir şey sudûr etmez. Bundan dolayı kainatta bulunan şerler, İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'tan değildir. Zira O, sırf hayırdır ve ondan hayır dışında bir şey sadır olmaz. Hayr-ı mahz olan Allah'ın tasarrufunda bulunduğu müddetçe şerler, aleme de nispet edilemezler.³⁷⁹ Olsa olsa, bizzat alemde bulunan mümkün varlıkların tabiatlarından olabilirler. Zira mümkün varlıklar, tam hayır değildirler. Onlar önce mümkün varlıklar iken, sonra varlık sahnesine çıkmışlardır. Bundan dolayı mümkün varlıklar, mutlak

³⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 2/486'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁷⁵ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 282.

³⁷⁶ Al-i İmran Sûresi, 190.

³⁷⁷ el-A'raf 7/185.

³⁷⁸ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/386'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. s. 283.

varlık ile mutlak yokluk ortasındadırlar. İşte bunların ihtiva ettiği şer arızidir, hakiki değildir.³⁸⁰

İbnu'l-Arabî'nin hayır-şer mevzuundaki düşünceleri tamamen “Vahdet-i Vücüd” anlayışına uygunluk arz eder. O'na göre, bu âlem hayır için yaratılmıştır, şer için değil. Öyleyse, alemin saadetin tahakkuku için yaratıldığını söyleyebiliriz. Bazı varlıklar şer görünse bile, bunlar Hikmet-i İlahiye'ye tabi ve ârızîdirler. Çünkü alemi var eden ve kendisinde hiç şer bulunmayan, sırf hayır olan Allah'tan ancak O'na münasip şey sudûr eder ki, o da hayırdır. Bundan dolayı âlem de bizzat hayır içindir.³⁸¹

Fakat bu konuyu izah ederken, daima Allah'la kainatı ayrı düşünmek zorundayız. Zira, Allah kainata muhtaç değildir; alem ise varlığı ve varlığının idamesi için devamlı surette Allah'a muhtaçtır. Allah'ın varlığı zatındandır ve sırf varlıktır. O'nda asla yokluk düşünemeyiz. Öyleyse, alemi yaratıcı ile aynı düşünemeyiz. Alem, varlığı ve yokluğu kabul eden mümkün varlıktır. Şer de bu mümkün varlıkla zahir olur. Çünkü O, varlıkla yokluk arasında bir noktadır. İşte bu ölçüler içinde alemde şer ancak mümkinden zuhur etmiştir. Cenab-ı Hakk'tan değil.³⁸² O halde bütün hayır Allah'tandır. Şer gibi görünen şeyler ise mahlûkattandır.³⁸³

2.4.2. Hayırların Allah'tan, Şerlerin İse Kullardan Olması Konusu

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbnu'l-Arabî'ye göre “Allah, kendisinde hiç şer bulunmayan saf hayırdır.”³⁸⁴ Alemde bulunan her şey Allah'ın icad ettiği bir hikmettir. Çünkü, onu yaratan hikmet sahibi yaratıcıdır. O'ndan hikmetine layık şey zuhur eder. Kim eşyanın hikmetine gözünü kapatır da göremezse, onu bilemez. Kim bu şeyin hikmetli oluşunu anlayamazsa, onu yaratan hikmet sahibini de anlayamaz ki, cehaletten daha çirkin bir şey yoktur.³⁸⁵

³⁸⁰ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 283.

³⁸¹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/389'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 283-284.

³⁸³ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 284.

³⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 9/422; nş. Y. Osman, Kahire, 1268, 1/50; nş. Y. Osman, Kahire, 1985,1/212'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 284.

³⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, 3/258'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

İbnu'l-Arabî bu sözleriyle, cehaletin çirkin olduğuna hükmediyor. Halbuki O, alemde bulunan her şeyi hayır ve güzel olmakla vasfetmektedir. İşte bu noktadan gelen itiraza İbnu'l-Arabî şöyle cevap verir: Cehalet varlığı olan bir şey değildir. O sadece bir alaka ve nispetten ibarettir. “Cehalet, bilmemeden ibarettir, başka bir şey değildir. Varlığı olan bir şey değildir. Adem ise, şerdir. Şer ise kendi zatında çirkindir, kötüdür. Bundan dolayı sahih hadis-i şerifte Allah Resulü “Hayırların bütünü Sen’in elindedir. Şerler ise, Sen’den değildir.” demek suretiyle, şerri Allah’a nispet etmemiştir. Eğer şer varlığı olan bir şey olsaydı, onun da yaratılması Allah’a ait olurdu, Çünkü Allah’tan başka fail yoktur. Öyleyse varlığın hepsi hayırdır. Varlık ise sırf hayır olan Allah’tandır.”³⁸⁶

Bundan ötürü mahlukatta arızı olarak zuhur eden şer, İbnu'l-Arabî’ye göre Allah’ın yaratması manasında zatında bir şer değildir. Fakat o, kendisine uygun gelmeyen yaratıklara göre şerdir. O, aynı vücudu bakımından Allah’a ait olsa bile şer olması itibariyle Allah’a nisbet edilemez. Bundan dolayı mü’min, Resulullah’ın “Şer Sen’den değildir, sana ait değildir.” sözüyle Allah’tan şerri nefyetmelidir. Çünkü “Hayrın bütünü Allah’ın elindedir, Allah’tandır.” Allah tam, mükemmel varlık olması itibariyle sırf hayırdır. O, yokluktan, imkan-ı ademden ve şibh-i ademden değildir. Ademe de benzemez. Bundan ötürü, bütün hayırlar O’ndandır.”³⁸⁷ Fakat şerler O’ndan değildir. Çünkü sırf şer, yokluktur. Halbuki hayrın olmaması, Allah’a izafe edilemez, O’nun Celali’nin büyüklüğüne de yakışmaz.³⁸⁸

Öyleyse, mutlak yokluk olan sırf şer, Allah’a nisbet edilemediği gibi, alemde bulunan mukayyed ve arızı şerler de ona nisbet edilemez. Bütün bunların hakikaten ve edeben Allah’a izafe edilmemesi gerekir.³⁸⁹

Bütün nebilerin edebindendir ki, onlar kendilerindeki güzellikleri Allah’a, kötülükleri de nefislerine nisbet ederler. Onlar bu mevzuda, kendi cinslerinden ve kendi makamlarından olmayanların iştirak etmedikleri bir yol takip ederler. Kendilerinde meydana gelen bir şeyden dolayı kimseyi rahatsız etmezler. Bu da Ahlak-ı İlahi’dir. Onlar, Ahlak-ı İlahi’nin manalarını tahakkuk ettirmek ve

³⁸⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, 1/245’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

³⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 6/263’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 284-285.

³⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, 6/263’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 285.

³⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 1978, 1/430, 6/263’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

ahkâmının zahirine mutabakat etmek için böyle olurlar. Kullara merhamet eder, onları taltif eder ve ihsanda bulunurlar. Allah'a tevekkül ederler ve kendilerinde cari olan her şeyin kendi fiilleri olmayıp, Allah'ın fiilleri olduğunu kendi ellerinde değil, Allah'ın elinde olduğunu izhar ederler. Kendilerinde meydana gelen güzel fiillerini kendilerine vermekten teberri ederler. Fakat, şer olarak kabul edilen şeyleri Allah'a değil, kendi nefislerine nispet ederler.³⁹⁰

Hazret-i Hızır da öyle yapmış, geminin batmasını kendisine nisbet etmişti, Allah'a değil. "Ben onu kusurlu hale getirmek istedim." demişti.³⁹¹ İbnu'l-Arabî: "Sana gelen İyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefisindedir."³⁹² ayetini delil getirerek, kötülüğün insandan olduğunu, onun fiil olması açısından insanın kötülüğe mahal olduğunu, fakat onu yaratması itibariyle Allah'ın kötülükle vasıflanamayacağını söyler. Allah'ın yaratması açısından onun sadece fiil olduğunu, fiilin ise iyilik ve kötülükle vasıflanamayacağını, onu kötü bulan insana göre kötü olduğunu ifade eder.³⁹³

İbnu'l-Arabî bütün bunlarla, hayrın Allah'a, şerrin de kula nisbet edilmesini istemekte ve insan düşüncesinde bir denge sağlamaya çalışmaktadır. Çünkü insan çoğu zaman Cenab-ı Hakk'ın lütuf, ihsan ve ikramları karşısında haddini aşarak, "Ben yaptım, ben ettim, ben kazandım, ben bildim, ben buldum." gibi hezeyanlara kalkışır ve her şeyi kendi izafi kudret, kuvvet, kabiliyet ve zekasına verir. İşte böyle durumlarda, Kader-i İlahi karşısına dikilip, onların Allah'tan geldiğini hatırlatıp, insanı gururdan ve haddini aşmaktan kurtarır. Bütün güzellik ve hayırların sahibinin nefis değil, ancak Allah olduğunu, buna karşılık bütün kötülük ve günahların nefisten kaynaklandığını ihtar eder. Bundan dolayı İbnu'l-Arabî, fiillerin bazen kötü, bazen iyi olduğunu bazen yapıldığını, bazen de terk edildiğini fakat, fiilin yapılmasında veya terkinde hakiki müessirin Tevfik-i İlahi olduğunu³⁹⁴ söyler.

³⁹⁰ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 285.

³⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 1/245'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. a.y.

³⁹² en-Nisa 4/79.

³⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1983, 8/438-439'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 285-286.

³⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1983, s. 8/250'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 286.

Buradan da anlaşılacağı üzere İbnu'l-Arabî'ye göre hayırlar, Allah'tan; şerler ve kötülükler ise insanın kendi nefsendendir.³⁹⁵

2.4.3. Hayır ve Şerrin Ölçüsü ve Kaynağı

Hayır ve şer meselesinin en muğlak ilahi meselelerden biri olduğunu belirten İbnu'l-Arabî, keşif ehli sufilerin bu meseleyi nasıl anladıklarını izaha çalışır. Ona göre keşif ehli sufiler her şeyi Allah Resulü'nün “*Şüpheli olan şeyi terk et*” ve “*Müftüler fetva verse bile, sen kalbinden fetva iste*” sözlerine uyararak, her şeyi kalplerine havale ederler. Çünkü kalplerde bir İsmet-i İlahi vardır ki, onu ancak murakabe ehli olan kimseler keşfedebilir.³⁹⁶ İbnu'l-Arabî bu görüşüne şöyle delil getirir. Allah verâ' ehli olan sufilere helal ile haramı birbirinden ayırmayı ilham eder. Kaynağını veya hakikatını bilemedikleri bir yiyecek yada içecek kendilerine takdim olunduğu zaman başkaları onda herhangi bir sakınca görmezken, Allah onları bundan men'eder. İbnu'l-Arabî sonra da şöyle der: “Çirkin, kendi zatında çirkindir. Güzel, kendi zatında güzeldir görüşü Mu'tezile'nin yoludur. Halbuki doğru olan anlayış, şarabın içilmesinin haram olduğunu bilmektir.”³⁹⁷

İbnu'l-Arabî burada hayrı ve şerri tespitteki ölçüsünü de ortaya koymaktadır. Çünkü O, bu ifadeleriyle hayır ve şerrin tespitinde “*Şer-i Şerifi ve Allah'ın bildirmesini*” esas almaktadır.³⁹⁸

İbnu'l-Arabî bu kapalı mes'elede şeriatın maksadını nasıl anladığını da Hz. Peygamber'in darlık ve bollukta Allah'a hamdetmesindeki edebini anlatarak şöyle izah eder:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) bir insandı. Bundan dolayı da hissi ve manevi lezzet aldığı gibi, hissi ve nefsi elem de duyardı. Fakat O, her durumda Allah'a hamdedirdi. Zira, alemde meydana gelen şeylerin insanlara aynı ve bir tek te'siri yoktur. Onların kabiliyetlerine göre te'sirleri farklı farklı olur. Birisi ondan zarar görürken, diğerleri için faydalı olabilir. Yağmur ve ateşte olduğu gibi... Öyleyse

³⁹⁵ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 286.

³⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, s. 1/246'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 286-287.

³⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, s. 1/299; Kahire, 1983, 2/211'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 287.

³⁹⁸ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

illet, şahıslardadır. Çünkü “Allah'tan gelen şeylerin kaynağı aynıdır. Onda inkisâm yoktur. O ancak bizde kısımlara ayrılır ve taaddüd eder”.³⁹⁹ Zira, hayırdan ancak hayır çıkar. Hayır ise bütünüyle vücud, şer ise bütünüyle ademdir. Bizim şer kabul ettiğimiz şeyler, bizim tarafımızdan verilmiş bir hükümden ibarettir, Allah’a ait değildir. Hükümler ise nispidir ve şahıslara göre değişiklik gösterir. Suretleri başka başka da olsa, varlıkta hayırdan başka bir şey yoktur. Fakat bu hayırlar bazen, bazı insanlar için şer gibi görünürler.⁴⁰⁰ Zira şerrin hakiki varlığı olsaydı Allah’tan olması gerekirdi. Çünkü her şeyin meleketu onun elindedir ve O, her şeyin yaratıcısıdır.⁴⁰¹

Bu âlemde meydana gelen her şey, insanlara lezzet ve elem kaynağı olmaya imkan verecek durumdadır. İnsanlardan bazıları lezzet alırken, bazıları da aynı şeyden elem duyarlar. Fakat hangi durumda olursa olsun, kulun Rabbine hamdetmesi gerekir. Hayır bulan Allah’a (Serra) bolluk hamdi etmeli, kötülük bulan da (Darrâ) sıkıntı hamdi etmelidir. Bu, öfkelenmekten ve sıkılmaktan daha efdaldir. Hatta sıkıntı anında kuluna hamdetmesini ilham etmesi Allah’ın bir çeşit fazlıdır. Allah, o sıkıntıyı gidermekle, fazl ve ihsanını ziyade eder. İbnu’l-Arabî her halükarda Allah’a hamdetmenin ince bir mana olduğunu, bunun Resulullah’a verilen “Cevâmiu’l-Kelim” olduğunu⁴⁰²⁶ söyler.

O halde, Allah’a isnad ve nisbet edilmeden alemde bulunan bu arızı şerleri nasıl izah edeceğiz? Bu arızı şerlerin menbaı nedir?

Şimdi de, kainatta bulunan bu arızı şerlerin menbaını araştıralım:

İbnu’l-Arabî’ye göre alemde bulunan şerler arızidir ve Allah’a nisbet edilemezler. Öyleyse bu şerler nereden kaynaklanmaktadır? İbnu’l-Arabî böyle bir soruya cevap verirken alemleri ikiye ayırır:

- 1) Alem-i İlahi veya Alem-i Emir
- 2) Alem-i halk veya Alem-i Eşya

Alem-i İlahi, mutlak ve sırf hayırdır. Bu alemde şerlerin bulunmasına imkan yoktur.

³⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts,4/98”den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁴⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts,3/373'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 287.

⁴⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts,3/369'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁴⁰² İbn Arabî, Beyrut, ts, *Fütûhât*, 4/98'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 288.

Alem-i halk veya alem-i eşya ise birbirine zıd ve muhtelif unsurlardan terkip olunmuştur ki, şerler bu alemde zuhur eder. Şerlerin bu alemdeki zuhuruna sebep de birbirine zıt ve muhtelif unsurlardan terkip edilmesidir. Bu sebeple melekler insanı yarattığı zaman Cenab-ı Hakk'a, yeryüzünde fesad çıkaracak, kan dökülmesine sebep olacak birini nasıl halife olarak yaratacağını⁴⁰³ sormuşlardır. Onlar böyle bir hükme, insanın birbirine zıd unsurlardan terkip edilmesine bakarak varmışlardır.

Melekler insan hakkında söyledikleri sözlerinde bilhassa insanın iki özelliğine temas etmişlerdir: Bozgunculuk yapmak, kan dökmek.

Gerçekte Allah'a gerekli olan işleri (övmek, takdir etmek gibi) melekler yerine getiriyordu. Ancak meleklerin bilmedikleri hususlar vardı, onları Allah biliyordu.⁴⁰⁴

Çünkü zıdlık, nizâa sebeptir. Nizâ ise fesada götürür. Fakat, Allah Hz. Ademi (insanı) yaratmıştır. Çünkü onun yaratılmasına terettüp eden bir kısım şerler, hikmet-i İlahi ile meydana gelse bile onun varlığı ile alemin göreceği fayda ve maslahat daha büyüktür. İnsanın yaratılmasında çok hayır vardır. Yani, çok hayır için az şer kabul edilmiştir.⁶⁹

Bundan dolayı bütün şerler, "halk alemine" (bu aleme) nisbet edilir. Fakat bütün hayırlar, "alem-i emre" (ilahi aleme) nisbet edilir.⁴⁰⁵

İbnu'l-Arabî'ye göre İlahi alemde, iyilik ve kötülük şeklindeki karşıt davaların tatbikatı yoktur. Çünkü, İbnu'l-Arabî bu alana mutlak iyilik, "el-Hayru'l-Mahz" adını vermektedir. Görülen bu alemde ise hem iyilik, hem de kötülüğün hakikatını kabul etmektedir.⁴⁰⁶

İbnu'l-Arabî'ye göre, mümkün varlıkların tabiatları muktezası olarak meydana gelen şer, varlıkta arızidir, asli değildir. Her arızı olan şey de, zail olucudur. O, şerlerin arizi olması meselesini de şöyle izah eder: Allah kendisini

⁴⁰³ el-Bakara 2/30.

⁴⁰⁴ Şerafeddin Gölcük, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, İstanbul, 1383, s. 8'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 289.

⁴⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 2/575'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. s. 289.

⁴⁰⁶ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kâşânî Şerhi ile birlikte), Kahire, 1309, s. 447'den Adam, Hüdaverdi, a.g.e. a.y.

her şeyi veren olarak (Mu'ti) tavsîf ederken,⁴⁰⁷ Hz. Peygamber de Esmâ'ül-Hüsna'yı zikrederken Allah'ın "Nafi" ve "Dar" yani elem ve muzarrat verici şeyleri yaratmış olduğunu bildirmiştir.⁴⁰⁸

Onun verdiği her şey faydalıdır. Bununla birlikte onun verdiği bu faydalı şeylerden veya İkrâm-ı İlahî'den bazı varlıklar zarar görürler. Onlar zarar gördükleri bu şeyin mahiyetini ve onda bulunan İlahî faydayı bilmediklerinden ona zarar adını verirler. Onların cehaletleri sebebiyle bu hüküm, Allah'a râcî olmaz. Bilakis bu, muhtelif şeylerden mürekkep varlığın (Atay-ı İlahî'yi kabul eden terkibin) tabiatına döner. Bu da tecrübeyle müşahede olunan bir durumdur. Zira bazı mizaçlara faydalı olan bir şey, bazılarında zararlı olabilir.

Öyleyse mümkün varlıklar, terkibi sebebiyle hayır ve şerrin tabiatını kendileri tahdit ederler. Fakat Allah'ın onlara verdiği her şey faydalıdır. Bundan dolayı Allah'tan gelen her şey tam hayırdır. Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatması sebebiyle zararını da kuşatmıştır. Rahmet dairesi içinde bulunan bir zarar ise gerçekte zarar değildir. O, ancak hayırdır. Nimetler ve şekavetler "Atay-ı İlahî'yi kabul veya reddeden mümkün varlıkların kendi tabiatlarındandır.

Bunun misali şudur. Soğuk ve sıcak, alemde faydaların meydana gelmesi için yaratılmışlardır. Bunlar insanlığın muhtaç olduğu nebat ve ağaç hayatı için zaruridirler. Bununla beraber soğuk ve sıcaktan rahatsız olan ve şikayet eden insanların da bulunduğunu görürüz. Fakat insan kendini dinleyebilse, onların faydasının gerçekleşebilmesi için bu zararın gerekli olduğunu bilir.

Çok bariz bir şekilde biz burada İbnu'l-Arabî'nin iki prensibi anlattığını görürüz. Bunlardan birincisine göre, "Büyük ve çok hayır için az ve cüzi şer kabul edilir." Çünkü büyük hayrı netice veren ve az şer terk edilirse sonunda çok ve büyük şer meydana gelmiş olur. İkincisi, Şerri kazanmak, sebep olmak şerdir, yaratmak şer değildir. Zira İbnu'l-Arabî her ne kadar soğuk ve sıcaktan zarar görenler olacaksa da ondan bütün mahlukatın fayda göreceğini, onlar zarar görmesin diye soğuk ve sıcakın yaratılmaması durumunda ise bundan bütün mahlukatın zarar görmüş olacağını anlatırken bu büyük faydanın meydana

⁴⁰⁷ Tahâ 20/50; ed-Duhâ 93/5.

⁴⁰⁸ Ali Osman Tatlısu, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, İstanbul, 1972, ss. 221-229'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. s. 290.

gelmesi için, o küçük zararın bulunmasının zaruri olduğunu söyler. Fakat onu yaratmanın şer olmayacağını; zira onu şer olarak görenlerin kendi istidadları ile ondan zarar gören kimseler olduklarını, yani o şeyin aslında onların zarar görmesi için yaratılmadığını anlatır.

Demek ki kötülükleri isteyen insanın kendisi veya mümkün varlıkların kendi nefisleridir. İnsan bunu kendi vicdanında hisseder. Güneşin yaratılmasının ne kadar hayırlara vesile olduğu bilinmektedir. Ama, güneş ışınlarından kendi istidadlarına bağlı olarak bozulan şeyler de olabilir. Bozulmayı yaratan Allah'tır. Ama bozulmayı isteyen, o eşyanın fitratıdır. Mes'uliyet de dolayısıyla ona aittir. Cenab-ı Hakk'a ait olan yaratma ve icad etme ise umumi faydaları itibariyle güzeldir ve de hayırdır. Mesela, binlerce faydayı ihtiva eden yağmurdan zarar gören tembel bir adam, yağmurun rahmet olmadığını iddia edemez, Çünkü yağmurdaki şer kendi tembelliğine râcîdir ve cüz'i bir şerdir. O cüz'i şer için yağmurun yağmaması, bütün mahlukat için umumi bir şerri netice verir. Bundan dolayı Allah'ın yaratmasında, etmesinde şer ve çirkinlik yoktur. Şerler kulların kazanmalarına ve istidadlarına aittir.

İnsan ise kendisine uygun olan şeyleri hayır, kendisine uymayan şeyleri de şer olarak görür. Halbuki Allah'ın bütün fiilleri hayırdır. Rüzgarda hem galibiyet hem de mağlubiyet gizlidir. Neticeleri farklı farklı da olsa zararlı olanın da, faydalı olanın da kaynağı birdir. Rüzgar ışığı söndürüp ateşi yaksa da aynı kaynaktanır.⁷⁴ Anladığımız kadarıyla, İbnu'l-Arabî'ye göre iyilik ve kötülük izafidir. Fakat O, bunu biraz farklı şekilde izah etmektedir. Zira, ona göre eşyanın iyi veya kötü olduğuna dair hükmümüz bilgimize bağlıdır. Bir şeye, onda gizli olan iyiliği bilmeyişimizden dolayı da kötü deriz.

İbnu'l-Arabî'ye göre her şeyin bir zahiri, bir de bâtinî ciheti vardır. Onun batını cihetinde Yaratan'ın gayesi bulunmaktadır. Eğer biz bu gayeyi bilmiyorsak, böyle bir şeye kötü dememiz muhakkaktır. İbnu'l-Arabî söylemek istediğini tasvir etmek için ilacı örnek olarak veriyor. Burada zahiri bir kötülük (mesela, hoş olmayan bir ilacı tatmaktan doğan hoşnutsuzluk durumu) olduğu gibi, bu ilaca kötü hükmünü veren bir hastanın bilgi sahibi olmadığı müsbet bir iyilik durumu

da vardır. Dolayısıyla bir şey, ilaç gibi, iki sebeple kötü sayılır ve her durumda izafî bir kötülüktür:

- 1) Bazı müspet niteliklerden yoksundur ve bu niteliklerden dolayı onu kötü olarak gören hastanın tat alma duyusuna hoş gelmez.
- 2) Onda bulunan iyilik hakkında bilgisiz olan hastanın bilgisine nispetle kötü sayılır.

Aslında ilaç kötü olarak da iyi olarak da nitelenemez ve aynı şey bütün diğer iyilik ve kötülükler hakkında da söylenebilir.⁴⁰⁹

2.4.4 Hayır ve Şerrin Akli Olup Olmaması

İbnu'l-Arabî'ye göre, yaşadığımız alemde Allah'ın mahlukattaki hikmetinin tahakkuk edebilmesi için bir kısım eksikliklerin bulunması gereklidir. Zira, alemin kemali bunlara bağlıdır. Böyle olunca da alemde hayırlarla şerler, hüsünlerle kubuhlar birlikte ve karışık olarak bulunmaktadır. Fakat insan neye hayır neye şer diyecektir; neye güzel, neye de çirkin diyecektir? Hayırlar ve şerler nasıl ve neye göre tespit edilecektir? Bu konuda akıl ne derece hürdür? Akılla bir şeyin iyi ya da kötü veya çirkin olduğu bilinebilir mi?

İbnu'l-Arabî bu soruya cevap verirken, her şeyden önce hayır ve şerri, hüsün ve kubhu, iki gruba ayırır. Birinci gruptakiler; kemal ve noksanlık gibi bazı hususi ölçüleri ile eşyadaki güzellik ve çirkinlik yönleri akılla düşünerek, kıyas yaparak bulunabilir. İkinci gruptakiler; güzelliği veya çirkinliği Cenab-ı Hakk tarafından dinlerle bildirilir. Burada dinlerin bildirmesi haber vermektir, hüküm vermek değildir. Hayır ve şerrin bilinmesinde insan aklının bakış açısı nispidir. Fakat Şer-i Şerif, insan tabiatına uygun olan şeyin hayır; uygun olmayan şeyin de şer olduğunu beyan edip açıklar. Öyleyse din, ancak insan tabiatına yardımcı olmak için gelir. Bundan dolayı da İbnu'l-Arabî, insan tabiatının iktiza ettiği şeyleri haram kabul etmeyen, dinin getirdiği hükümleri kabul etmeyen, dinin getirdiği hükümleri kabul etmede zorluk gören insanlara hayret eder. Çünkü Allah, hayrı tahakkuk ettirmek için bu tabiatleri göz önünde bulundurur. İbnu'l-Arabî, *"insanlar ancak arzuları sebebiyle helak olmuşlardır. Eğer onlar,*

⁴⁰⁹ A.E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss. 140-141.

arzularını Allah'ın irade ettiği şeye sarf etselerdi, istirahat ederlerdi.”⁴¹⁰ der. Zira, her şey Allah'tan da olsa, Allah kulları için zorluk dilemez, kolaylık diler; şer dilemez, hayır diler. Çünkü kemal ve noksanlığı ihtiva eden şu alemi yaratan Allah (c.c.) sadece hayrı murad eder.⁴¹¹

İbnu'l-Arabî hayır ve şerrin tespiti meselesinde akılla dini birlikte değerlendirmekte, ikisinin bir araya gelmesiyle sağlıklı bir neticenin alınabileceğini düşünmektedir. O: “Allah, ancak sana hayırlı olan şeyle emretmektedir. Bu, Allah yanında çok büyüktür. O'nun nehyettiği şey de senin için terk edilmesi hayırlı olan şeydir. O'nun da Allah yanında haramlığı büyüktür.” der.⁴¹²

İbnu'l-Arabî, nasihatini kabul eden herkese kalpte doğan şer duygularına değil, hayır duygularına tabi olmasını nasihat eder. Şöyle der:

Hayır ve şer ancak şeriatın bildirmesiyle bilinir. Senin içinde kötü bir şey yapma duygusu doğarsa, bu lümmetü's-şeytan'dır.⁴¹³ Sonra da içinde bu şerri terk etmeyi emreden bir duygu doğarsa bu da lümmetü'l-Melektir.⁴¹⁴ Sen bir gemisin. Eğer inhîrâf edersen sen de helâk olursun, sende bulunan her şey de helak olur. Öyleyse mut laka şeriatı bilmen gerekir. Zira, sen bilmedikçe Allah'ın hudutlarını bilemezsin.⁴¹⁵

İbnu'l-Arabî bu düşüncesini teyid eder mahiyette, bir başka yerde şöyle demektedir:

⁴¹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 2/187; Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 90'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 297.

⁴¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 2/687-688; Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 91-92'den naklen a. mlf. a.g.e., a.y.

⁴¹² İbnu'l-Arabî, *Fütûhat*, Kahire, 1329, 4/410'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s.s. 297-298.

⁴¹³ Lümmetü's-Şeytan: İnsanın kalbine doğan mânâlar vardır. Tasavvuf erbabının “*Havâtır*” dediği bu manalar bazan şeytandan, bazen bizzat nefsin kendisinden bazen de Allah Teâlâ ve Meleklerden gelir. Şeytandan gelenlere “*Vesvese*”, meleklerden gelenlere “*İlham*”, nefisten gelenlere, “*Hevacis*” Allah Teâlâ'dan gelenlere' de “*Hatır-ı Hakk*” denilmiştir. [Kuşeyri, *Risale'tü'l-Kuşeyriyye*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: 1978, s. 178] İnsandaki vesvesenin menbaini haber veren Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de şöyle buyurur: Şübhesiz Âdemoğlu'nun kalbinde şey tanın bir lümmesi şerre yöneltmek ve Hakk'ı yalanlamaktadır. Meleğin lümmesi ise hayra yöneltmek ve Hakk'ı tasdiklidir. Kim bu ikincisini kendisinde hissederse bilsin ki o, Allah'tandır. O zaman Allah'a hamdetsin. Kimi de diğerini hissederse, Allah'ın rahmetinden kovulmuş şeytandan Allah'a sığınsın.” (Tirmizi. Tefsir, 3) Buna göre “lümmetü's-şeytan” şeytanın vesveseleriyle kötülüklerin güzel gösterilmesidir” diyebiliriz (Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 398)

⁴¹⁴ Lümmetü'l-Melek: Lümmetü's-Şeytan bahsinde zikrettiğimiz hadis-i şerif göz önüne alınacak olursa “Lümmetü'l-Melek”, Meleğin insanı Hakk'a yönlendirmesi olarak düşünülebilir ki buna, Kuşeyri'nin de belirttiği gibi Meleğin kalbimizde hissettirdiği manadır denebilir (Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 398).

⁴¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/462'den naklen naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 298.

Arif, düşünerek ve araştırarak, akılı ile anladığına göre değil, dinin getirdiği esaslara göre kulluk yapan kimsedir. Zira, akılda heva ve arzuların gizli bir hükmü vardır ki, onu akıl ve düşünce sahipleri anlayamazlar. Onu ancak sufilerden keşif sahibi kişiler fark edebilirler.⁴¹⁶

Dinin getirdiği hükümlerin insan tabiatına muvafık olduğunu kabul eden İbnu'l-Arabî'ye göre, dinin esaslarından çıkanlara uygulanan cezalar da şer değildir. Bilakis günahkarlar için hayırdırlar. Fertlere veya toplumlara gelen bela ve musibetlerde de durum aynıdır. Çünkü bunlar, İnsanların yaptıkları amellerine terettüp eden muaccel cezalardır. Ve günahkarların bazı hatalarının kefaretidirler.⁴¹⁷

İbnu'l-Arabî hırsızlık ve zina yapanlara uygulanan şer'i cezaları bu manada değerlendirir. Onların cezalandırılması şer değil, rahmetin bir çeşididir. Bundan dolayı din, bu cezaların tatbikinde şevkat etmeyi men etmiştir. Bunun için İbnu'l-Arabî, “*Asilere dünyada uygulanan bu cezalar, isyankarların temizlenmesidir; ahirette başları önlerine eğileceğine cezaların dünyada verilmesi daha iyidir.*”⁴¹⁸ der. Zira, dünyada gördüğü ceza kadar ahirette günah sahibinden düşülecektir. İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah, “Çoğunluğunun yaptığı hatalardan dolayı onlara belalar verir.” ki böylece onları bu dünyada temizlemek ister.⁴¹⁹

Böylece İbnu'l-Arabî'nin hayır ve şerrin ölçüsü konusunda Ehl-i Sünnet dairesinde çözüm aradığı neticesine varılabilir.⁴²⁰

2.4.5. Hayır ve Şer Açısından İnsanın Fiilleri

İnsan davranışının hayır ve şer karşısındaki durumunu ve yerini tespit için, her şeyden önce İbn Arabî'nin hayır ve şerden ne anladığına bakmak gerekir. Ona göre: “*Hayır kişinin garazına, arzularına ve yaratılışına uygun olan; şer ise, kişinin garazına, tabiat ve mizacına uygun olmayan şeydir.*”⁴²¹ Buna göre, kişiye hayır ve şerden ne isâbet ederse, yine kendi nefsinden husûle gelir, nefislerinin

⁴¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/409'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁴¹⁷ Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 298-299.

⁴¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/304; Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 96'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 299.

⁴¹⁹ a.mlf. a.g.e. s. 299.

⁴²⁰ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴²¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 118'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 323.

haricinden gelmez, bu hususta hiç harici tesir yoktur.⁴²² İbn Arabî'nin düşüncesine göre: “İnsan, ancak kendisini övmeli ve kendisini kınamalıdır.”⁴²³ Hayır ve şer de varlığa çıkma ile Hakk’a aittir. Fakat a’yan-ı sabite Hakk’a ne hüküm vermiş ve Hakk’tan ne istemiş ise, ancak o zuhur ettiği için bunların hepsi kişinin a’yan-ı sabitesindedir. Binaenaleyh eğer zulüm vaki olursa, mahlukattandır, Hakk’tan değildir. Bundan dolayı Cenab-ı Hakk, “Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar,”⁴²⁴ buyurmuştur.⁴²⁵

*O halde herkese hayır ve şerden ne gelirse, kendisinden gelir. Bu hususta hiçbir harici müessir yoktur. Bundan dolayı: “Hayır” denildiğinde her şahsın garazına muvafık ve tab’ına uygun, “Şer” denildiğinde de garazına ve tab’ına uygun olmayan şey murad olunur.*⁴²⁶ İbn Arabî şöyle demektedir:

Kula iyiliği kendisinden başkası vermediği gibi onu mutsuz eden şeyi de kendisinden başkası kula vermemiştir. Tam tersine, nimet ve acı veren kuldur. O halde kul, kendini kınamalı ve kendisini övmelidir. Kullarını bilmede kesin delil Allah’a aittir; çünkü bilgi bilinene tabidir.⁴²⁷

Böylece, insanlar üzerinde Allah adına kesin kanıt sabit olmuştur. Kim bu hikmeti anlar ve onu kendisinden onaylarsa, başkasına bağlanmayı bırakır. Bilir ki, ona iyiliği ve kötülüğü veren bizzat kendisidir. İyilik derken o kişinin gayesine uygun, doğasına ve mizacına yatkın şeyi kastettiğim gibi kötülük ile de amacına uygun olmayan, doğasına ve mizacına yatkın olmayan şeyi kastetmekteyim.⁴²⁸

Burada kader meselesi ayn-ı sâbite görüşüyle izah edilmektedir. Ancak ayn-ı sâbitenin ezeli mahiyetler ve bir yönüyle de ilahi sıfatlar olduğunu unutursak, Mutezile'nin insanın özgürlüğü fikrini de aşan yanlış bir özgürlük fikrini İbnü'l Arabî'ye izafe etmiş olabiliriz. Bu nedenle bu meselenin İbnü'l Arabî'nin genel görüşüyle irtibatlı olarak değerlendirilmesi gerekir.⁴²⁹ Zira Allah, günah fiilini takdir etmez ve veya kötülüğü yaratmaz; O, bizim veya Kendisinin ahlaki veya dini bir ölçüye göre hüküm verip, doğru veya yanlış dediğimiz fiilleri takdir eder ve bizim veya kendisinin iyi veya kötü olarak telakki ettiğimiz nesnelere yaratır. Allah fiilin aynını (yani fiili iyi veya kötü olarak değil,

⁴²² Ahmed Avni Konuk, *Fususü'l - Hikem Tercüme ve Şerhi II*, s. 348 (özetlenmiştir).

⁴²³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 82.

⁴²⁴ en-Nahl 16/118.

⁴²⁵ Ahmed Avni Konuk, a.g.e, s. 69.

⁴²⁶ Ahmed Avni Konuk, a.g.e. s. 347 (Sadeleştirilmiştir).

⁴²⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

⁴²⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 126.

⁴²⁹ Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem içerisinde*, s. 102.

fiilin kendisini) irade eder. Ancak belirli özel şartlarla işlendiği takdirde, fiile iyi veya kötü denir.⁴³⁰

"Meşiyet emri, fiilin kendisini var etmeye dönüktür, yoksa, fiilin elinde gerçekleştiği kimseye dönük değildir."

İbnu'l-Arabî, bununla şunu anlatmak ister: İlâhî meşiyet, kulların fiillerinin salt fiil olmaları yönünden var olmalarına hükmeder, yoksa bu fiillerin şu ya da bu failin elinde gerçekleşmesine hükmetmez. Aksi halde, meşiyetin bir şey yapmasına hükmettiği kişinin başka bir şeyi yapabilmesi imkansız olurdu. Burada da bir çeşit cebrilik vardır, fakat bu, şart olan faile değil, meşrut olan fiile bağlı bir cebrîliktir. Allah'ın günahın meydana gelmesini dilemesi (meşiyet) ile onu işlemeyi haram kılması arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü salt fiil olması yönünden günah fiili, ilahî meşiyetin iktiza ettiği bir fiildir. Bu fiilin, şu veya bu kişinin elinde gerçekleşme özelliği yoktur, çünkü bu gerçekleşme, bizzat insanların kendilerine racidir. Eğer insanlar, ilahî emre (şariat emri) uygun iş yaparlarsa, fiilleri "itaat" olarak isimlendirilir; bu emre aykırı iş yaparlarsa, fiilleri "günah" diye isimlendirilir. Her iki durumda da fiil, tekvînî emre uygundur. Bu emir ile, eşya, ezelde kadîm ilimdeki sübüt hallerinde oldukları gibi haricî varlıklarında zuhur ederler.⁴³¹

Aslında kötü olan hiçbir şey yoktur. Allah da hiçbir zaman (İbn Arabî'nin anladığı manada) kötülüğü yaratmaz. Şeyler ve fiillere şu sebeplerden dolayı kötü denir:

- 1) Şu ya da bu din onları öyle saydığı için,
- 2) Belli bir ahlaki ilkeye veya cemiyetin tasvip ettiği adet ölçüsüne kıyasla,
- 3) Bazı ferdi mizaçlara aykırı düştükleri için,
- 4) Ferdin bazı tabii, ahlaki ya da zihni arzularını tatmin edemedikleri için vb.

Şeylerin ve fiillerin iyilik ve kötülüklerini ölçmemizi sağlayan bu ve buna benzer ölçülerin dışında iyi veya kötü olarak tasvir edemeyeceğimiz şeylerin yalın hüviyetleri (a'yân el-mevcûdât)'inden başka bir şey yoktur, diyor İbn'ül Arabî.⁴³²

⁴³⁰ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 142-143.

⁴³¹ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ss. 350-351.

⁴³² Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 140.

"Hak, yaratılmışların sıfatlarıyla ortaya çıkar. Nitekim bu durumu [bize] bildirmiştir. Hak, eksik ve yerilmiş özelliklerle görünür. Halk başından sonuna kadar, Hakkın sıfatlarıyla görünür. Hakkın bütün sıfatları âlem için değişmez olduğu kadar sonradan var olanların nitelikleri de hak için değişmez."⁴³³ Vücûdî hakikat, bir olunca, iyi olsun kötü olsun varlıkların bütün sıfatlarını ona nispet etmemiz gerekir. Çünkü eşyanın özelliklerini iyi (mahmud) ve kötü (mezmum) esasına göre ayırmak, ahlâkî bir ayırımdır, dolayısıyla bu, gerçek değil itibarî bir ayırımdır. Kendiliklerinde varlıklar, iyi ve kötü olarak nitelenemeyecekleri gibi, fiiller de hayır ve şer olarak nitelenmezler. Her hangi bir varlık hakkında söylenebilecek yegâne şey, onun Hakkın kendisinde şu veya bu sıfat veya sıfatlarla zuhûr ettiği bir tecelligâh olduğudur. Bu sıfatlar, örf, şeriat veya ahlâk kanunu tarafından iyi veya kötü olarak isimlendirilmiş bir sıfat olabilir. Hal böyle iken, Hakkın hâdislerin iyi veya kötü sıfatlarıyla zuhûr ettiğini söylememiz ile, halkın, Hakkın sıfatlarıyla zuhûr ettiğini söylememiz aynıdır.⁴³⁴

*Her birisinin bilinen bir makamı vardır.*⁴³⁵ Burada kastedilen, [Tanrı'nın bilgisindeki] sabitlik halinde kendisiyle olduğun ve onunla dış varlığında ortaya çıktığın şeydir. Bu durum, senin bir varlık sahibi olduğun kabul edilirse böyledir. Varlığın -sana değil- hakka ait olduğu kabul edilirse Hakkın varlığında yargı sana aittir. Senin var olduğun kabul edilirse bu durumda yargı sana aittir. Hüküm sahibi Hakk ise Hakka ait şey, yalnızca sana varlık bahşetmekten ibarettir ve [bu durumda bile] senin hakkında verilen yargı sana aittir. Dolayısıyla sen, yalnızca kendini öv ve kendini kına! Hakka hamdetmenin tek sebebi, sana varlık bahşetmesidir; çünkü varlık bahşetmek sana değil, O'na aittir. Bundan dolayı sen yargılarla O'nun gıdasısın. O ise varlıkla senin gıdandır. Böylece senin üzerine belirlenen şey, Hakkın üzerine de belirlenmiştir.⁴³⁶

Bu İbnü'l Arabî'nin varlık ve cebriyelik nazariyesini dayandırdığı genel ilkedir. Zahir varlıktaki her şey, ezeli sübût (İlâhî ilimdeki varlık) halindeki varlığının sûretidir. Bu durum zaruridir, başka bir şeyin olması tasavvur olunamaz. Fakat hal böyleyse, var olan kimdir? Hak mıdır, halk mıdır? Bu izâfî bir meseledir. Çünkü, insan haricî varlığının kendisinin değil, Hakkın varlığı olduğunu söylerse, bu varlıktaki hüküm -sûret açısından- insana aittir; çünkü insan, Hakkı belirleyip, sıfatlarını ona vermiştir. İnsanın,

⁴³³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 80.

⁴³⁴ Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 139.

⁴³⁵ es-Saffat 37/164

⁴³⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 82.

kendisine göre bir varlığı sabit olursa, hüküm insana aittir; Hakkın ondaki hükmü de, kendisine varlık bahş etmekten ibarettir. Bu durumda insan, sadece kendini övebilir veya kınayabilir. Hak ise, insana varlığı bahşettiği için daima övülmelidir.⁴³⁷

Bununla birlikte, İbnü'l Arabî, insanın sorumlu olduğunu kabul etmektedir. Aşağıdaki metin bu hususa vurgu yapmaktadır:

O halde emir, Haktan sana ve senden O'na dönüktür. Şu var ki, sen 'sorumlu' diye isimlendirildin. Hakkın seni sorumlu yapmasının nedeni, senin hal dilinle ve üzerinde bulunduğun durumla 'beni sorumlu yap' demiş olmandır. Hak ise sorumlu olarak isimlendirilmez.⁴³⁸

Burada 'emir' kelimesini, 'varlık emri' diye anlamamız doğrudur, yani varlık emri, Haktan halka ve halktan Hakkadır. Fakat bundan maksadın "talep" olduğu gözükmemektedir, bununla beraber kelime, mecâzî olarak kullanılmaktadır. Çünkü kul, onu mecbur kılması anlamında Hakka bir şeyi yapmasını emretmez, aksine, kulun hali bu fiilin gerçekleşmesini gerekli kılar; halin iktizası ise, ezeldeki ayn-ı sâbiteye tabi olduğu için zaruri ve kaçınılmaz bir şeydir. İlahî irâdenin, varlığın sadece bu yönüne, yani varlıkların a'yân-i sâbitelerinin iktiza ettiği yöne taalluk ettiğini zikretmiştik. "Hakkın emri"ne gelince; bundan maksat Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle her şeye yaratılışını vermektir. Başka bir ifadeyle emir, tabiatlarının talep ettiği tarzda varlıkları haricî âleme çıkartarak onların a'yân-i sâbitelerini gerçekleştirmekten ibarettir. Fakat bu tekvînî emirdir, teklîfî emir değildir. Bu iki emir arasında önemli bir fark vardır ki, bunun üzerine İbnü'l Arabî sistemine dolaylı tesiri olan neticeleri bina etmektedir. Buna göre, günahkârın günahkârlığıyla zuhûr etmesi, tekvînî emre boyun eğmektedir; çünkü bu kişi, a'yân-i sâbitelerinin iktiza ettiği ve Allah'ın o şeyin ezelde öyle olmasına hükmettiği fiil ile zuhûr etmiştir. Fakat a'yân-i sâbite'nin iktiza ettiği ve Allah'ın sadece "fiil" olarak takdir ettiği bir şey, gerçekte günah ve itaat olarak nitelenemez. Bunun için, Allah ezelde günahı takdir etmiş ve meydana gelmesine hükmetmiştir, dememek gerekir. Fiil, teklîfî emirlerden ibaret olan dinî ölçülerle mukayese edildiğinde günah olarak isimlendirilebilir. Bu konu, Firavundan bahsederken müellifin başka bir yerde ele alacağı bir meseledir. İbnü'l Arabî'ye

⁴³⁷ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 146.

⁴³⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 82.

göre Firavun, teklîfi emre asi olsa da tekvînî emre itaat etmiştir. Her emri "teklif" olarak nitelersek, halkın Hak ve Hakkın halk tarafından mükellef olduğunu söylememiz gerekir. Fakat örf, bu vasfı Hakka değil, sadece halka vermiştir. Bu, İbnü'l Arabî'nin "Şu var ki, sen "mükellef" diye isimlendirildin. Hak, seni istidâdın ve lisan-ı halinle talep ettiğin şey ile mükellef kılmıştır. Hak ise, mükellef diye isimlendirilmez."⁴³⁹

İbnü'l Arabî'nin bu konudaki fikri, iki görüşü de göz ardı etmediğini gösterir. Bazen iradeyi benimser ve Tanrı'nın fail-i mutlak (her şeye güç yetiren) olduğunu söyler. Bu gibi ifadeleri az değildir. Ancak onun genel görüşünün kelamcıların kastettiği anlamda mutlak bir iradelilik olmadığı açıktır. Bunun en önemli sebebi, imkân ve mahiyetler hakkındaki görüşüdür (İbnü'l Arabî, kelamcıları Tanrı'nın iradesinin yönünü gösteren ve onu sınırlayan bir kavram olarak 'imkân'ı reddetmekle eleştirir). Tanrı'nın yaratmadaki eylemi, bilmekten ibarettir. Bilmek ise, bilinen şey tarafından belirlenir ve bilinene uyar. Öyleyse mutlak anlamda bir irade ve serbestlikten söz edemeyiz. Mahiyet ve imkânı yok saydığımızda, var oluş anlamsız hale gelmektedir. Nitekim Konevî, Tanrı'da irade meselesini ele alırken kelamcıların açmasına dikkat çeker. Tanrı'nın irade sahibi olduğunu söylemekle onun mutlak bir zorunlulukla hareket ettiğini söylemek, insanın değer yargılarına göre verilmiş iki yargıdır. Bunlardan birisi diğerine göre öncelikli değildir. Özellikle, iradenin insan için 'iki şeyden birisini seçmek' anlamına geldiğini dikkate aldığımızda, Tanrı için böyle bir şeyin olmayacağı aşıkardır. Öyleyse sûfiler, 'Tanrı'nın eylemlerinde iradelilik' konusunda kelamcılara yönelik eleştirileriyle -adını koymadan- bir tür zorunluluğu benimserler.⁴⁴⁰

İbnü'l Arabî'ye göre, Allah'ın rahmeti, her şeyi hüküm ve varlık bakımından kapsar. Gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden meydana geldi.⁴⁴¹ O, "rahmet"i kullara karşı şevkat ve günahkârların günahlarını bağışlamak anlamında değil, Allah'ın bütün varlığa yaymış olduğu kapsayıcı

⁴³⁹ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, ss. 146-147.

⁴⁴⁰ Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem içerisinde*, ss. 318-319.

⁴⁴¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 195.

nimet anlamında kullanır. Başka bir ifadeyle rahmet, her varlığa özel varlığını bahşetmek, kendileriyle diğer varlıklardan ayrıldığı vücûdî sıfatları izhâr ederek rahmetin o varlıktaki hükmünü izhâr etmektir. Varlık, ister bilkuvve ya da bilfiil olsun, ister basit ya da mürekkep olsun, ister iyi ya da kötü, ister itaat ya da günah olsun, rahmet onu kuşatmıştır; yani rahmet, o varlığa kendisine özgü güvenini verir. Çünkü her varlık, ya varlığı tahakkuk etmiş olan bilfiil varlıktır ya da varlığı bilfiil varlığa dönüşen bilkuvve varlıktır. Müellif, rahmete "ahlâkî" değil, "metafizik" anlamda bakmaktadır. Dolayısıyla hayır ve şer kategorileri arasında bir ayrım yapmadığı gibi, Allah'ın kendisini nitelemiş olduğu iki sıfat olan gazab ve rıza sıfatları arasında da -isimlendirmenin dışında- bir ayrım yapmaz. rahmet manevî-küllî bir hakikat olduğu için bizzat haricî varlığı olmamasına rağmen, haricî varlığı olan her şeyin yaratılışında hükmü vardır. Bununla beraber rahmetin durumu, haricî varlıkları olmadıkları halde haricî varlıklarda eser ve hükümleri bulunan bütün küllî manalar gibidir.⁴⁴²

Rahmet, uygun ve uygunsuz olanı, hayrı ve şerri ve varlıkta hangi tarz üzere gerçekleşirse gerçekleşsin her şeyi kapsar. Varlığı tahakkuk eden şeyin, her hangi bir tekilin amacına uygun olması veya olmaması rahmeti ilgilendirmez, bu iki durum, mâhiyetleri açısından eşyaya dahil olmayan iki itibarî özelliktir. Aynı şekilde hayır ve şer de mâhiyetleri açısından eşya ve fiilleri meydana getirmeye yöneliktir, bu anlamıyla da, varlıktaki en geniş kanun olan "ilâhî meşiyet" ile eş anlamlıdır.⁴⁴³

Rahmet, toplayıcı olsa bile her ilahi isme göre değişir.⁴⁴⁴ İlâhî rahmet, Hakkın muttasıf olduğu bütün fiili sıfatlarını câmi'dir, çünkü rahmet, söylediğimiz gibi yaratılışın kaynağıdır. Fakat rahmet, muhtelif ilâhî isimlere göre farklı sûretler ile varlıkta zûhur eder ve onların çoğalmasıyla da çoğalır. Rahmetin ilâhî isimlerin sûretlerinde zühûr etmesi, varlıkların sûretlerinde

⁴⁴² Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 374.

⁴⁴³ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 377.

⁴⁴⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 197.

onların istidat ve varlığı kabullerine göre tecellî etmesidir.⁴⁴⁵ Allah'ın rahmeti, [her şeyin tamlama yapıldığı zat] her şeyi kapsayan şeydir.⁴⁴⁶

Ona göre her şey O'nun rahmetiyle var olmuştur. Şeyler, Allah tarafından çeşitli kemâl (kemâl=varlık) derecelerini gösterecek ve onlar hakkında (ahlaki ya da başka şekilde) hükümlerimizin doğmasına sebep olacak şekilde yaratılmışlardır. Kemal ve noksanlık, ahenk ve ahenksizlik, iyilik ve kötülük, itaat ve isyan, rezalet ve fazilet, uygunluk ve uygunsuzluk düşüncelerine sahip olmamız Allah'ın tam tabiatını ve kendimizi bilmemiz için O'nun iradesi idi.⁴⁴⁷

İbn Arabî'ye göre: “*Dönüş, her şeyi kuşatan rahmetedir.*”⁴⁴⁸ Buna göre Allah'ın hayır olsun şer olsun kulların bütün fiillerinden razı olduğunu ve rahmetinin bütün fiillerini kuşattığını söyleyebiliriz. Çünkü:

Öncelikle bütün fiiller, surette teklifi emirden ibaret olan dini emre muhalif olarak gerçekleşmeler de, ilahi iradenin gereğine göre -ifade etmiş olduğumuz gibi- tekvini emre boyun eğerek gerçekleşirler.

İkincisi, bütün fiiller, bizatihi hayırdırlar, fiillerin kötülük ile nitelenmeleri arızîdir. Fiillerin kötülüğü arızî ise, o halde, Allah'ın bu fiiller dolayısıyla gazab etmesi de arızî olur. Rahmetinin önceliğinin sebebi ise, Allah Teâlâ'nın aralarında hayır, şer, itaat veya günah ayrımı gerçekleşmeden önce a'yân-ı sâbitelerinin suretlerinde eşyayı rahmetiyle icât etmesidir.⁴⁴⁹

İbn Arabî, kulların fiillerinin, her ne olursa olsun tekvini emre uygun olarak meydana gelmesinden hareketle hayır olduğunu belirtmekte, hayır olmayı da var olmakla izaha çalışmaktadır. Çünkü İbn Arabî'nin temel düşüncesine göre vücud, sırf hayır; adem ise sırf şerdir. Bu yönüyle bakıldığı taktirde, günahların neticesi cehennem dahi olsa yokluğa göre rahmet sayılır. Zira, ebedi yokluktan, cehennem dahi olsa var olmak, bin derece daha hayırlıdır.⁴⁵⁰ İbn Arabî, konuyla ilgili İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de şöyle demektedir:

⁴⁴⁵ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 386.

⁴⁴⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, a.y.

⁴⁴⁷ Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 141.

⁴⁴⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 106'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 325.

⁴⁴⁹ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 219

⁴⁵⁰ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 326.

Cehennemliklere gelince, onların varacağı yer de nimettir. Fakat onların nimeti, ateşte gerçekleşir; çünkü cezalandırma süreci bitince, ateşin içindekiler hakkında serin ve esenlik verici olması kaçınılmazdır. Cehennemdekilerin nimeti de budur. Öyleyse cehennemliklerin cezalarının tamamlanmasından sonra nimete kavuşmaları, ateşe atıldığında Allah'ın dostu İbrahim peygamberin [ateşte] nimet görmesine benzer...⁴⁵¹ Bu nimet ya çektikleri bir acının ortadan kalkmasıyla gerçekleşir -ki bu durumda azap, kendilerinden kalkar ve böylece o acıyı çekmeleri, onların nimeti haline gelir- ya da cennet ehlinin cennetteki nimetleri gibi, müstakil bir nimetleri olur.⁴⁵²

Metafizik açıdan rahmet kelimesini Allah'ın herhangi bir varlığa varlık bahşetmesi anlamında kullanan⁴⁵³ İbnü'l-Arabî, rahmetin Hakkı sığdırmayacağını kabul ettiğini söylemektedir. Çünkü Hak rahmet edilen değil, rahmet edendir; yani eşyaya varlık bahşetmek, -ki rahmetten maksat budur- Hakkın fiilidir; Hak ise, bu anlamda "rahmet edilen (merhum)" olarak nitelenemez. Bu durum, Hakka zatı açısından baktığımızda geçerlidir; mümkünlerin suretlerinde tecellisi ve onlarla zuhuru açısından Hakka baktığımızda ise, rahmetin onda da bir hükmü vardır. Çünkü varlık, bu mümkünlerin üzerine feyiz verir, mümkünler de üzerinde buldukları suretlerle zuhûr ederler, bu ise, rahmetin ta kendisidir.⁴⁵⁴

İbn Arabî, fiilleri Haktan soyutlayarak yalnızca kula veya (kuldan soyutlayarak) yaratmanın bütünüyle hakka izafe edilmesini doğru bulmamaktadır. Buna gerekçe olarak, Hakk'ın yaratmayı kendisine *ol* denilen şeye izafe ettiğini göstermektedir.⁴⁵⁵

İbn Arabî, kulun fiillerinde özgür olduğunu belirtmekte ve bunu Kur'an'a dayandırmaktadır. Şöyle ki: ... *Allah mutluluğa giden yolu kendisine açıkladığında kulu hakkında, "Ya şükredicidir ya da nankör"*⁴⁵⁶ demiştir. Öyleyse kul özgürdür. Bu nedenle ondan kabul ve ret gerçekleşmiştir, ödüllendirilir ve cezalandırılır...⁴⁵⁷

⁴⁵¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 184.

⁴⁵² a. mlf. a.g.e. s. 120.

⁴⁵³ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 218.

⁴⁵⁴ Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 247.

⁴⁵⁵ a. mlf. a.g.e. s. 124.

⁴⁵⁶ el-İnsan 76/3.

⁴⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât- ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s. 203.

2.5. ERDEM VE ERDEMSİZLİK

2.5.1. İyi Huylar

İbn Arabî'ye göre, iyi huylar bazı insanların doğasında yerleşik olsa bile bulunmaz. Bu huyların doğalarında yerleşik olmadığı insanlar ise, eğitim ve terbiye yöntemiyle o huylara sevk edilebilir. Alışkanlık ve aşinalık kazanarak, o huylara ulaşabilirler.

İnsanların içinde güzel ve iyi davranışları kabule yanaşmayan kimseler bulunabilir. Bunun nedeni, bu gibi insanların özlerindeki bayağılık ve varlıklarını oluşturan unsurlardaki bozukluktur. Bu gruptakiler, iyileşmeleri ümit edilemeyecek derecede kötüler arasındadırlar. İnsanların çoğu, iyi huyların büyük kısmını doğal olarak kabul edebilirken, bazı huyları itici bulabilir. Böyle biri, kötü sayılmaz. Fakat onun iyilikteki mertebesi, sahip olduğu iyilikler ölçüsündedir.⁴⁵⁸

İbn Arabî, ilk olarak fazilet sayılanlar başlığı altında on sekiz huydan bahsetmekte ve bunları açıklamaktadır. Bu huylar: *iffet, kanaat ve tutumluluk, hoşgörü, ağırbaşlılık, sevgi ve dostluk, acıma duygusu: merhamet, vefakârlık, emanete riayet ve sır saklama, alçakgönüllülük, güler yüzlülük, doğru söyleme, iyi niyet, cömertlik, cesaret, iyiliklerde rekabet, sabretme, himmet büyüklüğü ve adalet*. Şimdi bunları özet halinde sunuyoruz:

İbn Arabî, *iffeti*; nefsi arzulardan alıkoymak, onu bedenine isteyeceği ve sağlığına zarar vermeyeceği şeylerle yetinmeye zorlamak, [bedenin ihtiyaçlarını karşılarken] bütün hazlarda aşırılıktan ve büsbütün cimrilikten kaçınmak, orta kararı tutturmak, şeklinde tarif etmektedir.⁴⁵⁹

İbn Arabî'ye göre, *kanaat* nefsin tamahkârlık gücünü kırmak, elde olanla yetinmek anlamına gelmekte, *tutumluluk* ise erdemlerden biri olup, saçıp dağıtmaktan insanın kendisini korumasıdır. Alay etmekten, çirkin davranışlardan, alaycı insanlarla oturup kalkmaktan, onların meclislerinde bulunmaktan uzak durmak, dili sövme-saymadan korumak, kötü sözleri ve çirkin şeyleri zikretmemek, bayağı bir karakter sahibi olmaktan uzaklaşmak, bu gibi

⁴⁵⁸ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, s.s. 35-36.

⁴⁵⁹ a.mlf. a.g.e., s.s. 49-50.

davranışların bulunduğu yerlerde dolaşmaktan ve kötü insanlarla, oturup kalkmaktan sakınmak tutumluluk erdeminin bir yönüdür.⁴⁶⁰

İbn Arabî'ye göre, *hoşgörü (hilim)*; öfken şiddetli olduğu ve gücün yettiği halde, intikam almayı bırakman demektir. Yine İbn Arabî, bu huyun, [bilhassa hükümdarlar söz konusu olduğunda] yönetimin bozulmasına veya yönetim makamının yıpranmasına yol açmadığı sürece beğenilen bir davranış olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁶¹

Erdemlerden birisi olan vakar, yani *ağırbaşlılık*, İbn Arabî'ye göre, insanın kendisini gereksiz yere ve yanlış konularda konuşmaktan, hareketin gerekmediği yerlerde hareket ve işaret etmekten engellemek; az sinirlenmek, soru sorulduğunda kulak vermek, cevabı dinlemek, bütün işlerde koşuşturmaktan ve acele hareket etmekten kendini engellemektir.⁴⁶²

İbn Arabî'ye göre, erdemlerden birisi olan [sevmek ve dostluk anlamındaki] *meveddet* arzuya uymadan dengeli bir şekilde sevmek demektir. Yine, birbirini seven iki insan arasındaki sevginin en iyisi ise erdem ilişkisinin meydana getirdiği türden olanıdır.⁴⁶³

İbn Arabî'ye göre, *merhamet* sevgi ve üzüntünün karışımı bir duygu olup, sahibini adalet duygusundan uzaklaştırıp onu haksızlık yapmaya, yönetimin bozulmasına sürüklediği sürece, iyi davranışlardandır.⁴⁶⁴

İbn Arabî'ye göre, *vefa* insanın kendisini bağladığı ahit ve sözlerinde kararlı ve sabırlı olması, kendisine zarar verse bile, taahhüdünün gereğini yerine getirmesi demek olup, vefakârlık en çok hükümdara yarar sağlayabileceği gibi onlar bu huya diğer insanlardan daha fazla gerek duyar. Çünkü hükümdar vefasızlıkla tanındığında, artık vereceği sözlere güvenilmez, asker ve yardımcıları vaat ettiklerine gönülden inanmaz.⁴⁶⁵

Emaneti yerine getirmenin temel vasfı insanın malını ve başka şeylerini kullandığı işlerde iffeti gözetmesi demek iken, *sır saklamak* ise ağırbaşlılık ve

⁴⁶⁰ a.mlf. a.g.e. s.s. 50-51.

⁴⁶¹ a.mlf. a.g.e. ss. 51-52.

⁴⁶² a.mlf. a.g.e. s. 52.

⁴⁶³ a.mlf. a.g.e. ss. 52-53.

⁴⁶⁴ a.mlf. a.g.e. s. 53.

⁴⁶⁵ a.mlf. a.g.e. ss. 53-54.

emaneti yerine getirme erdemlerinin bileşimi olup, özellikle hükümdarlara eşlik eden insanlarda aranan bir huydur.⁴⁶⁶

İbn Arabî'ye göre, *alçakgönüllülük*, başkan gibi davranma özelliğini bırakmak, boynu bükük durmak, ikramda abartı ve fazlayı sevmemek, insanın sahip olduğu erdemleri, mal ve makam gibi meziyetleriyle methedilmeyi sevmemesi, kendini beğenme ve başkasını küçümseme duygusundan uzaklaşması anlamına gelir. Alçakgönüllülüğün en iyisi ise, insanların büyüklerinde ve önderlerinde, erdem ve bilgi sahiplerindedir.⁴⁶⁷

İbn Arabî'nin, bütün insanlarda beğenilen bir davranış olarak gördüğü, ancak hükümdarlarda ve yetki sahiplerinde bulunmasını daha da güzel bulduğu *güler yüzlülük*, insanın sevdikleriyle, arkadaşlarıyla, dostlarıyla, tanışlarıyla karşılaştığında mutluluk göstermesi ve tebessüm etmesidir.⁴⁶⁸

Erdemlerden biri olan *doğru sözlülük*, İbn Arabî'ye göre, bir şeyi gerçekte bulunduğu hale ve duruma göre bildirmek demektir. Doğru sözlülük, bütün insanlarda beğenilen bir davranış iken bu davranışın hükümdarlarda ve yetki sahiplerinde bulunması daha da güzeldir. Bununla birlikte, bazı istisnai durumlarda, doğru sözlülük doğru değildir.⁴⁶⁹

İbn Arabî'ye göre, *iyi niyet*, bütün insanlara karşı iyilik beslemek, çirkin davranıştan sakınmak, dedikodu, hile ve aldatmadan uzak durmak demek olan ve aranan bir huy olup, hükümdarların sürekli olarak iyi niyetli davranması uygun değildir.⁴⁷⁰

İbn Arabî'ye göre, *cömertlik*, istenmeden ve bir hak ediş söz konusu olmaksızın malı vermek olup, bu davranış, israf ve savurganlığa yol açmadığı sürece beğenilen bir huydur. Yine, hükümdarlarda cömertlik, bulunması gerekli, zorunlu bir huydur.⁴⁷¹

İbn Arabî'ye göre, *cesaret*, gerek duyulduğunda, sevimsiz işlere ve tehlikelere atılmak, korku anlarında atılğanlığı korumak, ölümü hafife almak

⁴⁶⁶ a.mlf. a.g.e. s. 54.

⁴⁶⁷ a.mlf. a.g.e. s. 55.

⁴⁶⁸ a.mlf. a.g.e. s. 55.

⁴⁶⁹ a.mlf. a.g.e. s. 56.

⁴⁷⁰ a.mlf. a.g.e. ss. 56-57.

⁴⁷¹ a.mlf. a.g.e. s. 57.

demek olup, bu huy, bütün insanlarda beğenilen bir davranıştır. Fakat hükümdar ve yardımcılara daha yaraşır.⁴⁷²

İbn Arabî'ye göre, *iyiliklerde rekabet* (yarışma duygusu); erdemler, üstün-ahlâkî mertebeler ve insana saygınlık ve kıymet kazandıran şeyler hakkında olduğunda güzeldir. Fakat arzulara uymada, hazlarda, süslenmede, güzel elbiseler giyinmede yarışmak son derece sevimsiz ve çirkindir.⁴⁷³

İbn Arabî'ye göre, sıkıntı anında *sabırlı olmak*, ağırbaşlılık ve cesaretin bileşiminden oluşur. Yine, *sabretmek*, [cesaretin zıddı olarak] korku insana yararlı olmadığı veya bu esnadaki üzüntü ve sıkıntıyı çekmenin övülesi bir davranış olmadığı durumlarda son derece önemli bir tutumdur.⁴⁷⁴

İbn Arabî'ye göre, *himmet büyüklüğü*, maksada ulaşmanın dışındaki bütün işleri küçümsemek, üstün mertebeleri istemek, orta durumdaki işleri hafife almak, sonları talep etmek, sahip olduğu şeyi önemsiz görmek, başa kakmadan ve aşırılığa gitmeden kendisinden isteyen kimseye ikramda bulunmaktır. Ayrıca, himmet büyüklüğü, hükümdarlar, makam sahipleri ve kendisini onların mertebelerine ulaştırmak isteyen kimselerde beğenilen bir davranıştır.⁴⁷⁵

İbn Arabî'ye göre, *adalet*, dengenin ayrılmaz parçası olan orta karardır. Adalet, her şeyi yerli yerinde ve vakti zamanında, israf ve cimrilik yapmaksızın, öne almaksızın veya geciktirmeksizin, olması gerektiği ölçüde ve biçimde kullanmak ve yapmak demektir.⁴⁷⁶

2.5.2. Kötü Huylar

İbn Arabî' kötü huyların insanların çoğunda bulunduğunu belirtmekte ve buna örnek olarak cimrilik, korkaklık, adaletsiz davranma gibi huyları saymaktadır. İbn Arabî, insanların iyi huylara sahip olmada derece derece olduğunu, yaratılışı bakımından iyi huylara sahip insanlar son derece az olduğunu,

⁴⁷² a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁷³ a.mlf. a.g.e. s. 58.

⁴⁷⁴ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁷⁵ a.mlf. a.g.e. ss. 58-59.

⁴⁷⁶ a.mlf. a.g.e. s. 59.

kötü huylara sahip olanların ise, çoğunluğu oluşturduğunu; çünkü insanın doğasına hakim olan şeyin, kötülük olduğunu ifade etmektedir.

İbn Arabî, insanın hayvanlardan ayrılmış olmasını sağlayan düşünme gücü ve ayırt etme yetisi özelliklerini kullanmadığında ise, davranışlarında hayvanlarla ortak olduğunu belirtmektedir.

İbn Arabî'ye göre insanlar, çirkin huylara sahip bir doğada yaratılmış, [düşünme gücünü kullanmadıkları sürece] bayağı arzulara boyun eğmiştir. Bu nedenle, din ve yasalara, iyi yönetimlere gerek duyulmuş, yaşantısı ve gidişatı güzel yöneticilerden yararlanmak azamî derecede önem kazanmıştır. Yöneticiler, başkasının hakkına tecavüz eden kimseyi engeller, hırsızlık yapanı bu davranışından men eder, suçluyu suçundan dolayı cezalandırır, dengeli davranışa dönsün diye haksızlık yapanı caydırır.

İbn Arabî'ye göre, bazı insanların, düşüncenin yardımı ve iyi ile kötüyü ayırt etme yetisi sayesinde durumunun farkına vardığını, bazılarının ise bu konuda kendiliğinden uyarılmadığını, fakat başka bir insan kendisini uyarırsa, yaptığı davranışın kötülüğünün farkına vardığını ifade etmekte ve bayağılığını ve çirkinliğini bildikleri halde, o bayağı huylarda ısrar etmeyi yeğleyenleri huylarından vazgeçirecek yöntemleri açıklamaktadır.⁴⁷⁷

İbn Arabî, eksiklik ve kusur sayılan kötü huylar başlığı altında ise on dokuz huydan bahsetmekte ve bunları açıklamaktadır. Bu huylar: fücûr ve günahkarlık, tamahkârlık, dağıtmak, sefihlik, boş konuşma, aşırı sevgi, katı kalplilik, ahde vefasızlık, hainlik, sırrı yayma, kibir, asık suratlılık, yalancılık, ikiyüzlülük, cimrilik, korkaklık, çekememezlik - sıkıntıdan kaçma, himmet küçüklüğü ve zulüm yapma. Şimdi, bunları özet halinde sunuyoruz:

İbn Arabî'ye göre, *Fücûr*, insanın kendisini arzularına bırakması, onları çokça yapması, hazların peşinden gitmesi, hazlara dalması, taşkınlıklar yapması ve onları sıkılmadan göstermesi demektir. Kısaca fücûr, arzulara aşırılık ve taşkınlık demektir. Bu huy, utanma duygusunu ortadan kaldırır, yüz suyunu kaybettirir, saygınlığı yırtar atar.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, ss. 36-38.

⁴⁷⁸ a.mlf. a.g.e. ss. 59-60.

İbn Arabî'ye göre, *tamahkârlık*, mal toplama, biriktirme, her yönden onu elde etme hırsı olup, bu öyle bir hırstır ki, insan mal elde etmek uğruna başkasına haksızlık yapar, başkasının karşısında köpekleşir, mal elde etmek ve çokça toplamak için çalışır. Yine bu huy, hükümdarların dışındaki bütün insanlarda sevilmeyen bir davranıştır.⁴⁷⁹

İbn Arabî'ye göre, *dağıtmak*, saygınlığı kaybetmek, alay etmekle ve boş şeylerle ilgilenmek, sefihlerle haşır neşir olmak, ayaktakımından alaycı ve taşkınlık yapan insanlarla oturup kalkmak, kötü sözler söylemek, boş ve anlamsız şakalar yapmak, sokaklarda ve yol başlarında oturmak, çirkin kazançlar peşinde koşmak, süfliliğinden dolayı alçakgönüllü davranmak olup, bu davranış bütün insanlarda çirkindir.⁴⁸⁰

İbn Arabî'ye göre, erdemsizliklerden birisi olan *sefihlik*, bağışlama duygusunun zıddıdır. Sefihlik, en basit konulardan dolayı bile hızla öfkelenmek ve kavgaya tutuşmak, kendisine eziyet veren kimseyi süratle cezalandırmak ve karşılık vermek, cezalandırmada ölçüyü kaçırmak, en küçük bir zarardan dolayı bile feryat figan etmek, kaba-saba biçimde sövmek demek olup bu davranış, bütün insanlarda çirkindir.⁴⁸¹

İbn Arabî'ye göre, boş konuşma (gevezelik), gereksiz yere çok konuşmak ve hareket etmek, çok gülmek, herhangi bir çekimsizlik olmaksızın atılğan davranmak ve hemen cevap vermek olup, bu huy, bütün insanlarda çirkin bir özelliktir. Ancak bilgi sahiplerinde ve örnek alınan kimselerde daha da çirkindir.⁴⁸²

İbn Arabî'ye göre, erdemsizliklerden birisi olan *aşk*, sevginin aşırılığı ve sevgide ölçüyü kaçırmak demektir. Bu huy, bütün durumlarda sevimsizdir. En kötü ve çirkinini ise, haz talep etmeye ve bayağı arzulara uymaya yöneliktir. Bununla birlikte, başka insanlara göre gençlerde, zenginlerde ve imkân sahiplerinde nispeten mazur sayılabilir.⁴⁸³

⁴⁷⁹ a.mlf. a.g.e. s. 60.

⁴⁸⁰ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁸¹ a.mlf. a.g.e. s. 61.

⁴⁸² a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁸³ a.mlf. a.g.e. ss. 61-62.

İbn Arabî'ye göre, *katı kalplilik*, nefret ve cesareten oluşan bir huy olup, başkasının karşılaştığı acı ve ıstırapları hafife almaktır ve bu huy, askerler ve yöneticiler hariç, kimseye yakışmaz.⁴⁸⁴

İbn Arabî'ye göre, insanın verdiği ve yerine getireceğini taahhüt ettiği bir sözden vazgeçmesi ve cayması demek olan *ahde vefasızlık*, sahibi için bir menfaat ve yarar barındırır bile, çirkin bir davranıştır.⁴⁸⁵

İbn Arabî'ye göre, *hainlik*, insana emanet edilmiş mala, cana, emanetlere hıyanet etmek olup, bütün insanlarda sevimsiz bir huydur. Makama zarar verir, geçim yollarını kapatır.⁴⁸⁶

İbn Arabî'ye göre, *sırrı yayma* huyu, hainlik ve ağırbaşlı olmamaktan zuhura gelmekte olup, sır emanettir. Onu yaymak, yayan kişinin eksikliğidir. Dolayısıyla sırrı yayan haindir. Sırrı yaymak, son derece yerilesi bir huydur. Sırrı yaymanın bir türü olan dedikoduculuk da kötülüğün zirvesidir.⁴⁸⁷

İbn Arabî'ye göre, *kibir*, insanın kendisini büyük görmesi ve kendisinde bulunan erdemleri beğenmesi, insanları hafife alması, onları küçümsemesi, karşısında alçakgönüllü davranması gereken kimselere karşı üstünlük taslaması olup; sahibine zarar verir, kişiyi sevimsizleştirir, insanların nefretine sebebiyet verir.⁴⁸⁸

İbn Arabî'ye göre, *asık suratlılık*, birisiyle karşılaştığında somurtmak, tebessümü eksik etmek, hoşlanmadığını göstermek olup, bu huy, büyüklenme ve katı doğaya sahip olmaktan oluşmuş bileşik bir huydur. Bu huy, özellikle başkanlarda ve erdem sahiplerinde olmak üzere, herkeste sevimsiz bir davranıştır.⁴⁸⁹

İbn Arabî'ye göre, *yalan*, bir şeyi olduğu durumdan farklı bir şekilde bildirmek olup, gerçeğe aykırı bu beyan, sadece kendisiyle engellenmesi mümkün

⁴⁸⁴ a.mlf. a.g.e. s. 62.

⁴⁸⁵ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁸⁶ a.mlf. a.g.e. s. 63.

⁴⁸⁷ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁸⁸ a.mlf. a.g.e. ss. 63-64.

⁴⁸⁹ a.mlf. a.g.e. s. 64.

olan bir zararı engellemek amacıyla olmadığı sürece çirkindir ve hükümdarlara hiç yakışmaz.⁴⁹⁰

İbn Arabî'ye göre, *ikiyüzlülük*, başkasına karşı içinden kötülük besleyip dıştan iyilik göstermek, ilişkilerde hilekârlık, aldatma ve kurnazlığı kullanmak olup, bu huy, bütün insanlarda sevimsiz iken hükümdar ve başkanlarda durum farklıdır. İkiyüzlülüğün bir türü olan kin ise, intikam alma imkânı bulamadığında insanın suçluya karşı kötülüğü içinde saklamasıdır. Böylece, kinini fırsat anına kadar içinde saklar. Kin tutmak, en çirkin huylardandır.⁴⁹¹

İbn Arabî'ye göre, *cimrilik*, vermeye imkânı varken malın fazlasını vermemek olup, kimde olursa olsun düşüklüktür. Fakat kadınlarda yetkinliktir. Özellikle hükümdarlarda ve yetki sahiplerinde olmak üzere cimrilik, insanlara zarar veren ve sahibinin kötülenmesine yol açan bir huydur.⁴⁹²

İbn Arabî'ye göre, *korkaklık*, korkulacak yerlerde geri çekilmek ve kaçmak, sonu tehlikeli olacak ve akıbetinden emin olunmayan işlerden geri durmak olup, bu huy, bütün insanlarda sevimsizdir. Fakat hükümdarlarda, askerlerde ve savaşçılarda bulunması kabul edilemez.

İbn Arabî'ye göre, *çekememezlik*, insanın başkasında gördüğü iyilik ve erdemler nedeniyle içinde acı duyması ve o şahsın sahip olduğu şeyleri kıskanıp, yok etmeye çalışmasıdır. *Şiddet ve güçlük anında kaçma* ise korkaklık ve utanmama duygusundan oluşmuş karma bir özelliktir. Bazı istisnai durumlar dışında çirkin bir huydur.⁴⁹³

İbn Arabî'ye göre, *himmet küçüklüğü*, nefsin yüksek mertebeleri istemekteki acizliği, umudun gayelere erişmekteki eksikliği, basit erdemleri bile büyük görmek, az miktardaki bağışları büyüksemek ve onlara önem vermek, orta karar işlere ve küçük işlere rıza göstermek olup hükümdarlarda bulunması kabul edilemez.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ a.mlf. a.g.e. ss. 64-65.

⁴⁹¹ a.mlf. a.g.e. s. 65.

⁴⁹² a.mlf. a.g.e. ss. 65-66.

⁴⁹³ a.mlf. a.g.e. s. 66.

⁴⁹⁴ a.mlf. a.g.e. s. 67.

İbn Arabî'ye göre, *zulüm*, bütün işlerde dengeden çıkma, aşırılığın iki ucuna sapma, insanların mallarını ellerinden haksız yollarla alma, meşru olmayan hakları talep etme, eşyayı konulması gerekli yerden, zamandan ve ölçüden başka bir yere, zamana ve ölçüye göre ve gerektiği tarzın dışında bir şekilde koymaktır.⁴⁹⁵

2.5.3. Bazı İnsanlarda Erdem, Bazı İnsanlarda Erdemsizlik Olan Huylar

İbn Arabî'ye göre bazı huylar vardır ki bunlar bazı kimselerde fazilet ve bazı kimselerde de rezalet (kusur) sayılır. Bu ahlâklar şu şekildedir: övülmeyi sevme, güzel giyinme tutkusu, methetme karşılığında ödüllendirme ve züht. Şimdi bunları özet halinde sunuyoruz:

İbn Arabî'ye göre, *övülmeyi sevme* huyu, insanın saygı ve hürmet görmek, övülmek, methedilmek gibi davranışlardan memnun olması demek olup, gençlerde ve çocuklarda olursa beğenilen bir davranıştır. Erdem sahiplerinde ise bu davranış, bir erdemsizlik sayılır.⁴⁹⁶

İbn Arabî'ye göre; güzel elbiseler, binekler, araçlar, hizmetçi ve yardımcılardan çokluğuyla gösterişi sevmek demek olan *güzel giyinme tutkusu* (*süslenmeye düşkünlük*), hükümdar ve makam sahiplerinde, gençlerde, kadınlarda, zarif insanlarda ve zenginlerde beğenilen bir davranış olup; kendini ibadete adayanlarda, yaşlılarda, bilgi sahiplerinde, özellikle hatip ve vaizlerde, din büyüklerinde ise, süslenme ve gösterişli olma tutkusu yakışıksızdır.⁴⁹⁷

İbn Arabî'ye göre; insanın kendisini öven kimseyi toplum içerisinde ve cemiyetlerde ödüllendirmesi demek olan *methetme karşılığında ödüllendirme* huyu, hükümdar ve başkanlardan ortaya çıktığında iyi bir davranış olmakta iken, sıradan insanların kendilerini öven insanı ödüllendirmek istemesi, beğenilen bir davranış değildir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁹⁶ a.mlf. a.g.e. ss. 67-68.

⁴⁹⁷ a.mlf. a.g.e. a.y.

⁴⁹⁸ İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Bsm., 2010, ss. 68-69.

İbn Arabî'ye göre, bazı insanlara göre erdem, bazı insanlara göre ise erdemsizlik sayılan huylardan birisi olan *züht*, mal, para ve biriktirme arzusunun azlığı, kanaatkârlık, biriktirmeye karşı kanaatkârlığı tercih etmek; dünyalığı, onun güzellik ve hazlarını küçümsemek, yüksek mertebelere dönük arzusunun azlığı; hükümdarları ve onların sahip oldukları şeyleri, zenginleri ve zenginliklerini küçümsemek demek olup, bu huy, bilginlerde, din büyüklerinde, kendisini ibadete vermiş insanlarda, halka vaaz ve nasihat eden kimselerde ve toplumu ölümden sonraki hayata ve oradaki kalıcılığa teşvik eden insanlarda ortaya çıktığında güzeldir. Hükümdarlar ve mevki sahiplerine gelince, züht onlara yaraşır bir huy değildir.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ a.mlf. a.g.e. s. 70.

SONUÇ

Eserlerinin farklı yerlerine serpiştirilmiş olsa da İbn Arabî bir ahlak felsefesi ortaya koymuş bulunmaktadır. İbn Arabî'nin ahlâki düşüncesinin unsurlarını, onun Kur'an ve hadisler üzerindeki dağınık yorumlarında görmek mümkündür. Bununla birlikte, onun ahlâkla ilgili farklı şeyler söylemekte olduğu müşahade etmekte, söz konusu paradoksal ifadelerdeki tercihinin ise onun metodik tutumuyla ilgili olduğunu düşünmekteyiz.

İbn Arabî ahlâki düşünce alanına giren hemen tüm konularda fikirleri olan bir düşünür olup, söz konusu hususlarda görüşlerini ifade ederken kendisinden önceki tüm ilim mirasını gözden geçirmiş, bazı konularda kendisine tevarüs eden fikri geleneği benimsemiş, bazen de kendine has fikirlere sahip olmuştur. İbn Arabî sahip olduğu görüşlerle felsefenin bu önemli ve tartışmalı alanına önemli katkılarda bulunmuştur.

Ahlâk-din ilişkisi konusunda, İbn Arabî, dinden ahlâka giden bir metot takip etmekte, başka bir ifadeyle teolojik bir ahlâka sahip bulunmakta, ahlâki din ile temellendirmekte, ahlâkın dini kaynaklı olduğunu kabul etmektedir. Yine o, güzel ahlâka insanın, yaratılıştan sahip olduğuna değinmekte; kötü huyların arızî, güzel ahlâkın ise aslî olduğunu ifade etmekte; güzel ahlâki tüm varlığa karşı, özellikle Allah'a karşı uygulanması gerekli bir durum olduğunu vurgulamaktadır.

İbn Arabî'nin ahlâk düşüncesine göre, herkesi mutlu edecek ortak bir ahlâki davranış biçimi yoktur.

Ahlâkın tanımı konusundaki değerlendirmelerinin nispeten Farabi'yle fakat özellikle İbn Miskeveyh'le örtüştüğünü gözlemledik. Örneğin, İbn Arabî'ye göre, "*Ahlâk, herhangi bir ön düşünce ve tercih olmaksızın insanın davranışlarını yerine getirmesini sağlayan nefsin durumudur (meleke).*" iken, özellikle ahlâk filozofu olarak tanınan bir düşünür olan İbn Miskeveyh'in yaptığı tanım şöyledir: "*Nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur*

İbn Arabî'nin, ahlâkın çeşitleri bağlamında ahlâki; fazilet sayılanlar, kötü huylar ve kişilere göre değişenler şeklinde bir ayrıma da tabi tuttuğunu görüyoruz.

İbn Arabî, Hz. Peygamber'in güzel ahlâkı tamamlamak üzerine gönderildiğine önemle vurgu yapmakta, peygamberlerin ahlâkı tedavi ettiğini, bu sayede, düşünen nefsin güçlendiğini belirtmektedir.

Düşünür, ahlâk-tasavvuf ilişkisinde, güzel ahlâkı tasavvufla irtibatlandırmakta; tasavvufun, zâhir ve bâtında dini adaba sahip olmak olduğunu; adabın ise güzel ahlâk olduğunu belirtmekte; hatta tasavvuf'un tümünü, edep ve güzel ahlâktan ibaret olarak görmekte, tasavvufun bir ahlâk ve hikmet olduğunu ve bu ahlâkın da Allah'a benzemek olduğunu belirtmekte; başka bir ifadeyle, Tanrı'nın özelliklerini ahlâkın ilkeleri olarak yorumlayarak tasavvufu insanı ilâhî ahlâka göre terbiyeyi hedefleyen bir disiplin olarak kabul ettiği görülmekte, bu yönüyle, İbn Miskeveyh'in "En yüksek derece ve en yüce mutluluk" diye nitelendirdiği, ahlâkın en yüksek amacı olan "Allah'a yakınlaşma" durumunu hatırlatmaktadır.

İbn Arabî, ilimlerin bir çok tasnifini yapmakta, bunların birinde ilimleri üç kısma ayırmaktadır: Akıl ilmi, haller ilmi ve sır ilimleri. O, ahlâkı sır bilimleri içerisinde saymaktadır. 7 kategoriye ayırdığı başka bir tasnifte ise son kategoride yer alan "Hastalık ve ilaçlarını bilmek" ilmi içerisinde ahlâk üzerine açıklamalar yapmaktadır.

Nefsin türleri ve nefsin güçleri konusunda ise İbn Arabî, genel olarak İslâm filozoflarının yaptıkları açıklamalara paralel görüşler ileri sürmüştür. Bu konuda yer yer Aristo'yla, özellikle iki isimle, Gâzâlî ve İbn Miskeveyh ile düşüncelerinin örtüştüğü görülmektedir.

İbn Arabî, ahlâkı terbiye etme ve iyi huyları kazanma yöntemleri bağlamında birçok yöntemden bahsetmekte ve bunları açıklarken ahlâk nefis ilişkisini de açıklamaktadır. O, arzu gücünün sindirilmesi ve eğitilmesi gerektiğini, öfke ve arzu güçlerini boyun eğdirmek isteyen kimsenin bütün davranışlarında düşünceyle hareket etmesi gerektiğini söylemekte, her şeyde olduğu gibi orta bir kararda hareket edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yine o, düşünme gücünü güçlendirmenin ve ıslah etmenin önemine vurgu yapmakta, düşünen nefsin erdemlerinin başında akli ilimlerin, özellikle de soyut ve teorik ilimler geldiğini belirtmekte, insanın aklî ilimlerle uğraşırsa nefsinin değerinin

artacağını, himmetinin yükseleceğini, düşüncesinin güçleneceğini, nefesine hakim hale geleceğini, huylarını kontrol edeceğini ve onları düzeltme gücü kazanacağını belirtmektedir. Yine o, güzel ahlakla nefsi eğitmek gerektiğini, her erdemın amacının huyları düzeltmek olduğunu ve insanın ancak en üst dereceyi elde etmekle tatmin olması gerektiğini belirtmektedir.

İbn Arabî'nin irâdeyi fiilî sıfatlar arasında değerlendiren ve onun hâdis olduğunu düşünen Mu'tezile'ye her bakımdan muhalefet etmekte irâdeyi kadîm ve Allah'ın Zâtı ile kâim gören Ehl-i Sünnet'le ittifak ettiği anlaşılmaktadır. İbn Arabî, hem kâinatın tümüne şâmil İlâhi irâdeyi (meşiet), hem de insanın mesuliyetine sebep olacak Allah'ın teşrii irâdesini kabul etmiştir.

İbn Arabî, sadece insan ve cinlere hasredilen kaderin, fiilin belirlenmesinde bir katkısı bulunmadığı kanaatindedir. İnsan iradesini iptal ederek, onu eli kolu bağlı amellerini işletmeye mecbur etmediği düşüncesindedir. Onun bu değerlendirmesi cebir düşüncesini reddetmeye matuftur. Yine, o, kazâ-kader ve ilintili diğer meseleleri hep iki temel esasa dayandırmaktadır. Bunlardan biri İlm-i İlâhi, diğeri de a'yan-ı sabitedir. Bu ikisini İbn Arabî, "İlim maluma tabidir." prensibi altında bir araya getirmiştir. İbn Arabî, ilmin maluma tabi olmasıyla, Allah'ın ilminin malum olan a'yan-ı sabiteye tabi olmasını kasteder. Böylece İbn Arabî, bir taraftan kula mes'uliyet yüklerken, öbür taraftan da Cenâb-ı Hakk'ın kullarını fiil ve davranışlarında mecbur etmediği neticesine gitmektedir.

İbn Arabî'ye göre, kazâ, hepsi de hayır olan umumi bir hüküm; kader ise, bu hükmün vakitlendirilmesi ve varlığı mümkün olan bu alemin en efdal şekline götürecektarzdah tahsîs edilmesinden ibarettir. Ayrıca kaza, Allah'ın umumu ve mücmel hükmüdür ki, bütünü hayırdır. Kader de bu umumi ve mücmel hükmün tafsilidir. Çünkü kader, mümkün olan en mükemmel alemin netice verecek şekilde, bu hükmün vakitlendirilmesi ve hususiyetlerinin tahsis edilmesidir. Yine, İbn Arabî, bizzat kazanın kaderden önce olduğunu ifade etmektedir.

İbn Arabî, vukuundan önce kesinlikle kaderin bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte, peygamberlerin risalet dolayısıyla değil de râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini iddia eder. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre, O'nu bilme ölçüsünde kul kaderi bilebilir. Bunu kader

bilinemez ancak onun sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü bilenebilir diye ifade eder. O, kaderin alemdeki tezahürlerine bakılarak onun hakkında bir takım ipuçlarının elde edilebileceğini düşünmektedir.

İbn Arabî, kulların bütün fiillerinin -kullar tarafından işlenip onlara nispet edilse bile- Allah tarafından yaratıldığı düşüncesindedir. Ve yine, İbn Arabî'ye göre, kurtuluş, iki yönden birine sapmaksızın, orta yola üzerinde kalmaktan geçtiğini ve mutluluğa giden yolda insanın özgür olduğunu belirtmektedir.

İbn Arabî, hidayet ve dalaletin Allah tarafından yaratılsa bile, kulun istidadlarıyla kazandığı bir hüküm olduğunu ve dolayısıyla sorumluluğun da insana ait olduğunu ifade etmektedir. O, insanın fitratında mevcut eğilimlere ve kendisi için takdir edilmiş hususlara göre davranmayı cebircilik değil, irade hürriyeti saymıştır.

Hayırla yapılan va'din mutlaka yerine getirilmesi gerektiğini belirten İbn Arabî, vaidin öyle olmadığını, Allah'ın (günahları) affedebileceğini ve tehdidinden vazgeçebileceğini, sadece va'dini yerine getireceğini ispata çalışmaktadır.

İbn Arabî'ye göre, diğer canlılar arasından insan, fikir ve temyiz (iyiyi, kötüyü ayırma) sahibidir ve insanın nefsi için seçeceği, sonuna varmadan durmayacağı ve nihayetine ermeden kusuruna razı olmayacağı şey tamam olmak ve kemale ermektir. Ona göre insan, Allah'ın âlemdeki gerçek maksadı, gerçek halifesi ve ilâhî isimlerin ortaya çıkma mahallidir ve o, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar. Yine, ona göre insan, âlemin varlığını sürdürmesinin sebebi olup, âlemi yöneten ve irade olan ilkedir.

İbn Arabî'ye göre, varlık, cömertlikten meydana gelmiştir. Ve yine, O, muhtaç olmaksızın vermeyi ise, kulun ilahi isimlerle ahlâklanması ve Hakk'ın yaratıkların nitelikleriyle nitelenmeye tenezzülü olarak yorumlamaktadır.

İbn Arabî'ye göre, âlemin mükemmelliği insan ile mümkündür. Çünkü, insan, âlemin ruhudur. Allah, insan vasıtasıyla âlemi korumakta; âlem, insan ile kemale ermekte; fakat insanın, âlem ile kemale ermiş olmadığını; neticede, insanın, kâinatın yaratılmasında gerçekten de bir gaye olduğunu ifade etmektedir.

Yine, ona göre, hayır bütünüyle varlık, şer bütünüyle yokluk olup, âlemde meydana gelen her şey faydalıdır ve âlemin varlığı hayırdır. Ayrıca, âlem Allah'tan olması gerektiği gibi zuhur etmiştir. Esasta hiçbir kötülük söz konusu değildir. Kötülük mümkünde sürekli bulunmamaktadır ve sabit değildir. Kötülük hayrın zıttıdır, hayırdan sadece hayır doğabilir, Allah da mutlak ve saf hayırdır. Kötülük aslında gerçekliği olmayan birşeyin ortaya çıkması olup, bu yüzden kötülüğün bir varlığı olmadığını, bir yargı olduğunu, yargıların ise bağıntılar olduğunu ifade etmekte, kötülüğün hayrın yoksunluğu olduğunu, kainatta bulunan şerlerin, Allah'tan olmadığını, mümkün varlıklar ihtiva ettiği şerlerin arizi olduğunu, hakiki olmadığını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle, hayrın Allah'a, şerrin de kula nisbet edilmesini gerektiğini belirtmekte, hayır ve şerrin bilinmesinde insan aklının nispî bakış açısına sahip olduğunu, dinin insan tabiatına yardımcı olarak geldiğini, hayır ve şerrin tespiti meselesinde akılla dini birlikte değerlendirmekte, ikisinin bir araya gelmesiyle sağlıklı bir neticenin alınabileceğini düşünmektedir. Ona göre, Allah yokluktan –ki kötülük demektir- âlemi sırf iyilik ve hayır için çıkartmıştır ve hayır ile kastedilen sadece varlıktır. Hayrın mahiyetini öğrenmek isteyenlerin, hayrın bütün güzel huyları kendinde toplamak olduğunu ifade eden İbn Arabî, bunların da âdet ve şeriata göre iyi sayılan fiiller olduğunu bilmeleri gerektiğini, hayır ile kulun maksatlarına uygun, tabiatına ve mizacına yatkın şeyleri kastettiğini; kötülük ile ise, insanın maksadına uygun düşmeyen, tabiat ve mizacına yatkın olmayan şeyleri kast ettiğini ifade etmekte ve böylece İbn Arabî'nin sırf hayır olan varlık tasavvurunda kötülüğe yer bırakmadığını görmekteyiz.

İbn Arabî'ye göre, cehennem ebedi ve daimi olsa bile cehennem ehlinin azabı ebedi değildir. her şeyi ihata eden İlâhi rahmetin, orada ebedi olarak kalsalar da cehennem ehline ulaşacağını ve kendilerine göre nimet olacağını ifade etmektedir. Ölüm konusunda ise neredeyse tasavvufî geleneğin çizgisinin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adam, Hüdaverdi, *Kaza ve Kader*, İstanbul: Eser Kitap, 2009.
- Affi, A.E., *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2.Basm, 2002.
- Affi, A.E., *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fakültesi Yay., ts.
- Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yay., 1999.
- Aydın, Mehmet, "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. II, İstanbul, 1989.
- Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitap, 3. Basm, İstanbul, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 5. Bsm., 2009.
- Çağrı, Mustafa, "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. II, s.1, İstanbul, 1989.
- Demirli, Ekrem, *İbn'ül Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- et- Tavîl, Tefik, *İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi (İbn Arabî'nin Anısına Makaleler içerisinde)*, trc. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yay., 2002.
- İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 5. Basm., 2010.
- , *Ahadiyet / Tehzibü'l Ahlak/ Mev'ize- i Hasene Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınları, 2006.
- , *Marifet ve Hikmet*, trc. Kanık, Mahmut, İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basm., 2011.
- , *el-Bulga Fi'l Hikmet*, trc. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yay., ts.
- , *Mişkâtü'l-Envar (Nurlar Hazinesi)*, trc. Mehmet Demirci, İstanbul: İz Yay., 2. Basm., 1994.
- , *Nefsin Terbiyesi*, trc. Selahattin Alpay, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2006.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006.
- , *Fütuhat-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, Cilt: I-XVIII, İstanbul: Litera Yay., 2006-2012.

- , *Özün Özü (Lübbü'l-Lübb ve Sirru's-Sır)*, trc. İsmail Hakkı Bursevî, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005.
- İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-Ahlâk*, trc. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2. Bsm., 2013.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 18. Basm, 2001.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., 11. Basm., 1996.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Erkan, İstanbul: Litera Yay., 2004.
- Karaman, Fikret, vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2009.
- Karadaş, Çağfer, Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, sy. 21, [2008], s.s. 67-94.
- Kılıç, Mahmud Erol; Tan, Nedim, *Şeyh- i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2010.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fususü'l - Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, trc. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010-2011.
- Kurt, Ali Vasfi, "İbn Arabî'nin Ahlak Felsefesi", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, İstanbul: Dem Yay., 2007.
- MEB İslam Ansiklopedisi, "Ahlâk" maddesi, C. II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965.
- Reis, Bedriye, *Gâzâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Suad El Hakim, *İbnu'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Kazım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul: H Yay., 2010.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2. Bsm., 2005.

ÖZET

Tezin Adı : İbn Arabî'de Ahlâkî Düşünce

Tezin Yazarı: Faik AYTEMİZ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tezin Danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

Ağustos 2016

“İbn Arabî'de Ahlâkî Düşünce” adlı tezimiz iki ana bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızda tasavvufta/İslâm düşünce tarihinde önemli bir konumu olan İbn Arabî'nin felsefî açıdan önemli sayılabilecek ahlâk felsefesi alanındaki görüşü incelenmeye çalışılmıştır. Yaptığımız çalışma, bu alanda yapılmış ilk tez olma özelliğini içinde barındırmaktadır.

Çalışmamızın birinci bölümünde; ahlâkın tanımı ve bölümleri; ahlâkın din, ilim ve felsefe ile ilişkileri işlendi; İbn Arabî'nin konuya getirmiş olduğu tanımlar açıklandı. Bu bağlamda; İbn Arabî, herkesi mutlu edecek ortak bir ahlâk davranış biçiminin olmadığını belirtmekte; ahlâkın bir kısmının insanın yaratışından kaynaklandığına, bir kısmının ise sonradan kazanılmış olduğuna vurgu yapmakta; tasavvufun ahlâk ve hikmet olduğunu, bu ahlâkın da Allah'a benzemek olduğunu belirttiğini gördük.

Tezimizin ikinci bölümünde; ahlâkî düşüncenin temel problemleri bağlamında irade ve hürriyet problemi, kaza ve kader, kulların fiilleri ve ahlâkî sorumluluk gibi konular incelendi. Bu bağlamda; İbn Arabî'nin kazâ-kader ve onlara bağlı diğer meseleleri hep iki temel esasa dayandırıldığını; bunlardan birinin İlm-i İlâhî, diğerinin a'yan-ı sabite olduğunu; İbn Arabî'ye göre kazâ, hepsi de hayır olan umumi bir hüküm; kader ise, bu hükmün vakitlendirilmesi ve varlığı mümkün olan bu alemin en efdal şekline götüreceği tarzda tahsis edilmesinden

ibaret olduğunu; ve İbn Arabî'nin mutluluğa giden yolda insanın özgür olduğunu belirttiğini gördük.

Sonuç kısmında ise İbn Arabî'nin ahlâk anlayışı ilk iki bölümdeki hem teorik hem de pratik ahlâkla ilgili düşünceleri dikkate alınarak, bir sonuca varmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda; İbn Arabî, dinden ahlâka giden bir metot takip etmekte, başka bir ifadeyle teolojik bir ahlâka sahip bulunmakta olduğu görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Ahlâk, irâde, kader, hayır, nefis, erdem



ABSTRACT

Thesis Name : Moral Thought in Ibn Arabi

Department of Philosophy and Religious Studies

Master's Thesis

Thesis Author: Faik AYTEMİZ

Thesis Advisor: Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN

August 2016

The thesis of "moral concept of Ibn Arabi" consists of two main parts. In our study, the idea about moral philosophy of Ibn Arabi, who has an important place in the sufizm, has been studied. This is the first thesis in this field.

In the first part, the definition and parts of morality, the relations of morality and religion, morality and science was studied and the definitions defined by Ibn Arabi were explained. In this context, Ibn Arabi stated that there weren't common moral behaviours that made everybody happy and he underlined that some of the morality came naturally and some others were gained later in life. He also added that sufizm is the morality and wisdom and this morality means to be like God.

In the second part of the thesis, the problem of free-will, destiny, acts of human and moral responsibility were analyzed with regard to the main problems of moral concept. In this context, we have realized that Ibn Arabi based destiny and other related topics on these two main grounds. One of these is divine knowledge the other is fixed facts. According to Ibn Arabi, act is a general judgement and faith is timing of this judgement.

He also claimed that this judgement is the way of making this universe a more (beautiful) worth living place and that Ibn Arabi stated the people are free in their ways which opens the door to happiness.

In the conclusion part it has been made clear that Ibn Arabi tried to categorize the concept of ethics as both theoretical & practical in the first two sections and by doing so he aimed to make a conclusion. In this context, it could be seen that Ibn Arabi follows a method which goes through ethics by means of religion. In other words we could see that Ibn Arabi has a theological understanding.

Keywords: Morality, will, fate, beneficence, soul, virtue



ÖZ GEÇMİŞ

1979 yılında Rize'nin Ardeşen ilçesinde doğdu. İlkokulu Rize ili Ardeşen İlçesi Tunca Beldesi'nde okuduktan sonra, ortaokulu Rize Ardeşen Fatih Ortaokulu'nda, lise öğrenimini ise Rize Ardeşen Lisesi'nde tamamladı. 1997 yılında girmiş olduğu Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Coğrafya Öğretmenliği'nden 2001 yılında mezun oldu. 2001 yılından itibaren ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında öğretmenlik ve yöneticilik yaptı. Halen, Rize Merkez Rize Anadolu Lisesi'nde müdür olarak görevine devam etmektedir.

