

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN EĞİTİM ANLAYIŞI

Yunus ACAR

DOKTORA TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Suat CEBECİ

OCAK - 2023

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN EĞİTİM ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

Yunus ACAR

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 19/01/2023 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Başarılı
Prof. Dr. Mehmet Emin AY	Başarılı
Prof. Dr. Mehmet Akif KILAVUZ	Başarılı
Doç. Dr. Mahmut ZENGİN	Başarılı
Dr. Öğretim Üyesi Ali Vasfi KURT	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Yunus ACAR

19/01/2023

ÖNSÖZ

İbn Arabî, düşünceleri ile Batı coğrafyasında devşirdiği tohumları, Batı coğrafyasında bırakmış; Doğuya göçmüş, kelamcı ve fıkıhçıların yaklaşımından farklı bir metodoloji ve Allah-Alem-İnsan ilişkisi bağlamında alternatif bir düşünce ortaya koymuş olması sebebiyle Batı coğrafyasında olduğu gibi Doğuda da eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş aşaması ve sonrası devlet ricali ve ulema nezdinde kendisinden hep hürmetle bahsedilen İbn Arabî ve takipçileri, duraklama dönemi boyunca, İbn Teymiye sonrası Kadızadeliler/Çivizadeliler ve onların takipçileri tarafından baskı altına alınmaya çalışılmıştır. Batı, İbn Arabî'nin de içinde yer aldığı Endülüs'ün bıraktığı tohumlarla beraber Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile canlı bir akışın sürdürücüsü olurken; Doğu, İbn Arabî'nin eleştirilerinin odak noktası olan “Ulema-i Rüşum” elinde dondurulmuş, cansız bir hayalin peşinde savrulmuş; o zamana kadar tasavvuf ve irfan ile yoğrulmuş olan ilmiye sınıfı, duraklama dönemi ile birlikte sonu gelmez tartışmaların içerisine hapsolmuştur.

İbn Arabî nazarında insan ya olgunlaşmış kamil bir varlık veya olgunlaşmamış, bayağı bir canlıdır. Ona göre itaat ruhun, bilgi aklın, davranışlar organların, güzel ahlak ise nefsin gıdasıdır. Bu değerlendirmeleri, tam ve kâmil insan yaklaşımı ile beraber ele alındığında İbn Arabî sanki “İnsan ancak eğitimle insan olabilir” diyen Kant'ın yüzyıllarca önce dile gelmiş halidir. Bizim odaklanmış olduğumuz nokta sürekli olarak İbn Arabî'ye yamanmaya çalışılan; ancak kendisi tarafından tek bir kez bile dile getirilmemiş olan Vahdet-i Vücut sorunu değil; kaleme aldığı eserlerde birçok kez ele aldığı “İnsan”, Demirli'nin de yerinde ifadesiyle “sözde insan”ın kâmil insana dönüştürülebilmesi konusudur. Bu çerçevede giriş bölümünde çalışmanın amacı, önemi ve yöntemi ele alınacak; birinci bölümde ise İbn Arabî'nin hayatı ile eğitimin keyfiyeti başlığı altında İbn Arabî'de insan fitratı, insan iradesi ve özgürlüğü ile insanın eğitilebilirliği problemi, eğitim ve öğretimi zorlaştıran unsurlar, eğitimin tanımı, mekânı, öğretmen ve öğrenci profili ve İbn Arabî'nin eğitim anlayışı açısından dikkat çeken ilkelere yer verilecek; ikinci bölüm içinde ise eğitimin mahiyeti başlığı altında eğitim ve öğretim metotları olarak takrir, soru-cevap, tartışma ve riyazet metotları, İbn Arabî açısından mercek altına alınacaktır.

Her Şeyden 6nce tez çalışma s6recimin başından son aŐamasına kadar m6dahil olarak çalışmaya y6n vermiş; danıŐmanlıđı s6resince idari iŐlerimin beni zorladığı bir zaman diliminde, beni tez çalıŐmasına zorlamıŐ; eksiklik ve kusurlarımı hoŐg6r6yle karŐılamıŐ olan Prof. Dr. Suat Cebeci hocama, İbn Arabî gibi bir derya ile tanıŐıklıđı benden eski, ufuk açıcı değerlendirmeleri ile s6rece katkılarını sunmuŐ olan Dr. Ali Vasfi hocama; tezin geleneksel bakış açısından ziyade modern bakış ile ele alınması noktasında gerekli olan başlık ve içerik 6nerileri ile tezi g6ncelleyen Doç. Dr. Mahmut Zengin hocama teŐekk6r eder; her nefes, inayeti ve hidayeti ile yanımda olduğuna inandığım Rabbime sonsuz Ő6kranlarımı sunarım.

Yunus ACAR

19/01/2023



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	İV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İBN ARABÎ’NİN HAYATI VE İBN ARABÎ’DE EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN MAHİYETİ.....	5
1.1. İbn Arabî’nin Hayatı.....	5
1.2. İbn Arabî’de İnsan Fıtratı	8
1.2.1. Ruh Unsuru	9
1.2.2. Beden Unsuru.....	12
1.2.3.Nefis Unsuru	14
1.2.4. Akıl Unsuru.....	18
1.2.5. Kalp Unsuru	21
1.2.6. Olumlu ve Olumsuz, Tüm Özellikleri ile İnsan	23
1.3. Varoluşsal Olarak İnsanın Durumu	24
1.4. İnsanın Fiil/Davranışının İnsana Aidiyeti Meselesi	25
1.5. İnsan İradesinin Sınırları Meselesi	27
1.6. İnsanın Eğitilebilirliği Meselesi ve Eğitimi Zorlaştıran Unsurlar	35
1.6.1. Genetik Özellikler	37
1.6.2. Düzensiz Beslenme	39
1.6.3. Dikkat Eksikliği ve Unutma.....	40
1.7.Eğitimin Tanımı	42
1.8. Eğitim Mekânı ve Müfredat.....	46
1.9. Eğiten ve Eğitilen Olarak Mürşit ve Müridin Özellikleri	49

1.9.1. Şeyh/Mürşid-i Kâmil	50
1.9.2. Mürit/Salik	53
1.10. Eğitim İlkeleri	58
1.10.1. Eğitimde İsteklilik ve İhtiyaca Odaklanma İlkesi	59
1.10.2. Eğitimde Bütünsel Yaklaşım İlkesi	61
1.10.3. Eğitimde Tedricilik ve Somuttan Soyuta İlkeleri.....	62
1.10.4. Eğitimde Anlaşılabilirlik İlkesi.....	63
1.10.5. Eğitimde Ödüllendirme ve Cezalandırma Yoluyla Motive Etme İlkesi.....	64
1.10.6. Eğitimde Çocuğa Görelik İlkesi	66
1.10.7. Eğitimde Amaç Belirleme İlkesi	69
1.10.7.1. Kemale Ulaşmak	71
1.10.7.2. Marifetullah.....	72
1.10.7.3. Ebedi Mutluluk	72
BÖLÜM 2: EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN KEYFİYETİ VE METOTLARI.....	75
2.1. Takrir Metodu	76
2.1.1. Anadilde, Çizim ve Örneklendirmeler Eşliğinde Eğitim.....	77
2.1.2. Konu Tekrarı ve Örtük Eğitim	79
2.1.3. Ayet ve Hadislerle Temellendirme Hassasiyeti	81
2.2. Soru-Cevap Metodu	81
2.3. Tartışma Metodu.....	83
2.4. Riyazet Metodu.....	84
2.4.1. Kararlılık ve Doğruluk İçinde, Hak Sahibine Hakkını Teslim Edebilmek	86
2.4.2. Tövbe	86
2.4.3. Uzlet: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Alem/Dünya Faktörü.....	87
2.4.3.1. Oluşturulan Yeni Bir Çevre İçinde Taklide Dayalı Eğitim	88
2.4.3.2. Eserden Müessire Geçebilmek.....	90
2.4.4. Açlık: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Şeytan/Kötülük Faktörü	103
2.4.4.1. Arınma Süreci ve Yeni Bir Beslenme Rejimi.....	103
2.4.4.2. Şeytan ve İnsan Arasında Hayat, İlim, İrade ve Kudret Vasıfları	105

2.4.4.3. Hak Sahibi Heva’ya da Hakkını Teslim Etmek	105
2.4.4.4. İradeyi Besleyen Bir Değer Olarak Taakkul ve Tefekkür	107
2.4.4.5. Öğrenme Sürecinde Duygu ve Düşünce Birlikteliği Zarureti	107
2.4.4.6. Şeytanın Hakikati; Nefis ve Şeytan Arasındaki Ortak Nitelikler .	110
2.4.5. Uykusuzluk: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Nefis/İnsan Faktörü.....	111
2.4.5.1. Kendini Bilme Çabası ve Amaçlar İlişkisi	112
2.4.5.2. Mertebeler Arasında Bağlantı Noktası Olarak İlâhi İsimler	114
2.4.5.3. Zorunluluğun İnsan ile Sorumluluğa Evrilişi	117
2.4.6. Sükût: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Marifetullah Faktörü.....	123
2.4.6.1. İbn Arabî’de İslam’ın Yeri, Değeri ve Keyfiyeti.....	125
2.4.6.2. İbn Arabî’de İman’ın Yeri, Değeri ve Keyfiyeti	130
2.4.6.3. İbn Arabî’de İhsan’ın Yeri ve Keyfiyeti	139
2.4.7. Celvet: Adalet ve İtidal Birlikteliği İçinde Sosyalleşebilme Zarureti	142
2.4.7.1. Ötekinin Mutluluğunu Önemsemek	148
2.4.7.2. Hüsn-i Zan	149
2.4.7.3. Çalışmak	151
2.4.7.4. Tevekkül	152
2.4.7.5. Cömertlik	154
2.4.7.6. Cesaret	155
2.4.7.7. Fütüvvet: Makamlar ile Ortaya Çıkan Alışkanlıkları Aşabilmek .	156
SONUÇ	160
KAYNAKÇA.....	165
ÖZGEÇMİŞ	176

KISALTMALAR

akt.	: Aktaran
b.	: Bin
ev.	: Çeviren
Dem	: Değerler Eğitim Merkezi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
nşr.	: Neşreden
ö.	: Vefat Tarihi
s.a.v.	: Salat ve Selam Üzerine Olsun
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
vb.	: Ve benzerleri

ÖZET	
Başlık: Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Eğitim Anlayışı	
Yazar: Yunus ACAR	
Danışman: Prof. Dr. Suat CEBECİ	
Kabul Tarihi: 19/01/2023	Sayfa Sayısı: xi (ön kısım) + 179 (ana kısım)
İbn Arabî, hayatının sonuna kadar ya öğretmen veya öğrenci olmuş, birçok alanda araştırma konusu olmuş olsa da eğitim ve öğretim disiplini açısından ihmal edilmiş bir düşünürdür. Amacımız bu alanda var olan boşluğu bir nebze de olsa doldurabilmektir. Kendisi, zor olmakla beraber insan dediğimiz canlının eğitilebileceğini dile getirmiş; bu eğitim sürecinde öne çıkan ilkelere de dikkatlerimizi çekmiştir. Ona göre sözde insan, amele bağlı bilginin rehberliğinde Allah, dünya, nefis ve şeytana dair bilgilerini güncelleyerek “İslah” ve “İrşad” ile “Kâmil” bir insana dönüşebilir. Onun nazarında, bilgi edinme sürecinde insan akli bir değer ifade etse de Allah’a teslimiyet ve amel, o değere de anlam katan bir üst değerdir. Ona göre sınırlarını Kur’an ve Sünnetin belirlediği amellere sarılmak, insanı ilahi öğretî ile buluşturacak; her nefes ortaya çıkacak olan yeni tecelliler, yepyeni bilgilere kapı aralayacak; kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk hedeflerine doğru ortaya çıkacak olan her yeni tecelli, akla veya keşfe dayalı sürekli hayret halinin beslediği bir merak ile, iradesi ile hareket etmeye çalışan bir varlık olarak insanı, bir yandan olgunlaştırırken diğer yandan sürekli diri ve öğrenime açık tutacaktır.	
Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Eğitim ve Öğretim, İnsan-ı Kâmil, Riyazet, Bilgi	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Muhyiddin İbnü'l-Arabi's Understanding of Education	
Author of Thesis: Yunus ACAR	
Supervisor: Prof. Dr. Suat CEBECİ	
Accepted Date: 19/01/2023	Number of Pages: xi (pre text) + 179 (main body)
Although Ibn Arabi has been either a teacher or a student until the end of his life and has been the subject of research in many fields, he is a neglected thinker in terms of education and teaching discipline. Our aim is to fill the gap that exists in this field, even to a small extent. He stated that although it is difficult, the creature we call human can be trained; has also drawn our attention to the principles that come to the fore in this training process. According to him, the so-called human can transform into a "Perfect" human being with "Islah" and "Irshad", by updating his knowledge about Allah, the world, the soul and the devil, under the guidance of knowledge based on deeds. In his view, although the human mind expresses a value in the process of acquiring knowledge, submission to Allah and deeds are a higher value that also adds meaning to that value. According to him, clinging to the deeds determined by the Qur'an and Sunnah will bring people together with divine teaching; new manifestations that will emerge with each breath will open the door to brand new information; Every new manifestation that will emerge towards the goals of perfection, ingenuity and eternal happiness will keep the human being alive and open to learning, while maturing him as an entity that tries to act with his will and curiosity based on a state of constant wonder based on reason or discovery.	
Keywords: İbn Arabî, Education and Training, Perfect Human Being, Riyazet, Knowledge	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Çalışmanın konusu, öncelikli olarak araştırma konusu insan ve insanın kemale ulaşması, olgunlaşması olan; tüm ömrünü ya öğrenen ya da öğretene olmaya adanmış; yaygın ve örgün eğitimci vasfı ile tarih sahnesinde yerini almış olan Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tai el-Hatimi (ö. 1240), nam-ı diğer Muhyiddin İbn Arabî'nin eğitim anlayışıdır. Muhyiddin İbn Arabî, Futuhat-ı Mekkiyye ve Fususu'l-Hikem gibi eserleri içinde satır aralarında, eğitim ile ilgili düşüncelerine yer verdiği gibi, yalnızca eğitim ve öğretim ile ilgili düşüncelerine yer verdiği, eğitim ve öğretim ile ilişkilendirilebilecek küçük çapta risaleler de kaleme almış bir düşünürdür.

Ancak İbn Arabî'nin eserlerinde eğitim ve öğretim ile ilgili olarak, dağınık bir şekilde, satır aralarında bulunan bu bilgiler -bu alan ile ilgili düşüncelerinin, genel olarak varlığa bakışı ve tasavvufi düşünceleri ile iç içe geçmiş olmasının da eşlik ettiği zorluklar sebebi ile- başı sonu belli, sistemli bir şekilde bugüne kadar herhangi bir çalışmaya konu olarak ele alınamamış; sadece eğitim ile ilgili olarak değil, genel olarak düşüncelerinin, bir sistem içinde ele alınmasının zorluğu sebebiyle, kendisine ait sistemli bir eğitim ve öğretim düşüncesi de ortaya konulamamıştır.

Günümüze gelen ve gelemeyen eserleri de içinde olmak üzere, 500'ün üzerinde eser kaleme almış; müritlere yol gösterdiği gibi müşitlere de yol göstermiş olan; böylesine velud bir muhakkik ve düşünürün eğitime dair düşüncelerinin, başı sonu belli bir sistem içinde dile getirilmesi; geçmiş ile bağlantılı bir şekilde, geleceğin eğitim anlayışının temellendirilmesi amacıyla, istifade edilebilecek bir kaynak oluşturulması, başlı başına bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Araştırmanın Önemi

İbn Arabî için, Güngör, “Kurduğu felsefe izlenmesi oldukça zor bir kargaşalık manzarası verir” derken (1996: 73), Annemarie Schimmel'e göre o, “sistemleştirmenin dehası” (akt. Almond, 2012: 26-27), Nasr'a göre, “İslam irfanının, en üst düzeydeki açıklayıcısı” (2009: 35), Kısaküreğe göre ise, “Beyninin her zerresi bir güneş olan insandır” (1996: 176). Afifi onun felsefesini İslam ile uzlaştırmakta zorlanırken (1938: 11), Mahmud el-Ghorab'a göre o, “Müslüman” ve “Gelenekçi”dir (akt. Almond, 2012: 12). İslam fihri

hilafiyatında üstat (Kurt, 1998: 525), İbn İmad (1991: 7: 347) ve kimi araştırmacılara göre batın ilminde olduğu kadar zahir ilminde de mutlak müctehid (akt. Kılıç, 1999: 512); 100.000 hadisi ezbere bilen birisi olarak, hadis hafızıdır (eş-Şair, 1997: 10). İbn Arabî, bir eseri tercüme edilerek en eski Kabala'ya kaynaklık etmiş olan (Kılıç, 2012: 106); Yahudileri etkilediği gibi Hristiyanları da etkilemiş (Ebu Zeyd, 2018: 22); hayatına tanıklık edenlerin tezkiye ettiği (Addas, 2010: 325); yüzyıllar sonra, yazdıkları üzerinden kendisini tanıyarak Müslüman olmuş olan gelenekselci ekol mensuplarından René Guénon, Frithjof Schuon ve Michel Valsan tarafından doğru anlaşılacak, hakkının teslim edildiği; bununla birlikte hayatına tanıklık etmemelerine rağmen, aynı dine mensup dindaşlarınca, yazdıkları üzerinden tekfir edilen biridir.

Chittick'in ifadesiyle, "İslam dünyasında, toplumların zihinlerini son yedi yüz yıl boyunca hiç kimse onun kadar derinden ve kalıcı bir şekilde etkilememiştir" (2016: 22). İbn Arabî, Osmanlı medeniyetinin İslam dinini algılamasında da önem arz eden referanslardan biridir. Kimi araştırmacılara göre siyasi iktidardan ilmiyyeye, kalemiyyeden, seyyfiyyeye kadar, birçok kesim, onun yorum ekolünün etkisi altında şekillenmiştir (Öztuna, 1977: 2: 67; Tahralı, 1996; Kılıç, 2011a: 98).

İbn Arabî ile ilgili, gerek biyografik gerekse farklı disiplinlerle ilintili olarak birçok eser kaleme alınmış; konumuzla ilgili olarak ise, eş-Şair, Mısır Menufiye Üniversitesi Eğitim Fakültesinde, 1997 yılında, Fütuhât-ı Mekkiyye üzerinden İbn Arabî'nin eğitim anlayışını ele alan bir çalışma yapmış; el-Qouveydiri, "Sufî Eğitim Düşüncesi" adlı eserinde "İbn Arabî'nin Eğitim Düşüncesi" başlığı altında İbn Arabî'nin eğitim ile ilgili düşüncelerine yer vermiş (Qouveydiri, 2010); Ali el-Karni ise (1986: 127-146), Palacios gibi, yazmış olduğu biyografik eser içinde "İbn Arabî'nin Yolunun Esasları" başlığı altında belli başlı bazı esaslara dikkat çekmiştir. Doğusu ve Batısı ile akademik camia ve insanlığın ilgisini çekmiş ve neredeyse tüm ömrünü ya öğrenen veya öğreten biri olarak eğitim-öğretime adanmış; Osmanlıya etkisi ile Türk İslam anlayışı üzerindeki etkisi belirgin olan İbn Arabî, bu güne kadar Batı ve Arap coğrafyasında olduğu gibi Türkiye'de de birçok başlık altında çalışmalara konu olmuş; ancak Eğitim Bilimleri açısından yerli veya yabancı ulaşabildiğimiz –bir makale ve bir yüksek lisans çalışması dışında- hiç bir araştırmaya konu edilmemiştir. İlk te'lif ettiği eserler arasında yer alan Tedbirat-ı İlahiyye fi Islahı Memleketi'l-İnsaniyye adlı eseri, insan gelişimini ele alan, insan odaklı bir eserdir ki bu eseri, henüz 29 yaşında iken, 1194 yılında telif etmiştir. Bir diğer eseri ise 1199 yılında

kaleme aldığı ve talebe için hoca yerine kaim olan bir eser olarak nitelendirdiği, Kitâbu Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâliu Ehillatu'l-Esrari ve'l-Ulûm adlı eseridir. İspanya'nın güneyi, Endülüs bölgesi ve Kuzey Afrika merkezli aldığı eğitim sonrası, miladi 1200 yılına kadar İbn Arabî'nin hayatı, bir yandan insan üzerine kaleme aldığı eserlerin telifi ile diğer yandan da insanları eğitmekle geçmiştir.

İbn Arabî, 1200-1240 yılları arasında ise Mekke, Musul, Şam, Halep ve Anadolu'nun birçok şehrinde, bir yandan eğitim ve öğretim anlayışını satır aralarına serpiştirmiş olsa da, ağırlıklı olarak varlığa dair düşüncelerini yansıtan, Fütihat-ı Mekkiyye ve Füsusu'l-Hikem gibi geniş çaplı eserler ile Kitâbü'l-Kühn fima lâbüdde li'l-mürîd minh, el-Emru'l-Muhkemi'l-Merbut fima Yelzemu Ehl-i Tarikillahi Teala mine's-Şurut ve Hilayetü'l-Ebdal gibi, küçük çaplı eğitim ve öğretim ile ilişkili eserler verirken diğer yandan da öğrenci yetiştirmeye kendini adanmıştır. Bu sebeple İbn Arabî birçok disiplin altında incelenmeye değer olduğu gibi eğitim açısından da incelenmeye değer, velut bir yazar, düşünür, muhakkik ve eğitimcidir. Araştırmamızın önemi de burada ortaya çıkmaktadır.

Araştırmanın Amacı

İbn Arabî, birçok şeyhle görüşmüş, onlardan ders almış olsa da bunlardan yalnızca bir şeyhe intisap edip, yalnızca o yolun temsilcisi olmamıştır. Bu sebeple İbn Arabî, ne kendisini bir şeyh ya da tarikatla sınırlamış, ne de geriye kendisinden sonra takip edilecek esasları içeren, sınırları çizilmiş kurumlaşmış bir tarikat bırakmıştır. Bununla birlikte kendisi, eserlerinde tasavvuf ile şekillenen bir hayatın usulü ve pratikleri üzerinde durmuş (Kurt, 2009, 535, 537; Kılıç, 1994, 10: 544-545); “Tam” olarak yaratılmış olan insanı, “Kâmil” insan haline getirecek ilke ve metotlara dikkatlerimizi çekmiştir. Amacımız, eserlerinden yola çıkarak İbn Arabî'ye dair sistemli bir eğitim anlayışına ulaşmak; İbn Arabî ile ilgili olarak yapılmış olan çalışmalarda, göz ardı edilerek, ihmal edilmiş olan, insan ve eğitim merkezli çalışmalara bir katkıda bulunmaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız, araştırmayı amaçladığımız konu ile ilgili bilgilere yer veren yazılı malzemelerin bir araya getirilmesi, elde edilen bilgilerin yorumlanması ve analizinin yapılması anlamına gelen dokümantasyon yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır. Eserleri içerisinde özellikle Mısır'da Osman Yahya tarafından tahkik edilerek yayımlanmaya başlanmış olan “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-

Mülkiyye” metni ve bu metnin geri kalan kısımlarının, başka baskılarından devamla Ekrem Demirli tarafından yapılmış olan 18 ciltlik tercümesi; ulaşabildiğimiz orijinal metinler yanında Ahmet Avni Konuk tarafından yapılan tercümeleri üzerinden “Fuşûşü’l-ı hikem ve huşûşü’l-kilem” ve “et-Tedbîrâtü’l-İlâhiyye fî Islahî’l Memleketi’l-İnsaniyye” adlı eserleri; “Kitâbü’l-Künh fîmâ lâbüdde li’l-mürîd minh”, “el-Emru’l-Muhkemi’l-Merbut fîma Yelzemu Ehl-i Tarikillahi Teala mine’ş-Şurut”, “Hilyetü’l-Ebdal” ve “Risaletü’l-Envar fî ma Yümnehu Sahibü’l-Halveti mine’l-Esrar” adlı eserler ile 1907 yılı Kahire baskılı “Kitâbu Mevâkiu’n-Nucûm ve Metâliu Ehillatu’l-Esrari ve’l-Ulûm” adlı eser temel başvuru kaynaklarımız olmuştur.

Eş-Şair’in yapmış olduğu çalışmada kullanılmış olan Tehzibu’l-Ahlak adlı eser, kimileri tarafından Ebu Zekerîyya Yahya b. Adîyye, kimilerince Cahız’a, son olarak da Muhammed Abid el-Cabiri tarafından İbn Heysem’e isnad edildiğinden (Cabiri, 2019: 400) kaynak olarak değerlendirmeye alınmamış; aynı şekilde Tuhfetü’s-Sefere ve Keklik’in İbn Arabî’ye ait olduğunu söyleyerek neşrettiği el-Bulga fî’l-Hikme adlı eserler, eğitim ve öğretim ile ilişkilendirilebilecek bilgiler içermekle birlikte, Osman Yahya’nın fihristinde yer almadığından kaynaklar içinde yer almamıştır. Çalışmayı, İbn Arabî tarafından kaleme alınan eserler yönlendirmiş; hakkında yazılmış olan eserler ile birlikte konu ile ilgili diğer eserler, sadece birer altyapı malzemesi olarak kullanılmıştır. İbn Arabî gibi bir deryayı, zıt kutupları istikrarsız denge hali içinde, bir noktada cem etme çabası içinde olan bir düşünürü ve bu düşünürün eğitim anlayışı ile bağlantılı olarak kaleme aldığı dinamik düşünce yapısını, eksiksiz bir şekilde ortaya koyabilmek kolay değildir. Bu nedenle, İbn Arabî gibi, belli bir sisteme bağlı olarak anlaşılması oldukça zor olan bir düşünürün eğitim anlayışını ele almaya çalıştığımız bu çalışmada da eksiklikler ve hatalar olabileceği ihtimali peşin kabulümüzdür.

BÖLÜM 1: İBN ARABÎ'NİN HAYATI VE İBN ARABÎ'DE EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN MAHİYETİ

1.1. İbn Arabî'nin Hayatı

Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tai el-Hatimi, eğitimin önem arz ettiği, ulemanın Kur'an ve Hadis'e yönlendirilerek içtihadı teşvik edildiği bir devirde, miladi 1165, hicri 560 yılının 17 Ramazan pazartesi günü veya Keklik'in son belirlemelerine göre on gün sonrası, Ramazan'ın 27'sinde, İspanya'nın güneydoğusunda yer alan (Murcia) Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiştir (Uluç, 2007: 11). İbn Arabî'nin yaşamış olduğu, Muvahhitler Devletinin hüküm sürdüğü dönem (1147-1269), düşünce özgürlüğü açısından yeni bir açılım dönemidir (akt. Adıgüzel, 2005: 219).

İbn Arabî öncesi, Ebubekir İbnü'l-Arabî'nin, (ö. 1148), bir ekolün veya belli bir bakış açısına sahip ilim adamlarının, eğitimde tekel oluşturmaya yönelik eleştirileri (Biçer, 2011) sonuç vermiş; Murabitlar Devletinin (1056-1147) yıkılması sonrası, Muvahhitler Devletinin hüküm sürdüğü zaman diliminde insanlar, bambaşka bir atmosferde soluk alıp vermeye başlamışlardır. Muvahhitler Devletinin hüküm sürdüğü dönemde eğitim, Endülüslüler için önemli hale gelmiş (Makkari, 1: 220-222); Endülüs ve civarı İspanya topraklarında, eğitim ve öğretim oldukça yaygınlaşmıştır. Öyle ki Tarrago (1994: 33-40), Mucem-i İbnü'l-Abar'dan, kimi işverenlerin, işyerlerinde, -işleriyle ilgisi olmasa bile- okuma-yazma bilmeyenleri kabule yanaşmadıklarını nakletmektedir.

İbn Arabî, çocukluğunun ilk sekiz yılını, Muvahhit karşıtı direnişin en son kalesi olan Mürsiye'de geçirmiş (Addas, 2010: 41); üst düzey bir sosyo-kültürel ortamda yetişmiş; tam anlamıyla eğitimini, sekiz yaşında ailesiyle birlikte göçmek zorunda kaldığı, günümüzde Sevilla olarak bilinen, o günkü adıyla İşbiliye şehrinde almıştır (Palacios, 1965: 8). Babası tasavvuf, takva ve zühd alanında parmakla gösterilen ve ayrıca fıkıh ve hadis imamları içinde ayrıcalıklı bir yeri olan Ali bin Muhammed, dedesi ise Endülüs'de kadılık görevi icra eden, ileri gelen âlimlerden biridir (el-Feyyumi, 1997: 13-14).

İlk derslerini anne-babası ve dayısından almış (Kılıç, 2012: 99) olan İbn Arabî, o dönem itibarıyla, Endülüs medreselerinde verilen eğitim seviyesinin vasat düzeyde olması sebebiyle, kendisi de diğer seçkin aile çocukları gibi özel hocalardan ders almıştır (Uluç, 2007: 14-15). İbn Arabî, babasının da arkadaşı olan İbn Rüşd'ün (ö. 1198), devletin eğitim ve öğretim sisteminin kurulması, plan ve programının geliştirilmesinde etkili

olduğu bir dönemde (Aruç, 2004: 21) yetişmiştir. Dini ve fikri tahsili, şer'i ve lügavî ilimlerin yayıldığı ve geliştiği bir döneme tesadüf etmekte; kendilerinden ders aldığı hocalarının çoğu Muvahhitler döneminin saygı gören ilim adamları arasında yer almaktadır. Bu hocalardan yedi tanesi, Muvahhittler devleti yönetimine bağlı kadı veya hatip olarak resmi görev almış; zahiri ilimlerde kendisine hocalık yapan âlimlerden en azından yedisi aynı zamanda batını ilimlerde de vukufiyet sahibi sufi olduğundan, İbn Arabî başta olmak üzere, tüm talebelerine batını ilimlerde de rehberlik etmişlerdir (Addas, 2010: 131-135). O zamanki adetler uyarınca İşbiliye'de sekiz yaşında Kur'an'ı ezberleyen İbn Arabî (Keklik, 1966: 63), ilerleyen yaşlarda, bir yandan ehl-i tarik bir zattan Kur'an merkezli eğitim ve öğretimine devam ederken diğer yandan kötü arkadaşlarıyla birlikte gece eğlencelerine katılmaktadır. Kendi ifadesiyle, bu süreçte Allah, İbn Arabî'ye şeriata riayet etmesini hatırlatır. İbn Arabî afallamış bir halde kaçır ve bir süre inzivada kalır. Yalnızlığı ve uzleti tercih ettiği bu zaman diliminde İbn Arabî fethe nail olur; kendisine ledünni ilim verilir. Bu süreçte İbn Arabî, kendisini Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in muhafazası altına girmiş olarak görür (Addas, 2010: 65-66). İnzivaya çekildiğinde on beş yaşında olan İbn Arabî bir yandan da devrin hadis âlimlerinden hadis eğitimi almaya başlar; İbn-i Hazm (ö. 1064) mektebine mensup Zahirilerden hadis okur (Kılıç, 2012: 100-101).

Ciddi ve kitabi nitelikte bir tahsile başladığı ilk sene olan, 1182-1183 yılında 18 yaşında İşbiliye şehrine bağlı Haniyye beldesinde, Lahmi isimli bir şeyhten Kur'an dersi almaya devam eder. Tasavvufa girdiği tarihler olarak tespit edebildiğimiz, 1184-1185 senesinde yirmi yaşında, sistemli olarak onu yetiştirmeye başlayan hocası Ureyni' (Uryebi) den "Ubudiyyet"i, İşbiliye Rıza mescidinde imamlık yapan ve aynı zamanda şair olup kendisini şiire yönlendiren (Keklik, 1966: 67-77) Musa bin İmran el-Mirtuli'den "Nefis Mücahadesi" ve "Züh'dü"ü öğrenir; on yedi yıl İbn Mücahid'den tevarüs etmiş olduğu nefis muhasebesi şekilleri konusunda yetkin olan İbn Kassum'un sohbetine devam eder. Tasavvufun ana kaynaklarından olan Kuşeyri'nin risalesini 1190 yılında, şeyhi Yusuf el-Kumi vasıtasıyla tanıyan (Addas, 2010: 90-91; 138-139) İbn Arabî, geç tanıdığı Kuşeyri'nin risalesini elinden bırakmamacasına sürekli okuduğundan kendisine Kuşeyri lakabı verilir (İbn Abdullah, 2001, 3: 19).

1190 yılı içinde İşbiliye'de iken rahatsızlanır; sürekli okuyan İbn Arabî okuyamaz olur ve bu hal, üç yıl devam eder. 1193-1194 senesinde İbn Arabî Tunus'ta Hal'un-naleyn adlı

eseri, yazarı olan İbn-i Kasiyy'in oğlundan okurken karşımıza çıkar. Kalafat el-Maliki'den Mevruri'ye, İbn-i Eşref er-Rundi'den İbn-i Naceye, Salihu'l-Adevi'den el-Mehdevi'ye ve Kettani'ye kadar birçok kimse bu yıllarda İbn Arabî'ye hocalık yapar. Bu süreçte İbn Arabî birçok şeyhin rahle-i tedrisinden geçer. 1194 senesinden 1198 yılı başlarına kadar Fas'ta bulunan İbn Arabî artık yaygın bir şöhrete sahiptir (Keklik, 1966: 99-116; Kılıç, 2011a: 149). 1199-1200 yılı, ilk olarak Mekke'dedir. İbn Arabî'nin 35-40 yaşları aralığına denk gelen ve Mekke şehrinin merkez teşkil ettiği bu devre, 1205-1206 senesine kadar devam eder. Bu süreçte İnşa'ud-devair, Ruhul-Kuds ve Tac'ür-Resail adlı eserlerini (Keklik, 1966: 135, 140, 146); kırk kudsi hadisi ele aldığı Mişkatul-Envar adlı eserini, Taif'de kendisine yol arkadaşlığı yapan Abdullah Bedr el-Habeşi'nin ricası üzerine Hilyetü'l-Ebdal adlı eserini, 1203 yılında, tasavvufî eğitiminde kendilerinden istifade ettiği Mağrip'deki hocalarını yâd ettiği, ed-Dürretü'l-Fahire adlı eserini kaleme alır (Palacios, 1965: 59, 61); 1205'de Musul'da Kitâbü'l-Künh fima lâbüdde li'l-mürîd minh adlı eserini kaleme almakta olan İbn Arabî, Eylül 1205 tarihinde ilk olarak Anadolu toprağına ayak basar ve Konya'ya gelir (Keklik, 1966: 152); Risaletü'l-Envar fî ma Yümnaahu Sahibü'l-Halveti mine'l-Esrar adlı eseri ile el-Emru'l-Muhkemi'l-Merbut fima Yelzemu Ehl-i Tarikillahi Teala mine's-Şurut adlı eserlerini burada kaleme almaya başlar. 1210 yılında yine tekrar Konya'ya ayak basan İbn Arabî bu yıllar içinde, bir yandan kitap telifi ile uğraşırken diğer yandan ilminden ve önderliğinden istifade etmek isteyen öğrencilere dersler vererek zamanını geçirir. 1210 yılı içinde, Kayseri'den Malatya'ya, Sivas'dan Erzurum'a, Harran ve Diyarbakır'a kadar birçok Anadolu iline seyahatlerde bulunur (Palacios, 1965: 66-68). Konya'dan Malatya'ya doğru giden bu ticaret yolu, aynı zamanda bilgelik havzası; bu havzada yer alan yerleşim yerleri de o dönemde dünyadaki en önemli bilgi üretim merkezleridir (Kılıç, 2011a: 122).

İbn Arabî 1212-1217 yılları arasında Halep'te et-Tecelliyat adlı eserini talebelerine okutmakta, bir yandan Selçuklu Sultanı Keykavus'a nasihatte bulunmak ve kendisiyle konuşmak üzere Konya'ya gelirken, diğer yandan Halep emiri olan Melik Zahir ile sohbetler gerçekleştirmektedir. Bu süreçte kâh Malatya'da kâh Halep'te bulunan İbn Arabî 1221 yılı sonrası devamlı olarak Şam şehrine yerleşir. Orada Hz. Peygamberi (s.a.v) rüyasında görüp ondan Fuşûşü'l-hikem ve Huşûşü'l-kilem adlı eserini yazma emrini alır (Keklik, 1966: 161-165).

1204-1221 tarihleri arasında Şeyh-i Ekber'in ders meclislerine düzenli talebelerden ziyade, yolların kesişmesi sayesinde bu fırsatı edinmiş kimseler iştirak ederken; düzenli bir dinleyici topluluğu, ancak 1221'den, yani Şam'a yerleşmesinden sonra ortaya çıkar. İbn Arabî'nin Şam'a yerleşmesi sonrası ders meclislerine iştirak eden talebeler ise ağırlıklı olarak ulema muhitinden din adamları, kadılar, imam, hatip, vaiz ve muhaddislerdir (Addas, 2010: 284, 335-336). Kendisinin Şam'da Mukaddemiye Medresesinde Mevlana'ya (ö. 1273) hocalık yaptığı gibi (Ergün, 2016: 11), Şeyh Edebalî'ye de (ö. 1326) hocalık yaptığı da rivayetler arasındadır (Kılıç, 2011a: 105).

İbn Arabî, bir yandan haçlı savaşları boyunca vaiz, ilham veren ve yol gösteren mürşit vasfı ile (el-Hatip, 1404: 293, 303) yaygın eğitimci olarak hizmet verirken, diğer yandan da 1204 ve vefat ettiği 1240 seneleri arasındaki ömrünü neredeyse tamamen talebe yetiştirmeye, kendisine bahşedilmiş olan irfanı sözlü ya da yazılı olarak nakletmeye hasretmiş örgün eğitimci özelliği ile karşımıza çıkmaktadır (Addas, 2010: 251).

İbn Arabî'nin hayatındaki son yıllar, bilhassa eser verme bakımından çok hareketli geçmiştir (Keklik, 1966: 168). Osman Yahya'nın yapmış olduğu tespitlere bakarsak, İbn Arabî'ye ait olabilecek kitap sayısı tahmini olarak 550'dir. Ancak maalesef bu eserler içerisinde, 305 eser günümüze ulaşamamıştır. Bütün listeler değerlendirildiğinde, İbn Arabî'ye ait olarak 245 küsur eserin elimizde olduğu sonucuna varmak, şimdilik mümkün gözükmemektedir. 75 yıl 2 ay ömür sürdükten sonra 1240 yılı Kasım ayının 10'unda vefat eden ve Şam'da Kasiyun dağı eteklerine defnedilmiş olan İbn Arabî, vefatı sonrası geride iki erkek evlat bir de kız evlat bırakmıştır (Kılıç, 2011b: 53-54; Keklik, 1966: 171-172).

1.2. İbn Arabî'de İnsan Fıtratı

Bu evren içinde, bir yanda, Kendini, her an bambaşka bir yolla, isimleri üzerinden ifade eden Allah; diğer yanda da Allah'ın tecellisi ile ilişkili olarak, her an yeni bir yaratılışa bağlı güncellemeler ile, kendisini bu tecellilere uyarlayan varlık; Yaradan ve yaratılan ile etkileşim içinde olan insan vardır. İnsan, sürekli değişime konu olan öz benliği nedeniyle, tanımlanması çok da kolay bir canlı değildir. Düşünebilen bir varlık oluşundan heyecanlı, duygulu, muhteris oluşuna, rüya görüyor oluşundan hayal kuruyor oluşuna, inanç ve idealleri doğrultusunda yaşama sarılmasından, yedikleri ve içtiklerine bağlı olarak ruh hali değişebilen bir canlı oluşu ile insan, başlıbaşına bir muammadır. Bu sebeple insan tanımlarında, insana ait tek bir özelliği merkeze alarak tanım yapmaya çalışmak yanlıştır.

Farklı boyutları gözönünde bulundurdıkları vehmi içinde, “insan, biopsikososyal bir varlıktır” gibi tanımlama çabaları da kuşatıcılık iddiasıyla yapılmış olsa da pozitivizmin etkisi altında ortaya çıkmış, insanı Hak ve hakikatinden koparan, insanı, Hak ve hakikat kaynaklı imkanlardan, “ruh”tan yoksun bırakan tanımlama çabalarıdır. Scheler’in de vurguladığı gibi “İnsan nedir?” suali, dün cevabı arandığı gibi bugün de cevabı aranan bir soru (Göka, 2019: 7; Ülken, 2013: 128-129; akt. Özcan, 2006: 19) veya Alexis Carrel’in isimlendirdiği gibi insan denilen varlık, bugün için de “İnsan Denen Meçhul” dır.

Tek hücreden dokulara, organ ve sistemlerden organizmaya, ruh ve beden ile başlayıp, bu akış içinde teşekkül eden nefsi, akli ve kalbiyle, her bir unsurun diğer unsurlar ile etkileşim içinde olduğu, ayrı ayrı ve bir bütün halinde olgunlaşmaya, kemalini bulmaya çalıştığı bu potansiyeliyle insan, başlı başına bir muammadır. İbn Arabî de bu sorunun cevabına odaklanmış; tüm kozmolojisinin temeline, bu amaçla insanı yerleştirmiş; kaleme aldığı eserlerde, tüm boyutları ile insanı tanımlamaya çalışmış bir düşünürdür (Çelebi, 2010; Demirli, 2008). Onun nazarında insan, Hak ve halk arasında varolmaya çabalayan dinamik bir canlıdır. O, beslenip duyumsayabilen, düşünebilen bir cisim; âleme üflenmiş bir ruh; kendisinden gayri her şey yaratılmış olma özelliği ile kendisini gösterirken, o hem yaradılan hem Yaradan ile ilişkili, latifeden de cisimden de pay sahibi, latife ve cismin toplamı olan bir varlıktır (İbn Arabî, 2014, 6: 292; 8: 378; 10: 137; 11: 27). Ancak latife ve cismin toplamı olsa da nefha-i ilahi olarak insanın taşıdığı ruh, insana insanlığını kazandıran yegâne unsurdur (İbn Arabî, 2014, 11: 27; 17: 274).

İnsana insanlığını nefha-i ilahi kazandırıyor olsa da ruhun gerek varlığı gerekse kemali, cisme, bedene bağlıdır. Ruh beden birlikteliği içinde kendisini gösteren nefis, var olmaya çabalayan nefsi zirveye taşıyan, kemale erdiren akıl ve iradeye beşiklik eden kalp, insanın olgunlaşması, eğitim ve öğretim yolculuğu açısından önem arz eden unsurlardır. Bu özet girişten sonra, şimdi, başlı başına her biri diğer unsurlar ile etkileşim halinde, duygu, düşünce ve davranışlar açısından belirleyici, dinamik ve işlevsel olan bu içeriğe, sınırlılıklar ve imkânları ile insanın dünyasına odaklanabiliriz.

1.2.1. Ruh Unsuru

İbn Arabî nazarında genel olarak ruh; İlahi İsimler içinde, tüm isimlerin kendisinden doğmuş olduğu Hayy ismi ile kendisini gösteren, Allah’ın varlığı ve birliğine ilk olarak şehadet eden unsurdur. O, hem varolanların ilki hem de ilk akledendir. Ancak Hayy

isminin ayrılmaz bir parçası olan ruh, hayat ve kudrete kaynaklık ediyor olsa da sonradan varedilmiştir; hâdis'tir (İbn Arabî, 2014, 4: 359; 6: 290; 11: 112; 2013: 102). Özel olarak insan ruhu derken kastettiğimiz ruha gelirsek, bu ruh ise;

“Kadir-i Mutlak’ın kendisine izafe etmiş olduğu külli ruhta potansiyel olarak bulunurken, üfleme ile birlikte, tafsilde fiilen, aktif olarak ortaya çıkmış; melekler içinde yönetici meleklerden bir melektir. Yaratılıştan akıl ve kemal sahibi, yetişkin, Varedenin birliğine iman, Rabliğini de tasdik etmiş birisi olarak, tek bir cevherdir; bu ruhun bileşik olması düşünülemez. Fıtraten ilahi isimler sahnesi olan bu ruhun kaynağı ise, kevn-ü fesat alemleri içinde bir sebep değil, yalnızca Rabbin emridir” (İbn Arabî, 2014, 1: 317, 6: 61, 266; 10: 325; 11: 43; 14: 15).

Ruha kaynaklık eden ve ruh ile iç içe geçmiş olan hayat ise, İbn Arabî nazarında kat kat, iç içe geçmiş, esrarengiz bir nitelik olarak kendisini gösterir. İnsan denilen varlık;

“Duyular ile hissedilemeyen, duyumsanamayan birincil hayat vasfı ile canlılık özelliği gösterdiği gibi hayvani ruh ve düşünen nefsi sebebiyle de canlılık özelliği gösterir. Cansız oldukları vehmedilen cemat ve madenlerin hayatı, bitkilerdeki hayata nispetle, bitkilerdeki hayat özelliği ise insan ve insan dışındaki can taşıyan varlıkların hayatlarına nispetle daha gizlidir; daha gizemlidir. Ancak akıllarda var olan manevi varlıkların hayatı, en gizli ve en gizemli hayattır (İbn Arabî, 2014, 3: 208; 1907: 121).

Ancak İbn Arabî nazarında ruh, sadece hayat değil birlik özelliği ile de iç içe geçmiştir. Ruh, hayat ve kudrete kaynaklık ettiği gibi, birlik özelliği de gücünü ruhtan alan bir özelliktir. Hatta mutlak birliğin, ruha ait en önemli nitelik olduğunu söylememiz de yanlış olmayacaktır (İbn Arabî, 2014, 6: 74; 9: 360; 17: 255). Bu nedenle, bedenlerin müdebbiri olan ruhlarda gerçekleşecek olan değişim, bu birlik özelliğinin etkisi nedeniyle, her hal ve şartta değişebiliyor olma özelliğine sahip olan suretler üzerindeki değişimlere nispetle daha da dirençlidir. Eğitim ve öğretim ile uğraşan kimselerin, genel olarak hayat sahibi olma ve hayata tutunma özelliğinin, biyopsikososyal bir varlık olan insan açısından, itici güçler içinde en baskın unsur, en önemli içgüdü, her türden beşerî enerjinin de ilk kaynağı olduğu gerçeğini akıllarından çıkarmamaları gerekir (Koby, 2012: 118; Kutub, 1987: 213). Hayat, her şeyi saran rahmet feleği; Zat-i İlahiye izafe edilen hayat da tüm İlahi İsimlerin mevcudiyetini mümkün hale getiren, Allah’a nisbet edilen tüm nisbetler açısından sıhhat şartıdır (İbn Arabî, 2014, 6: 412; 16: 296; 2011a, 3: 132; Chittick, 2016:

85). Hayat ve hayatı ikmal eden, ilimden irade ve kudrete kadar tüm sübuti sıfatlar ve bu sıfatlara bağlı olarak ortaya çıkan nitelikler, İbn Arabî ve bağluları açısından, insanın ruhu, ruh ve beden bütünlüğü içinde zatiyeti ve varoluş yolculuğunda göz ardı edilemez nitelikler; Allah'ın isimleri ile bağlantılı olarak ortaya çıkan özellikleri taşıması gereken insan açısından, değişmez sabitelerdir. Hadd-i zatında hayat da sabiteler ile değişkenler arasındaki karşılıklı etkileşimin semeresidir. İbn Arabî'nin ifadesiyle;

“İnsan denilen canlı yedi ile dördün çarpımı ile şekillenmiş bir canlıdır. Yedi, ruh/latife ile gelen hayat ile başlayıp kelim ile sonuçlanan yedi temel sübuti sıfat iken, dört, alem ve halk olarak da ifade ettiğimiz, temel olarak hava, ateş, toprak, su bu unsurlara bağlı olarak kendisini gösteren maddelerdir; sevdâ, safrâ, balgam ve kandır” (İbn Arabî, 2014, 1: 353-354; 5: 214; 7: 156; 13: 365-367).

Ömrün nihayeti ölüm olsa da hayat dediğimiz gerçek, fizyolojik ve biyolojik sürecin ötesine taşar. Hayat din demektir; din ve hayat, yaşamsal faaliyetlerin de ötesi ile ilişkili (Duralı, 2017: 16, 188), insan denilen canlıyı, el-Hayy ile bir araya getiren temel değerlerdir. Hayat, birlik ve kudretin de dayanağı olan bu ruh, tüm organları, bedenin idare ediyor olması gibi, birçok bedeni idare edebilir; Hz. Musa olabilir zannıyla Firavın tarafından öldürülen çocukların ruhları kaynaklı gücün, Hz. Musa'da görülmüş olması gibi, kaynağı itibarıyla birçok ruhtan beslenen güç, tekbir mizaçta da karşımıza çıkabilir (İbn Arabî, 2014, 5: 99; 2011a, 4: 218, 222-223).

İbn Arabî'nin ruh ile ilgili olarak dile getirdiklerini, eğitim ve öğretim sürecini gözönünde bulundurarak ele aldığımızda, insan başta olmak üzere tüm varlık için yaşamın önemi, yaşamın ikmali, hayata dönüşebilmesi için, ilimden, irade ve kudrete, tüm sübuti sıfatların gerekli oluşu; bu sıfatlar ile kendisini gösteren birlik ve bütünlüğün insan karakteri için olmazsa olmazlığı karşımıza çıkmaktadır. İnsan ruhu, İbn Arabî nazarında ilk akıla bağlı olarak kendisini gösterir. İlk akıl ise bedensel varoluş öncesi sahnede yerini almış; varoluş zincirinde yer alan ilk halka olarak, tüm ilahi niteliklerin taşıyıcısı olmuştur. Buna bağlı olarak İbn Arabî nazarında, yaşam/hayatın üzerine titreme ve kendini varlıktan ayırmaksızın, birlik ve bütünlük algısı içinde hayatîyetini devam ettirme, muhafaza edilmesi gerekli olan en öncelikli değerdir. İbn Arabî'de fikirden ziyade sürekli zikirin öne çıkma sebebi de geçmişe dair var olan bu hassasiyettir. Ona göre yaşam, ilim, irade ve kudret ile olgunlaşmakta, bu niteliklerin bir aralığı ve karşılıklı etkileşimi içinde devam ettirilen varoluş çabası, bir taraftan birlik ve bütünlüğe kapı aralayarak dikkat

dağınıklığı ve gafleti ortadan kaldırırken diğer taraftan da birlik ve bütünlük algısı, yaşamın hayata evrilmesi ve hayatın devamlılığına imkân sağlamaktadır (İbn Arabî, 2014, 1: 353-354; 5: 214; 7: 156; 8: 146; 13: 365-367). Bu anlamda, tüm hak sahiplerine haklarının teslim edilmesi prensibi gereği ruh'a, ruh ile birlikte insan ve sair varlıklarda görünür hale gelen İlahi İsimlere haklarının teslim edilmesi, İbn Arabî'nin eğitim ve öğretim yaklaşımının temel prensibidir.

Ancak bütünüyle varlık, bu ruh ile ilişkili olarak hayat sahibi olsa da bu ruhun etkisi varlığın istidadı ile ilişkili olarak farklılık göstermektedir. Tam da bu sebeple, kimi varlıkların hayatı gizliyen kimisinde hayat zahirdir. Hayat özelliğinin insandaki görünümü ise benzersizdir; hayat niteliğinin görünürlüğü açısından, zirve noktadır (İzutsu, 2005: 204; İbn Arabî, 1907: 121; 2014, 3: 208). Ruhun var olması cisimlerin varoluşuna, cisimlerin devamlılığı ise ruhların bekasına bağlıdır. Dolayısıyla aleme ruh olmuş olan insanın kemali, alemin bekası için ne kadar gerekli ise, insanın varoluşunun devamlılığı için de âlemin kemale kavuşturulması o kadar gereklidir. Beden/âlemin hareket edebilmesi için ruh/insan, olmazsa olmazdır. Ancak gerek varlığı gerekse kemale doğru yolculuğu açısından da ruh/insan, beden/aleme bağımlıdır.

Ruh bedenden ayrı olmadığı, tüm bedene sari olduğu gibi insan da alemin dışında değil aleme sari bir canlıdır. Bu sereyan, Hakkın, tüm var olanlara sereyanını andırır. Bu sebeple ne ruh cisimden ne de cisim ruhtan ayrıdır. Hak misali, insan/ruh da bir açıdan âlem/bedenin aynı, bir diğer açıdan ise âlemden/bedenden gayridir. Ruhun zuhur-i kemalatı, tam olarak, olgun ve belirgin bir şekilde görünümü de cismin kemaline vabeste, bu kemale bağlıdır (İbn Arabî, 2014, 2: 370; 4: 7: 19; 2011a, 1: 40, 3: 134; 2013: 90-91). Bu sebeple, Hak, kesintisiz ihsan ediyor olsa da ihsan edilen kimse, istidadı oranında bu ihsandan istifade edebilir. Bu da ruhun kabul edilebilmesi anlamında, istidat merkezli, artı ve eksileri ile birlikte bedensel varoluşun önemini bizlere gösterir.

1.2.2. Beden Unsuru

Varoluş yolculuğu açısından insan için ruh ne kadar önemli ise, tek tek her bir insan ruhunun varlığı için zaruri olan beden ve bu bedeni doğuran yer, çevre ve dünya da önemlidir. Beden, bedene bağlı olarak, bedenın kendisinden doğduğu çevre ve içinde yaşamış olduğu dünyanın temiz veya kirli oluşu, ruhun şirke düşüp düşmemesinde, çirkin bir ahlaka mahal olup olmamasında temel belirleyicidir (İbn Arabî, 2014, 2: 337). Buna

göre güçten düşmüş bir bedenın, ruhu da zafiyete düşüreceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Biyoloji değiştiğinde istek ve arzular, karar ve tutkuların da değişebildiğini; beyin kimyasındaki değişikliklerin, davranışlar açısından olağanüstü değişikliklere kapı araladığını bugün çok net olarak biliyoruz (Rousseau, 2009: 134; Güngör, 1998: 15; Eagleman, 2014: 157, 159). Konu ile ilgili olarak İbn Arabi, ruh üzerinde beden kaynaklı mizacın etkisine dikkatlerimizi çeker. Ona göre mizaç;

“Düşünme gücünden çirkin huy ve bayağı ahlaka, nefisten akla, hatta ve hatta ruhun üflenmesine eşlik eden istidada da kaynaklık eder. Beden ruh birlikteliği ile ortaya çıkmış olsa da bedenden bağımsız bir şekilde ele alamayacağımız mizaç o kadar önemlidir ki mizacın sağlığı, dinin yaşanması ve insanın mutluluğu açısından da önem arz eder” (İbn Arabî, 2014, 7: 239, 374; 9: 230; 11: 156; 16: 211-212).

İbn Arabî bu düşüncesine şiirlerinde de yer verir;

“Mizacı kaynaklıdır bütün güçleri insanın

Ruhunla bedenle, ayrılma doğrudan sakın

Zamanla, tasarrufta bulunurken zayıflar o güçler

Bedenin taşımış olduğu hastalık sebebiyle” (İbn Arabî, 2014, 15: 332).

İbn Arabî nazarında beden ve mizaç karşılıklı olarak etkileşim içindedir. Kişilik, bir taraftan beden ve beden ile ilişkili, mizacın etkisine maruz kalırken diğer taraftan ruh kaynaklı etkiler ile yoğrulur. Ruh ve beden kaynaklı bu ahenkli akış içinde ruh ve bedene ait olanı ayrı ayrı ele almak, tayin etmek çok da kolay değildir (İbn Arabî, 2014, 4: 431; Ülken, 2014: 262). İbn Arabî’de beden ne kadar önemli ise bedene kaynak olan tabii çevre, doğa ve dünya da o kadar önemlidir. Kendisi bu durumu, Hz. Peygamber (s.a.v) den rivayet edilegelen hadiste, üç kere tekrar edilen (Buhârî, “Edeb”, 2; Müslim, “Birr”, 1), bu tekrar ile önemi vurgulanan anne hakkı ile ilişkilendirir (İbn Arabî, 2014, 7: 294; 8: 263; 11: 270-271). Onun açısından anneye hakkını teslim etmek ne kadar önemli ise toprak anadan yaratılmış olan beden ve bu bedenın içinde soluk alıp verdiği çevre, doğa ve tüm potansiyeli ile dünya ve bu dünyanın imar edilerek hakkının teslim edilmesi de en az o kadar önemlidir. Zira İbn Arabî nazarında insan, hayat ile başlayıp kelim ile sonuçlanan sübuti sıfatları, ruhtan kazanıyor olsa da havasından suyuna, ateşinden toprağına ve bu dört unsur kaynaklı her ne var ise tüm karışımları, dünyadan almaktadır. Ruh, latife; alem ve dünya ise cisimdir. Ruh/beden, latife/cisim birlikteliği içinde

varoluşun sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi, hem bedenin hem de dünyanın imar ve inşasına bağlıdır. Alemin ruhu insandır. Alem ile aleme ruh olmuş olan insan arasındaki bağın devamı, alem kaynaklı istidad ve istikrara; ilahi nefha kaynaklı latifenin de cisim ile beraberliği, bedenın sahip olduğu istidatın yeterli oluş halinin devamlılığına, kemaline ve istikrarına bağlıdır.

İnsan denilen canlı için ruhun var olması, varolan bedenın kemali ve yetkinleşmesine; ruh/beden beraberliği içinde varolma yolculuğu ise ruh ve bu ruh kaynaklı değerlerin devamı ve süreklilik arzemesine bağlıdır. Bu devamlılığı ise ne ruh ne de beden tek başına sağlayamaz. Her biri başlı başına bir kıymet ifade ediyor olsa da ruh ve beden beraberliği içinde, her birinin varlığını ve varoluş yolcuğundaki sürekliliğini garanti altına alacak olan; ruh ve beden birlikteliği ile kendisini göstermiş; ayrı ayrı ruh ve bedene, her ikisinin kapasite ve sınırlılıkları ile ilgili olarak farkındalığa sahip içinde olan nefistir. Bu çerçevede nefis, ruh ve bedendeki potansiyeli aktif hale getirecek; ruh'a da beden'e de hakkını teslim edecek; insan olarak kendisine mal edebildiği ruhtan, kalbe; bedenden ise akla yol bulabilecek ve nihayetinde akıl ile kalbi bir araya getirerek, istikrarsız denge hali üzere varoluşun devamlılığı ve sürekliliğini sağlayacak olan yegâne unsurdur.

1.2.3.Nefis Unsuru

Ruh ve beden buluşur ve kevn-i cami¹ olan insan denilen canlıda, tikel ruh doğar. Tikel ruh, insan kişiliği açısından ana aktör; kemal yolculuğunda bilinçli farkındalığa sahip olabilecek yegâne unsurdur. İbn Arabî, bu ruha kimi zaman tikel ruh kimi zaman da nefha-i ilahiye yakın veya uzak oluşu ile bağlantılı olarak tikel nefis veya nefis-i natıka adını verir. Onun nazarında; tikel ruh veya nefis, Hakk'a isnad edilen tümel ruh ve karanlık doğanın çocuğudur. İnsan ruhu dediğimiz şey de budur. Tikel nefis olarak da adlandırdığımız bu ruhun vazifesi ise tedbir, organları idare edip bedeni yönetmektir (İbn Arabî, 2014, 8: 39; 10: 23; 13: 239-241). Bu nefis, değişim ve dönüşüm ile ilişkili olarak kendisini gösteren kirlerden arınmanın mahalli, emir ve yasakların muhatabı, emir ve

¹ İbn Arabî, varlığı, hem halk hem de Hak mertebelerini içerdiği için insan-ı kamile “kevn-i cami” adını vermiştir. Ona “suret-i hazretyn, kelime-i camia, nüsha-i Hak, nüsha-i alem ve muhtasar-ı şerif” derken de aynı manayı kastetmiştir. Bkz. Uludağ, Süleyman. “Kevn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/342-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

yasakların gereği olarak duygu, düşünce ve davranış değişiklikleri açısından merkez nokta, ana aktördür;

“Ruh, yaratılıştan akıl ve kemal sahibi, yetişkin; Varlığı ve Birliği ile Allah’a iman etmiş, Allah’ın Rab oluşunu tasdik etmiş biri olarak, bileşik değil, tek bir cevherdir. Nefs-i natıka ise cehalet ve perdelenme, kuşku ve zan, inkar ve iman ile nitelenmiştir. O, ezberleyebilen, akledip düşünebilen, tahayyül ve tasavvur edebilen, beslenip büyüyen, itip çeken, tutup hazmeden, işitip görebilen, yeyip koku alabilen, dokunan ve bu durumları algılayabilen nefistir” (İbn Arabî, 2014, 9: 140; 12: 230).

Ruh ve nefis arasındaki bu fark ise, ruhtan farklı olarak nefsin “arada” oluşu ile ilişkilidir. Nefis, ruh ve heva adlı iki mürebbi arasında varoluş mücadelesi verir (İbn Arabî, 2014, 1: 317-319; 2013: 118-119).

Tümel ruh ve karanlık doğa birlikteliği bir taraftan tikel nefsin doğuşu anlamına gelirken diğer taraftan birtakım güçler ve güçlülere de kapı aralar. İbn Arabi artı ve eksileri ile bu güç ve güçlülere de eserlerinde yer verir. Onun nazarında;

“Bitkisel nefis, itme ve çekme, tutup hazmetme güçleri ile, kendine has bir akıl eşliğinde, eksilmiş olanı yerine koyarak bedeni büyötmeye çalışırken; şehvi nefis, kendisine has akli ile, fayda-zarar hesabı yapmaksızın, yalnızca güzel olan şey ne ise onu talep eder. Yırtıcı olma özelliği gösteren gazabi nefis ise, adil veya zalim olup olmadığına aldırmaz etmeksizin, üstünlük hissine kapıldığında, karşısına çıkan engeli ortadan kaldırmak ve ona hükmetmek ister” (İbn Arabî, 2014, 1: 458; 12: 210-212; 17: 271).

Bu güçler, kendilerine has bir akla sahip olsalar da, bileşik olmanın ortaya çıkardığı yeni durum gereği, sahip olunması gereken ortak akla henüz sahip değildirler. İnsana ait bir güç olarak aklın henüz kendisini göstermediği bu dünya, vehim ve hayaller ile dolu zifiri karanlığı andıran, sorumluluktan ziyade zorunlulukların kendisini dayattığı bir dünyadır.

İnsan, ruh ve beden, latife ve cismin toplamıdır. Beden ile ilişkili olarak Âdem’in fitratı, büyük âlem, Hak ve Hakk’a izafe edilen ruh ile irtibatlı halife olması açısından fitratı ise, esma-i ilahidir. Hz. Peygamber (s.a.v), “Her doğan kişi fitrat üzere doğar” (Buhârî, “Cenâiz”, 79, 92; Müslim, “Kader”, 22-25) buyurmuştur. İnsan, âlemin toplamı ise onun fitratı da âlemde varolan tüm fitratların toplamıdır. Bu özelliği ile insan, ilahi mertebenin

hülasası, âlemin bir toplamı, Hak ve halk arası², dinamik ve istikrarsız denge hali içinde, Hak ve halkın çarpımı ile şekillenen bir varoluştur. İnsanın en önemli vasfı, bu zıt kutupluluk ve bu zıt kutupluluğa eşlik eden iç çatışmasıdır. Bu vasfı ile insan, karşıtlıkları içinde barındıran bir canlıdır (Özcan, 2006: 195-196; Ülken, 2001a: 293).

James, bu karşıtlığa bağlı olarak kendisini gösteren istikrarsız denge halinin, bütün dinlerin insana bakışındaki müşterek nokta olduğunu dile getirirken (akt. Merter, 2008: 52); Fromm da insanın varoluşundaki bu gerilime, dengesizlik ve çelişkiye bağlı olarak ortaya çıkmış olan çatışma özelliğinin, insanı, bulunduğu yerden daha ileri noktalara götüren yegâne özellik olduğunu ifade eder. Fromm'a göre (1991: 49-50) insanın hareketi, çatışma kaynaklı bu enerjiye bağlıdır. İbn Arabî'ye göre de -bilinç eşlik etsin veya etmesin- bu yapısal özellik, nefis açısından artı bir değerdir. Onun ifadesiyle söylersek; “Nefse karşı çıkmak, gerçek anlamda ona yardım etmenin ta kendisidir. Çünkü nefse, nefis ile karşı çıkılır; ondan yine ona geçilir” (İbn Arabî, 2014, 7: 249-251, 318).

İbn Arabî için bu çatışmalı yapı varoluşsal bir özelliktir. Çatışma ve muhalefetin yokluğu, nefsi yokluğa sürükler. Merter de, “Zıtlık olmasa insan da olamazdık” derken bu gerçeği dile getirir (İbn Arabî, 2014, 7: 249-251, 318; 11: 305; Merter, 2008: 167-168). Bu özelliği ile insan, oldukça karmaşık, parçalanamaz, dinamik bir bütündür. Tüm karmaşık varlıklarda şahidi olduğumuz gibi insan da unsurların çatışması ile ortaya çıkan, tüm bu unsurların sahil bir bileşimi için çaba göstermeye, talim ve terbiyeye bağlı olarak yönlendirilmeye muhtaç olan bir canlıdır. Kemal gereği âlemde var olan eksiklik de insanı bu çabaya, gizli yaratıcılığını göstermeye zorlar; mutlak bir iradede mahrum olan insan, devamlı mücadele içinde varoluşunu sürdürmeye çabalar (Carrel, 2000: 9; Ülken, 2001a: 16; İbn Arabî, 2014, 8: 129-130; 10: 88; 18: 226; Saiyidain, 2003: 74-75).

Bu süreçte, ruh ve beden kaynaklı güçlerin baskısı altında, var olma çabası içinde olan tikel nefsin çevreye uymaktan başka yapabileceği bir şey yoktur. Tikel nefis, ne İbn Arabî tarafından latif cismin annesi olarak kabul edilen doğasından ne de babası olarak kabul edilen İlâhi Nefha'dan kopamamıştır. Bu süreçte çocuğun zevk aldığı şeyler ile çocuğu hayata bağlayan şeyler temel belirleyicilerdir. Subjektif olma özelliği taşıyan bu değerler, hayatı tanımaya çalışan çocuklar açısından belirgin olan ilk hedeflerdir. Bu hedeflere

² Çalışma içerisinde “Hak” kelimesi, Uluhiyet mertebesi ve İlâhi İsimler ile ilişkili olarak tüm potansiyeli ile insanda var olan İlâhi Nefha, “halk” kelimesi ise bütünüyle âlem, mahlukat, var edilenler anlamında kullanılmaktadır.

odaklanma sonucu olarak ortaya çıkmış olan hareketler, insanın kendisine aitmiş gibi görünseler de gerçek anlamda insana ait olmayan hareketlerdir. Zira insanın irade ve bilinçli bir farkındalık hali olarak, şuurunun eşlik etmediği tüm bu hareketler, İlahi İsimlere kaynaklık eden Hayy ismine bağlı olarak otomatik şekilde ortaya çıkmış olan hayvani, büyüme ve gelişme gibi sırf bitkisel ve organik, hayata tutunma amaçlı kendisini gösteren hareketlerdir (Kerschenstainer, 1977: 91; Başgil, 2004: 41). Homeostatik değerlerin içinde kalmaya yönelik kendisini gösteren bilinçdışı bu irade, doğanın özü ya da itici gücü olarak varoluşa eşlik etmektedir (Mahcupyan, 2020: 132, 187, 267). Allah'ın inayetine bağlı hidayeti gereği bu özelliği kendi içinde barındıran “Nefis, doğası gereği haz veren şeyleri sever. Nefsin doğrudan amacı da menfaatleri kazanmak ve zararı kendinden uzaklaştırmaktır” (İbn Arabî, 2014, 2: 284; 7: 249-251).

Nefse ait bir güç olan şehvi güç ile beraber ele alabileceğimiz hazlar, biopsikososyal bir varlık olarak insanı, kendi iç dünyasından dış dünyaya doğru yönlendiren, insanın çevreye doğru genişleme ve yayılmasını sağlayan unsurlardır (Ülken, 2001a: 161). Bu aşamada, varolma çabası içinde olan tikel nefis, babası olan ilahi nefha kaynaklı ruh açısından da unsurların bir araya gelmesi ile ortaya çıkmış olan suret olarak annesi açısından da tertemiz; özü itibariyle iyidir. İki zıt birbirini iterken, tikel nefiste böyle bir duruma şahit olunmaması, aslı itibariyle tikel nefsin iyi olduğunu bizlere gösterir. Bu durum, birbirine zıt isimlere sahne olan Ulûhiyet mertebesinin, insan denilen varlığın dünyasına yansımından başka bir şey değildir (İbn Arabî, 2014, 12: 60; 296).

Organizma olarak nefis, bu zıt kutuplu varoluş ile kendisini gösteren bir takım güçlere sahiptir. Hayal gücü, vehim gücü, hatırlama ve hafıza güçleri gibi güçler, insan denilen canlıda, kendisi dışındaki can taşıyan varlıklara nispetle daha belirgindir. Tasavvur, tefekkür ve taakkul ise sadece ve sadece insan denilen canlıya özgü güçlerdir. Allah, “Sonra insanı bambaşka bir varlığa dönüştürürüz” (el-Müminûn, 23/14) ayet-i kerimesinde de dile getirdiği üzere, insanı, yaşayan bir varlık olmakla birlikte, duyma ve görme özelliğine sahip olarak bilen, irade ve güç sahibi, konuşabilen (İbn Arabî, 2014, 1: 353-354), yükümlülükleri olduğuna ve içinde bulunduğu bu hayatın sona ereceğine dair bilinç taşıyan bir varlık olarak karşımıza çıkarır. İbn Arabî “Nefs, hiç kuşkusuz, kötülüğü emredendir” ayetinde dile getirilen yargının, Allah'ın bir yargısı olduğu doğrultusundaki değerlendirmeleri kabul etmez. Ona göre bu ifadeler Allah'ın nefis hakkındaki bir yargısı değildir. Bunlar nefse ait özelliklerdir ki nefis, tüm bu özellikleri ile kemali izhar

edebilecek bir potansiyele sahiptir. Bu çerçevede İbn Arabî'nin ifadesiyle söylersek “Zulüm etmek nefsin bir özelliğidir” diyen insan, kesinlikle cahil bir insandır. Zulüm yerine “baskın gelmek nefislerin özelliğidir” deseydi, doğru olabilirdi” (İbn Arabî, 2014, 1: 421; 2: 369-370; 3: 144; 7: 263; 13: 212; 16: 45).

Sonuç olarak İbn Arabî nazarında nefis, halkı da Hakkı da içinde taşıyan, cisim ve latife, cisim ve latifeye bağlı olarak esfel-i safilini de a'lay-i illiyyini de içinde barındıran; tercihte bulunabilme istidadına sahip; ömrü boyunca, yapmış olduğu tercihlere bağlı olarak kendisine çekidüzen verebilecek; vade dolup, ömür ve yaşam nihayete erdiğinde de ömrü ile kazanmış olduğu hayatı ile yolculuğunu sürdürebilecek yegane aktördür. Bu aktör, ruh misali, ne bedene bitişik ne de bedenden ayrıdır. Bedenlerde mücerret olarak yer alan natık nefsin yegane vazifesi ise tedbirdir. Bununla birlikte tedbire bitişik olsa da zatı, tanım ve bireysel hakikatleri gereğiyle bedenden ayrı olan, bedenden ayık olan bir güçtür (İbn Arabî, 2014, 13: 241). Nefsin, nefs-i natika'ya dönüşebilmesi de ömürden hayat çıkarabilme gücünü nefse veren bilgiye ve bu bilgiye bağlı olarak da bilinç sahibi olabilmeye, eğitim ve öğretime bağlı olarak şekillenir. Bilginin varlığı için hayat şart olduğu gibi, akıl ve bilinç özelliği de tecdid-i halk³ içinde, nefsin varlığı ve varlığının devamlılığı için şarttır. Zorunlu akış, akıl ile sonlandırılır; sorumluluk akıl ile başlar. İbn Arabî'nin ifadesiyle “Akıl, idaresinde yer almadığı bir emirden de mülkten de hayır gelmez” (İbn Arabî, 2014, 9: 119; 13: 80; 2013: 197, 208). İbn Arabî nazarında ruh ve beden yoksa nefis de yoktur. Nefsin varlığını ruh ve beden birlikteliğine bağlayan İbn Arabî natık nefsin varlığını da akla bağlar. Ona göre akıl yoksa nefs-i natika da yoktur.

1.2.4. Akıl Unsuru

Akıl, insanın kalıtsal olarak sahip olduğu zekanın, objektifleşebilme ve sosyalleşebilme çabaları sonucu ortaya çıkan gelişimi ile kendisini gösteren bir yetidir. İnsanın sahip olduğu tüm yetilerin hulasası ve bu yetiler içinde farklı bir yere sahip olan akıl yetisi çok zor ve çok ağır gelişir (Ülken, 2014: 395; Durallı, 2017: 73; Arvasi, 2001: 29-31; Rousseau, 2009: 190). İbn Arabî'ye göre ortaya çıkışı ve gelişme süreci içinde akıl;

³ Halk-ı Cedid, araz ve cevherleri ile birlikte, evrendeki her şeyin her an yeniden yaratıldığını ifade eden bir tamlamadır. Bkz. Karadağ, Cafer. “Teceddüd-i Emsal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

“Sahibini, gereksiz tasarruftan alıkoyan bir yetidir. Akıl kelimesi, bağ anlamına gelen ikal kelimesinin türevidir. İnsanın akı da arzularını dizginlemesi, gemlemesinde kendisini gösterir. Düşünme ameliyesine değil de yönetmeye, tedbire aracılık etmesi amacıyla Allah tarafından yaratılmış olan akıl, tedbir gereği, tabii şehvete karşı çıkması amacıyla natık olan nefse yerleştirilmiş olan bir yetidir. Güç ve güçlükler sahnesi nefis arenasında, aklın sahip olduğu en önemli işlevsellik budur” (İbn Arabî, 2014, 8: 163; 9: 119; 13: 80).

Onun nazarında aklın bir başka özelliği ise, “Bütün bilinenleri taşıyan, Allah’tan doğrudan doğruya bilgi alabilen” bir yeti olmasıdır. Aslında her şeyi öğrenebilme potansiyeline sahip olan insan beyninde, merkeze doğru uzanan yolların, merkezden etrafa doğru kıvrılan yollardan daha çok olması, beyne ait en önemli vasfın, alıcı olma vasfı olduğunu da bizlere gösterir (İbn Arabî, 2014, 1: 251; Eagleman, 2014: 71; Ülken, 2014: 235). İbn Arabî nazarında akledebilme ve fikredebilme, iki farklı güçtür. Akıl, fikirden kaynaklanan baskıdan kurtulduğunda, fikir veya fikrin dışındaki sair güçlerden kaynaklanan bilgileri almak için sınırsız kabiliyetine tekrar rücu eder. Ona göre her şey akılla idrak edilebilir (İbn Arabî, 2014, 1: 251; 18: 368-370; akt. el-Hakim, 2008: 310-311; Demirli, 2012: 66). İnsanın kendisine hâkim olması, bilgileri kabul etmesi ve anlaması cihetinden akıl önem arz ettiği gibi İbn Arabî’ye göre;

“Herhangi bir ilahi uyarının ve davetin ulaşmadığı zaman ve zeminlerde, ahlaki bir davranışın ta’yin edilmesinde de akıl belirleyicidir. Zira çağrının ulaşmadığı kişi açısından güzel ahlak, aklın aracılığı ile ortaya konulanlardır. Akıl, mizaca yatkın olup olmadığına veya amaç ve kemalin durumuna göre bunları belirleyebilir” (İbn Arabî, 2014, 10: 134).

İyi ve kötünün tayininde, şeriatın gelişi öncesi bağımsız olarak veya şeriatın gelişinden sonra, hakikat ile şeriat arasında içtihat yoluyla ilişki kurma yeteneğine sahip olan bir unsur olması açısından da akla hisse veren İbn Arabî için, akıl hükümdar, şeriat ise o hükümdarın vekilidir. Akıl olmaksızın şeriat iddiası içinde olan bir kişinin bu iddiası kabul edilemez (İbn Arabî, 2014, 5: 264; 7: 158; 9: 189; 11: 315; 18: 115). Kendisi, özellikle metafizik bilgiye ulaşma noktasında, aklın yetersiz olduğunu dile getirmiş olsa da akıl, ona göre de bilgiye ulaşabilme yollarından biridir. Onun nazarında insan,

“Elde etmiş olduğu bir bilgiyi, ancak fikir gücü, tedbir veya düşünme gücü aracılığı ile elde eder. İnsana, “insan” denmesinin yegâne sebebi de bu bilgisidir. İnsan,

hayalleri ile melekûtta dolaştığı gibi duyuları ve aklını kullanarak fikir ve tefekkürü ile de melekûtta dolaşır (İbn Arabî, 2014, 2: 297; 12: 365; 14: 63). Düşünebiliyor olma gücü, duyular kaynaklı tüm verileri, birleştiren güçtür. Duyular, eşyayı zati olarak idrak ettiğinde nasıl yanılmıyorsa aynı şekilde aklın zati idrakinde de bir yanılma söz konusu olamaz. Ancak akıl idrak sürecinde, düşünme gücü veya duyuya bağımlı ise, isabet ihtimali ne kadar söz konusu ise yanılabilmesi ihtimali de o kadar söz konusudur. Duyular bilgiye kaynaklık ettiği gibi zorunlu kabuller ve sahih düşünceleri açısından akıl da bilgiye kaynaklık eder” (İbn Arabî, 2014, 1: 458, 2: 162-163, 179, 277; 10: 163).

Farklı yetilere sahip olan insan açısından akıl yetisi, heva ve veziri olan şehvet kaynaklı muhtemel parçalanma ve dağılmanın önüne geçecek; birlik özelliği ile içiçe geçmiş olan ruhun sıfatı olarak, birlik ve bütünlüğü sağlayacak; hayatın kemali gereği olması gereken değişim ve başkalaşmayı koordine edecek; beşerlikten insan oluşa veya “Tam” insan olmadan “Kamil” insan olmaya geçiş aşamasında olmazsa olmaz olan yegâne yetidir. Bu anlamda aklın gereğini yerine getirmeyenler, şirkin karanlığına mahkûm olurlar. Akıl, birbirinden ayrıık bilgileri, bütüncül bir anlam oluşturacak şekilde bağlayabilme becerisi; -kavrayışı sınırsız olmasa da- İbn Arabî’ye göre, bilgi edinme ve elde edilen bilginin işlenme süreçleri açısından önem arz eden bir yetidir. Sonuç olarak akıl, insan denilen varlık açısından artı bir değer, bununla birlikte aşılamadığı durumlarda, insanın kendisini gerçekleştirmesi ve aşması yolculuğunda, önüne çıkabilecek güçlü bir engeldir (Chittick, 2016: 270; Karacoşkun, 2007). Zira hem alıcı hem de kavrayıcı olan akıl, alınanda da kavrananda da, zaman ve mekân ile mukayyed olduğundan sınırlıdır. Bu sebeple onun nazarında yalnızca akli kullanmak ve akla bağlı delillere dayanmakla hakikatler kavranılamaz (İbn Arabî, 1907: 38; Duralı, 2017: 88).

Akıl, hükümdar da olsa sadece akıl ile gerçekliğe dair bilginin yarısına ulaşılabilir. Onun nazarında; “Bilgiye talip olan kimse Tanrı, evren ve kendi nefesine dair bilgi edinme çabasında, tenzihe kaynaklık eden akli seferber ettiği gibi, bedene bağlı olduğundan, yetkin bir güç olarak görülme de teşbihe kaynaklık eden hayali de seferber etmelidir” (İbn Arabî, 2014, 5: 264; 7: 26; 8: 135-138; 10: 323-328; 18: 115; Chittick, 2008: 307).

Olumlu olan tüm özelliklerine rağmen İbn Arabî nazarında akıl –hayale muhtaç oluşu bir yana- imanın da yerini tutamaz. İbn Arabî bu düşüncesinde yalnız da değildir. Hristiyan düşüncülere göre de aklın rehberlik ettiği, rasyonel bir kendine hâkimiyetin, esaret ile

sonuçlanması kuvvetle muhtemeldir. Duygusal savrulmalarda, kurtarıcı akıl olsa da akıl, duygular ile elde edilen iç görünün yerini tutamaz (Taylor, 2012: 185, 432).

Hayal ve İman aklın kemali için ne kadar vazgeçilmez ise imanın girizgahı olarak irade de o kadar vazgeçilmezdir. İnsan akıl yardımıyla düşünebiliyor ve bilgi edinebiliyor olsa da hüküm, iradeye aittir. İbn Arabî nazarında kalp de, aklın ötesindeki bir güç, iradenin kendisinden neş'et ettiği yerdir. Ona göre hayat bilgiye kaynaklık ederken, bilgilenen akıl, natık nefse kapı aralar ve iradeyi doğurur (İbn Arabî, 2014, 1: 354; 2: 377, 389; 14: 38). Tüm güçlerin konsolidasyonu ve koordinasyonunda akıl pay sahibi olsa da insan kompleksinde hayat kalp ile başlar. Akıl, birliğe davet ediyor olsa da “Bir”in yerine geçerek şirke kapı aralama, insanı esarete düşürme gibi bir riski içinde barındırdığından irade, iman ve kalp, aklın da pay sahibi olduğu aydınlık ufukta insana göz kırpmaktadır. Akıl, eğitilerek kendisine gıda olan bilgi ile buluşturulsa, bu şekilde nefse ait güçler koordine edilmiş olsa da gerçek anlamda irade, akıldan da berrak bir güç olarak kalp ile kendisini gösterecek; “Tam” insanı “Kamil” insan haline getirebilecek ve eğitime bağlı olarak ortaya çıkmış olan irade ile yaşam, hayata evrilerek kemalini bulacaktır.

Akıl, nefsin farkındalığı açısından önem arz etse de nefsin nefs-i vahide ile buluşması; nefs-i vahide ile buluşmaktan öte Zat ve Uluhiyet mertebesi öncelikli olmak üzere tüm yaratılanlar ile birlikte varoluş içindeki yerine dair farkındalığının artması, kalp ile ortaya çıkacak; akıl ve kalp birlikteliği ile istikrarsız denge hali içinde, nefis, ebediyete doğru varoluş yolculuğunu devam ettirecektir.

1.2.5. Kalp Unsuru

İbn Arabî nazarında kalp, değişim ve dönüşümün, buna bağlı olarak kendisini göstermesi muhtemel kirlenmelerden arınmanın yeri olan nefse ait ikinci tavidir. O, Allah “Kalplerine iman yazılmıştır” (Mücadele, 58/22) ayeti kerimesinde ifade ettiği gibi imanın yer ettiği, düşünce ve iradelerin filiz verdiği, tagyir ve tathire konu olan mahaldir (İbn Arabî, 2014, 2: 377; 4: 349; 12: 101; 13: 382; 14: 38).

İlahi İsimler kaynaklı, kimi zaman ayıklık, kimi zaman sarhoşluk getiren, bazen kabz haline düşürüp, bazen bast haline düşüren, heybetten ünse, bilgiye kadar birçok şeye kaynaklık eden varid'in de düşünce ve herhangi bir çaba ve gayretin eşlik etmediği hal'in de geldiği yer kalptir; irade de hadd-i zatında kalpteki bir elemdir (İbn Arabî, 2014, 7: 71-74, 76; 9: 432; 14: 38; 18:105-108). İnsanın organlarından kaynaklanan tüm hareket ve

durgunluğun; duygusal, düşünsel ve davranışsal olarak tüm tavır alışların menşei kalptir. Sonuç olarak; “Kalp bedenın başbuğı; beden yurdunda kendisine itaat edilen meliktir. İnsanda ilahi emir ve yasakların muhatabı olan da Allah’ı tanıyan da odur. Her gün bir işte olan Allah’ı sığıdıran bir organ olarak kalp, bedende, Allah’ın kendisine ayırdığı mahaldır (İbn Arabî, 1907: 141; 2014, 7: 181; 14: 100-105). İnsan düşünmeye başlamadan önce duygulanmaya başlar. İbn Arabî’ye göre Allah’a giden yolda, bu durum, nakru’l-hatır olarak ilk düşünce; yerine göre istek, irade, azim, himmet ve niyet yerine göre de korku ve ta’zimdir (İbn Arabî, 2014, 1: 80). İnsan;

“Bir an bile hutur-i havatırdan hali değildir. Her bir mana öncelikle kalbe gelir; kalbin ardından dimağa akseder ve akıl o manalar üzerinde düşünür durur. Tüm bu manaların kalbe gelişinin, insanın kendi irade ve arzusuyla bir bağlantısı yoktur. Bu havatır ya Rabbani, Rahmani ve meleki ya da nefsanî ve şeytanidir. Eğer gelen, “Hadi” ismi hazretinden gelirse, Rahman ve melek kapılarından gelir ve bu gelen, insanı salih amele sevkeder; gelen, “Mudill” ism-i hazretinden gelecek olursa, bu durumda, gelen, nefis ve şeytan kapılarından gelir” ve insanın davranışları da buna bağılı, olumsuz olarak şekillenebilir” (İbn Arabî, 2013, 269, 280; 2011a, 4: 254).

İbn Arabî açısından değışim ve bu değışime bağılı olarak, şekilden şekile, renkten renge girme, varlık ve varoluşa ait bir hakikattir. Bu anlamda değışememek; bu değışime ayak uyduramamak, yanlış yaptığını bilmekle birlikte, nefsin karanlığında mahkûm bir vaziyette, alışkanlıkların esiri olmak başlı başına bir ıstıraptır. Allah, “Her gün bir iştedir.” (er-Rahman, 55/29); değışmededir. Kalpler de buna şahit olmak ister. İbn Arabî için değışim gerek âlem gerekse âlemin ruhu olarak var olan insanın kemali için olmazsa olmaz olan şeydir (İbn Arabî, 2014, 9: 339; 14: 18, 55). Ancak yine de istikrar unsurunun eşlik etmediğı bir değışim süreci ve yenileşmeden, değışim ve yenileşme özelliğinden yoksun bir istikrardan, toplum da (Arvasi, 2006: 25-27) o toplum içinde yaşayan insan da huzursuz olur. Ruhun sıfatı ve ayırıcı özelliğı istikrar olan akıl, eğitim ve öğretime bağılı olarak, kalp ile kendisini gösteren varoluş eşliğinde istikrarlı bir değışim ile buluşturulmuş; ana vasfı değışim olan kalp de eğitim ve öğretimin sonucu olarak aklın desteğı ile istikrara kavuşturulmuştur. İbn Arabî açısından kalp, insanın akli boyutu, ruhunun bir simgesi olarak, şehadete konu olan âleme ait ve beden ile ilişkili akıl ile benzer olmayıp, zatı açısından madde ile ilgisi olmayan, fiilleri açısından ise maddeye yakın bir cevherdir (Afifi, 1938: 108; Kılıç, 1999: 508). Ona göre kalp,

“Aklın kemali; iyilik ve kötülükle bütün organlara hizmet eden organdır. Bütün organlar, dünya ve ahirette her durumda kalbe uyar. Hz. Peygamber (s.a.v), kalp için şöyle der; “İnsan bedeninde bir organ vardır, o, düzgün olduğunda beden diğer kısımları da düzgün olur; bozulduğunda ise, beden diğer kısımları da bozulur. Dikkat edin! O kalptir. (Buhari, “İman”, 52; İbn Arabî, 2014, 4: 253-254). Kalp “Bir” olma özelliği gösterdiğinde hiçbir şeye dar gelmez. Kalbin darlığı, aynı anda iki düşünceyi kendinde sığdıramamada ortaya çıkar. Çünkü kalbin zatı tektir; çokluğu kabul etmez. Hadd-i zatında “Bir” olan Allah’tan öğrenen ve hakikati Allah’tan anlayan da kalptir” (İbn Arabî, 2014, 9: 291; 14: 341-345).

1.2.6. Olumlu ve Olumsuz, Tüm Özellikleri ile İnsan

Bütün bu potansiyeli, ilkel ve yavan hali ile insan, acelesi olan, sürekli hareket halinde, hırs, öfke (İbn Arabî, 2014, 6: 368; 7: 252; 18: 133); acziyet, zafiyet, korkaklık, cimrilik (İbn Arabî, 2014, 2: 336; 4: 424; 7: 252; 12: 169; 14: 373; 17: 71; 18: 224); kıskançlık, baskın gelme ve kendini gösterme gibi vasıflara sahip (İbn Arabî, 2014, 6: 35-36; 7: 37, 252; 10: 368; 13: 212); gaflet içinde, unutabilen ve arzularının etkisinde kalabilen; Hakkın çağrısı hilafına davranış sergileyebilme özelliği taşıyan bir varlıktır. İbn Arabî’nin (2014, 11: 134; 12: 60, 235; 18: 226) ifadesiyle “İnsan denilen varlığın günahkârlığı, yaratılış özellikleri ile ilgili bir durum iken, Allah’a itaati yaratılış gayesi ile ilişkilidir”. Bu durum, Yavuz Sultan Selim ile onun şairi Vehbi tarafından ortak olarak kaleme alınmış olan şu beyitte çok hoş, benzersiz bir şekilde dile getirilir;

“Bütün dünya benim olsa gamım gitmez nedendir bu

Ezelden gam türabıyla yoğrulmuş bir bedendir bu”

İnsanı, varediliş gayesine ulaştıracak olan ise, sahip olduğu istidattır. Bu çerçevede İbn Arabî’nin ifadeleri ile söylemeye çalışırsak;

“Varlığın da varedilen olarak insanın da iyi oluşları, zatlari ve özleri gereğidir. İyi oluşu, zatı ve özü kaynaklı olan insan, kemale ve olgunlaşmaya istidatlıdır. Bu çerçevede insan, değişebilen, etki altında kalması söz konusu olduğu gibi etki altında bırakabilen de bir canlıdır. Maddi ve manevi, kendisine zararı dokunabilmesi muhtemel her şeyi kendisinden uzaklaştırabilip yararlı ve faydalı olan şeyleri de kendisine çekebilir; düşünerek bilgi sahibi olabilme ayrıcalığına sahip olan insan aynı zamanda İlâhi İsimlerin bileşik bir tezahürü olarak kendisini gösteren, olağanüstü bir güç olarak himmete ve sıdka, olumlu anlamda hırs, aç gözlülük vb.

duygusal özelliklere de mazhar olabilen bir varlıktır” (İbn Arabî, 2014, 2: 297; 6: 25, 36; 7: 262; 12: 60, 251; 14: 56; 16: 25; 17: 27, 199; 18: 113; 1907: 83).

Bununla birlikte, özelde insan genelde varlık açısından, İbn Arabî düşüncesinde, kötülüğün, dolaylı oluşu tespitini de unutmamamız gerekir. Ona göre “kötülük, bir süre sonra olsa bile, ortadan kalkar. Bütünüyle varlık tertemizdir. Zira varolan her şey, Hakkın ahlakı, İlâhi İsimlerin semereleridir” (İbn Arabî, 2014, 12: 60; 18: 140-141). İnsan ne mahza Hak ne de mahza halktır. Hak huzurunda halka tercüman, halk huzurunda ise Hakk’a halifedir. Bir yandan abd-ma’bud ayrılığında kulluğunun farkında olabilme, kul kalabilme; diğer yandan Halife olarak varlığın efendisi olabilme adına varlıktan ayrılabilme çabası, Hak ve halk arası bu salınım, başkası olmadan kendini bulamayan, başkasından farklı olmadan da kendisi olamayan insanın kaderidir (Ülken, 2014: 309).

İnsan, sonradan yaratılanlar anlamında, halkın baskısından akıl ile azat olabilse, “fasl”ı akıl ile gerçekleştirse de halktan ayrılığı ile eşzamanlı olarak ortaya çıkan Hakk’tan ayrılış ve sonrası Hakk’a varışı, “vasl”ı; halk sonrası varoluşunu, “Hayy” ile birliktelik içinde sürdürülebilmeyi kalp ile, kalbin kaynaklık ettiği irade ile gerçekleştirebilir. Peki hem Hak hem de halka mazhar olarak varedilmiş bir canlı olarak her iki tarafın baskısına maruz kalmış bulunan insan, tüm bu potansiyeli ile hem doğadan hem de değerden farklılaşabilecek; Hakk’tan da halktan da farklı oluşu içinde kendi kendisini inşa edebilecek potansiyele, özgürlük ve iradeye sahip midir...? Şimdi bu sorunun cevabı olabilecek şekilde İbn Arabî’ye ait olan değerlendirmelere bir göz atabiliriz.

1.3. Varoluşsal Olarak İnsanın Durumu

Varlık ve varoluş, özgürlük ve irade merkezli konular, dünden bugüne yoğun olarak tartışılacak problemler içinde yer alır. İnsanı, Hak’tan ayıramayan; bağımsız olarak, insanın varlık ve varoluşu ile, hür ve irade sahibi oluşunu inkâr ederek, onu baba ocağına mahkum eden cebri anlayışlar ile insanı, varolanların bir uzantısı şeklinde değerlendiren, insanı, anne kucağına bağımlı gören evrimciler; bütünüyle varolanların, insanı etki altında bıraktığını, insanı zorladığını dile getiren deterministler, İbn Arabî açısından eleştiri oklarının aynı anda hedefinde yer almaktadırlar. İbn Arabî’de Hak ve halk ayrımının açık ve net olduğunu öncelikli olarak vurgulamamız gerekir. Varoluşu ruha dayandıran İbn Arabî, ruhun da sonradan varedilmiş olduğunu özellikle vurgular. Yalnızca sonradan

varedilen ruh değil, bu ruhun genişlemesi ile kendilerini gösteren ruh ve bedenlerin farklı oluşuna da;

“Âdem a.s.’ın bedeni, kendisinden doğmuş olduğumuz asılken, bu asıl, neslinden gelen her bir ferdin bedeninden farklıdır. Bütünüyle âlemin müdebbiri olan ruh da böyledir. Allah’a dair hiçbir şahsın bilgi edinemiyor oluşunun da tek bir nedeni vardır ki o da kimsede, Allah’tan bir şey bulunmuyor olduğu gerçeğidir” (İbn Arabî, 2014, 1: 258-260; 6: 290; 12: 72; 2013: 102)

ifadeleri ile dikkatlerimizi çeker. İbn Arabî, kaleme almış olduğu metinlerde, bu farklılığın altını çizmiş olmasına rağmen, Afifi ve takipçileri, bu farklılığı görmezlikten gelmişlerdir. Hocası Nicholsun’a uyararak, İbn Arabî’ye vahdet-i vücudculuğu izafe eden; onun vahdet-i vücudculuğunu da Panteizm ile harmanlamaya çalışan Afifi’deki bu savrulmuşluğa Nasır Hamid Ebu Zeyd de işaret etmekte; kendisi, Afifi’nin bu düşüncelerini tenkit etmekte; Zat-i İlâhi ile âlem arasındaki derin ve köklü ayrılığın İbn Arabî’nin temel düşüncesi olduğunu ifade etmektedir (Ebu Zeyd, 2018: 23). Hajj Yusuf’un da (2013: 173) altını çizdiği gibi İbn Arabî açısından, Vareden ve varedilen arasındaki temel ontolojik ayrım inkar edilemez bir gerçektir.

1.4. İnsanın Fiil/Davranışının İnsana Aidiyeti Meselesi

İnsanın gerek ruh gerekse bedeni ile beraber, halk/masiva olarak, Hakk’tan ayrı bir varlık olduğunu bize gösteren İbn Arabî, bu kabulün ardından, insanın davranış ve fiillerinin var edilmesi, yaratılması üzerindeki -kısmi de olsa- sorumluluğu ve etkisine de sahip çıkar ve kulun davranış ve fiillerinin kula ait olduğunu söyler. İbn Arabî, bir yandan, parçacı, sebep-sonuç ilişkisi içinde, görünen boyutuyla, zahir olarak insan davranışlarına bakarak, fiiller ve davranışların, kulun kendisine ait olduğunu söyleyen Mutezile’ye, delillerin ikna ediciliğini göz önünde bulundurarak hak verdiğini söylerken diğer yandan da bütüncül ve daha derinlikli bir bakış olarak keşif ve müşahedeye dayalı bir bakış açısı ile, mümkünlerin tüm fiil ve davranışlarının Allah’a ait olduğunu ileri süren Eşariler’in de haksız olmadığını dile getirir (İbn Arabî, 2014, 10: 167). Sonuç olarak insana ait fiilleri sadece Allah’a hasreden Cebriyeci yaklaşım veya bu bakış açısının günümüze yansımaları olan, insana ait davranışlarda da determine yaklaşımı benimseyen, kimi aşırı davranışçılar ve psikanalistler (Burger, 2006: 456), İbn Arabî ve bağlılarının eleştiri oklarına hedef oldukları gibi, davranış ve fiilleri bütünüyle insan tekine hasrederek, etki sahibi diğer insanları, canlı ve cansız varlıklar ile ortaya çıkan etki ile birlikte İlâhi iradeyi göz ardı

eden kimi mutezile mezhebi mensupları, hümanist ve varoluşçu yaklaşıma sahip olanlar da İbn Arabî ve bağlularının eleştiri oklarına hedef olurlar (İbn Arabî, 2014, 16: 215-220).

Elbette, “Bil ki yaratılmış her bir varlık, ortaya koymuş olduğu fiilde cebre mahkum, emre amade bir kulcağızdır” (İbn Arabî, 2012b: 105) ifadeleri İbn Arabî’ye ait olduğu gibi, insana ait fiillerin oluşumu ile ilgili olarak “Allah, varettiklerinin etkisi ile ortaya çıkan ve elleriyle ortaya koymuş oldukları amellerde hakiki vareden vasfı ile gizlenmiştir. Hiç kimsenin –varetme boyutuyla- fiillerde bir tesiri yoktur” (İbn Arabî, 2014, 11: 161) ifadeleri de ona aittir. Bu ifadeler v.b, belki de Afifî ve takipçilerini yanılgıya düşürmüş olan ifadeler bağlamında ele alınabilir. Muhtemeldir ki Afifî gibi Afifî’yi takip edenler de eksik ve yanlış okuma sonucu, İbn Arabî’yi yanlış değerlendirenler kervanına katılmış; İbn Arabî’ye ait olan bu cümleler ve benzerlerine odaklanmış; eksik ve yanlış okuma sonucu olarak yargıda bulunmuşlardır. Oysa farklı anlaşılacak tüm ifadelere rağmen, onun bakış açısıyla akla göre de keşif ve şeriata göre de fiillerde, Hak pay sahibi olduğu gibi insan da pay sahibidir. Konu ile ilgili olarak, cebri merkeze alan bir yaklaşım, kula ait bir fiilin varlığını ortadan kaldıracak için kabul edilemez. İbn Arabî, öğrencisi İbn Sevtakin’e dayandırdığı ve bizimle paylaştığı ifadeler ile, konu ile ilgili olarak sahip olduğu düşünceyi daha açık ve daha net dile getirir. Buna göre, eğer insan ilahi surette varedilmiş ise irade ve fiilin de kendisine ait olması gerekir. Fiilin kula ait olmaması, kulun, suret üzere olmaması gibi bir sonuç doğurur. İbn Arabî konuyla ilgili çözümün kendisini de zorladığını ifade eder. Bu çerçevede İbn Arabî bir keşfini bizim ile paylaşır. Allah, İbn Arabî’yi bu keşfinde ilk yaratmış olduğu varlığı yarattığı ana şahit kılmış ve “Burada şaşırtıcı ve kafa karıştıran bir şey var mı...?” sorusunu İbn Arabî’ye yöneltmiştir. İbn Arabî’nin bu soruya cevabı elbetteki “Hayır”dır. Bunun ardından Allah, “İşte görmüş olduğun gibi tüm varedilenler üzerinde hiç kimsenin herhangi bir etki ve bu varedilişe katkısı bulunmamaktadır. Varolan her şey, benden kaynaklanan fiil ile varolur” der. İbn Arabî, bu karşılıklı konuşmayı Allah’ın “Ben sadece bilgime konu olanı varederim. Bilgime konu olan ise, malum olan varlığın kendiliğindeki durumudur” (İbn Arabî, 2014, 1: 107; 7: 277-278; 10: 302) sözleri ile, insana ait çabaların da fiil üzerindeki etkisini gösteren ifadelere yer vermiş olan karşılıklı konuşmaya dikkatlerimizi çekerek sonuçlandırır. Doğrusu, İbn Arabî’nin, varlık ve varoluş merkezli, yaratılışın sürekliliğine dair kabulü olarak “halk-i cedit” anlayışını, bu düşünce ile birlikte zaman ve mekân ötesi iradenin, zaman ve mekân ile mahdud bir şekilde hareket eden bir canlı

olarak insan iradesi ile beraber iş görüyor oluşunu da hesaba kattığımızda, zaman ve mekân ile sınırlı insan zihni ile bu konuyu çözüme kavuşturabilmenin oldukça zor olduğu takdir edilecektir. Bununla birlikte anlamak, anlayabilmek oldukça zor olsa da kendisinin bu konu ile ilgili görüşleri bu minvaldedir. Peki, insan denilen canlının fiilleri üzerinde aşikar olan İlahi etki karşısında belirgin olmayan insan kaynaklı etkiyi, “malum olanın, kendiliğindeki durumu” nu nasıl anlayabiliriz...? Şimdi bu sorunun cevabı olabilecek değerlendirmelere odaklanabiliriz.

1.5. İnsan İradesinin Sınırları Meselesi

İbn Arabî’de asıl olan özgürlük/hürriyet ve imandır; kölelik de kafirlik de arızidir. Ona göre özgür olan kimse, “Eşya ve işlerin dizginlerini elinde tutan kimsedir. Ne eşya ne de işler ona hükmedemez, onu yönlendiremez; o onlara hükmeder ve o eşyayı yönlendirir” (İbn Arabî, 2014, 9: 259; 10: 327). Şüphesiz ki insan, dahili ve harici, maruz kalmış olduğu birçok şeyin etkisiyle şekillenen; istek ve arzuları da buna göre biçim alan bir canlıdır. İbn Arabî’nin ifadesiyle:

“İnsan, var olan her şeye muhtaçtır. Bununla birlikte bu muhtaç oluş hali, kulun hür olmadığı anlamına gelmemekte; kulun sahip olduğu özgür iradeyi ortadan kaldırmamaktadır. Sonuç olarak Allah, bizi bir zayıflıktan varetmiş olsa da, amellere sarılmak, yasaklardan uzak durmakla sorumlu tuttuğundan, bizde bir güç de varetmiştir” (İbn Arabî, 2014, 7: 344-347; 17: 81-82).

Misbahi’nin de ifade ettiği gibi;

“İbn Arabî’nin varlık ve varoluşa bakışının, imkân ve değişim ilkesi ile ilişkili olması, akıldan ziyade hayale ağırlık vermesi, şiire, mecazdan teşbih ve temsile bütünüyle hayal kaynaklı ifade tarzlarını tercih ediyor olması, insan iradesi ve özgürlüğüne önem vermiş olduğunun göstergesidir. Varolanlar ile birlikte varoluş, cevher ve mahiyetler noktasında, hareketi önceleyen bir yaklaşım, özgür oluşun tahmin edilemez yeniliklerine açık bir yaklaşım olmaya daha layıktır” (2008: 157-158).

İbn Arabî’nin de dediği gibi, kulların fiillerinin varedilmesinde ta’yin edici olan Allah olsa da “Kulların, Allah karşısında, irade sahibi olmamaları gerekir” demek doğru değildir. “Kul, iradesi, Allah’ın, kendisi ile ilgili olan iradesine ilişen kişidir. Kulun, iradeden yoksun olduğu iddiası kabul edilemez” (İbn Arabî, 2014, 14: 38). Aslında Topçu

da hakikatte bir olan iradeye insanın iştirak ettiğini söylerken bunu söylemek ister (1974: 8-9). İrade, isteme ve eylemi, duygu ve eğilimlere bağlı olarak değil, akıl ile belirleme, bilinçli bir düşünme sürecinin ardından seçerek ve tavır alarak, özgürce eylemde bulunma yeteneği; kişinin, kendi seçtiği amaçlar doğrultusunda eylemlerini belirleme gücüdür (Akarsu, 1975: 101). Bu çerçevede akla uygunluk ile birlikte, bir amacın varlığı, iradenin en belirgin nitelikleridir. İradeye bağlı bir hareketi, otomatik olarak ortaya çıkan hareketlerden ayıran da budur. Bu sebeple özgürlük, akıl değil, irade üzerine inşa edilir. İrade özgürdür ve duygu, düşünce ve davranış sahibi birey, her koşulda başka türlü davranabilir. Fakat akıl sahibi bir canlı olarak insan, aklın kendisine dikte ettiği tarafa yönelir. Eğitim ve öğretime bağlı olarak, Allah'ın isimleri ile ortaya çıkan niteliklere sahip olabılme çabası içerisinde olan insan açısından, Allah'ın en önemli sıfatı, O'nun Bir, Tek ve Eşsiz oluşudur. İbn Arabî'ye göre, Hak Teâlâ'nın Allah, Rahmân, el-Vâhid ve el-Ehad isimleriyle hiçbir mahlûk ahlaklanamıyor olsa da (İbn Arabî, 2014, 10: 31-41, 139-140; 18: 53; 2001: 2-3) yine de her insanı başkalarından ayıran kendine özgü bir birliği ve ferdiyetinin varlığı da aşîkârdır. Ona göre;

“Mutlak birliğin varolanlara bir yansıması olarak her bir kimse, bir başka insandan farklı bir ferdiyete sahip; biriciktir, benzersizdir. Bu durum, insan denilen varlığı, Allah'ın ahadiyyetine taşıyacak olan, kişilere özgü bir istidattır. O, her bir varlığın mutlak birliğinde bulunur. Bir'den bir çıktığı gibi, Bir'i de bir bilebilir; bir görebilir” (İbn Arabî, 2014, 5: 149; 9: 79, 12: 347).

Bu sebeple insan, suret üzere varedilmiş bir varlık olarak, kendi iradesiyle hareket eden, “bir” olabilmelidir. Zira özgür ve iradeli olarak hareket edebilme özelliği İbn Arabî açısından önem arz ettiği gibi, ayrıca “kişilik” dediğimizde akla gelen en önemli vasıftır (Özkan, 2008; Lahbabi, 1972: 51; Ülken, 2001a: 214; Göka, 2019: 9).

Elbette, “Varolanlar içinde, Allah'ın dışında, gerçek anlamda iradeye sahip bir varlık yoktur. “Sonradan yaratılmış olan varlıkta, Allah'ın iradesi dışında bir şeylerin olabileceğini iddia eden kimse, bilgi sahibi değildir ve o kimse, tevhit kapısından içeriye adımını atamamıştır” (İbn Arabî, 2014, 1: 91, 101) gibi sözler de ona aittir. Ancak tüm bu sözler, insan tarafından sahip olunan cüz'i iradeyi dışlayan sözler değil; Allah'a ait olan külli iradeye dikkat çeken sözlerdir. Onun nazarında;

“Her güç sahibinin ortaya çıkmış olan şeyde kendine özgü bir etkisi vardır. Sorumluluk da sevap ve ceza da buradan kaynaklanır. Allah'ın, kullarına cüz'i

de olsa irade hürriyeti vermesi ile kendisini göstermiş olan kesb de irade sahibi mümkün varlığın, bir şeyler yapmaya yönelmesinden ibarettir. İlahi kudret de o esnada o şeyi vareder” (İbn Arabî, 2014, 1: 107; 9: 102; 14: 367).

İrade, isteme ve eylemi, duygu ve eğilimlere bağlı olarak değil, akıl ile belirleme özelliği taşıdığından, tam anlamıyla bilgi sahibi olunamayan bir objeye yönelemez. Bu sebeple akıl ile birlikte aklın bilgilenme eylemi, iradeye bağlı olarak ortaya çıkacak olan eylemden önce ortaya çıkar. İrade ruhun asli gücü olsa da akıl da ruhun sıfatıdır. Ancak sonuç olarak hür olan, bilgi sahibi olan değil irade sahibi olandır (Duralı, 2017: 55, 70; 2018: 38). Ameli ortaya çıkaracak olan da bilgiden ziyade irade (Başgil, 2004: 13); iradenin etkisi ile ortaya çıkmış olan kesb’dir.

İbn Arabî nazarında insanın, davranış ve fiillerini yarattığına dair bir iddia, kabul edilemez olsa da insan davranışı ve fiillerinin, insanın iradesi ile ilişkisi aşikardır. Fiilleri yaratan Allah, kesbeden, kazanansa insandır. Kesb, insan davranışları üzerindeki saf insani etkidir. İbn Hümam’ın da özellikle vurguladığı gibi “İnsan denilen varlık, bir şeyi güçlü bir irade eşliğinde talep ettiği, istediğinde, Allah, o insan için o fiili yaratır” (akt. Yazıcıoğlu, 2017: 69). Sanki gerçek özümüz, ahlak düşünürü Arnold Geulincx’in de dile getirdiği gibi sadece idrakten ve iradeden ibarettir. Şuur dışında faaliyet gücümüz yoktur (akt. İzzetbegoviç, 1994: 143). Sonuç olarak iradenin, ölçümü son derece güç olsa da davranışlarımız üzerinde cüz’i de olsa etkisi olan bir güç olduğunu düşünmek için hala yeterli nedenlerimiz vardır. Niyetin irade ile seçilmesi sonrasında, gelecek her türlü davranış ve sonuç önceden belirlenmiş kurallar çerçevesinde determinist ve irademiz dışı ortaya çıkıyor olsa da irade, hayatımızı değiştirmemiz için en önemli başlangıç noktasıdır. Bilinçli bir varlık olarak insan, beyin denilen organın devasa köşkünde, küçük bir odada oturan; kendisi için kurulan gerçeklik üzerinde çok az söz hakkı olan (Eagleman, 2014: 204) aciz bir varlık olsa da bu aciziyetine rağmen, hayatının sonuna kadar sürekli olarak, mahza kötülük olan yokluğa karşı koyan da insanın sahip olduğu bu var olma iradesidir.

İbn Arabî bu değerlendirmesiyle, ne insana iradeyi layık görmeyen cebri gibi ne de iradeyi yalnızca insana hasrederek İlahi iradeyi görmezden gelen mutezili gibi davranır. O, bir taraftan İlahi iradeye hakkını teslim ederken diğer taraftan da insan iradesini işlevsel kılmaya çalışarak, insana hakkını teslim etmeye çabalar.

Onun nazarında; insanın irade sahibi olmadığını dillendirmek her şeyden önce Allah’a kulluğu, itaati problemlili hale getirir. Bir taraftan kullarından, kendi kendilerini, nefislerini inşa etmelerini isterken, diğer taraftan, Allah’ın, böyle bir gücü kullarına vermediğini iddia etmek düşünülemez. Ayrıca böyle bir kabul, doğru bir Allah inancı ve anlayışı ile de bir araya getirilemez. İnsanın özgürlüğü, kendi kendisini belirleyerek var olmasıdır. Mümkün bir varlık olarak insanın, ilâhî akıllı harekete geçirebilmesi için, öncelikle var olması gerekir ki mümkün varlık oluşu itibari ile de insanın varoluşu, iradesi ile başlar (İbn Arabî, 2014, 7: 224; 10: 317; Fazlıoğlu, 2018: 83).

Konu ile ilgili olarak, İbn Arabî’nin eserlerinde yer alan, farklı anlaşılmağa müsait cümleler üzerinde durmak, aksi görüşlere yer veren ifadelerden bağımsız, yalnızca o ifadelerle yaslanarak hüküm vermeye kalkışmak; insanı, zıt kutupları bir araya getirmeye çalışan bir düşünür olan İbn Arabî’yi anlama konusunda yanlış noktalara sürükleyebilir. Afifi, böyle bir noktaya savrulmuş; İbn Arabî’ye dayanarak, insan iradesini değersizleştiren, insanın irade sahibi bir varlık olmadığı anlamına gelen (1938: 137-139) cümleler kurabilmiştir. Oysa İbn Arabî’nin, irade ile ilgili olarak söylemiş olduklarını hem Allah hem de insan açısından, problemlili hale getirerek neticesiz, akim bırakmayı; konuya “Küllî irade Allah’a, Cüz’î irade ise insana aittir” diyerek Ehl-i Sünnete ait olan bakış açısıyla yaklaşmamayı anlamak mümkün değildir. Sanki bu durum “Onun düşüncelerini, İslam’la uzlaştırmak mümkün değildir. Vahdet-i vücud merkezli değerlendirmeleri üzerine ısrarla örtmeye çalıştığı Sünnî elbise, bilinçli bir şekilde oraya konmuş sahte bir görüntüden ibarettir” diyen Afifi (1938: 11) nin niyet okuması, su-i zannı, belki de bilinçaltında var olan determinizme mahkûm pozitivist bakış açısının, farkına varmaksızın dışı vurumudur. Oysa İbn Arabî “Bu eserin müellifi, Allah, melekler ve iman edenlerden yanibaşında bulunanları şahit tuttuktan sonra, sizi de kabul ettiği şu şeylere dair şahit tutar” der ve sahip olduğu inancı, hiçbir şeyi gizleme ihtiyacı hissetmeksizin net olarak kayda geçirtir (İbn Arabî, 2014, 1: 88-95).

Afifi ve Afifi ile aynı düşüncelere sahip kimselerdeki savrulmuşluğun bir başka sebebi de İbn Arabî’ye ait metinlerde, a’yan-ı sabitelerin kullar üzerindeki ta’yin edicilik özelliğine, buna bağlı olarak insan denilen varlığın yaratılış özelliklerinin değiştirilemeyeceğine işaret eden metinlerdir (İbn Arabî, 2014, 18: 35). Aslında yapmış olduğu değerlendirmelerde a’yan-ı sabiteyi merkeze alarak yargıda bulunan; konuyu, bu başlık altında ele almaya çalışan sadece Afifi de değildir. İzutsu da insan özgürlüğü

problemını bu başlık altında ele almakta; ancak garip olan, kendisi, insan davranışlarında İlah'tan daha çok insanın belirleyici olduğunu vurgulamaktadır (İzutsu, 2005: 231-248). İbn Arabî; “Ey (kalp) seni körelten sensin. Ayette yer alan “Dilediği” ifadesindeki öznenin Rahman olduğu düşünülür. Hâlbuki özne “men” edatıdır ki, bu edatın göstermiş olduğu şey de var olanların hakikati ve aynı olandır” sözleri ve “Her bir kulun ayn-i sabitesindeki istidad, Hak Teâla'nın kudret elinde yeter delildir. Buradaki zorlama kulun kendisine yine kulun bizatihi kendisinden gerçekleşmiştir” (İbn Arabî, 2014, 18: 35; 2013: 149) ifadeleri ile Afifî'den ziyade İzutsu'nun yanında yer aldığını bizlere gösterir. Konuk ve İzutsu'ya göre a'yan-ı sabite İbn Arabî açısından, özgürlüğe kapı aralarken Afifî gibi Demirli'ye göre de “İbn Arabî nazarında hürriyeti imkânsız kılan şey, a'yan-ı sabitedir” (Demirli, 2012: 287-289). Oysa İbn Arabî'nin bu konudaki yaklaşımı ehl-i sünnetin irade ile ilgili görüşlerini temel alan bir yaklaşımdır. Ona göre, insanın özgürlüğünün de ötesinde, insan denilen varlığın kazanımlarına bağlı olarak her an değişmekte olan istidatlar, isimlerde mevcut olan gedikleri kapayabilme istidadına da sahiptir. Kendisine ait şu paragraf bu konudaki düşüncelerini net olarak gösterir;

“Bilesin ki, mümkün varlıkları etki altında bırakan tüm ilahi isimleri bir araya getiren makam olan ulûhiyet makamı ile mümkünlerin kabiliyetlerine ait isti'datları kendinde cemedan makam olarak ayan-ı sabite mertebesi arasında bir uhuvvet vardır. Bu iki makam, bir babası olan iki kardeştir ve biri diğerine destek verir. Fakat İlahi isimler, kendilerinde var olan gediklerin, istidatlar aracılığı ile örtülmesini Allah'tan isterler, bunu anla!” (İbn Arabî, 2014, 11: 288).

A'yan-ı sabiteler, İzutsu'nun da (2005: 215-216) dile getirdiği gibi, Hak ile görünür âlem arası bir konumda hem etki bırakan hem de etkiye maruz kalabilen çifte bir tabiata sahiptirler. Kendilerini aşan bir varoluşa göre etki altında kalma; kendilerine göre daha düşük seviyede bulunan varlık ve varoluşlara göre de etki altında bırakma özelliğine sahiptirler. Gölgesi oldukları ilahi isimlere nispetle pasif durumda olan a'yan-ı sabiteler, isimlerin etkisi altında şekillenirler. Ayan-ı sabiteler İlahi İsimlerin etkisi altında renkten renge girerken, duyulur ve görünür âlem de ayan-ı sabitelerin rengine bürünür (Kılıç, 1999: 505). İbn Arabî nazarında isimlerin başı olma vasfı taşıyan insan-ı kâmil (İbn Arabî, 2014, 7: 34-35), isimlerin gölgesi olmaktan öte bir vasfı olmayan a'yan-ı sabite'nin ötesinde, onu aşan bir düzeydedir. İstidadı ve isimlere dair bir bilgisizliği, bu bilgisizliğe bağlı olarak da isimler ile etkileşimi, bilinçli bir farkındalığın eşlik ettiği duruşa bağlı

olmayan, sıradan bir insan olarak insan-ı nakıs, a'yan-ı sabitesinin gölgesi olarak cebre mahkûm bir kulcağız olsa da kâmil insan, isimler üzerinde etki üretebilen, bu etkiye bağlı olarak da ayan-ı sabiteler'de pay sahibi olabilecek potansiyele sahip olan bir varlıktır. Kullarda hal değişimi, Hak'ta suret ve nitelik değişimi ile sonuçlanır.

Ayrıca bu meselede unutulmaması gereken bir başka nokta daha vardır ki o da İbn Arabî'nin nazarında, varlık ve varoluş açısından vazgeçilmez ve insan üzerinde ta'yin edicilik vasfı taşıyan a'yan-ı sabitenin gölgesi olduğu İlâhi İsimler, herhangi bir mertebe veya şahıs ta'yin etmeksizin, yalnızca kendilerine özgü hükümlerin ortaya çıkmasını isterler (İbn Arabî, 2014, 9: 355-356; 11: 255; 15: 378). İsimlerde var olan bu özellik, bireysel ve toplumsal değişimde birey ile birlikte toplumun da belirleyici olduğunu bize gösterir. Bireyler üzerinde ayan-ı sabitelerin baskısı, isimlerde var olan ve ilgili olduğu alanı kuşatan bu özelliklerle kırılır. İlâhi isimlerin herhangi bir mertebe veya herhangi bir şahıs ile ilgili olmadığı gerçeği, her ne kadar insan denilen canlıya, Ulûhiyet mertebesinde azade, başıboş bir özgürlük bahşetmiyor olsa da sonuç olarak bu durum, insanın İlâhi isimler arasında özgürce hareket edebileceği anlamına gelmekte; özgür insan, Allah'ın özgürlük alanı içinde kendisine yer bulabilmektedir.

Ayrıca konu ile bağlantılı bir şekilde şu noktanın da altının çizilmesi gerekir. İbn Arabî'nin açısından insan denilen varlık, Allah'ın iradesine rağmen değil, Allah'ın iradesine bağlı olarak hür olma şerefini taşıyan bir varlıktır. Bu çerçevede İbn Arabî'nin görüşlerine yönelik ortaya konan eleştirilerde, İlâhi iradenin sınırlanması konusu ile ilgili olarak, iradesi ile ilgili sınırlamayı gerçekleştirenin bizatihi Allah olduğu ve bu sınırlandırmanın da Zatı açısından değil de Ulûhiyeti açısından olduğu gerçeği (İbn Arabî, 2014, 11: 128) ne hikmetse görmezden gelinir. Bu süreçte, bir taraftan Ulûhiyet mertebesi açısından Zat, kendi kendisini sınırlandırırken, diğer taraftan, insan denilen canlı, yapmış olduğu tercihler ve ilâhi isimler aracılığıyla a'yan-ı sabitesine nüfuz ederek bir yandan kendi kendisini icbar ederken diğer yandan da inşa etmektedir. Bu süreçte insan, a'yan-ı sabite mertebesinde, nefsinin dizginleyebilen insan-ı kâmil açısından bilinçli bir farkındalık içinde, nefsin girdabında kendisi kaybetmiş olan insan-ı nakıs açısından ise bilinçsizce, istidadı üzerinden Allah'a bir şekilde söz vermekte; bu söz verişin peşisıra da Allah'ın "Ol" emrinin gereği olarak kendisini gösteren "Olur"a bağlı davranışlar sergilemektedir. Böylece kâmil insan, esma-i ilâhinin bileşik olarak görünümü manasına gelen himmete veya bir taraftan Allah'a diğer taraftan da kendisine vermiş olduğu sözün gereğini yapma

anlamında sıdka sahip olması ile varoluşuna iştirak etmektedir ki “İlahi Olur” a sadakat anlamında sıdk/doğruluk, İbn Arabî açısından, önem arz eden bir değer, mürit oluşun alameti, köklü değişim ve dönüşümlerin vazgeçilmez anahtarı; değişim ve dönüşümü doğuran iksir-i azamdır (İbn Arabî, 2014, 7: 330-331; 2012b: 103; 1907: 83). Burada kamil insanın duruşu, varlık ve varoluşa dair farkındalığa sahip olan bir kişinin duruşu olarak karşımıza çıkarken; sıradan insan olarak, insan-ı nakısın duruşu, bilinçsizse, bir kimsenin kendisini varoluşun akışına bırakış halidir. Bu anlamda kaleme aldığı birçok eserde İbn Arabî, müritlerin doğruluğu ve dürüstlüğü, bu doğruluk ve dürüstlüğün sınanmasıyla ilgili birçok örneğe yer verir. Ona göre “Allah, bize dair hükme, bizim ile varır. Hayır, hayır; belki de bizim üzerimizde hükme varan biziz; ancak bu hükme biz Hak’ta varırız” (İbn Arabî, 2014, 5: 413; 2012a: 23-26; 28-29, 44; 2013: 149).

Esasında Ülken’in de (2001b: 155) dediği gibi, mutlak zorunluluk da mutlak hürlük de değer in ortaya çıkışına engeldir. Değer alanı, mutlak zorunluluk ile mutlak hürlüğün arasında yer alır ki genel olarak Ehl-i Sünnet özel olarak ise İbn Arabî’nin irade-i cüz’iyye yaklaşımı, “İnsan” denen değer in ortaya çıkışıyla ilgili olarak bizi bu noktaya taşımaktadır. Sonuç olarak İbn Arabî, Allah tasavvuru konusunda, Eşarilerce benimsenmiş olan Allah tasavvurunu benimsiyor gibi görünse de o, özellikle Allah-alem ve insan irtibatı çerçevesinde, insana önemli rol biçen, insanı, bu rolünü oynayabilecek bir potansiyel ile yaratılmış özne olarak gören görüşlere sahiptir (Coşkun, 2008). Aslında İbn Arabî’nin insan iradesi ile ilgili görüşleri, kendisinin vefatı sonrası dünyaya gelmiş, 1266-1308 yılları arasında yaşamış ve insan iradesini, insan aklına tercih etmiş Duns Scotus’un (Özkan, 2008) ve 1882-1950 yılları arasında yaşamış olan Nicolai Hartmann’ın görüşleri ile de örtüşür. Cevizci’nin de aktardığı gibi;

“Hartmann'a göre hür bir iradenin söz konusu olabilmesi için, o iradenin ne tabiata hakim olan nedensel yapı ne de değerler ve değerler kaynaklı gerekliliklerce ta’yin edilmemesi gerekir. Eğer böyle bir ta’yin söz konusu ise bu durumda o kendisi dışındaki bir şeyler tarafından belirlenmiş olacaktır. Hem doğanın ve hem de değer in üzerinde olan bu belirlenim ise, kişinin kendisinden kaynaklanan ve kendisine ait olan bir determinasyon, bir kendi kendini belirlemedir” (Cevizci, 2002: 326-329).

Şüphesiz, bunun olabilmesi için de insanın hem değerden hem de doğadan bağımsız olabilmesi gerekir. Bunun için İbn Arabî “Ahlaklı olabilmen için dalı kesmeli, buna karşılık tahakkuk sahibi olabilmek için de onu Hakka bağlamalısın” der. Çünkü İbn

Arabî'ye göre de bağımsız olamamak, Hartman'ın ifadesiyle doğadan da değerden de farklılaşmamak, zayıflıktır (İbn Arabî, 2014, 17: 82; 18:52).

Elbette sınırsız bir güç ve hürriyete sahip olan bir Yaratıcının varlığına dair ön kabulü olan bir kimse açısından, böyle bir kabul sonrası sınırı olmayan bir güç ve özgürlük söz konusu olamaz. Sınırsız olan bu kudret karşısında, insan kaynaklı tüm fiiller sınırlıdır. Bununla birlikte, Kendisini rahmet ile kayıtlamış; varlığa merhamet ile yöneleceğini ifade etmiş olan Allah'ın, bu kayda rağmen hür ve külli irade sahibi olduğu nasıl ki sorgulanamıyorsa, O'nun sureti üzerine yaratılmış olan insanın, kendi iradesi kaynaklı kendi kendisini sınırlandırıyor olması da o insanın hür ve cüz'i de olsa irade sahibi oluşu gerçeğini ortadan kaldıramaz. Tabiata hâkim olan neden sonuç ilişkisinden bağımsız, sınırsız bir hürriyet yaklaşımını kabul etmiyor olsa da Spinoza da bir insan açısından, özgürlüğün, kendisini zorlayan mücbir bir sebebe bağlı olarak değil; kendi doğasından kaynaklanan güç ve koşullar tarafından tayin edilmiş olması ile ilişkili olduğunu düşünür. Bu çerçevede ona göre de özgürlük akledebilme, akıl sahip olup olamama ile bağlantılıdır. Kant da insan denilen canlının, fenomenal açıdan nedensellik ile ilgili yasalara bağlı olsa da ahlaki açıdan, pratik akıl tarafından ortaya konan buyruklara uymak veya uymamak açısından özgürlüğe sahip numenal bir canlı olma özelliği gösterdiğini, insanın yalnızca kendisine özgü başka bir numen dünyası oluşturabileceğini, bu dünyanın oluşturulmasını da özgür iradesi ile sağlayabileceğini söyler (akt. Cevizci, 2002: 115, 187-188). Fromm (1991: 224) da insanlar olarak bizlerin, koşullar tarafından zorlanan zavallı kurbanlar olmadığımızı; içimiz ve dışımızdaki güçleri etkileyip değiştirebileceğimizi, bu koşulları öyle veya böyle belli bir ölçüde denetleyebileceğimizi ifade ederken, özgürlük konusunda, Spinoza, Kant ve İbn Arabî ile benzer düşünceleri dile getirir.

Peki hem Hakk'ın hem de halkın mazharı olarak insan, varlık ve varoluş ile bu iç içe geçmişliğe, tüm bu geçmişin yükü ve ortaya çıkan basınca rağmen, sahip olduğu potansiyel ve özgürlüğü içinde, eğitilebilir; neredeyse pamuk ipliğine bağlı ve ince bir çizgide var olan iradesiyle, Varedenden de varedilenden de bambaşka bir varoluş ile buluşturulabilir; bu amaç doğrultusunda eğitim ve öğretime konu olabilir mi...? Şimdi bu sorunun cevabı olabilecek şekilde İbn Arabî'nin değerlendirmelerine odaklanabiliriz.

1.6. İnsanın Eğitilebilirliği Meselesi ve Eğitimi Zorlaştıran Unsurlar

Dünden bugüne kimileri, eğitim ile insanın niteliğinin değiştirilemeyeceğini söylerken bir diğer görüş mizaç değiştirilemese de karakterin değiştirilebileceğini dile getirir. Bir başka görüş ise sadece karakterin değil, hiçbir huy doğuştan olmadığı, bütün huylar dış etkiler sonucu oluştuğu için, bu değişimin, mizaca kadar da sirayet edebileceğini iddia eder (Aydın, 2005: 18-19; Meydan, 2012: 172-173; Kınalızade, 2015: 51-53). Başgil (2004: 69), biyolojik benliğimizin derinliklerinde olan irsi ve insiyaki huyların kökten değiştirilmesinin mümkün olmadığını; mizaçtan doğan huyların ise, güç olmakla beraber değiştirilebilir olduğunu; itiyatla sahip olunan ve tamamıyla kazanılmış olan huyların ise sıkı bir irade kontrolü ve nefis mücadelesi sonucu tashih edilerek değiştirilmesinin, daima bizim elimizde olduğunu dile getirir. İrsi huylara dair olumsuz bir yaklaşımı benimsemiş olsa da karakter terbiyesi ve nefis mücadelesinin, irsi, organik ve itiyadi, tüm huylara karşı kıymet ve önemini koruduğunu ifade eder.

Bu çerçevede, kimileri, çocukların kaderi saydıkları huy ve karakterlere boyun eğer, onlara tesire çalışmaz iken; kimileri de eğitim ile, onlara, istenen şekilleri verebileceklerini düşünürler. Oysa doğru yaklaşım, bu aşırılıkların ortasındadır. Çocuk boş bir levha olmadığı gibi sert bir kaya da değildir; bilakis o, şekil almaya elverişli bir lülecî hamurunu andırır. Karakterin, sabit bir yapı gibi dokunulmaz ve değişmez olduğu düşüncesi ne kadar yanlış ise, özgür iradeyi dillendirenlerce savunulagelen, karakterin kolayca değiştirilebileceği düşüncesi de o kadar yanlıştır (Ülken, 2013: 342-343; Payot, 2019: 10). Zor olmakla birlikte karakterler, müdahale ve ani tesirler sonucu değiştirilebilir; toplum şartları, bünye ve karakterlerde değişim ve dönüşümlere kapı araladığı gibi; eğitim ve öğretim de, ödül ve cezayı da içinde barındıran disiplin, alıştırma, egzersizler kanalıyla, bir çevre içinde ortaya çıkan taklit ve telkin ile insanlara, toplumun istediği yetişme şeklini verebilir. İbn Arabî; “Yaratılış kaynaklı kötü bir vasıf değiştirilemez. Hızır, öldürmüş olduğu çocuk ile ilgili olarak şunu söylemişti: “O çocuk, kâfir yaratılmıştı.” Bu ifade, yaratılışın aslı bakımından dile getirilmiştir” ifadeleri ve “Karışıklardan birinin sana hâkim olması sebebiyle kötü mizaç sahibi olabilirsin. Senin problemini ortadan kaldıracak bir çözümümüz yok, fakat Allah rahmeti ile sana tecelli ederse o başka!” (İbn Arabî, 2014, 2: 28; 3: 61) ifadeleriyle irsiyet, insiyak ve hatta mizacın değişmezliğine dikkatimizi çekse de genel yaklaşımıyla örtüşmeyen bu ifadeleri ihtiyatla ele almak gerekir.

Genel anlayışında varlığın iyi, insanın yaratılışı ile temiz olduğunu, hür ve mümin yaratılmış olan insanın, ilahi isimler üzerinden a'yan-ı sabitesinde de etki sahibi olabileceğini ifade ederken (İbn Arabî, 2014, 10: 327), burada, konuya işaret eden hadis (Müslim, “Kader”, 29) ile birlikte, Hızır a.s.'a isnat ederek böyle bir cümle kurması izaha muhtaçtır. Bu cümleler, imkânsız olmasa da eğitimin bu alanlara nüfuzunun çok zor olabileceğini dile getiren cümleler olarak ele alınabilir. Zira İbn Arabî, irsiyet ve mizaç ile ilgili bir iki yerde olumsuz cümleler serdetmiş olsa da kulların hallerinin değişimi ile Allah'ın inayeti, merhameti ve tevfikinin bir sonucu olarak, bilgilenme yoluyla insanın değişebileceğine işaret eden ifadeler daha fazla yer ayırır. Onun nazarında;

“İnsan, değişim ve dönüşümü açısından belirleyici olan, kalbin arındırılması ve kendi istidadı üzerinde pay sahibidir. İnsan, sahip olduğu istidat ile öğrenir, bilgiyi kabul ederken, kabul ettiği bu bilgi, insana yeni bir bilgi arama duygusu verir. İnsan denilen canlı, soru sorabilir; konu ile ilgili bilgi sahibi oluncaya kadar araştırma yaparak bilgi edinebilir ve öğrenebilir” (İbn Arabî, 2014, 6: 185, 211; 9: 393; 10: 88; 12: 264, 271, 304; 14: 267; 17: 27, 207; 18: 173; 2013: 56-57, 378-381).

İbn Arabî'nin kulun çaba ve gayreti üzerindeki bu güçlü vurguları, amaca ulaşma açısından kulun da pay sahibi olduğunu bize gösterir. Çaba ve gayret, iradenin ifadesi, irade ise hürriyetin tercümanıdır (Başgil, 2004: 29; Durallı, 2017: 55, 70). Şüphesiz ki burada İbn Arabî açısından bilgi edinme yollarından biri olarak irade ne kadar belirleyici ise irade öncesi aklın gıdası olarak kendisini gösteren bilgi de o kadar belirleyicidir. Bilgilenme de Freire'ye göre, insan açısından özgürlük anlamına gelirken (akt. Cevizci, 2012: 219-220), Platon'a göre ise gerçek anlamda insan olabilme ile ilişkilidir (akt. Özcan, 2006: 15). İnsan bilgi yoluyla özgürleşir; özgürleşmesiyle beraber dışarıdan gelen bir belirlenme sonucu değil, hayatının ipini kendi eline alarak ve kendi yolunu, kendisi çizerek değişir. İbn Arabî açısından, sürekli bilgi ile beslenen istidadı kanalıyla değişim ve dönüşüm sürecinde pay sahibi olan insan, aynı zamanda eğitim ve öğretimine bağlı olarak değişim ve dönüşümü ile birebir ilişkili olan, Allah'ın isimleri ile görünür olan birtakım özelliklere sahip olabilme istidadına da sahiptir.

Bu çerçevede İbn Arabî, eğitim ve öğretime bağlı olarak, İlâhi İsimlerle ortaya çıkan birtakım niteliklere, insanın sahip olabileceğini söylerken, İbn Arabî şarihi Konuk, bu mücadeleye bağlı olarak ortaya çıkan değişim ve dönüşümün, hakayık-i ilahiyyenin tebdil ve tağyiri anlamına gelmediğini ifade eder (İbn Arabî, 2014, 9: 110; 2011a, 1: 291).

“Riyazet ve bilginin kullanımı, her bir kötü niteliği ortadan kaldırmada etkindir” sözü ile de İbn Arabî bu değişimin nasıl olacağı ile ilgili olarak izlenmesi gereken yolu bize gösterir. İbn Arabî’ye göre bilgisizlik/bilginin yokluğu, bütün kötülüklerin sebebi olduğu gibi itidalin yokluğu da başlı başına bir kötülük; varlık eksikliğidir. Zira ona göre, bilgi temizleyici olduğu gibi itidalin kaybedilmesiyle ortadan kalkması kuvvetle muhtemel olan hayat da temizleyicidir. Beden doktorları gibi İlahi doktorlar olan peygamberler ve varislerinin gerçekleştirdikleri şey de bir açıdan tedavi bir diğer açıdan eğitim olarak değerlendirebileceğimiz kaybedilen denge ve itidalin yeniden oluşturulmasıdır (İbn Arabî, 2014, 6: 419; 7: 373-374; 8: 146-159; 9: 263; 14: 225).

Bu dengesizliğin kaynağı, insanın mizacı olduğu gibi toplumun mizacı olarak değerlendirebileceğimiz örf veya şeriata dair yanlış bir değerlendirme, içtihat da olabilir. Bu dengesizliğin ortadan kaldırılması amacıyla gerçekleştirilen riyazet, insani bir çaba, temizlik ve ahlakın terbiye edilmesidir (İbn Arabî, 2014, 6: 185, 418-419; Demirli, 2012: 290-291). Ancak bu temizlik, imkân dâhilinde olsa da bu temizliğe çok da kolay ulaşılabildiğini söylemek mümkün değildir. İbn Arabî, insanın eğitilebilir olduğunu gösteren ifadeler kullansa da bu eğitimi zorlaştıran unsurların da gözden uzak tutulmaması gerektiğine dikkatlerimizi çeker. Peki eğitimi, insanın irade ve bilgi sahibi olmasını zorlaştıran bu unsurlar nelerdir...? Şimdi bu unsurlara odaklanabiliriz.

1.6.1. Genetik Özellikler

Genetik ve fizyolojik yapı, nesilden nesile intikal eder. Hatta ve hatta sadece genetik ve fizyolojik yapı değil hem karakter hem de zihniyet yapılarıyla da nesiller, bir önceki kuşağın rengini taşır (Carrel, 2000: 62, 170; Mahçupyan, 2020:281). Bu anlamda insanın mizacı ve alışkanlıkları, kötülüğe kaynaklık ettiği, eğitimi zorlaştırdığı gibi örf, adet, gelenekler ve toplumsal alışkanlıklar da aynı sonucu doğurabilir (İbn Arabî, 2014, 1: 117; 10: 25; 16: 151; Demirli, 2012: 290-291). Kerschenstainer,

“İnsan, dünyaya gözlerini açtığında ya içe dönük, davranışları ve istikameti kendi beni tarafından belirlenip, kendi benine doğru akan bir yapıya veyahut da dışa dönük, davranışları, büyük oranda dış âlem tarafından idare edilen ve dış âleme doğru teveccüh eden bir yapıya sahiptir. Bunlara bir de bu iki halin dengeli şeklini, yani orta tipi de ilave etmek gerekir. Terbiye ve çevre bu karakter istidadını sadece kuvvetlendirir veya zayıflatır; fakat hiçbir zaman tamamıyla söndüremez”

ifadeleri ile bu gerçekliğe işaret ettiği gibi (1977: 46-47); Burger de “Dışa dönük veya içe dönük bir karaktere sahip oluşumuz, büyük oranda miras aldığımız genlerle belirlenmiştir” ifadeleriyle bu noktaya dikkatlerimizi çeker (2006: 396). Eğitim ile şekillendirilen karakter açısından durum bu şekilde olduğu gibi, öğretim ile ilişkili olarak, öğrenme gücümüz de genetik olarak devraldığımız potansiyelimiz ile ilişkilidir. Günümüz verileri, öğrenme gücümüzün, genetik ve fizyolojik yapımız ile sınırlandığını ortaya koymaktadır (Çamdibi, 2010: 59; Ayhan, 1997: 34, 99-100; Burger, 2006: 383; Eagleman, 2014: 161).

Güngör’ün de (1998: 80) ifade ettiği gibi öğrenme, zekânın doğrudan tesirli olduğu alandır. Zekâ ise, Allah vergisi bir kabiliyet olarak doğuştan gelir ve kalıtımın etkilerini üzerinde taşır. Ayrıca ahlaki şuur ve vicdanın da öğrenmeye bağlı olması, zekânın ve dolayısıyla irsiyet ve genetik olarak intikal eden yapının önemini bir o kadar daha artırır. İbn Arabî’ye göre çocuklar, ebeveynlerinden intikal eden, genetik ve fizyolojik karışıma göre yaratılmış; anne ve babadan gelen özelliklerin etkisi altında teşekkül etmiştir. Anne ve babadan intikal eden yalnızca fizyolojik ve biyolojik özellikler değildir. Cenin, aynı zamanda ebeveyninin duygu, düşünce ve hayallerinin de etkisi altında şekillenir. İbn Arabi’ye göre Hz. Yahya’nın kadınlara ilgisiz, hasur olması, babası Hz. Zekeriya’nın, Hz. Meryem Betül’ü gördüğü zaman, Allah’tan onun gibi erkek bir evlat istemesi ile ilişkilidir. Konu ile ilgili olarak, İbn Arabi’nin, miracı esnasında Hz. Yahya ile diyalogu şu şekildedir;

“Yahya’ya şöyle dedim: “Bana fayda verdin, Allah da sana fayda versin! Niçin “hasur” oldun?” Şöyle dedi: “Bu da babamın, Meryem Betül’e kendisini bütünüyle tahsis etmedeki iradesinin bir neticesidir. “Betül” erkeklerden uzaklaşan demektir; babam mihraba girip onun halini görünce şaşırılmış ve Allah’ a onun gibi erkek bir evlat kendisine vermesi için dua etmiş, bu dua nedeniyle ben kadınlardan yüz çeviren bir “hasur” olarak doğmuşum.”

İbn Arabi bu diyalogu aktardıktan sonra, konuyu, kendisi açısından eğitimin amaçları içinde yer vermiş olduğumuz kemal ve olgunlaşma ile ilişkilendirir ve şu değerlendirmesini de bizimle paylaşır;

“Kadınlardan yüz çevirmek kâmillik değil, sadece bir himmetin neticesidir. Çünkü kemal ürün sahibi olmadadır.”

Aynı durum Hz. İsa'nın, ölüleri diriltten bir ruh ile beşeriliği bünyesinde bir araya getirmesinde, Hz. Meryem'in, Yaratan ile yaratılan arasında, ruhları diriltten ilahi vahyin taşıyıcısı olarak Cebrail'i beşer suretinde görmesinde de görülür. Konu ile ilgili İbn Arabî'nin beyanı şu şekildedir; “Meryem'in Cebrail'i beşer suretiyle görmesi nedeniyle, Hz İsa'nın ölüleri diriltten bir ruh ile beşeriliği kendinde nasıl topladığına bakınız! Çünkü ruh vasıtasıyla doğal cisimler hayat bulur.” Bir önceki kuşaktan intikal eden, fizyolojik ve biyolojik özellikler, duygu, düşünce ve cinsel birliktelik anının, öncesi ve sonrasındaki hayallerin etkisi altında şekillenen cenin, aynı zamanda melekler, felekler ve yıldızların hareketlerinin etkilerini de üzerinde taşır. Onun nazarında, insan ve toplum mizacındaki kötülükler, bilgi edinebilmemizin önünde bir mani olarak karşımıza çıktığı gibi doğum anı veya sonrası ortaya çıkmış olan körlük, sağırlık gibi algıyı engelleyen durumlar da insanın bilgi edinmesinin önündeki engeller içinde yer alır” (İbn Arabî, 2014, 2: 26-28; 3: 61; 5: 282; 8: 35, 329; 13: 117, 313; 18: 36).

1.6.2. Düzensiz Beslenme

İnsanın ruh hali, bedeni durumuyla ilgili olduğu gibi, iradesi de az veya çok fiziki unsurlar ve umumi istidadına bağlıdır. Bedensel zayıflık, cılız irade, dikkat yetersizliği ve çöküntünün sebebidir. Yetersiz beslenme, bedensel zayıflık ve bağlı olarak cılız iradeye yol açtığı gibi, insan, beslenmede ölçüyü kaçırıp, çok fazla ve çok kalorili yemekler tercih ettiğinde, Tolstoy'un da dediği gibi aygır gibi yemek yediğinde de dengesini kaybeder ve bu şekilde de insan sağlığı olumsuz etkilendiği gibi iradesi ve zihinsel yetenekleri de olumsuz etkilenir. Bu açıdan, bir karakter eğitimcisi olarak irade üzerinde duran Kerschenstainer de (1977: 59), irade eğitimi adlı eserin yazarı olan Payot da (2019: 43, 133, 151), öğrencilerin yedikleri yemeklere dikkat etmelerini, yağlı yiyecekler ve aşırı etten sakınmalarını tavsiye eder. Benzer görüşlere sahip olan İbn Arabî'ye göre de;

“İnsan beslenmesine dikkat etmezse, bunun sonucu olarak güçleri dağılır, zayıflar, hayalleri ve tasavvurları olumsuz etkilenir; fikir gücünden ezberleme gücüne birçok güçte zafiyet kendisini gösterir. Nihayetinde araçlar bozulduğu için akıl da işlevsiz kalır. Beslenmeye dikkat edilmediğinde, ortaya çıkan mizaç bozukluğu sebebiyle, idrak araçları sağlıklı işlemez; sağlıksız işleyen idrak araçlarının, akla aktardığı veriler sebebiyle de kuşku ve yanılgılar ortaya çıkar. İnsan, Rabbinin kendisine yüklediği işleri bu araçlar düzgün olmadan gerçekleştiremez” (İbn Arabî, 2014, 4: 253-254; 6: 225).

Beden, insan nefsinin evidir. İnsan, bu evin tedbiri, idaresi ve yönetiminden sorumludur. Bu sorumluluğun yerine getirilme keyfiyetiyle ilgili olarak İbn Arabî, Allah Resulü (s.a.v) efendimizin, midemizin üçte birinin yemek, üçte birinin su ve geri kalan üçte birinin de nefes alabilmek için ayrılmasına işaret ettiği hadisine (Tirmizî, Zühd: 47; İbn Mace, At'ıme: 50) dikkatimizi çekerek atıfta bulunur. Bedeni ayakta tutacak birkaç lokma insana yeterli olsa da nefse hakkı olan besin de verilmelidir. Allah, bedenin mizacının düzgün kalmasını ve yapısının ayakta durmasını besine bağlamıştır. “Gıdalarına dikkat et! Gıdaların, besleyici olmalı fakat hayvani yağlardan sakınmalısın. Çok yemekten, oburluktan sakın; aynı şekilde aşırı açlıktan da sakın. Dengeli bir mizaç yolunu, orta yolu tut” (İbn Arabî, 2014, 7: 229; 10: 244; 14: 318; 18: 329; 2011b: 17; 2013: 355, 433-435) ifadeleri ile İbn Arabî, bedene hakkını teslim etme, besin değeri yüksek olan besinler ile beslenme ve beslenmede gıda çeşitliliği ile dengenin önemine işaret etmiştir.

1.6.3. Dikkat Eksikliği ve Unutma

Dikkat eksikliği, her türlü eğitimin düşmanı olduğu için, okul yaşamında odaklanılması gereken öncelikli maddeler içinde yer alır. Dikkat, biyolojik baskıdan kurtulma, içgüdülerden ayrılma ve dış âlemin tesirlerine nazaran, özerkliği ortaya çıkarma yetisi olan objeleştirmenin de başlangıcıdır (Kant, 2009: 96; Ülken, 2013: 223, 225; Gözütok, 2019: 162). Dikkat eden yalnız zihin değil, insanın bütün varlığıdır ki böylesi bir durum gafletin tam zıttı olan haldir. Dikkat ve odaklanma, insan nefsinin değişimi ve dönüşümü açısından olmazsa olmaz olan bilinç ve iradenin de mukaddimesidir (Topçu, 2014: 52; Frager, 2009: 91; Mahcupyan, 2020:134). İbn Arabî'ye göre;

“Dikkat dağınıklığı ve gaflete yol açan sebeplerin başında, nefis ve nefsin arzuları yer alır. İnsanın duyuları ve duyarlılıkları, doğası ve hali de insan aklını, eşyanın sırlarını incelemekten perdeler. Haset ve benzeri duygular, bir kimsenin kendisi açısından önem arz eden bir işle meşguliyeti de dikkat dağınıklığına yol açan bir perdedir. En büyük perde ve dikkat dağınıklığına yol açan şey ise, manevi perde olan bilgisizliktir. Kişinin içinde bulunduğu hal ise duygusal bir perdedir ki, kişinin kendi kendisine perde olması perdelerin en kesifidir” (İbn Arabî, 2014, 4: 86; 7: 292-293; 10: 117, 381; 11: 270-271, 309; 12: 141-142, 247, 342; 14: 342; 2013: 344-347).

Aslında, günaha bulaşmakla kalbin perdelenmesi anlamında “Ran” veya günaha bulaşmasa, günah işlemese de makam, mevki, kadın ve para gibi suver-i kevnîyyeye alaka ve muhabbet anlamında kalbin perdelenmesi olarak “Hicab”, insan açısından

dikkat dağılmasının ötesinde daha da tehlikeli bir durum ortaya çıkarır ki bu durum da ruh ile sahip olduğu en temel vasfın, birlik ve bütünlüğünün parçalanması, dağılmasıdır. Bu parçalanma ve dağılmaya bağlı olarak ortaya çıkan durumun, şirk ile sonuçlanması, muhtemel hayati kayıplardandır. İbn Arabî düşüncesinde, iman ve keşfe dayalı ilim nuruna kulak vermeyip, kendi tahminleri ve tercihlerine bağlanma anlamında yalnızca akla uymak da benzer sonuçlara yol açar. Bu tercihler, hayat nurunun akışına, bu nurun, vücudun tüm zerrelere, dimağ, akıl, kalp ve organlar ile buluşmasına engel olur. Kendini beğenme, gurur ve kibre saplanma, öfke gibi duygulara kapılmak da kalbi karanlığa mahkûm eder ve aynı sonuçları doğurur. Bunlar İblis'in sıfatları olarak hakikat ve gerçeği perdeleme ve örtme anlamına gelen “Gıta”, “Kinn” ve “Gışave”dir. Bu olumsuz duygular ile ortaya çıkan puslu hava, insanın eğitim ve öğretimine engel olduğu gibi, insan açısından basiret kaybına da yol açar (İbn Arabî, 2013: 407-411).

Kibir ve kendini beğenmişlik, Adler'in ifadesiyle (1985: 214, 217), başka hiçbir olumsuz özellikte görülmedik şekilde, insanı özgür gelişiminden alıkoyar. Tam da bu sebebe bağlı olarak gurur ve kibir gibi duygular ile toplumsallık duygusunun bir arada bulunması düşünülemez; çünkü gurur ve kibir, toplumsallık ilkesine boyun eğmez. Toplumsallaşamayan, sosyalleşemeyen insan da ne ahlaken ne de aklen olgunlaşamaz. İbn Arabî, Fütihat-ı Mekkiyye adlı eserinde, Allah'ın melekler ile diyaloguna ve bu diyalogda, insanı tercih etme sebebinin, engeller, kilitler ve perdelere rağmen, insanın Kendisiyle buluşmasındaki ilgi ve dikkat yoğunluğu olduğuna dikkatimizi çeken ifadelerle yer verir;

“İnsan, meleklerin aksine nefis kaynaklı arzular, maddi talepler, aileyi geçindirmek, mal ve mülk sahibi olabilmek, çocukları, hizmetçileri ve arkadaşları kaynaklı büyük engeller ve çetin sıkıntılar ile yüz yüzedir. İnsan, tüm bu engelleri aştığı için eşref-i mahlûkattır. Şüphesiz ki insan nefsi, güçlerini toplarsa, âlemin cisimlerine ve hallerine etki eder ve hiçbir şey o nefse karşı direniş gösteremez. Nefsin güçlerini toplaması, insanda zahir olan ilahi isimlerin birçoğunun, birleşik bir şekilde tezahürüne kapı aralar ki bu da kimilerine göre sıdk kimilerine göre ise himmettir” (İbn Arabî, 2014, 2: 287; 9: 323; 11: 25; 1907: 83; 2012b: 103).

Odaklanma ve dikkat dağınıklığının ortadan kaldırılması anlamında yoğunlaşmanın ne olduğunu ise İbn Arabî şu ifadeleri ile kendi yaşantısı üzerinden bize gösterir;

“İşbilyeli ariflerden ve sevenlerden biri olan Fatıma b. Müsenna, kendi hizmetinde bulunan benzerlerimi değil de beni tercih ederdi; “Falan gibisine şahit olmadım, yanıma geldiğinde “bütünü” ile geliyor ve hiçbir şeyi benim dışımda, başka bir şeyle ilgilenmek üzere kalmıyor. Yanımdan ayrılırken de bütünü ile çıkıyor ve hiçbir şeyi yanımda bırakmıyor” (İbn Arabî, 2014, 8: 241).

Bir başka örnek ise, İbn Arabî’nin, kaleme almış olduğu eserlerde sık sık yer vermiş olduğu Bayezid-i Bestami üzerinden verilebilir;

“Bayezid mürşidinin dizinin dibinde otururken, mürşidi bir anda; “Bayezid, pencerenin orada bulunan kitabı bana getir” der. Bu soruya karşılık Bayezid, Hangi pencere?” diye sorar. “Bunca zamandır buralara gelir gidersin, pencereyi görmedin mi?” sorusunu da “Hayır” diye cevaplayan Bayezid “Gözüm sizden gayrisini görmez; buraya etrafı seyretmek için gelmiyorum.” der. Bunun üzerine hocası, “Dön Bistam'a geri; vazifen tamamdır” (Shafii, 2008: 129) diyerek eğitimi sonlandırır.

Dikkat dağınıklığı olarak gaflet, eğitim ve öğretime engel oluşturduğu gibi unutkanlık da aynı şekilde eğitim ve öğretimi zorlaştırır. Hadd-i zatında unutkanlığın, dikkat eksikliği ile de birebir ilişkisi vardır. Zira belleğe giren herhangi bir bilginin kaybolması anlamında unutkanlık, dikkatte ortaya çıkan bir zayıflamanın sonucudur (Adler, 1985: 118; Sayar - Dinç, 2008: 55). İbn Arabî, her ikisinin de yani gaflet ve unutmanın da insan doğası kaynaklı olduğuna dikkatimizi çeker. Ona göre;

“Doğal bir durum olan ve ağırlıklı olarak şeytandan kaynaklanan unutkanlık, Âdem’deki unutkanlığın, oğullarına sirayet etmesidir. Unutmanın sebepleri arasında, insanın, kendisini bütünüyle haram, mubah ya da mendub bir işe kaptırması gösterilebileceği gibi tahayyül ve tasavvur eksikliği, bilginin amel ile kalıcı hale getirilememesi de gösterilebilir” (İbn Arabi, 2014, 4: 80, 102; 5: 227; 11: 351; 13: 128; 14: 50; 17: 113).

1.7.Eğitimin Tanımı

Eğitim ile ilgili olarak birçok tanım ile karşılaşırız. Bu tanımlama çabalarının her biri kuşatıcı oldukları iddiası ile ortaya çıksa da tanımlar, birçok eksikliği içinde barındırır. Farklı bakış açıları ile tanımlama çabalarının farklılık gösterebileceği ne kadar aşıkarsa, farklılıkları sebebiyle eksiklik ile malul olabilme ihtimalleri de o kadar aşıkardır. Zaman ve zeminin farklı oluşu bir tarafa, eğitime dair tanım ortaya koyma çabasında olan her bir

kimsenin varlık ve varoluşa yaklaşımında, insana ve insanın eğitim ve öğretime konu kılınmasına bakışlarında derin farklılıklar vardır.

İnsan hayatı, sürekli devrim ve evrimlere bağlı olarak gelişir; zaman ve zemine uygun olarak yeniden “bütün insan” kurulur; kurulan bütün insan tekrar parçalanır ve ardından tekrar kurulur. Bu süreçte kimi düşünürler, sürekli değişim içinde olan dünyada, insan denilen canlının özü ve değişmezlerine odaklanırken, kimi düşünürler ise insanın, özünden ziyade duygusal, bilişsel veya davranışsal gelişim ve değişimine odaklanır. Oysa eğitim, davranış değişiklikleri ortaya çıkarma, bu şekilde birey ve toplumun yaşantı kalitesini artırma ameliyesi olduğu gibi, aynı anda bir denge unsurudur. Bu süreçte yıkılan, işlevsel olmayan duygulardan düşüncelere, değerlerden davranışlara kadar birçok şey, eğitim ve öğretimin aracılığı ile insan denilen varlığın özü ile ilişkili olarak, her an yeniden belirlenir (Şahin, 2014: 16; Bakır, 2012: 53; Ülken, 2013: 159).

İbn Arabî nazarında, insan dediğimiz varlık, tam olarak var edilmiş olsa da kâmil değildir. “Tam” olarak var edilmiş olan, sırra ve basara sahip olsa da nuru ve basireti; nura ve basirete sahip olan kimsenin ise sırrı ve başarı eksiktir. Güncel olarak yapılmış olan çalışmalara göre de ilk var edilişinde içine kapanık, çekingen olarak var edilmiş kişiler girişken ve sosyal olarak var edilmiş olan kişilerin sahip olduğu olanaklardan mahrum; sosyal olma özelliği baskın olarak var edilmiş kişiler ise içine kapanık olarak yaratılmış olan kişilerin sahip olduğu imkanlardan yoksundur. İstisnalar bir kenara bırakılırsa içe dönüklük ve dışa dönüklüğün tek bir kişide dengeli bir şekilde ortaya çıkışı ise eğitim ve öğretime bağlı bir çabanın ürünüdür. İbn Arabî’ye göre, “Bir kimse bu şekilde, tam olarak var edilişi ile yetinirse mahrumiyet yaşar; her kim de Allah’ın hidayetinin gereğini yerine getirirse olgunlaşır ve kemale erer. Maksut olan şey, tam olmak değil kamil olmaktır (İbn Arabî, 2014, 13: 278; Kerschenstainer, 1977: 46-47; Burger, 2006: 396).

Tam veya başka bir ifadeyle sözde insanı, kâmil insana dönüştürecek olan da eğitim ve öğretim ile şekillendirilecek olan yönlendirmedir; irşattır. İnsan, âlemin itidaline göre tam olarak var edilmiş olsa da süreç içerisinde gerek insanın kendisi gerekse insanlıkta veya âlemde, âlemin kemali gereği sürekli olarak ortaya çıkan değişim ve dönüşümler sebebiyle, birtakım sapmalar yaşanmakta ve insan, ilk var edildiğinde sahip olduğu o “Tam” oluş halini, “Tam” oluş hali olarak ifade ettiğimiz ilk yaratılışı itibariyle sahip olduğu özelliklerini de kaybedebilmektedir. İbn Arabî’nin, tam veya sözde insanın

olgunlaştırılması ve kemale erdirilmesinin, eğitim açısından gerekli oluşuna dikkatimizi çekmesi bir yana, kendisi, ortaya çıkan sapmalar sonucu kaybedilen dengenin yeniden oluşturulması, ortaya çıkan yeni duruma göre, hak eden kimselere haklarının verilmesi ile olması gereken dengenin yeniden te'min edilmesi noktasından da eğitimin gerekliliğine dikkatimizi çeker. Zira ona göre hem “bilgisizlik” hem de ilk yaratılışın gereği olarak var olan tam oluş hali ve itidalin kaybedilmesiyle kendisini gösteren “dengesizlik”, ortadan kaldırılması gereken kötülüklerin başında yer alır.

İnsan, tam olsa da kâmil değildir; bir taraftan Uluhiyet mertebesi, İlâhi İsimler diğer taraftan ise İlâhi İsimlere mazhar olmuş olan masiva, kendisi üzerinde baskı oluşturduğundan, savrulması ve dengesini kaybetmesi muhtemeldir. İbn Arabî açısından seyr-i sülûkün zorunlu oluşunun sebebi de budur. Çünkü alem-i ervahtan alem-i şehadet olan cisimler alemine iniş süreci olarak nüzul sürecinde⁴ kendisini gösteren savrulmalar sebebiyle kirlenmiş olan nefis, daha önce sahip olduğu bilgiyi unutmuş; itidalini de kaybetmiştir (İbn Arabî, 2014, 2: 336; 5: 73; 8: 35; 9: 263; 14: 318; Demirli, 2012: 266-267). Bu süreçte, kimi zaman, kaybedilen dengenin tekrar sağlanmasına önem verilirken; kimi zaman da bilinçli bir farkındalığın eşliğinde, varolan dengeyi sarsıp taşları yerinden oynatmaya; her an yeniden yaratılış gereği hak sahiplerindeki değişikliğe bağlı olarak yeni hak sahiplerine haklarını teslim etmeye; zaman ve zemine göre yeni bir denge oluşturmaya; gerek bilgi edinebilme gerekse de iradeye bağlı davranışların ortaya çıkarılabilmesi amacıyla yönlendirmelere ihtiyaç duyulabilmektedir (İbn Arabî, 2014, 7: 372-374). Doğal olarak bu süreci koordine edecek bir eğitimcinin rehberliğinde eğitim faaliyeti, vazgeçilmez bir ihtiyaç olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çerçevede İbn Arabî açısından eğitim gerek bilgi edinme gerekse de bilinçlenme boyutları ile genelde Allah, özelde ise Rab ismi ile ilişkilidir. Rab ismi, doğru, düzgün ve dengeli kılarak, ıslah ederek eğitmek manasına gelir. Sonuç olarak doğrudan veya dolaylı, terbiye de talim de tedib de Rabbe bağlıdır. Rab ismi, bir taraftan, insan ve insanlığın, Uluhiyet mertebesi ve İsimler aracılığı ile Allah'a ve taşıdığı hale bağlılığı ve bağımlılığı

⁴ Mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan bir nesne, madde mertebesine iner ve ardından yükselerek geldiği noktaya geri döner. İbn Arabî tarafından benimsenen bu nazariye, “Biz Allah’a aidiz, yine O’na döneceğiz” (Bakara 2/156) meâlindeki âyetin ışığı altında açıklanmaya çalışılır. Bkz. Uludağ, Süleyman. “Devir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

gerçeğine dikkatimizi çekerek, insan ve insanlığı istikrara davet ederken diğer taraftan da bedenın ihtiyaçı olan maddi gıdalara ve manevi gıda olarak aklın ihtiyaç duyduğu bilgiye, düşünce gücüne ve mizaca bağılı olarak ortaya çıkan bu düşüncelerdeki farklılaşma gerçeğine, sürekli göz önünde bulundurulması gereken maslahattan telvinde temkine, istikrar içinde değişime davet eder (İbn Arabî, 2014, 2: 432; 4: 418; 8: 86; 9: 99; 12: 43; 13: 266; 16: 211-215; 18: 41).

İbn Arabî, “Anne, terbiye sorumluluğunu üzerine aldığı evlatlarını gözetirken” ifadesiyle, eğitime konu olan kişileri devamlı surette takip etmenin gerekliliğine, “Allah, bir taraftan beslerken diğer taraftan terbiye ederek, terbiyeye konu olmuş olan kimseleri ıslah eder (İbn Arabî, 2014, 7: 292; 13: 218)” ifadeleri ile de eğitimci vasfı taşıyan kimsenin, eğitime konu olan kimseleri, bedenleri açısından ihtiyaç duyulan gıdalar ve manevi gıda olarak aklın ihtiyaç duyduğu bilgi ile donatmasına, tüm dengesizlik ve olumsuzlukları izale etme anlamında ıslaha çağırır; tedbir sahibi Allah’ı anlayabilmek için de, bizatihi insanın kendisinin yöneticiliği deneyimlemesinin gerekli oluşuna işaret ederek, anlamayı yapma ile ilişkilendirir (İbn Arabî, 2014, 15: 162). İbn Arabî’nin eğitim için gerekli olduğunu düşündüğü özelliklere, Öcal da (2007: 3) terbiye, “İslah etmek, düzene koymak, idare etmek, eğitmek, gözetmektir” diyerek dikkatlerimizi çeker. İbn Arabî, tüm bu özelliklere, “Senin için gerekli olan, irşat etme gücüne sahip bir mürşid-i kamildir” (İbn Arabî, 2012b: 103) sözleri ile de irşat etmeyi, yönlendirmeyi de ilave eder. İbn Arabî’nin tüm bu çabalarında odaklanmış olduğu nokta insanı özgürleştirmek; kendi özgünlüğü ve imkanları ile bağlantılı olarak insanı kemale ulaştırmak ve kaybettiği itidal ile insan ve insanlığı yeniden bir araya getirmek; denge halinin devamlılık taşıması için de insan ve insanlığın, iradeleri ile hareket etmelerini sağlamaktır. İbn Arabî’nin sözlerinden yola çıkarak ifade etmemiz gerekirse, “Eğitim, mürşid-i kamile, kemale erme talebi ile başvurmuş olan müridi, belli bir düzenin hakim olduğu bir ortamda, devamlı surette gözetim altında, zaman zaman ıslah, zaman zaman da irşad ile kendi potansiyeli ile varamayacağı menzile ulaştırmak; duygu, düşünce ve davranış değişikliklerini kendi iradesiyle gerçekleştirebileceği bir kıvama getirerek özgürleştirmektir”. Bu sebeple İbn Arabî düşüncesinde mürit, terbiyesi sona ererek bağımsız olduğunda, mürşid-i kamilin, o kimseye yardımı sonlandırması ve o kimseyi Rabbi’nin yönlendirmesine bırakması gerekir (İbn Arabî, 2014, 4: 373; 2012a: 30). Zira onun nazarında besleyen Rab’dır; beslemek ise eşya açısından hayat ve varoluş sebebidir. İbn Arabî açısından eğitim de

ruhu, akli, nefsi ve organları itaat, bilgi, amel ve güzel ahlak gibi gıdalar ile buluşturmak; duygu, düşünce ve davranış boyutları ile nefsi kemale erdirmek; kemali ile bağlantılı olarak da kendisini gerçekleştirmiş ve hatta kendisini aşmış olan nefsin bekasını te'min edebilmektir (İbn Arabî, 2014, 4: 291, 360; 9: 22; 16: 211-214; 1907: 121-122).

1.8. Eğitim Mekânı ve Müfredat

Tarihsel süreç içerisinde, eğitim faaliyetleri mekânlar ile bütünleşmiş; eğitim mekânları, gerçekleştirilecek olan eğitimin içeriği ve amaçlarına bağlı olarak şekillendirilmiştir. İnsan, varlık okulunda, Hakk'ın rehberliğinde olgunlaşma, yetkinleşme arzusu taşıyan, kemalini arayan bir canlıdır. İbn Arabî'nin de vurguladığı gibi varlık, Hakk'ın okulu, Hak bu okulun öğretmeni, öğrenciler ise âlemdir (İbn Arabî, 2014, 7: 323; Kurt, 1998: 402-403). Eğitimi, eğitimin mekânı olan âlem ile beraber ele alan İbn Arabî'nin eserlerinde, toplumsal ve bireysel eğitim, büyük oranda tek bir çatı altında gerçekleştirildiği için, eğitim mekânı da ona göre şekillendirilmiştir.

Bu yapılar, toplu ve bireysel eğitimin bir arada gerçekleştirilebildiği, bu sebeple, birçok insanın, kalabalıkların bir araya gelebileceği geniş mekânları içerisinde barındırdığı gibi, bireysel eğitim açısından da gerekli olan, her bir müridin içinde yalnız kalıp, kendisiyle beraber bir başkasının giremeyeceği hücreleri de içerisinde barındırır. Ayrıca mürşidin kendisine mahsus bir hücresi, toplu namazların eda edildiği mescit, yemeklerin yapıldığı mutfak ve yenildiği yemekhane, bu mekânların ayrılmaz parçalarıdır (İbn Arabî, 2012a: 23; Palacios; 1965: 134-136).

Mürşit, müritleri başta olmak üzere, zühd ve tasavvuf ehli olan kimseler ile, haftanın belli günlerinde gerçekleştirdiği ders halkalarında bir araya gelir. İlk oturum, ders halkası, vatandaşların ve eğitim mekânına yeni adım atmış olanların bir araya gelebildiği halkadır. Bu oturumlarda, öncelikle, kemal yolculuğunda ilk adım olarak, teşvik mahiyetinde örnek olaylar, latife ve kerametler aktarılır. Daha sonra kendileri ile her yeni günün sabahında oturum gerçekleştirilen halkaya kayıtlı dervişler, öğrenciler ile bir araya gelinir; bu oturuma onların dışında kimse katılamaz. Bu öğrenciler, yolun ilkeleri, tarikat prensipleri ve zikrin sonucu olarak, insan nefsinde ortaya çıkan sonuçlar konusunda bilgilendirilir. Bu aşamada yer alan öğrenciler, bir yandan Kuşeyri diğer yandan da Muhasibi'nin herhangi bir risalesini okur; şeyh de konular ile ilgili olarak açıklamalar yapar. Takrir özelliği taşıyan bu dersler dışında, her bir mürit, mürşidinin belirlediği doğrultuda, tek

başına riyazet, mücahedeler ve zikir ile meşgul olur. Son aşamada yer alan öğrenciler ise kendileriyle baş başa görüşmeler yapılan, beyanları çerçevesinde, mürşit tarafından birebir yönlendirilen kimselerdir ki, bu birebir görüşmelerin de belli bir zamanı yoktur (İbn Arabî, 2012a: 20; Palacios; 1965: 134-136).

Genel çerçeve olarak müfredat başlığı altında, ilk aşama için örnek olaylar, latife ve kerametler, ikinci aşama için, yolun ilkeleri, tarikat prensipleri ve zikrin sonucu olarak insan nefsinde ortaya çıkan sonuçlar ve Kuşeyri, Muhasibi gibi yazarların eserleri dillendirilmiş olsa da İbn Arabî açısından müfredat içeriği oldukça zengindir. Eğitim ve öğretim açısından belirlenmiş olan amaçlar kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk olunca, bu amaçlar için anlamlı olan, başka bir ifadeyle Allah, alem/dünya, insan/nefis, şeytan/kötülük, ahiret hayatı ve dünya hayatının hak ettiği ve niçin yaratıldığına, mebde' ve meada dair ortaya çıkacak olan sorulara cevap olabilecek ne varsa, tümü, müfredat içeriğine dahildir (İbn Arabî, 2014, 8: 310; 10: 312-313, 14: 313).

Bu çerçevede dil eğitimine önem veren biri olarak, eserleri içinde sık sık şiirlere yer veren İbn Arabî açısından, dil ve mantık bilgisi (İbn Arabî, 2014, 7: 323-325; Addas, 2010: 131) ilk sıradadır. Dil ve mantık bilgisi, bilinmesi gereken bir diğer madde olan metafizik için de temel oluşturur. Metafiziğe dair bilgi edinme anlamında “Allah’ı tanımak”, İbn Arabî’nin ifadesiyle mertebe bakımından ilimlerin en önde geleni; “Tecellilere dair bilgi sahibi olmak” ise Allah’ı tanımaya götüren en ulvi yoldur (İbn Arabî, 2014, 2: 26). Zorunlu olarak Allah’ın sahip olduğu nitelikler, niteliği olamayacak şeyler ve yarattıklarında gerçekleştirmesi mümkün olan fiiller de metafizik içinde ele alınır. Metafizik ise İbn Arabî için Hak, Hak ve âleme ait tümel hakikat, ilahi isimler ve Hakk’ın eşyadaki tecellisine (İbn Arabî, 2014, 1: 82, 338-339; 2: 345; 8: 108-110) dair bilgilerdir.

İbn Arabî, bu tecellilerin bir tezahürü olarak “Hakkın yükümlü kullarına şeriatın dili ile gelen hitabını bilmek” maddesi ile, salık açısından gerek akaid gerekse de şeriat bilgisinin olmazsa olmaz olduğunu söyler. Çünkü ona göre “Şer’i bilgidен yoksun olan bir kimsenin hayatının da makamının da hiçbir değeri yoktur” (İbn Arabî, 2014, 1: 82; 8: 110; 1907: 18; 2012a: 20; Palacios; 1965: 134-136). Bu çerçevede “Din ilimlerini öğrenmelisin” diyen İbn Arabî, bu bilgilenmeyi Kur’an ve Hadis eğitimi ile temellendirir. Zira ona göre Nebiler ve meleklerin ilimleri ile birlikte, tüm ilimlerin dilini Kur’an içermesi sebebiyle Kur’an eğitimi ve Cebrail’in aracılığı olmaksızın, Allah’tan Hz. Peygamber (s.a.v) e

ulaşan ve Kur'an'a göre      isnada sahip olan Hadis eēitimi, son derece önemlidir ( bn Arabî, 2014, 6: 412; 12: 249; 14: 322-323; 18: 224-335; 1907: 19, 35, 60). Ona göre Kur'an, temkin içinde telvinin, başka bir ifade ile itidal içinde sürekli deēiřimin yegâne kaynaēıdır. Ancak Kur'an eēitimi olmazsa olmaz olarak tartışılmaz olsa da gerek Kur'an'ın zatı itibariyle nur oluşu ve anlaşılması noktasında yaşanabilecek zorluklar gerekse de Allah'ın tuzakları sebebiyle, sünnete dair bilgilenme, Hadis eēitimi,  bn Arabî düşüncesinde önceliklidir ( bn Arabî, 2014, 6: 412; 11: 182-183; 16: 173-174). Ancak  bn Arabî açısından, metafizik madalyonun bir y z yse fizik aynı madalyonun bir diēer yüzüdür. Ruhun zuhur-i kemalatı, tam anlamıyla görünümü, cismin kemaline vabeste, beden ve beden uzantısı olduēu alemin olgunlaşmasına baēlıdır. Bu sebeple, varlıktaki kemal ve eksiklik konusunda, bedenlerin varlıēı ve miza lardaki farklılık sebeplerine dair bilgi sahibi olmak da marifet yolcusu için zaruridir.      ortadan kaldırılması gereken kötülükler, insan açısından amaçlar, kemal ve mizaca yatkınlık ile birebir ilişkilidir. Bu bilgi içine, en büyük mülk olarak melekler, felekler ve  lemlerin içermiş olduēu hava, ateş toprak, su v.s bütün i eriēi ile topyek n bütün âlem girdiēi gibi, hakikati yönünden insan, nefis, bitişik ve ayrıık  lemleriyle hayal, maddi ve manevi hastalıklar ve bu hastalıkların ilaçlarına dair bilgiler de girer. Onun için marifet yolcusu tarafından bilinmesi gerekenler  bn Arabî tarafından "Allah, nefis, dünya ve şeytan" olarak özetlenir ( bn Arabî, 2014, 1: 82, 338-340; 2: 345; 7: 324-325; 8: 110; 2012c: 127).

Ona göre metafizik, fizik, matematik ve mantık yalnızca filozofların deēil, kutuplar ve irfan ehli olan kimselerin de ilgi alanındadır.  bn Arabî bu ilimleri, Tevhid'e dayanak olarak, varlık ve varoluş ile ilişkilendirmede zorlanan, sıradan insanlar açısından Allah'a dair ilimler olarak görmese de onun nazarında kutba göre bu ilimlerin her biri, ilahi bir ilimdir. O, söz konusu ilimleri, Allah'tan  ērenmiřtir ve bu ilimler ona göre, sadece Hakkı gösteren ilimlerdir. Aritmetik, geometri, matematik, mantık veya doēa bilimleri, insanı, Allah'ı tanımaya götüren yollar ve deliller ile doludur ( bn Arabî, 2014, 2: 298; 8: 297-298; 13: 270; 14: 313; 15: 245). Fütuhat-i Mekkiyye adlı eseri üzerinden,  bn Arabî'nin eēitim ile ilgili görüşlerini ele aldıēı tezinde Eş-şair, neredeyse hiçbir ilim disiplini dışarıda bırakmayacak şekilde, bilinmesi gerekenler bařlıēı altında birçok maddeye yer vermiş; bu alanı olabildiēince genişletmiştir (eş-şair, 1997: 181-185).

1.9. Eğiten ve Eğitilen Olarak Mürşit ve Müridin Özellikleri

Eğitim ve öğretimin gerçekleştirilebilmesi için, “eğitimci” adını verdiğimiz birilerinin, “eğitilen” olarak ifade ettiğimiz bazı kimseleri, belirli bazı koşullar altında, belirli birtakım amaçlar doğrultusunda ve belli şekillerde değiştirmesi, dönüştürmesi, etkilemesi gerekir (Cevizci, 2012: 241). İbn Arabî sadece bilgi aktaran biri değil; şeyh-mürit ilişkisi içerisinde müritlerinin duygu, düşünce ve davranışları üzerinde köklü değişiklikler ortaya çıkartan, müritlerin Allah, alem/dünya, insan/nefis ve şeytan/kötülük başlıkları altında varlığa bakışlarını değiştiren, dönüştüren bir eğitimcidir. İbn Arabî, eğiten ve eğitilen kimseyi sâdık ve sadîk, tabi ve metbu olarak adlandırır. Tabi olan salık, mürit ve talebe; metbu olan ise üstat, şeyh ve muallimdir. Ona göre varlık bir okul, Hak bu okulun öğretmeni, Peygamberler yardımcı, Peygamberlerin varisleri ise yardımcılarını yardımcılarını olan öğretmenler iken, bütünüyle âlem de öğrencilerdir (İbn Arabî, 2012a: 13; 1975, 7: 323). İbn Arabî’de mürşid-i kâmil olarak üstad/sheyh/muallimin otoritesi belirgindir. Bu anlamda mürşid-i kamilin ve mürşid-i kamile mutlak itaatin gerekliliği, onun idealist olduğunu bize gösterir. Bilindiği üzere idealist felsefeye dayanan daimici ve esasici bakış açısında temel güç öğretmendedir (Cevizci, 2012: 30). Ona göre, insan, mürşitsiz ömür boyu kendi başına zorluklara karşı mücahede etse de, aslında yapılan şey, sadece nefsin arzularının ardı sıra gitmektir. Zira nefsi terbiye edebilmek, bir başkasının nefesine boyun eğmekle başlar. Hiç kimse, kendi duygularını, düşünce ve davranışlarını ölçebilecek gerçek bir mihenk taşına sahip değildir. Buradaki zorluk, insanın, kendi kusurlarını, objektif olarak ölçümlemedeki yeteneksizliğinden doğar (İbn Arabî, 1907: 56-57; 2012a: 14-15; 2013: 423; Arasteh ve Sheikh, 2008: 66).

Helmski’den aktarımda bulunan Bayzan’ın da ifade ettiği gibi (2015: 121-124) “Şeytan, dönüşümden geçmemiş egonun simgesidir. İnsan eğer yalnız başına yol almaya kalkarsa, sadece kendi egosuna ulaşır”. Ancak, İbn Arabî, mürşid-i kamilin gerekliliği ve mutlak belirleyici olduğuna dair ifadeler kullanarak, idealist ve realist bakışın eğitime yansımalarını bize gösterse de o, öğrencinin deneyim, tecrübe ve yaşantısının da bu süreçte belirleyici olduğuna dikkatimizi çeker. Öğretmeniden ziyade öğrenciyi merkeze alan ve direkt olarak bilgi verilmesinden ziyade, öğrencinin keşif gücünü kullanan, naturalist, pragmatist ve varoluşçu düşüncelerin eğitim anlayışlarına etkisi ile ortaya çıkan ilerlemeci, yeniden kurmacı veya yapılandırmacı yaklaşımların sahip olduğu hassasiyetler ile hareket eder. Onun nazarında öğrencinin amel ve davranışı, sadece

Allah’a yakınlaşmasının bir gereği değil, aynı zamanda ilahi ta’lim olarak bilgilenmenin ortaya çıkabilmesi, tecelliye bağlı olarak yeni bir bilginin elde edilebilmesinin de zorunlu bir öncülüdür. Gerek eğitim amacıyla, uzlet hali üzere halvete alınarak, toplumdan izole bir şekilde iç dünyasına doğru yolculuğunda, tasavvur ve tahayyülleri ile; gerekse celvette, insan içine çıkarak topluma karıştığında duygu, düşünce ve davranışları ile aktif olan öğrencidir. Ona göre herhangi bir meselede himmetiyle şeyhi hareket ettirmek de mürit olmanın şartındandır (İbn Arabî, 2012a: 29; 2014, 3: 404).

İbn Arabî’nin eğitim ve öğretim anlayışında, öğretmen aynı zamanda öğrenci, öğrenci ise aynı zamanda öğretmendir. Ona göre öğrencinin öğretmenden öğreneceği şeyler olduğu gibi, öğretmenin de öğrenciden öğreneceği şeyler vardır. Yani öğretmen mi öğrenci mi sorusunu da İbn Arabî, klasik cevabı olan evet/hayır ile cevaplar. Çengel’in (2021: 64) de geleceğin eğitimini nitelerken dikkatimizi çektiği gibi, artık aktif öğretmen ile pasif öğrenci yerini aktif öğrenci ile yol gösteren bilge öğretmene bırakmıştır. Bu modelin de İbn Arabî’nin bakış açısıyla örtüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

1.9.1. Şeyh/Mürşid-i Kâmil

İbn Arabî nazarında mürşid-i kâmil;

“Alanıyla ilgili yeterli bilgiye sahip; müridin, terbiye, süluk ve şeyhlik için ehliyete varıncaya kadar, keşif yolculuğunda ihtiyaç duyduğu her şeyin bilgisini kendisinde toplayan kimsedir. Mürşid-i kâmil, manevi hastalıklar ve o hastalıkların ilaçları hakkında bilgi sahibi olduğu gibi, maddi olarak gıdalar, mizacı düzelten ve bozan şeyler hakkında da bilgi sahibidir. Mürşid-i kâmil, müridin terbiyesi ile ilgili olarak, onun, çocukluktan gençliğe, oradan yaşlılığa intikalini, müridin doğasına hükmetmenin bırakılıp, aklına hükmetme vaktinin ne zaman geldiğini, nefse ve şeytana ait hükümleri, hayali keşif ile gerçek keşif arasındaki farkı, tecelliye, müridin düşüncesi veya kalbi, ortaya çıkan bir kuşku nedeniyle hastalandığında, muhtaç olduğu şeyleri bildiği gibi müridin sülukuna engel olan ana-baba, çocuklar, eş-dost ve iktidar gibi beden dışındaki birtakım engeller ve bağları, bu engel ve bağların idaresini, bu engel ve bağlardan müridi çekip kurtarmayı da bilir. Mürşid-i kâmil, şeriata dair bilgi sahibi olduğu gibi kendi devri ve mekânındaki ilimler hakkında da bilgi sahibi; hal, zaman ve mekân değişimi ve çelişkiler ortaya çıktığında da nasıl tercihler yapabileceği ile ilgili olarak bilgi ve esnekliğe sahip olan kimsedir” (İbn Arabî, 2012a: 17-18; 2014, 8: 297-300; 18: 243-244).

Ayrıca İbn Arabî'ye göre, mürşid-i kâmilin sahip olduğu tüm bu bilgilerin, kitabi bilgi değil, tecrübelerle bağlı olarak ortaya çıkan, tecrübeye dayalı bilgiler olduğunu da vurgulamak gerekir. Onun nazarında eğitimci, tasavvufi bilgiyi tatmadan, kitaplardan ve tarikat ehli kimselerin ağızlarından öğrenerek mürit terbiyesine kalkıştığında, kendisine tabi olanları helak eder. Günümüzde de bir eğitimcinin, yetişmeden yetiştirme faaliyetinde bulunmasının, olumsuz sonuçlar doğuracağı ifade edilmekte; kılavuzun, yol bilen, bu yaşantıdan geçmiş biri olmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

Ona göre şeyh olan kimsede, peygamberlerin getirmiş olduğu şeriata dair bilgiler bulunması gerekli olduğu gibi, hekimlerin tedavi usulü ve kralların siyaseti de bulunmalıdır (İbn Arabî, 2012a: 17-18; 2014, 9: 105; 18: 243-244; Gözütok, 2019:115; Ülken, 2013: 222; Sayar, 2008: 41). Günümüzde, aynı zamanda esasici ve daimici bir eğitimci için aranan özelliklerin (Sönmez, 2014: 71-74; Senemoğlu, 2014: 128-129), İbn Arabî'nin mürşid-i kâmil için aradığı özellikler olduğunu söylememiz de yanlış olmayacaktır. Mürşid-i kâmil, alanı ile ilgili olarak, tecrübeye dayalı, yeterli bilgi sahibi olduğu gibi ilmi ile amil, müttaki, vera ve zühd sahibi olmalıdır. O, öğrencileri üzerinde baskı kuran bir zorba değil, mütevazî; mürşit olsa da müride nispetle önceliğinin, yalnızca eğitime dair bilgi sahibi olduğu gerçeğini unutmayan; yeri geldiğinde mürşidin de müritten öğreneceği şeyler olduğunu bilen; öğrencilerini terbiye eden anlamında “Rab” rolünü oynasa da kulluğu ve acziyetinin farkında, “kul” olan ve kul kalan bir kimsedir (İbn Arabî, 2014, 4: 222; 8: 297-300; 10: 380; 13: 266; 1907: 107).

Hadd-i zatında doğru eğitim ilişkisi de öğretene kimsenin öğrettiği kişiye hükmettiği “ben-o” ilişkisi değil, insanlıkları itibarıyla aynı düzeyde olan iki kişi arasındaki “ben-sen” ilişkisidir. Bu anlamda, İbn Arabî'nin kendisi de otokritiği hiçbir zaman elden bırakmamakta, eğitir ve öğretirken öğrenmekte; kimi zaman kendisinden bir şeyler öğrendiği -Sevtekin örneğinde görüldüğü gibi- öğrencisi de olabilmekte, kimi zaman da o -hocası Ebu Yakub Yusuf b. El-Kumi örneğinde görüldüğü gibi- hocasının hocası olabilmektedir. Yani ona göre mürşid-i kâmil, mürit ile beraber öğrenme yolculuğunu devam ettirebilmelidir. Eğitim felsefesi tarihinde, Sokrates'e ek olarak, pragmatistler, eleştirel pedagoglar ve yapılandırmacılar tarafından da savunulagelen bu öğretmen anlayışında, öğretmen de doğallıkla, öğrenen biri ya da rehber öğrenci olarak sahnede yerini alabilmekte; bu özellikleri ile karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 2012: 165, 255-257; İbn Arabî, 2014, 10: 302; 2012a: 16-17, 21). İbn Arabî düşüncesinde mürşid-i kâmil, son

derece kuralcı ve disiplinlidir. Ancak disiplin ve kontrol önemli olsa da bu durumun zulme kapı aralamaması, mürşid-i kâmilin gerek ahlak gerekse mizaç olarak itidalini kaybetmemesi gerekir. Bu anlamda itidal, İbn Arabî açısından, mürşid-i kâmil için aranan vazgeçilmez özelliklerdendir. Zira ona göre “Ölçülü kişi kuralcıyken, zalim hükümdar, dayatandır. Allah’ın dini ile ilgili olarak nasihatlerde bulunan bir kimse birçok bilgi, akıl, doğru ve güzel bir düşünceye ihtiyaç duyduğu gibi, o kimse, mizac ve ahlak açısından da mutedil olmalıdır” (İbn Arabî, 2014, 17: 366; 18: 243-244).

Buna bağlı olarak “Ancak basiretli bir şekilde Allah’a çağıran kişi, davetçi olabilir” diyen İbn Arabî, mürşidin basiretli olmasını, basiretli olmasının yanında şefkat ve merhametli, sevgi dolu olmasının gerekliliğine de işaret eder (İbn Arabî, 2014, 8: 297-300; 15: 218; 2011a, 2: 286). Zira ona göre merhamet, Rabliğin ayrılmaz bir parçası olarak, terbiyenin olmazsa olmazıdır. Hadd-i zatında merhamet ve yumuşaklık da sevgi doğurur; yumuşak olma özelliği gösteren bir insana ise karşı konulamaz. Bu sebeple, Hubert’in de dediği gibi sevgi yoksunu, kalbi buz gibi soğuk bir insan, başka hangi niteliğe sahip olursa olsun, kolay kolay iyi bir eğitimci olamaz; temelinde sevginin yer almadığı hiçbir eğitim ve öğretim çabası başarıya ulaşamaz. Zira sevgi, kişileri birbirlerine yakınlaştıran gözle görünmez bağ; canlılar arasında çekimi sağlayan şeydir. İnsan açısından iyot veya C vitaminine ihtiyaç neyse sevgiye duyulan gereksinim de aynı şekilde hayatidir (İbn Arabî, 2014, 13: 282, 350; 2011a, 4: 96; Frager, 2005: 192; Akt. Çamdibi, 2010: 13-16; Ayhan, 1997: 61-62; Tarhan, 2007: 65; Maslow, 2001: 28; Öcal, 2007: 59; Russell, 1982: 206-207). İbn Arabî düşüncesinde sevgi, her hareketin ilkesi, Allah’ın, âlemi yaratmasındaki temel saiktir. Aslında kaynağı ilahi nefes olan sevgi ve muhabbet, Hakk’ın bir niteliğidir. Varlığın bekası ve devamlılığı da ilahi olan bu sevgiye bağlıdır (İbn Arabî, 2014, 6: 424-429; 8: 138, 240, 15: 292, 295; İzutsu, 2005: 190).

Sevgi dolu bir kâmil mürşid, köklü değişiklikleri ortaya çıkarabilecek olan, iksir-i a’zamdır. Mürşid-i kâmil için bu sevginin kaynağı da kendi kendisini sevebilmesi, kendisini, olduğu gibi kabul edebilmesidir. Zira insanın kendisini sevmesi, başkasını sevmesinden daha güçlü bir sevgidir ve sadece bu sevgi, başkasını sevmeye kaynaklık edebilir (İbn Arabî, 2014, 6: 183). Frager’in de dediği gibi (2019: 100), aslında bu sevginin de temeli, insanın içindeki saf ilahi kıvılcımın Allah’a meyli ve sevgisi; insanın, saf ve ilahi olan bu kıvılcım ile ilişkisidir. Bu saf ve ilahi olan kıvılcım ile ilişkimiz, kendimizi sevmemizin de başkalarını ve Allah’ı sevmemizin de temelidir.

Ayrıca İbn Arabî merhamet, şefkat ve sevgisini, gözle görülür somut varlıklardan esirgemediği gibi, soyut duygulardan da esirgemez. Bu sebeple ona göre heva canibinden gelen hırstan kizbe, kibirden kıskançlığa tüm kötü duygular, bağırıp çağırılarak, kötü sözler söylenerek huzurdan kovulmaz; bilakis bu elçiler, vezir olan akıl tarafından karşılanır ve söylediklerine kulak verilir; kendileri, güzel muamele ve kavl-i leyyin ile ağırlanırlar (İbn Arabî, 2013: 172, 299-305).

Ancak sevgi sahih bir ilke ve değer olsa da Haktan gayri, masivaya yönelik sevgi, zaman zaman insanın aklını başından aldığı için, tedbiri ortadan kaldırarak insanın dengesini bozmakta, sevgide aşırılık, olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Bu dengesizliğin ortaya çıktığı kimselere örnek olarak, İbn Arabî, Şia ve İmamiyye mensuplarını gösterir. Onlar ehl-i beyt sevgisinde aşırıya gitmiş; kimisi sahabeden nefret etmiş, ehl-i beyti öne geçirmedikleri için onlara sövmüş; hatta ve hatta bundan da kötüsü kimileri, ehl-i beytin önceliğini naslar ile belirlemedikleri için Allah'ın Peygamberine, Cebrail ve Allah'a saygısızlık etmiştir (İbn Arabî, 2014, 2: 356; 8: 276, 283).

İbn Arabî düşüncesinde gerek mürit gerekse de mürşid-i kamilden kaynaklanan yetersizlikler sebebiyle, mürşid-i kamiller tarafından yapılması gerekenler de bellidir. Mürşid-i kâmil olarak şeyh, terbiyeyi kabul etmeyeceğini bildiği müridin terbiyesine bütün gayretini harcar; kalbinde ve duasında istidatsız müridinden yüz çevirse de öğreteceği husustan yüz çeviremez; bu durumda da mürşid-i kamillerin, eğitim ve öğretimi sürdürmeleri gerekir. Mürit değil de mürşid olarak şeyhde yetersizlik olduğunda, mürşid-i kamilin o müride verebileceği bir şey kalmadığında da mürşidin, mürit ile arasındaki bağı sonlandırması gerekir. Zira mürit, mürşidi aracılığı ile, Allah'ın tecellisinden, ancak mürşidinin bildiğini öğrenebilir. Bir süre sonra bağlandığı mürşid, kendisine perde olarak eğitimini zorlaştırabilir. Bu sebeple, ona göre, eğitim sona erdiğinde ve müridin bağımsız, terbiyesinin tamam olduğunu ve sütten kesme zamanının geldiğini bildiğinde, şeyhin ona yardım etmeyi kesmesi ve onu Rabbi ile baş başa bırakması gerekir (İbn Arabî, 2014, 12: 355; 13: 125; 2012a: 30).

1.9.2. Mürit/Salîk

Son yüzyıllık süreç içerisinde eğitimin kapsamı genişlemiş; eğitimin, bebeklik çağından başlayıp ölünceye kadar sürdürülen bir çaba olduğunun kabul edilmesiyle birlikte, eğitim alan kişilerin yaşları da değişmeye başlamış; öğrenci kategorisi içine çocuklar ve gençler

kadar yetişkinler de girmiştir. Aslında İslam dininin öğretimi de yetişkinlerin eğitimi ile başlamış ve devam etirilmiştir; tasavvufi eğitim sisteminde de gençlere ilave olarak yetişkinler de eğitime alınmıştır (Cevizci, 2012: 242; Bilgin - Selçuk, 1999: 48; Gözütok, 2012: 103; Cüceloğlu, 2008: 364-365).

İbn Arabî'nin 7-8 yaşlarında eğitimini almaya başladığına, 8 yaşında Kur'an'ı ezberlediğine ve 15 yaşları civarında Hadis eğitimi aldığına dair bilgilere sahip olsak da ciddi ve kitabi nitelikte, sistemli olarak tasavvufi eğitimine, 18-19 yaşlarında başladığını ve eğitim hayatının 1195 yılına, 30 yaşına kadar devam ettiğini, hayatını ele aldığımız satırlarda görmüştük (Keklik, 1966: 67). İbn Arabî, çocuk eğitimi ile ilişkili olarak müritlerine telkinlerde bulunmuş olsa da (İbn Arabî, 2012b: 106), kendisi, çocuklardan ziyade, genç ve yetişkinleri merkeze alan bir eğitimcidir. Zira İbn Arabî'nin belirlemiş olduğu hedeflere ulaşabilecek olanlar, akıl melekeleri belirginleşmiş ve bir özne olarak, toplumsal hayat içerisinde yerini almış; az veya çok soyut düşünebilme becerisi kazanmış olan kimselerdir. Ona göre ergenliğe varmamış çocuk, arzularına bağlı olarak hareket eden, yükümlülüğü gerektiren akıl düzeyine ulaşmamış kişi iken; yetişkin, bedenindeki güçler ve potansiyeli ile Allah'ın bilgisinde olgunluk derecesine ulaşmış olan kimsedir. Amaç, okulun sahibi Allah'ı bilmek (İbn Arabî, 2014, 7: 325; 18: 65); Allah'a dair bilgide olgunluk derecesine ulaşmak, yetkinleşmek ve marifetullah olunca, yetkinleşme ve bu çerçevede Allah'a dair bilgi edinme ve bu bilgiye götüren yol olarak alem/dünya, insan/nefis ve şeytan/kötülük ile ilgili olarak farkındalığa sahip olma konusunda yeterlilik, bu süreçte belirleyici olacaktır ki bu vakit de insanın, kendisini, doğanın boyunduruğundan kurtarmaya başlayabileceği, akıl ve temyiz gücüne sahip olarak, soyut düşünebilme becerisi gösterebileceği yaşlar olacaktır. Bu yaşlar, gençlik ve yigütlük anlamına gelen fütüvvet çağı yaşları, çocukluk ve yaşlılık arasındaki bir dönemdir. Bu dönem de insanın genç ve yetişkin olduğu çağ ile kırk yaşı aralığıdır (İbn Arabî, 2014, 2: 241; 3: 397-398; 6: 46; 10: 326).

Yaklaşık olarak 17-18 yaşları ile 35-40 yaşları arası olan bu devre ilk yetişkinlik yaşlarıdır. İbn Arabî'nin de eğitimci olarak hitap ettiği kitlenin 16-18 yaşları ile 35-40 yaşları arası öğrenciler olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. İnsan hayatı açısından hareket ve yoğunluğun artış gösterdiği dönemlerden biri olarak bu dönem içinde insan, bir yandan acil olarak çeşitli hazlar peşinde koştururken diğer yandan da toplumda yerini bulma çabası içindedir. Erik Erikson, özellikle yetişkinliğe adım atma aşamasında olan

gençlerin bu aşamada kendi kimliklerini bulma konusunda merkezileştiklerini, bu amaçla başkalarıyla dostluk ve birliktelik arayışı içinde olduklarını belirtmektedir. Erikson’a göre kişilik, yakın ilişki ve dostluk ile birlikte bağımsızlık, bu yaş aralıkları için belirleyicidir (Köylü, 2000: 46-49). Yakın ilişki ve dostluk anlayışı içinde bağımsız olabilme ve bağımsız kalabilme bir araya getirilebildiğinde kişilik ortaya çıkacaktır. İbn Arabî’nin nazarında da gençlik ve yetişkinlik ile ortaya çıkan güç, bilgi ve bilgiye bağlı olarak bağımsız olabilme ile ilişkilidir. Zira ona göre yaratılıştaki bağımsız olamamak, duygu ve davranışları üzerinde kendi iradesine bağlı değişiklikler ortaya çıkaramamak zafiyet olduğu gibi ömür açısından erzeli’l umur olan yaşlılık zamanı da insanın, bilgiden yoksun ve mahrum kaldığı zaman dilimleridir (İbn Arabî, 2014, 17: 81-83).

İbn Arabî, “Yetişkin olan mürit veya salik, şeyhin emri ile duran ve hareket edendir, işte bu, işin tamamıdır” sözü ile bir çerçeve çizmiş olsa da bu cümlemin açılımı olarak, mürit/salik için birtakım ölçüler getirir. Onun açısından sevgi mürşid-i kamil için ne kadar önemli ise saygı da mürit için o kadar önemlidir. Onun düşüncesinde saygı göstermek mürit olmanın şartı olduğu gibi, genel olarak kurtuluşun da esasıdır. Zira mürit, saygı duymadığı bir mürşid-i kamilden, yarardan ziyade zarar görür ve o kimsenin sohbetinden de istifade edemez. İbn Arabî, saygıyı sadece mürşid-i kamilin şahsına değil, onun yokluğunda, mürşid-i kamil ile ilgili ne varsa, odasından oturduğu döşeğe kadar her şeye teşmil eder. Aslında İbn Arabî düşüncesinde saygılı olmak, sadece mürşid-i kamil-mürit ilişkisinde değil, aynı zamanda hükümdarlar, âlimler ve büyükler karşısında da takınılacak tavidir. Zira ona göre büyüklere saygı göstermek ve onların değer ve itibarlarını bilmek, sünnetin bir gereğidir (İbn Arabî, 2014, 8: 297-300; 17: 345-346; 2012a: 28-29; 2013: 423-430, 439; 1907: 111-112). Emek isteyen saygı, kişiler tarafından inşa edilen bir duygudur. Hilkatimize bitişik olduğundan, bir insanın sevebilmesi için özel bir gayret göstermesi gerekmez. Saygı ise çift taraflı bir yönelimle, saygı duyan ve kendisine saygı duyulan tarafından inşa ediliyor olması açısından, özel bir emeği içerir. Topçu’nun da dediği gibi (2015b: 41) insan varlığı açısından ahlak duygularının uyanışı da onunla başlar. Lickona’ya göre, okulların öğrencilere kazandırması beklenen erdemlerden olan saygı ve sorumluluk, ahlaki karakteri oluşturacak en önemli miğfer değerler; kültürel farklılıklara rağmen ortak erdemlerdendir (akt. Meydan, 2012: 31-35).

Bu sebeple İbn Arabî açısından, mürşid-i kamillerin, müritlerine yönelik olarak sevgi, şefkat ve merhamet duyguları önemli olsa da müridin şeyhi ile irtibatı, mürşid-i kamilin

sevgi, şefkat ve merhamet duygularının istismar edilebileceği bir atmosfer içinde değil, talim-i edep vechi üzere, saygı eşliğinde sürdürülmesi gerekir. Zira mürşid-i kâmil ile mürit arasında, ünsiyete dayalı bir ilişki, eğitim açısından olumsuz durumlara yol açar ve bu durum müridin tedavisini de güçleştirebilir (İbn Arabî, 2013: 423-430, 439).

Ancak saygı, İbn Arabî nazarında vazgeçilmez bir değer olsa da kendisi, sevgide aşırılığın ve savrulmanın zararlarına dikkat çektiği gibi, saygı ile ilgili olarak da hem saygı gösteren hem de kendisine saygı gösterilen açısından karşımıza çıkabilecek muhtemel savrulmalara karşı uyarılarda bulunur. Bu çerçevede İbn Arabî bir yandan müritlerin gerek tarikatları gerekse de şeyhlerine bağlılıklarındaki ölçülere şu ifadeleri ile dikkatlerimizi çekerken;

“Müridin kendi tarikatının en şerefli tarikat olduğuna inanması, mürit olmanın şartları içinde yer aldığı gibi, bağlı olduğu mürşid-i kamilin, Rabbinden bir şeriat ve apaçık bir delil üzere olduğuna inanması da mürit olmanın şartındandır. Bununla birlikte, müridin, şeyhinin hal ve tavrında, duygu, düşünce ve davranışlarında, günahsız olduğuna inanması ise doğru değildir. Şeyhinde eksiklik gördüğü halde yine de onunla beraber kalmaya devam eden mürit, münafıktır ve Allah katında bu davranışından sorumludur” (İbn Arabî, 2014, 4: 225; 2012a: 32, 35-36).

diğer yandan da mürşid-i kamiller başta olmak üzere herkes için saygı merkezli ortaya çıkması muhtemel bir duruma şu ifadeleri ile dikkatlerimizi çeker; “İnsanların hürmeti, insanı yok edecek öldürücü etkili bir zehirdir. Bu da vatandan ayrılmaya ve aileden uzaklaşmaya yol açan nedenlerden biridir” (İbn Arabî, 2014, 9: 326).

İbn Arabî düşüncesinde saygı ile birlikte sorumluluk duygusu da müritler açısından temel değerlerdendir. Ona göre Hakkın halifesi olarak, âlemde varolan her şeyin hak ettiği şeye dair bilgi sahibi olan ve o şeye hakkını veren yalnızca insan-ı kâmilidir. Bu anlamda masivanın haklarının teslimi, Hakkın huzuruna girebilmenin olmazsa olmaz şartıdır. Bu sorumluluğun gereği olarak, emanet düşüncesi, İbn Arabî’nin eğitim ve öğretim yaklaşımında, insan ve ahlak anlayışında temel ilkelere dendir (İbn Arabî, 2014, 7: 230; 8: 36-39; 11: 356; 13: 261-262; 14: 14; Demirli, 2013: 159).

Bu saygı ve sorumluluk bilinci içinde, kendisi için yaratılmış olan kemali bilmediğinden mürşid-i kamilin kapısına gelmiş olan mürit, bu iradesi sebebiyle, mürit adını almış olsa

da eşikten içeri adım attığında, iradesinden vazgeçmeli ve tam anlamıyla eğiticisi olan şeyhine teslim olmalıdır. Davası irade davası olsa da İbn Arabî'nin ifadesiyle;

“Başlangıç denizindeyken teslimiyet ve bağlılığın bir gereği olarak mürit, itiraz etme ve karşı çıkmayı terk etmelidir. İradesiz olmak, mürit olmanın şartları içinde yer alır. Zira mürit için irade, arzudur, hevadır; arzu ve hevasına bağlı olarak hareket eden bir mürit ise, şeyhiyle değil nefsiyle beraberdir. Mürit, şeyhi ile beraberken yıkayıcı elindeki ölü gibi olması gerekir. İradenin heva ile bu şekilde iç içe geçmişliği sebebiyle mürit, zahiri ve batınıyla, kendinde var olan tüm duygusal, düşünsel ve davranışsal değişimleri şeyhi ile paylaşmalı, hiçbir şeyi ondan saklamamalıdır” (İbn Arabî, 2014, 8: 297-300; 2012a: 28-30; 1907: 111; 2013: 424).

Saygı ve sorumluluk yanında çalışkan ve çevik olmak da müritler açısından önem arz eden değerlerdendir. Zira tembellik, müridin iradesi ve seyr-i sülukunu zedeleyen en büyük engeldir. Bu sebeple İbn Arabî düşüncesinde müritlerin, çevik ve çalışkan olmaları elzemdir. Zira kendi ifadesiyle söylersek; “Bu yolda tembellik varken vuslat olamayacağı gibi, vuslata dönük bir gayrette olamaz”. İbn Arabî'ye göre “Tembellik, nefsin bir hastalığıdır”. Müridin çalışkan ve çevik oluşunu tevhid ile ilişkilendirdiği, kendisinin, bu noktadaki hassasiyetini gösteriyor olması açısından aşağıda yer alan paragraf güzel bir örnektir;

“Mürid, kaba etinin üzerine sürünerek yürümez. Bir şeyi almak istediğinde, o şeyi, oturma şeklini bozup, elini uzatıp alamıyorsa, o mürit zavallının tekidir. Yapılması gereken şey ayağa kalkmak ve o şey için ileri yürümektir. Kendisine “Şunu yüklen, filana götür veya şunu satın al” denildiğinde “Tek çıkış olsun, başka ihtiyaç var mı bir bakayım.” derse veya “Namaza veya şu işe çıktığım zamana veya yolumun üstündeki şu işi yapana kadar sabret!” derse, bu mürit bizim nezdimizde tembeldir, acizdir ve müşriktir. Bu şekilde devam ettiği müddetçe, tevhitten bir koku alamaz. Hakikatler, hareketi ve o harekete sebep olan şeyi tek olandan başka hiç kimsenin tevhidi elde edemeyeceğinin bilgisini vermiştir.” (İbn Arabî, 2012a: 34)

İrade terbiyesi adlı eserin yazarı olan Payot'un da ifadesiyle (2019: 35, 52) tembellik ve nefse düşkünlük, öncelikli olarak mücadele edilmesi gereken iki düşmandır. İnsanı, şehvet ve şehvete bağlı olarak ortaya çıkan hazzın belirleyici olduğu bir dünyanın içine sürükleyerek şehvetin ağına düşüren tembellik, aynı zamanda ahlaksızlıkların da anasıdır. İbn Arabî'ye göre “Çevik ve kuvvetli olmak, nefsin aciziyet ve tembelliğe atmamak mürit

olmanın şartındandır. Çünkü Allah'ın yolu, mücahede ve nefsin kötü gördüğü şeyler ile mücadeledir. Bu yol rahatlık yolu değildir" (İbn Arabî, 2014, 4: 62; 17: 376).

1.10. Eğitim İlkeleri

İlkeler gerek eğitimcileri gerekse eğitime alınan kimseleri fazla zaman almadan sonuca ulaştıran; eğitim ve öğretim ile ilgili yapılması gerekenlere şekil ve yön veren ön kabuller; prensipler, amaçlara ulaşmayı kolaylaştıran temel öncüllerdir. İbn Arabî, eserlerinde, bir taraftan eğitime diğer taraftan da eğitime alınan kimselere yardımcı olabilecek belli başlı bazı ilkelere dikkatlerimizi çeker. İbn Arabî'de eğitime alınan kimselerin ilgili ve istekli oluşları, öncelikli ilke olarak kendisini gösterirken, "İşgal ettiği makamda ihtiyaç duyduğu hükümler ile ilgili bilgilerin peşinde olan kimse, ihtiyaç duyduğu bilgiden fazlasını öğrenmesin. Zira, bilgide gereğinden fazlasını öğrenmek zamanı boşa harcamaya sebeptir" (İbn Arabî, 1907: 53) sözleri ile de verilen eğitimin ne ziyade ne de noksan, eğitilen kimsenin ihtiyaç duyduğu oranda olmasının gerekli oluşuna dikkatlerimizi çeker. İbn Arabî'nin eğitim yaklaşımında, kalabalık öğrenci topluluklarının içinde yer aldığı toplu eğitimler bulunsun da ilerleyen aşamalarda ilkesel olarak birebir eğitim öne çıkmakta, birebir, başbaşa gerçekleştirilen eğitimdeki yakın ilgi de eğitim ve öğretim sürecinde önem arz eden, müşid-i kamillere müritlerini yakından tanıma imkânı vermektedir (Gözütok, 2012: 106).

Bu anlamda İbn Arabî, "Her bir elçi kendilerine gönderilmiş olduğu toplumların kabiliyet ve istidatları ile bağlantılı olarak gönderilmiştir" (İbn Arabî, 2011a, 3: 88) sözü ile, elçilerin gönderilmesinin, gönderilmiş olduğu toplumların istidatları ile ilişkili olduğunu, bireysel olarak istidat farklılıklarının da, değişik teklifler doğurduğunu ifade ederek, bireylerdeki ve kitlelerdeki farklılıklara dikkatlerimizi çeker.

Farklı farklı özelliklere sahip olan kimseleri bir arada aynı anda eğitmeye çalışmak çok da basit olmadığından, İbn Arabî, eğitim yaklaşımında bütüncüllük ilkesi ile tedricilik ilkelerine de yer verir. Anlaşılabilirlik ilkesi, mükafaat ve ceza ile motive etme ilkelerini de benimseyen İbn Arabî "Gaye, hareket ettiren şeydir, başlangıçtır, ilkedir" ifadeleri ile, eğiten açısından da eğitime alınan kimseler açısından da belirli bir gayenin olmazsa olmaz olduğunun altını çizerek (İbn Arabî, 2014, 18: 142; Fromm, 1982: 214; Bahadır, 2002: 96-97; Shaalan, 2008: 196; Adler, 1985: 36; Sönmez, 2014: 69; Cevizci, 2012: 261). Şimdi,

İbn Arabî için önemli olan, kısa ve öz olarak temas ettiğimiz tüm bu ilkelere daha detaylı bir şekilde bakmaya başlayabiliriz.

1.10.1. Eğitimde İsteklilik ve İhtiyaca Odaklanma İlkesi

Eğitim süreci açısından, eğitime konu olan kimselerin ilgilerinin çekilmesi önem arzeder. Zira konuyla ilgili olmayan bir kimseyi eğitebilmek de o kimseye bir şeyler öğretebilmek de imkansızdır. Eğitim açısından önem arz eden dikkatin uyanması, dikkate nazaran, ruhun daha da derin katmanlarında bulunan ilgiye bağlıdır (Kılıç, 2012: 32; Gözütok, 2012: 148; Baymur, 1972: 202-203; Adler, 1985: 115). Tam da bu sebeple İbn Arabi müşid-i kamillerden müritleri sınamalarını ister; seyr-i süluka girişi müritlerin test edilmesi ve müşitlerin onayına bağlar. Test edilme sürecinde, öğrenciler açısından hazır bulunuşluk hali ile öğrencilerin sahip olduğu ön bilgiler yoklanır. Çünkü bu yolun gereği olarak belirlenmiş koşullar, müritlerin, bu yola ilgi, istek ve rağbeti olduğu zaman işe yarar (İbn Arabî, 2012a: 17-18). Seyr-i süluk için olmazsa olmaz olan riyazet ve riyazetin gereği olarak yapılması gerekenler belli bir efora bağlıdır. Fiziksel çabadan ibaret olan bu efor da isteğe bağlı olarak ortaya çıkar. Hadd-i zatında gerçek terbiye ve eğitimin amacı da kişileri doğrudan değiştirmek değil, örnek verme, nasihat etme veya başka herhangi yol ile, duygu, düşünce ve dâhili hadiselerin cereyanı eşliğinde iyinin lehine tamamen dâhili bir karar aldırabilmektir. Zira terbiye etmek, insan, zorla alıştırma ise hayvan içindir (Payot, 2019: 142; İzzetbegoviç, 1994: 145).

İbn Arabî ilke olarak, isteğe bağlılığa işaret ettiği gibi ayrıca “Allah’ın, bizlere kendisine dair bilgi edinmeyi emredip, o bilgiye sahip olma amacıyla, bizleri, kendimize yönlendirmiş olmasının tek sebebi, bizlerin, kendi nefislerimizin hakikatine dair bilgi sahibi olmayışımızdır” (İbn Arabî, 2014, 13: 300) ifadeleri ile, Allah’ın, insanı, ihtiyaç duymuş olduğu şeye doğru yönlendirdiğine dikkatimizi çeker; eğitim süreci açısından önemli, ilgi ve istek ile de bağlantılı olan ihtiyaç merkezli eğitimi gündeme getirir.

İbn Arabî’ye göre, Allah’ın, Hz. Musa’ya, ateş ile tecelli etmesinde bu durum görülebilir. İbn Arabî şarihi Avni Konuk’un da bu ifadelere şerh düşerken ifade ettiği gibi çocuğu oyun ile eğitmekte de bu ilkeye bağlılık görülür. Bu çerçevede tüm elçilere verilmiş olan bilgiler de gönderilmiş oldukları toplumun ihtiyaçları ile bağlantılıdır. Her bir elçinin hitap ettiği toplum, neye ihtiyaç duymuşsa, elçiler tarafından kendilerine sunulan da ihtiyaç duyulan o şeyden ne fazla ne de eksiktir (İbn Arabî, 2014, 6: 302; 2011a, 3: 88; 4:

210-211; İzutsu, 2005: 352). İbn Arabî, öğrencilerin ilgili oldukları konulara yoğunlaşmalarını, zühd kavramı ile ilişkilendirir. Nefis bilgi ilişkisine, din ile ilgili olarak bilgilenme dışındaki bilgilerin sınırsızlığına, dini alanda bilgilenmenin ise, ihtiyaç ile paralellik arz etmesinin ve bu konuda dengenin kaybedilmemesinin gerekli oluşuna da dikkatlerimizi çeker. Onun nazarında;

“Nefsin bilgiye duymuş olduğu ihtiyaç, mizacın mutedil olması ve kalmasını temin eden besine duyduğu ihtiyaçtan daha fazladır. Dini hükümlere dair bilgiye duyulan ihtiyaç, besine duyulan ihtiyaç gibi olduğundan, bu alanda bilgi edinme çabasında ihtiyatlı ve mutedil davranmaya özen göstermek gerekir. Allah ve kıyamet mahalleri, mebde ve meada dair bilgilenmede ise yaratılışın devamlı olarak yenilenmesi gerçeği sebebiyle bir sınır yoktur. Bu bilgi çeşidi, devamlı yepyeni bilgiler eşliğinde artmaya ve genişlemeye devam eder” (İbn Arabî, 2014, 2: 335; 4: 411; 1907: 53-54).

Bu ilkenin gereğini yerine getirmek, mürid açısından, günümüz ve tüm zamanlar için problem olan dikkat eksikliği ve dağınıklığı, odaklanamama gibi sorunları ortadan kaldıracak; öğrenciler, sadece ihtiyaç duydukları ve ilgili oldukları alan bilgileri kendilerine verildiği için, başka alanlara yönelme ve gereksiz bilgiler ile meşguliyetin ortaya çıkarabileceği muhtemel zaman kayıplarının da önüne geçilebilecektir. Ayrıca İbn Arabî için, irade eğitimi açısından önem arz eden, şeytan karşısında farkındalık da ilgi ve ihtiyacın eşlik ettiği odaklanma ile artırılacak; şeytan için bulunmaz fırsat olan dikkat eksikliği anlamında “gaflet”, bu şekilde ortadan kaldırılacaktır. Dikkat dağınıklığı ve odaklanmayı güçleştiren bir unsur anlamında gaflet, eğitim ve öğretime engel oluşturduğu gibi, dikkatte ortaya çıkan zayıflamanın bir sonucu olarak ortaya çıkan unutkanlık da, benzer bir şekilde eğitim ve öğretimi zorlaştırır (Adler, 1985: 118; Sayar - Dinç, 2008: 55). Doğal bir durum olan unutkanlık ağırlıklı olarak şeytandan kaynaklandığı gibi, gaflet hali de şeytan için bulunmaz fırsattır (İbn Arabî, 2014, 4: 102; 2013: 356-399). Gafleti ve dolayısıyla şeytanın insan üzerindeki etkisini ortadan kaldıran dikkat, aynı zamanda biyolojik baskıdan kurtulma, içgüdülerden ayrılma ve dış âlemin tesirlerine nazaran, özerkliği ortaya çıkarma yetisi olan objeleştirmenin de başlangıcıdır (Kant, 2009: 96; Ülken, 2013: 223, 225; Gözütok, 2019: 162). Objeleştirme yetisi ise kemal yolculuğu açısından önem arz eden bilinç ve iradenin mukaddimesidir (Topçu, 2014: 52; Frager, 2009: 91; Mahcupyan, 2020:134).

1.10.2. Eğitimde Bütünsel Yaklaşım İlkesi

Bütünsel yaklaşımı benimseyen düşünürlere göre, tüm yaşam birdir; nihai gerçek her yere yayılmıştır ve tektir. Alem ve varlık parçalanmamış, eşya, birbiri ile bağlantılı bir şekilde bir bütün olarak devamlı devinmektedir (Demir, 2015). İbn Arabî, varolan her şeyin can taşıdığını ve bu canlılığın temelini de Allah'ın el-Hayy ismi ve bu isimden kaynaklanan akış olduğunu dillendirirken benzer düşünceleri seslendirir. Onun nazarında;

“Allah, İlâhi İsimler aracılığıyla âlem ile bağ kurmuş; İlâhi İsimler ve âlem arasındaki bu ilişki zorunluluk kesbetmiştir. Allah, Uluhiyet mertebesi kaynaklı bu zorunlu akış ile, tümel olan nefsi arşa, nefisten kaynaklanıp arşa kadar uzayan incecik bağlar ile bağlamıştır. Bu akışa eşlik eden tevhid, en şerefli makamdır. Şüphesiz ki “Davet edilen bir olduğu gibi davet eden de birdir” (İbn Arabî, 2014, 1: 170, 277; 8: 91; 11: 21; 15: 173, 223; 16: 305; 17: 102; 18: 58, 100, 113; 1907: 25).

İzutsu'nun da (2005: 288) vurguladığı gibi, İbn Arabî'nin yaklaşımına göre, âlem içinde varolan her bir şey devamlı değişmekte, ancak tüm âlemi kuşatan bu akışın altında, değişmeyen bir “Şey” bulunmaktadır (İbn Arabî, 2014, 2: 14; 9: 108-109; 12: 256; 14: 18; 15: 169). İbn Arabî düşüncesinde, değişmeden kalan bu “Şey”, “Hak” olarak madalyonun bir yüzü iken, âlemin kemali gereği ortaya çıkan değişim de “Uluhiyet” olarak madalyonun bir diğer yüzüdür (İbn Arabî, 2014, 2: 14; 9: 108-109; 12: 256; 14: 18; 15: 169). Ağırlıklı olarak “Hakk”ın kaynaklık ettiği istikrar ile belirgin olarak tüm İlâhi İsimler ile birlikte Ulûhiyet mertebesinin kaynaklık ettiği değişim, varoluşun iki yüzüdür. İstikrar kadar değişim de önemlidir. Değişim, varlığın kemali ve tam insanın kamil insan haline gelebilmesinin ön koşuludur (İbn Arabî, 2014, 9: 50, 250; 14: 18).

Eğitimde bütüncül yaklaşımın önde gelen savunucularından, John Miller ile birlikte Ron Miller, “Bütüncül eğitim, zihine, duygulara, fiziki ve ruhsal açılardan olduğu gibi sosyal ve estetik açılardan da insana seslenebilmeli; bireylerin gelişimini birçok yönden takviye edebilmelidir” derken, eğitime bütüncül bakış ile ilişkili olarak Gestaltçı bakış açısı da insanı duygu, düşünce ve davranış bütünlüğü içinde ele almaktadır (Demir, 2015). İbn Arabî düşüncesinde de latife ve cismin toplamı olarak görülen insan, olgunlaştığında, âlem içinde varolanlar ve bu varolanların haklarına dair bilgi sahibi olarak her bir varlığa parçalamaksızın ve parçalanmaksızın haklarını teslim edebilen, insandır (İbn Arabî, 2014, 11: 27-29; 13: 261-262; Chittick, 2014: 104). Latife ile bağlantılı olarak hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret ve kelam ne kadar insan ile ilgili ise cisim ile bağlantılı olarak

hava, su, toprak ve ateş de o kadar insan ile bağlantılıdır. Bu çerçevede İbn Arabî, sadece akıl yoluyla Uluhiyyet mertebesi ile ilgili olarak bilgi sahibi olmanın, beyin ve zihin merkezli bilişsel bir çabanın yeterli olamayacağını söylediği gibi sadece duygusal bir tavır alışın, başka bir ifade ile kalbe hakkının teslim edilerek, şariat ile gelmiş olana teslim oluştun da yeterli olamayacağını düşünür. İbn Arabî’de Hak olan Zat irfanın, başka bir ifade ile gönül bağının, Uluhiyet mertebesi, isim ve sıfatlar ise ilmin, bilgi ağının konusudur. Zat ve Uluhiyeti ile Allah’ı tanıma çabası içinde olmak, İbn Arabî’nin temel amacıdır. O, mütteki olmanın gereği amellere sarılarak Allah’tan gelecek olana hazır bir durumda olmanın; duygusal olarak kalbe, düşünsel olarak da akla haklarının teslim edilmesinin ardından azalara da davranışsal olarak amel yoluyla hakların teslim edilmesinin bir sonucu olarak, Allah’ın, kullarını bilgilendireceği doğrultusunda bir inanca sahiptir. Onun için önemli olan, varlık ve varoluşu, bir bütün olarak kuşaktan kuşağa aktarmak; Ulûhiyet mertebesinde insan-ı kâmil mertebesine kadar tüm var olanları, oluş dinamiğiyle bilgi konusu kılmaktır.

1.10.3. Eğitimde Tedricilik ve Somuttan Soyuta İlkeleri

Kant’ın da özellikle vurguladığı gibi (2009: 33, 51, 72), öncelikli olarak erken yaşlarda eğitim ve öğretimin disiplin boyutuna odaklanılmalıdır; bu konuda ihmalkâr davranıldığında, ilerleyen süreçte kişilik değişimi çok da kolay olmayacaktır. İbn Arabî, çocuk sahibi olan kimselere, dünyevi bir amaç gütmeksizin, çocuklarına Kur’an eğitimi vermelerini tavsiye eder. Onun nazarında çocukların erken yaşlarda şariat kaynaklı edep ve ahlaki hassasiyetlere sahip olmaları; zorlamalar eşliğinde de olsa zühd ve yumuşak huyluluğa yönlendirilmeleri, dünyevi hayatın süsleri ve o süslere doğru çocukları sürükleyecek arzu, istek ve şehvetlerden uzak tutulmaları gerekir (İbn Arabî, 2012b: 106). İbn Arabî bu değerlendirmeleri ile, zihinsel melekeleri henüz olgunlaşmamış olan küçük yaştaki çocuklara eğitim amaçlı yaklaşımın keyfiyeti ile ilgili olarak ufuk açıcı bilgiler verir. İlerleyen yaşlarda verilecek olan eğitimi kolaylaştırma amacıyla erken yaşlardaki telkin, taklit ve zorlamaların rolüne dikkatlerimizi çeker. Zira eğitim ve öğretim söz konusu olduğunda, erken yaşlarda ortaya çıkan ve kökleşen birtakım alışkanlıklar ve huylar, ilerleyen süreçte eğitim ve öğretimi zorlaştıracaktır (Başgil, 2004: 13)

İbn Arabî şârihi Konuk, Füsüs’a mukaddime olarak kaleme aldığı yazıda “İstidadat-ı beşer alettedric tekâmül ettiğinden, peyderpey zuhur eden enbiya dahi, onların istidadına

muvafık, ahkâm-ı ilahiye ve fuhumuna mutabık hitabat-ı rabbaniye ile geldiler” sözü ile, ilk Muallim olarak Allah’ın, aşamalı, tedrici bir eğitim ile, insanı ve insanlığı terbiye ettiğine işaret eder. Hakkın, Kendisini bilmemizi, kendi nefsimize dair bilme çabasından sonra getirmesinin arka planında da bu tedrici, aşamalı ve somuttan soyuta ilkelerine bağlılık yaklaşımı vardır (İbn Arabî, 2014, 13: 204; 2011a, 1: 70-71; 2: 56, 4: 324).

İbn Arabî’ye göre, nefsi bilmenin yolu da âleme dair bilgi edinmekten geçer. Alem, Allah’ı tanıma yolunda bir delil olma özelliği gösterdiğinden, âlem üzerinden Allah’a doğru yol alabileceğimize işaret eden İbn Arabî, tedrici, aşamalı ve somuttan soyuta yaklaşım ilkesine bağlılığını burada da bizlere gösterir (İbn Arabî, 2014, 3: 259; 11: 129; 16: 292; Addas, 2010: 181-182; Chittick, 2014: 139).

Ona göre eğitime alınmış olan kimselerin öncelikle iman başlığı altında inanç ve akaid bilgilerine sahip olması gerekir. Bu bilgilenmenin peşisıra İslam’a dair kaide ve kurallar ve Müslüman olmanın gereğini yerine getirme anlamında, sahip olunan bilgiler ile amel etmek gelir. Bu aynı zamanda tevhidin gereğini yerine getirme anlamında hak teslimi ameliyesidir ki burada da İbn Arabî tedrici bir yaklaşıma sahiptir. O, seyr-i süluk yolculuğunda öncelikli olarak nefis ve organlara haklarını teslim eder (İbn Arabî, 2014, 15: 223; 18: 223, 227; 1907: 55; 2011b: 15).

Allah’ın “Hayy” isminin, diğer tüm isimlerine kaynaklık ettiğini; varlık ve varoluş açısından hayat ismi ile birlikte ilim, irade ve kudret isimlerinin, temel isimler olarak ön plana çıktığını söyleyen İbn Arabî, Allah’ın İsimleri ile ortaya çıkan niteliklere sahip olabilme amacıyla ortaya konan tüm çabalarda da tedrici yaklaşıma bağlılığını sürdürür (İbn Arabî, 2014, 1: 322-323; 3: 30; 2001: 46; 2011a, 1: 93; Chittick, 2016: 59); bir yandan nefse hakkı teslim edilirken diğer yandan da tüm isimleri ile Uluhiyet mertebesi olarak Hakk’a hakkı teslim edilir. Daha öncede değindiğimiz gibi İbn Arabî’de eğitim ve öğretim süreci olarak ders halkaları da tedrici, birbirini takip eden üç sınıf olarak, kolaydan zora doğru bir seyir izler (İbn Arabî, 2012a: 20; Palacios; 1965: 134-136).

1.10.4. Eğitimde Anlaşılrlık İlkesi

İbn Arabî açısından eğitim ve öğretim aşamasında anlaşılrlılık önem arz eder. Onun nazarında;

“Tüm elçiler kavimlerinin dilleriyle gönderilmiş; hitap etmiş oldukları toplumlar ile, o toplumlar açısından bilindik olan kelimeler ile konuşmuş; herhangi bir davranış

sergilediklerinde, o toplumların aşına oldukları davranışları sergilemişlerdir. Yüzyılların geçmesi, zaman ve zeminin değişmesi ile birlikte elçilerin göstermiş oldukları mucizeler de değişmiş her bir elçinin mucizesi, o zaman ve zemine hükmeden ruha göre ortaya çıkmıştır” (İbn Arabî, 2014, 6: 293-294; 9: 421; 14: 232; 15: 102).

İbn Arabî bu ilkeye bağlılık içinde ele aldığı konuları örneklendirme ve çizimler eşliğinde anlatmaya çalışır. Buradaki amaç, örneklendirme olmaksızın anlamları tasavvurda başarısız olan öğrencilere ulaşabilmek; idrak zafiyeti içinde olan kimselere gerçeği yaklaştırabilmektir. İlgili sayfalar, bu çizim ve örnekler ile doludur (İbn Arabî, 2014, 13: 318-332; 2013: 291). Onun, anlaşılabilirlik ilkesi gereği verdiği bir örnek, necaset böceği örneğidir. Bu örnekte Hakkı dinlediğinde rahatsız olan, batılı dinlediğinde ise mutlu olan bir insan, manen de sureten de mizacı necaset böceğine benzeyen bir insandır. Zira necaset böceği, gül kokusundan rahatsız olurken necaset ile ortama yayılan kokudan herhangi bir rahatsızlık duymaz. Bir başka örnek ise, bireysel farklılıklar ve istidad ile ilişkili olarak verilen örnektir. Bu örneklendirmede güneş, misk ve kâfur kırıntıları üzerine doğduğunda, misk ve kafur kırıntılarından hoş kokular yayılır, aynı güneş tezek ve gübrenin üzerine doğduğunda ise o tezek ve gübreden hoş olmayan kokular çevreye yayılır. Oysa ona göre, cömertlik deryası, varlık akışının yegâne kaynağıdır. İnsanlar, madenlerdeki farklılığa benzer bir şekilde farklı özellikler taşıdığından, cömertlik deryası kaynaklı bu akış kimi insanlarda zekâ ve fetanet kimi insanlarda ise hamakat ve aptallık şeklinde izler bırakır. İbn Arabî’nin bir başka örneği ise cehenneme sürükleniş ile şeytana uyma arasındaki ilişki örneğidir. Onun benzetmesiyle söylersek, hammaddesi ateş olan şeytanın peşisıra giden bir insanın, ateşe garkolmasından daha doğal bir şey olamaz (İbn Arabî, 2011a, 1: 228; 4: 365; 2013: 90-91; 2014, 2: 27; 16: 200, 238).

1.10.5. Eğitimde Ödüllendirme ve Cezalandırma Yoluyla Motive Etme İlkesi

İnsan iradesi üzerinde etki bırakan ödül ve ceza, insana yön veren iki temel uyarıcıdır. Bu uyarıcıların insan iradesi üzerinde varolan bu doğrudan etkisi, -yerli yerinde kullanılmaları şartıyla- önemli sonuçlar doğurur. İbn Arabî’nin yetiştiği ve eğitimi aldığı coğrafya olan Endülüs’te, eğitiminde cezaya yer veren müeddipler tercih edilmiş; aşırıya kaçmaksızın çocukları cezalandırmak, “Çocuk dövmek ekine su vermek gibidir” ifadelerinden de anlaşılacağı üzere normal kabul edilmiştir. Bununla birlikte doğrudan kontrol ve zorlama, öğrencilerin iç disiplini ve kendi kendilerini yönlendirmelerine engel

olduğu için, dini ve ahlaki terbiyede baskı ve cezalandırma konusunda dikkatli olmanın gereği, konunun uzmanları tarafından da paylaşılmış; çocukları eğitim amacıyla cezalandırmak, Endülüs coğrafyasında normal kabul edilmiş olsa da; aksi istikamette görüşlerin var olduğu, çocukları cezalandırmanın onların motivasyonunu düşüreceği doğrultusundaki görüşler de kaynaklarca aktarılmıştır (Ay, 1992: 35-66; Dodurgalı, 1995: 176; Gözütok, 2012:149; 2012: 151; akt. Leğnani, t.y: 54-55). Ülken ve Topçu, aşırı olmaksızın ödül ve cezayı bir arada kullanmanın daha iyi sonuçlar doğuracağını söyler. Rousseau ise, yanlış bir şey yaptıklarında çocuklara ceza vermekten kaçınmanın; ceza vermek yerine çocukların sergilemiş oldukları yanlış davranışların sonuçları ile yüzleştirilmelerinin gerekli olduğunu düşünür (Kerschenstainer, 1977: 17; Arslanoğlu, 2012: 92; Ülken, 2013: 262-263; Topçu, 2014: 149; Cevizci, 2012: 99). Rousseau'nun yüzyıllar önce dile gelmiş hali olarak değerlendirilebilecek olan İbn Arabî'ye göre de ödül de ceza da insanların sergilemiş oldukları davranışların bir karşılığıdır. Ona göre Hâkim bin Hizam Müslüman olmuşsa, bu sonuç, onun daha önce yapmış olduğu iyiliklerin bir ödülü; Allah'tan gafil olan ve kalbinde Hakkı hissedemeyen; konuşmasında edepsizliklere şahit olunan bir müridin bu hali de bağlanmayı taahhüd ettiği şeyhe saygı ve hürmette kusurunun bir cezasıdır (İbn Arabî, 2011a, 2: 190; 2014, 4: 335; 6: 16; 8: 300; 10: 328; 17: 20).

Ancak İbn Arabî hataların sonucu ile yüzleşmeyi önemseseyse de onun düşüncesinde eğitim amaçlı cezalandırma da terbiyenin bir gereği; çocuğu dövmek, çocuğu terbiye etmenin bir boyutu, ona fayda veren bir şeydir. Ona göre rahmetindeki vüs'ate rağmen Allah'ın cezalandırması da -âlimlerin dışında- rahmetin çocuklarının farkına varamayacağı bir te'dib şeklidir. İbn Arabî, bu çerçevede Hz. Peygamber (s.a.v)'in Ebu Hureyre'ye tavsiyeleri bağlamında, Allah tarafından kendisine yazdırıldığını söylediği şu ifadeleri de bizimle paylaşır;

“Ey Ebu Hureyre! (Çocuklarına veya kölelerine) edep öğretirken üç defadan fazla dövme; üçten fazla döversen kıyamette kısas cezasıyla karşılaşsın. Ey Ebu Hureyre! Evinin küçüklerine namaz ve abdest adabını öğret; on yaşına ulaştıklarında döverek zorlayabilirsin, fakat üçü geçmemek gerekir.” (İbn Arabî, 2014, 13: 218-219; 17: 337; 18: 355).

İbn Arabî, eğitim sürecinde, öğrencilerin yapmış oldukları hatalara karşın, öğrencileri cezasız bırakarak affetmenin yanlış olduğunu düşünür;

“Yanlış bir davranış sergilediklerinde, mürşid-i kamillerin öğrencilerini cezalandırmaksızın affetme gibi bir seçenekleri yoktur. En ufak bir saygısızlığın cezası evden kovulma, tekkeden çıkarılmadır. Yaptığı yanlışlar sebebiyle öğrencilerinden yüz çevirmek veya öğrenciyi terk etmek gibi uygun görmüş olduğu cezalarla öğrencilere ceza vermek mürşid-i kamiller üzerine vaciptir. Yapılan yanlış affetmeksizin cezalandırma tercihi, öğrencilerin himmet ve gayretlerini artıracaktır” (İbn Arabî, 2014, 7: 194; 2012a: 20-24).

Frager’in de dediği gibi övgü, egoyu beslerken; tenkit onu zayıflatır (Frager, 2019: 68). Tam da bu sebeple, İbn Arabî öğrencileri ile baş başa gerçekleştirmiş olduğu oturumlarda, bir taraftan, öğrencilerini yoracak birtakım pratiklere kendilerini yönlendirirken diğer taraftan da öğrencilerin yapmayı arzu ettiği bazı şeylere de engel olur; zaman zaman öğrencilerini azarlayan İbn Arabî kimi zaman da onları ayıplar. Ay’ın yapmış olduğu taksimi (Ay, 1992: 19-29) göz önünde bulundurmaya çalışarak söylersek İbn Arabî’nin ödüllendirme veya cezalandırmada tercihi maddi ödül ve cezadan daha çok manevi ödül ve ceza olduğu söylenebilir.

İbn Arabî nazarında, sergilenmiş olan yanlış bir davranışın karşılığı olarak veya yanlış bir davranışa karşı değil de mürşid-i kamilde saklı başka bir sebep sonucu verilmiş olan cezaya, öğrencilerin itirazsız teslimiyetleri, mürit oluşlarının bir gereğidir. İbn Arabî, cezalandırma ve özellikle bu çerçevede nasihatte bulunma gibi uygulamaları, müritleri ile birebir yapmış olduğu görüşmelerinde gerçekleştirir. Çünkü onun nazarında nasihatten amaçlanan yarar, bir menfaatin ve muhabbetin meydana gelmesidir. Toplum içinde yapılan nasihat, kabul edilmeyeceği gibi bu davranış bir düşmanlığa da yol açabilir. Bu sebeple İbn Arabî’de cezalandırma, toplum içinde olmaktan ziyade birebir görüşmelerde karşımıza çıkar (İbn Arabî, 2012a: 20, 23-24, 29; 2014, 8: 147).

1.10.6. Eğitimde Çocuğa Görelik İlkesi

Eğitim ve öğretimin başarısı, her bir zihnin, kendine özgü yapılarını hesaba katmaya, bu çerçevede ihtiyaç duyulan yönlendirme ve eğitim-öğretimi şekillendirmeye bağlıdır (Rousseau, 2009: 198). Varoluşçular, eğitim ve öğretim sürecinde her bir bireyin tek tek muhatap alınmasını söylerken; Erik Erikson, her bir öğrencinin, diğerlerinden farklı, bambaşka bir birey olduğu, her bir öğrenci ile farklı bir birey olduğunun göz önünde bulundurularak görüşülmesi, o öğrencinin kendine özgü bireysel nitelikleri ve özellikleri olabileceğinin unutulmaması gerektiği gerçeğinin altını çizer. Psikososyal gelişim teorisi

de karakter gelişimi ve eğitimi açısından kişinin gelişim odağına göre ona davranışta bulunulması, eğitimcinin bu odağa odaklanmasının gerekli olduğuna dikkatlerimizi çeker (Sönmez, 2014: 80-81; akt. Murray, 2008: 277; Meydan, 2012: 84-87).

Şüphesiz ki insanlar, bu dünyaya aynı kabiliyetler ile donanmış bir şekilde gelmez; genetik ve kişisel tarih, her bireyin zihin dünyasını farklı bir kalıba sokmuş durumdadır. Gerçek anlamda bir karakter terbiyesi de bu gerçeği göz önünde bulundurarak, kişisel özellikler ile bu ferdiyeti muhafaza etmeyi önerir. Yaratılış özellikleri olarak kendilerini gösteren bu eğilimlere saygı duymak, karakter terbiyesi açısından temel prensiptir (Gözütok, 2012: 113; Carrel, 2000: 161; Eagleman, 2014: 190; Kerschenstainer, 1977: 86; Bilgin - Selçuk, 1999: 82). İbn Arabî düşüncesinde her bir insan, kendine özgü bir kişiliğe sahiptir. Şüphesiz ki bu durum ona göre mutlak birlik ile ilişkilidir. Ki bu birlik de o kişiyi, Allah'ın birliği ile buluşturacak olan kendine özgü bir istidattır. Onun nazarında Allah, her varlığın mutlak birliğinde bulunur. Bir'den bir çıktığı gibi Bir'i de bir bilebilir; bir görebilir (İbn Arabî, 2014, 5: 149; 9: 79, 12: 347).

İbn Arabî'nin muhatap kitlesi içinde yer alan genç ve ergenler inanç konusunda ciddi adımlar atmanın, kararlar almanın eşiğindedirler. Bu dönemde genç ve ergenler, bir yandan başkalarının hayatlarından etkilenirken diğer yandan hastalara, fakirlere ve mazlumlara karşı ilgi duymaya ve kendinden daha çok onlara önem vermeye, bu dönemin son demlerinde, yetişkin olarak da önceki döneme ait olan dini inançlarından sıyrılarak, kendi dini inanç anlayışlarını kurmaya çalışırlar. Orta yaşlılar ise daha önceki dönemlerde yapmış oldukları hatalardan vazgeçme ve hayatlarına istikamet verecek yeni pozisyonları araştırma ya da sorgulama aşamasındadırlar (Köylü, 2000: 62, 138-139; Mehmedoğlu, 2007: 801-803; Shaalan, 2008: 195). Bu çerçevede İbn Arabî, insanlarda bulunan istidad ve mizaca, eğitim ve öğretimin, bu potansiyelin göz önünde bulundurularak verilmesinin önemine dikkatlerimizi çeker. Ona göre;

“İdrak etme çabası içinde olan kimseler, herhangi bir şeyi, sadece o şeyin bir benzeri kendi dünyalarında bulunduğu zaman idrak edebilirler. Böyle bir kapasiteye sahip değil iseler, söz konusu olan o şeye dair asla bilgi sahibi olamazlar. Bu sebeple Allah c.c, bir ayet indirdiğinde, müminlerin imanları artarken, mizaç farklılığı kaynaklı, kalpleri hasta olan kimselerin kinleri artar” (İbn Arabî, 2014, 1: 259-260; 2: 370; 12: 72; 14: 329; 16: 200; 2013: 90-91 Chittick, 2016:127).

İbn Arabî'nin, öğrencileri ile yapmış olduğu baş başa görüşmeler, bizlere, kişisel özellikleri ile öğrencileri tanıyabilmenin önemini gösterir. Her bir öğrencinin taşıdığı hastalıklar, arzu, istek ve hevalarındaki farklılıklar, o öğrencilere teklif edilecek olan reçeteler üzerinde pay sahibidir. Tam da bu sebeple İbn Arabî, halvetten hazzetmeyen kimselere halveti teklif ederken, halveti arzu edip, insanlar ile bir arada bulunmaktan sıkılan kimselere, insan içine çıkmayı, insanlar ile muâşeret reçetesini sunar (İbn Arabî, 2014, 7:237; 2012a: 25-26). Ayrıca ilk elçi olan Nuh ile en son elçi olan Hz. Peygamber (s.a.v) e dönük teklifler, durumları ile bağlantılı olarak gerçekleşmiş; Allah tarafından, elçileri eliyle gönderilmiş olan şariatlar da kulların bilip uygulayageldikleri hükümler ile ilişkili olarak gönderilmiş, zaman ve mekân değişimleri ile birlikte elçilerin göstermiş olduğu mucizeler de değişmiştir (İbn Arabî, 2014, 6: 293; 10: 235; 13: 290-291).

Nasıl ki sihrin ön plana çıktığı zaman dilimlerinde Hz. Musa'ya asa, tıbbın yoğun olarak kendisini gösterdiği dönemlerde, Hz. İsa'ya, hastaları iyileştirme mucizesi verilmişse, şiir, belagat ve edebiyatın ağırlıklı olarak kendilerini gösterdiği zaman dilimlerinde de Hz. Peygamber (s.a.v) e Kur'an verilmiştir. İlk Öğretici olarak Allah, elçilerine, elçiler de kendi takipçilerine seslenirken, bu ayrımların farkındalığı içinde seslenmiş; yapılan tüm teklifler de bu özellikler ile ilişkili olarak şekillenmiştir. İbn Arabî, gerçekleştirdiği miracında, Hz. Adem ile bir araya gelmiş; Hz. Âdem, kendisine, İlahi İsimlerden, mizacının taşıyabileceğini gördüğü kadarını öğretmiş ve cisimsel yaratılışın, tikel nefislerde etkisi olduğunu söyleyerek, her nefsin kabulde aynı derecede olmadığını ifade etmiştir. Ona göre;

“Peygamberler melekten aldıklarını, bireysel farklılıklar sebebiyle, meleğin kendilerine ulaştırdığından farklı, bölümlere ayrılmış bir şekilde kendi takipçilerine iletmiş; Hak Teala da kendi üzerinde bulunduğu duruma göre değil de, var edilenlerin şartlarını göz önünde bulundurarak varlığa muamelede bulunmuştur. O, yaradılışları gereği ithama maruz kalmaları söz konusu olmayan meleklerine karşı, yeminle desteklenmiş ifadeler kullanmadığı gibi kullarına da kendisini birlediği şekilde bir tevhid inancını teklif etmemiştir. Emrin muhatabı olan kullar yaratılmış ve bileşik oldukları için, kullarına emretmiş olduğu tevhit de bileşiktir” (İbn Arabî, 2014, 2: 56; 8: 41; 10: 35).

Bu çerçevede o, eşi geçimsiz olan kimseden eşini idare etmesini, kendi aklının derecesinden onun akıl düzeyine inmesini beklerken; aynı tavrı arkadaşlık ilişkilerine de teşmil eder (İbn Arabî, 2014, 3: 110; 7: 129; 16: 288; 18: 327, 334). İbn Arabî,

öğrencilerin, Akıl düzeyleri ve anlatılan konuları anlama kapasitelerinin farklı olabileceğine; bu farklılıkların da öğrenciler tarafından değerlendirilmesi gerektiğine şu ifadeleriyle dikkatlerimizi çeker;

“Öğrencilerdeki anlama kapasitelerindeki farklılıkları göz önünde bulundurarak, süre, zaman sınırlamasına gitmemek, bilgi aktarımında, öğrencilerin yaratılış özelliklerini dikkate almak demektir; öğrenciler içinden bir grup ilk defada anlar, bir diğer grup ise anlayıncaya kadar ayrıntılı olarak defalarca tekrarlar anlayabilir” ... “Mizaçlar seviyeleri açısından farklı olduğu gibi, nefisler de farklı farklıdır. Bir nefis, verilenleri süratle kabul ederken bir başka nefis, bunun tam aksi durumdadır; kimileri de bu iki durum arası bir yerdedir” ... “İnsanların akıl sahibi oluşlarında derece derece oluşları açıklanmıştır; bu, şahidi olduğumuz bir durumdur. Kimileri sır ve anlamlardaki kapalılıklara vakıf olurken, hikmet ehli birinin ağzından çıkan bir lafız, benzersiz birçok yoruma kaynaklık edebilir. Bu yorumlar ve değerlendirmeler, ilahi mertebe ve ruhani şeyler ile ilgili olabileceği gibi doğal varlıklar, matematik veya mantıkla ilgili de olabilir. Bir başka kişinin aklı, bundan daha da aşağıda olabileceği gibi, en büyüğünden daha da üstün akıllara sahip olan kimseler de bulunabilir” (İbn Arabî, 2014, 3: 109; 5: 227; 6: 289).

İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncelerini, normal eğitim ve özel eğitimin farklı olması gerektiğini gösteren ifadeler olarak anlayabiliriz. Kendisi, yaratılış özellikleri açısından delil ve delillendirilen şeyler arasında bağlantı kurma yeteneği olan kimselerin, akaid ve sair ilimleri öğrenmeleri yolundaki bu çabalarına ses çıkarmazken; fitratı itibarıyla bu yetenekten yoksun olan kimselerin ise, taklit ile yetinmelerini ister (İbn Arabî, 2014, 3: 109; 5: 227; 6: 289; 1907: 53-54).

O, Allah'ın cemal isimlerine bağlı bir tecelli olarak ümidin eşlik ettiği, “bast” durumunun elverişli olduğu durumlarda, bu hale uygun “bast” kapısından Allah'a çağırırken; Allah'ın celal isimlerine bağlı bir tecelli, ümitten ziyade korkunun eşlik ettiği, “kabz” durumu merkezli kabule elverişli olan kişiyi de, “kabz” kapısından Allah'a çağırır. Onun nazarında, eğitime alınan kişi, hangi ismin etkisi altında ise, o kişi, etkisi altında olduğu isim merkezli terbiye edilmelidir (İbn Arabî, 2014, 3: 110; 7: 129; 16: 288).

1.10.7. Eğitimde Amaç Belirleme İlkesi

Eğitim ve öğretimde belirlenmiş olan amaç, eğitim ve öğretim ile ilişkili tüm davranışları belirleyen etken olduğu için, sistem kurulurken öncelikli olarak amaçlara yer verilmelidir

(Sönmez, 2014: 68; Cevizci, 2012: 261). Fromm'un da (1982: 214) vurguladığı gibi, hareketin varlığı amacın varlığına bağlıdır. İbn Arabî, hedef ve hareketi şu ifadeleriyle birbirine bağlar; “Bir hedefin belirlenmesi olmazsa olmazdır. Hedef, insanı harekete sevkeden şeydir; bidayettir, ilkedir; varoluşta daha sonra kendisini gösterse bile etki de hüküm de ona aittir” (İbn Arabî, 2014, 17: 60; 18: 142). İnsan için amacın varlığı hayatidir; zira bireyi geleceğe, dolayısıyla hayata, belirlemiş olduğu hedefler bağlar; ruhsal yaşam, amaçla şekillenir. Amaç yokluğu, anominin göstergesidir (Duralı, 2017: 42; 2018: 294; Arvasi, 2001: 89-90; Bahadır, 2002: 96-97; Shaalan, 2008: 196; Adler, 1985: 36; Sayar, 2008: 18). Buna bağlı olarak İbn Arabî, insanın geçmişe saplanıp kalmasının değil, amaç ve hedefleri doğrultusunda geleceğe yönelmesinin daha doğru bir tutum olduğuna dikkatimizi çeker. Şüphesiz ki gelecek bilinci, sağlıklı bir insan açısından da belirleyici bir özelliktir (İbn Arabî, 2014, 13: 280; Maslow, 2001: 37).

İnsan açısından hareketsizlik, durgunluk, anlamsızlık ve boşluk duygusunun bir karşılığıdır. Tam da bu sebeple Şeriatî'nin de özellikle vurguladığı gibi amaçlar, hareketi canlı tutacak kadar yüce olmak zorundadır (Şeriatî, 2013: 146) ki İbn Arabî'nin belirlemiş olduğu hedefler de bu özellikleri ile karşımıza çıkar.

Eğitim açısından belirlenmiş olan hedefler, toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Sokrates'ten, Platon'a, onun da öğrencisi olan Aristo'ya kadar birçok düşünür için, eğitim açısından hedef, ahlaklı insanı ortaya çıkarabilmektir. Sokrates'in amacı adalet, cesaret, ölçülü olmak v.b erdemleri gençlere tanıtip benimsetmek iken, Platon'un eğitim ideali, Tanrı'ya benzer merhametli insan yetiştirmektir. Aristo için ise amaç, eğittiği insanı, toplumun veya devletin erdemli veya bilgili bir unsuru yapabilmektir (Arslanoğlu, 2012: 13, 50-51; Cevizci, 2012: 281-284; Ayhan, 1997: 249). İslam geleneği söz konusu olduğunda ise amaç, insanı, mutlak hakikat ve mutlak adalet ile buluşturmak, insan ve insanlığı mutlak iyiliğe ulaştırmak, mutlu etmek; olmazsa omaz hedef olarak Allah'a yönlendirmek, O'na döndürmektir (Öcal, 2007: 7). İbn Arabî'nin belirlemiş olduğu hedefler de gerek batı gerekse de doğu coğrafyası düşünürlerince belirlenmiş olan hedeflerle örtüşen hedeflerdir (Aruç, 2004: 82, 108-109; Koç, 1999: 206-208; Dodurgalı, 1995: 185-186; Oruç, 2009: 182-187). Onun belirlemiş olduğu hedefler, insanın kendini gerçekleştirerek kemale ulaşması; Allah'ı tanınması/marifetullah ve bu hedeflere bağlı olarak kendisini gösterecek olan ebedi saadettir, sonsuz mutluluktur.

1.10.7.1. Kemale Ulaşmak

İbn Arabî'ye ait eserlerde üzerinde durulan ana tema insanın kemali, olgunlaşmasıdır. Esasen bütün dönemlerde ve bütün insan toplumlarında eğitimin amacı insanın mükemmelleştirilmesidir. İbn Arabî'ye göre mürid, kendisi adına varedilmiş olan bu kemale odaklandığı için mürid adını almıştır. “Var olan her şeyin, kendileri açısından uygun olan kemal ile buluşturulması, yaratılmış olan her bir varlık için varoluş gayesidir”. Hadd-i zatında kendini gerçekleştirme ve kemal isteği, kendisinde hissettiği eksikliğin farkına varan insanın, bu eksikliği ortadan kaldırma çabası, tam olma arayışı, tam olarak yaratılmış olan insanın, kemale odaklanması ile bekasını temin edebilme çabasıdır (İbn Arabî, 2014, 6: 15; 2012a: 30; 2011a, 4: 164-165; Chittick, 2014: 67; Durallı, 2017: 226; Fazlhoğlu, 2018: 77). Spinoza da varlığın korunması –İbn Arabî’de beka- derken var olan bir şeyin, yetenekli olduğu şey haline gelebilmesini kasteder (akt. Fromm, 1991: 35). Birçok akım, insanların yaratılış özellikleri içinde en kuvvetli ve belirgin olan güdünün, kendini gerçekleştirme güdüsü olduğunu kabul eder. Kemal, yetkinleşme ve olgunlaşma arzusu, Rousseau açısından insan ile hayvan arasındaki en önemli ayırıcı özellik iken; Maslow’da kendini gerçekleştirme, varoluş nedenidir. Ona göre insanların doğumları ile eşanlı olarak kendisini gösteren “Olmak” eğilimi, derinlerde yer etmiş olan bir istektir. Bu çerçevede eğitim açısından öncelikli hedef, insanı kurtarmak; parçalanmış insanı bütün insana dönmektir (Cevizci, 2012: 109-111; Bahadır, 2002: 51; Özcan, 2006: 233; Aydın, 2015: 117; Ülken, 2013: 152; Fromm, 1982: 159).

İbn Arabî uzmanı Chittick’in ifadesiyle (2016: 333) “Bir hayvan doğduğu anda ne ise hep o halini muhafaza eder, başka bir şey olamaz. Ancak bir insan doğduğu zaman o insanın ne olacağını sadece ve sadece Allah bilebilir”. İnsan, bilinen belli başlı güçlere sahip olsa da Allah’ın bilgisi veya imkânda, henüz bizde yaratılmamış olsa da ilerleyen süreç içerisinde bizde yaratılacak olan güçler de olabilir. Bu anlamda İbn Arabî melekler ve cinlerin, insanlardan daha az gelişmiş “fiziki” veya “doğal” varlıklar olduğunu söyler. Ona göre cinler iki boyutlu, melekler ise tek boyutludur. Topraktan yaratılan insan ise üç boyutlu bir varlıktır. İnsan, iki ve bir boyuta ayrışarak cin ve meleklerle etkileşime geçebileceği gibi sıfır boyuta ayrışarak Hakkı müşahade edebilir; ahiret hayatında veya ahiret hayatı başlamadan önce dört boyutlu bir varlık da olabilir (İbn Arabî, 2014, 16: 123; Hajj Yusuf, 2013: 254-260-261). Ancak insanın sahip olduğu kuvvet ve sınırlı güç, bu sonucu doğurmaz. İnsanın kendini gerçekleştirmesi açısından, sınırlı da olsa kendi

gücü ve kuvveti belirleyici olsa da insanın kendisini aşması ve aşkın bir varlığa ulaşması kendi sınırlı gücü ve kuvvetinden ziyade, mutlak ve sınırsız güç sahibi olan Allah'ın kudretine bağlıdır. İnsan, kendi gücü ve kuvvetine yaslanarak bir yerlere ulaşabiliyor olsa da kudretin, kuvvetin tam tersi, maddi yapıtaşlarından oluşmamış bir güç (Duralı, 2017: 365) olduğunun farkına varmış bir kul olarak, kudret sahibi olan Allah'tan yardım talep eder. Aşağıda yer alan ifadeler, insanın, kendi güçsüzlüğü ve çaresizliğini kabul etmekle birlikte, iman etmiş olduğu Allah'ın, sınırsız güç ve kudret sahibi oluşunun farkına varışı, başarıyı, Allah'ın muvaffak kılması ve Allah ile birlikteliğe bağlayan cümleler eşliğinde kaleme alınmış olan tablolara da yansımıştır;

“الله ولي التوفيق نعم المولى ونعم الرقيق” (Müstakîmzâde, 1255: 281).

1.10.7.2. Marifetullah

Gerek Kılıç gerekse Demirli'ye göre (Kılıç, 2011: 47; Demirli, 2012: 67) İbn Arabî için Allah'ı tanıma/marifetullah, tüm ilimlerin merkezinde yer alır. İbn Arabî'ye göre;

“Allah, her bir varlığı ve her bir kimseyi, sadece Kendisini tanımaları için varetmiştir. Bu, Allah'ın inayeti ile iç içe geçmiş olan hidayetidir. Dinen Allah'ı bilmek, üzerimizdeki bir vecibedir. Mertebesi itibarıyla ilimlerin en üstünü, “Allah'ı bilmek” olduğu gibi amaç da okulun sahibi olan Allah'ı bilmektir. Allah'ı bilmekten daha üstün bir iş yoktur” (İbn Arabî, 2014, 1: 252-256; 2: 26, 52; 6: 244; 7: 325; 8: 37, 138, 186, 386; 13: 377; 14: 340-379; 15: 21; 18: 65).

Bu uğurda sahip olunacak olan bilgi, en kıymetli, en büyük ve en şerefli bilgidir. Buradaki amaç, zaruri ve aşikar olarak var olduğu doğrultusunda bilgi sahibi olduğumuz Allah'ın, bir oluşu ve sahip olduğu nitelikler ile ilgili olarak bilgi sahibi olabilmektir. Cennet'e girebilme ve ebedi saadetin yolu da Allah'a dair doğru bilgiden geçer. Allah Rasulü (s.a.v)'in de buyurduğu gibi, bir kimse, yalnızca Allah'ın tek İlah olduğuna dair bilgi ve bilinç sahibi ise Cennet'e girebilir (Müslim, “İman”, 43).

1.10.7.3. Ebedi Mutluluk

Etiğin kurucusu sayılan Sokrates'in mutluluk etiği, etik tarihi açısından ilk mutluluk teorisidir. Sokrates'in öğrencisi ve İdealist olan Platon'da da veya Realist olan, Platon'un öğrencisi Aristo'da da eğitimin amacı, insanı en mükemmel kabiliyetler ile mücehhez kılarak mutlu etmektir. Mutlu olmak her duyarlı varlığın amacıdır (Cevizci, 2002: 34-39; Arslanoğlu, 2012: 73; Rausseau, 2009: 776; Fromm, 1991: 179). İbn Arabî'ye göre de

yalnızca dünya yaşamıyla sınırlı olmayan ebedi mutluluk, insanın yaratılış amacıdır. Böylesi bir son, dünya yaşamında sıkıntılara tahammül edebilen insanın ulaştığı en büyük derece, her dua edenin duasındaki en genel amaçtır (İbn Arabî, 2014, 6: 393-394; 10: 318; 17: 193; Çakmaklıoğlu, 2008: 202-203). İbn Arabî mutluluğu insanın yaratılış özellikleri ile beraber ele alır. Onun nazarında nefis, gerek maddi gerekse de manevi zararı kendisinden uzak tutma ve yararı ise kendisine çekme özelliğinde var edilmiştir (İbn Arabî, 2014, 6: 25; 12: 251; 18: 113). Bu sebeple nefis, doğası gereği haz veren şeyleri sever. Haz verene insanın meyiletmesi anlamında şehvet, dünyevi yaratılışın hakikatinden kaynaklanır. İnsanın bu şehvetten soyutlanması düşünülemez (İbn Arabî, 2014, 2: 284; 17: 271). Ancak İbn Arabî, geçici olarak yarar sağlasa da devamlı ve sürdürülebilir olmayan yalancı şehveti değil insan doğasına yatkın ve mizacının sağlığı açısından belirleyici olan zati şehveti önemser (İbn Arabî, 2014, 7: 238-239).

Sağlıklı bir mizaç için vazgeçilmez olan zati şehvet gibi, insanın doğal yapısından kaynaklanan yalancı şehvet de haz ve mutluluk doğuruyor gibi gözükse de İbn Arabî nazarında bu aldatıcıdır. Yerçekimi bir doğa yasasıdır. Yüksek bir yerden atlanması sonucu ortaya çıkacak olan yaralanma veya ölüm, bu doğa yasasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olsa da arzu edilen bir sonuç değildir. Buna karşılık insanın bilgi edinme çabası ve bu bilgi edinme çabasının peşi sıra gelen bulduğu aletler ile gökyüzünde süzülmesi, doğa yasasına karşı bir eforun sonucu gibi görünüyorsa da bu da doğru değildir. Zira bahse konu olan yükselme yönünde ortaya konan gayret, insan doğasına aykırı, belli bir efora bağlı bir hareket gibi görünüyorsa da bu gayret ve çaba da insan ruhunun en temel dinamiği olan irade kaynaklıdır. Yani insan açısından zorlamalı hareket de insan doğası ile içiçe geçmiş olan iradenin sonucudur. Sonuç olarak heva sonucu ortaya çıkan sonuçtan insan haz aldığı gibi irade edilen her şeyin gerçekleşmesi durumunda da insan bundan haz alır (İbn Arabî, 2014, 10: 315-316; 12: 386; 16: 235-236; 18: 136).

Bu sebeple İbn Arabî nazarında hava ve hevanın her ikisi de doğal olsa da insanın kendisini gelişigüzel havanın da hevanın da akışına bırakamayacağı kesindir. Mutluluk, insanda heva ve arzu olarak tezahür eden havanın, irade ile kontrol altına alınabilmesinin bir sonucudur. Faydayı merkeze alan düşünürlerin tamamı, haz veren şeyi, faydası olan ve faydası olan şeyi de insan denilen canlıyı mutlu ve mesud eden şey olarak görse de (Cengiz, 2019) İbn Arabî mutluluğu, fayda ve kişisel menfaatin değil, maslahatın sonucu olarak değerlendirir. Ona göre maslahat peşinde olmak, nefislerin “zararı uzaklaştırmak,

menfaatleri elde etmek” özelliğinde yaratılmış olması ile ilişkilidir. Rab, nasıl ki var olanların maslahatlarını gözetirse şeyhlerin de aynı şekilde müritler açısından maslahatı göz önünde bulundurması gerekir. İbn Arabî açısından maslahat, kendisi açısından önem arz eden değerler olarak tevhidi, tevhidin görünürlüğü ve toplumu bir arada tutan çimento anlamında adaleti ve kişisel bütünlüğü içerir. Def-i mazarrat ve celb-i menfaat, nefisler açısından doğal bir durum olsa da İbn Arabî, bireylerin menfaatlerinden ziyade, içinde sulh ve birlikteliği barındıran ve tüm menfaatleri kuşatan maslahatı önemser. Onun açısından önemli olan sadece bireysel menfaatler değil, bireylerin menfaatlerini de aşan, aynı anda tüm toplumun menfaatlerini garanti altına alan, Hak ve halkın rızasına uygun, bir arada yaşamanın olmazsa olmazı olma özelliği taşıyan maslahatlardır. Sonuç olarak bütün isimleri uzlaştıran ve alemleri terbiye eden “Rab” de “ıslah edendir” (İbn Arabî, 2014, 16: 214; 13: 180; 18: 106; 1907: 111).

BÖLÜM 2: EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN KEYFİYETİ VE METOTLARI

Metot, belli bir sonuca ulaşmak, bir problemi çözmek, bir teşebbüsü sonuçlandırmak için, bilinçli bir şekilde seçilen ve izlenen yol, usul ve yöntemdir (Öcal, 2007: 189). Özetle söylememiz gerekirse İbn Arabî, eğitim ve öğretim için belirlemiş olduğu, insanın olgunlaşması, kemalinden, Allah'ı tanınmasına ve ebedi mutluluğuna kadar tüm amaçlarına, bilgi riyazeti de içinde olmak üzere, riyazet kanalıyla ulaşmaya çalışır. İbn Arabî açısından “hayat temizleyici olduğu gibi bilgi de temizleyicidir” (İbn Arabî, 2014, 6: 419). Tam da bu açıdan hem hayat hem de bilgi edinme hakları, İbn Arabî nazarında en temel haklardandır. Bilgi edinme ve bilinçlenme amacıyla uzlet, açlık, uykusuzluk ve sükut ile müritler, bir yandan Zat, sıfat ve filleri ile birlikte “Her an bir oluştta” olan Allah’a, diğer yandan da bu oluş ile değişen alem/dünya, nefis/insan ve şeytan/kötülüğe dair bilgilerini yeniden gözden geçirmeye başlarlar. Bu uygulamalar ve bu pratiklere bağlı olarak ortaya çıkan bilgilenme ve bilinçlenme, İbn Arabî tarafından belirlenmiş olan, eğitim amaçları olarak, olgunlaşma/kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk için olmazsa olmaz olan kilometre taşlarındandır. Onun ifadesiyle;

“Riyazet, nefsin ahlakını, sıkıntıya katlanmaya zorlayarak güzelleştirmektir. Riyazet ve bilginin kullanımı, her bir kötü niteliği ortadan kaldırmada etkindir. Kim, güzel ahlak üzere yaratılmış ise, onun zâtı nurlanmış ve mukaddestir. Kim o nitelikler üzere yaratılmamış ise, riyazet onu bu niteliklere ulaştırır. Tabiatı terbiye etmek, nefse bakan yüzü ile riyazet, bedene bakan yüzü ile mücahededen ibarettir. Riyazet kanalıyla ahlak tezyin edilir; nefse boyun eğdirme kolaylaşırken, mücadele ile de gereksiz kısımlar azaltılır, asıl da ferler de görünür hale gelir” (İbn Arabî, 2014, 7: 111, 380; 9: 385; 12: 42; 18: 94).

Bu süreçte İbn Arabî açısından “bilgisizlik” ve hayat niteliği açısından tehlike anlamına gelen “dengesizlik”, ortadan kaldırılması gereken kötülüklerin başında yer alır. Ona göre bir taraftan bilgilenme diğer taraftan da bilinçlenmenin farklı bir yolu olarak riyazet, kişiyi aynı zamanda nefsin gıdası olan güzel ahlak ve güzel ahlakın gereği olan nitelikler, ilahi tevfik ve inayeti de beraberinde getirecek olan istidadı ile buluşturacaktır (İbn Arabî, 2014, 9: 202-204, 385). Bilgi edinmede etkisi olan ezeli inayetin ihsanı olan istidadı da insan, nefsanî riyazetler, bedeni mücahedeler, ilahi isimlerle ahlaklanmak, meleki-temiz ruhlarla tahakkuk etmek, makul değil de meşru bir yolla temizlenmek, var olanlara

yönelik ilgiden uzaklaşmak ve kalbini Hakkın dışındaki her şeyden boşaltmakla elde edebilir (İbn Arabî, 2014, 12: 264). İbn Arabî düşüncesinde herhangi bir kavrama odaklanarak bir çerçeve çizmek ve bu çizilen çerçeve içinde İbn Arabî'nin eğitim ve öğretim anlayışını ele almak mümkün olsa da, biz kendisinin işaret ettiği yoldan gitmeyi tercih ederek; zahirde uzlet, açlık, uykusuzluk ve sükuta, batında ise inanç, doğruluk, kararlılık, sabır ve tevekkülün de içinde yer aldığı, irade ile iç içe geçmiş olan kimi değerlere odaklanacak; bu akış içinde İbn Arabî'nin satır aralarında dillendirdiği detaylara temas ederek, ona ait eğitim ve öğretim sistemini görmeye çalışacağız.

İbn Arabî açısından müritlerin bilgilenme ve bilinçlenme yolculuğu, öncelikle eğitimin bahis konusu olduğu her yerde göze çarpan yegâne metot olan, takrir-anlatım metodu olarak da ifade edebileceğimiz, sohbet ile başlar (Gözütok; 2012: 128; Addas, 2010: 284, 335-336; el-Hatip, 1404: 293, 303). Dinleyenin yalnızca tek duyusuna, kulağına hitap ettiği için, içinde birtakım eksiklikleri barındıran takrir metodu dışında, muhatabı eğitim ve öğretim sürecinin içine çeken metotlar olarak, soru-cevap metodu ile tartışma metotlarına da sistemi içinde yer verir. Daha çok, öğretmenin belirleyici olduğu bu metotlar dışında, öğretmenin rehberliği eşliğinde, öğrencinin aktif olarak öne çıktığı, iradeye bağlı, riyazete dayalı uygulamalar ile İbn Arabî, bir taraftan belirlemiş olduğu kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk amaçlarına ulaşmaya, diğer taraftan da kısa zaman içinde ulaşılamayacak olan bu hedeflere, öğrencilerin, kendi kendilerine ulaşmalarını sağlayabilecek yegâne yeti olan iradeye odaklanır.

Şimdi öncelikli olarak İbn Arabî'nin uygulamış olduğu anlatım/takrir, soru-cevap ve tartışma metotlarına ardından da seyr-i süluk üzere olan müritlerin bireysel istidatlarındaki farklılıklara bağlı olarak tercih edilebilen uygulamalar olarak, uzlet, açlık, uykusuzluk ve sükût maddelerine; müritleri “Tam” insan olmaktan “Kâmil” insan oluştürecek uygulamalara göz atmaya çalışalım.

2.1. Takrir Metodu

Sohbet, takrir metodunun tasavvuf geleneğindeki karşılığıdır. Anlatılacak konular, kolayca öğrencilere aktarılabilirdiğinden, eğitimin tüm aşamalarında uygulanagelmış ortak bir metottur (Bilgin - Selçuk, 1999: 120). İbn Arabî, belirlemiş olduğu amaçlara ulaşmak için, öncelikli olarak, metotları içinde sohbet metoduna yer verir. Takrir/sohbet metodunda genellikle orta seviyedeki öğrenciler muhatap alındığı, yüksek veya düşük

yetenekli öğrenciler ihmal edilebildiğinden (Bilgin - Selçuk, 1999, 121) veya yalnızca ağırlıklı olarak, dinleme odaklı bilgi aktarımı yapıldığından, ortaya birtakım olumsuzluklar çıkabilmektedir. İbn Arabî, bu olumsuzlukları ortadan kaldırma amacıyla, sohbetlerini, dinleyenlerin odaklanmasına yardımcı olacak, belli başlı bazı ilkelere bağlı olarak gerçekleştirir.

2.1.1. Anadilde, Çizim ve Örneklendirmeler Eşliğinde Eğitim

İbn Arabî, takrir metodu olarak ele aldığımız tüm sohbetlerinde, öğrencilerin de aşına olduğu anadili kullanmaya özen gösterir. Ona göre, Allah, insanların anlamasını murad ettiği için, peygamberleri, beraber yaşadıkları kavimlerinin dilleriyle göndermiş; peygamberler de insanlar ile konuşurken, aşına oldukları kelimelerin dışına çıkmamış; bir fiil gösterdiklerinde de geleneklerinden aşına oldukları fiilleri göstermişlerdir (İbn Arabî, 2014, 9: 421; 14: 232, 251; 15: 102, 111-112). Açıklık ilkesi gereği anadili kullanmaya özen gösteren İbn Arabî, sohbetlerini örnekler ve çizimler eşliğinde devam ettirir; bununla birlikte Kur'an ayetleri ve hadis-i şeriflerde yer alan (Necati, 2000: 196), örnekler vererek, şekil ve grafiklerden yararlanarak aktarımda bulunmaya özen gösterir. Onun vermiş olduğu tüm bu örneklerdeki yegâne amacı ise, açıklık ilkesi gereği, “zayıf idrakleri gerçeğe yaklaştırma arzusudur. Zira ona göre bilgi, asıl ilke gözden kaybolmayacak şekilde tasavvur edilemezse zihinden silinebilir” (İbn Arabî, 2014, 13: 318; 324-332; 17: 113). İbn Arabî, örnek ve çizimler eşliğinde, tasavvur yetisini de aktif hale getirerek, bilginin kalıcı olmasını te'min etmeye çalışır; somuttan soyuta ilkesine bağlılık içinde örneklendirmeler yapar. Bu çerçevede, anlatılan konuların daha da kalıcı olabilmesi için, eserlerinde, tasavvur ve tahayyül yetilerini geliştiren teatral sahneler de yer verir; İlahi İsimlerin görünür olmaları ile ilgili talepleri ve varlığın ortaya çıkışına dair, el-Bari, el-Kadir, el-Kail, el-Mürid, el-Alim gibi bazı İlahi İsimlerin, kendi aralarındaki diyalog ve Allah'a taleplerini arz etmelerini veya Tevvab, Gafur, Rahim, Muntakim ve Adl gibi isimlerin, günahkar insan üzerinde, öncelikli olarak hangi ismin hükmünü icra edeceği doğrultusundaki karşılıklı olarak konuşmalarını, teatral bir paylaşım formatında bizimle paylaşır (İbn Arabî, 2014, 3: 30; 5: 136).

Tasavvur ve tahayyül yetileri İbn Arabî'nin önem verdiği yetilerdendir. Ona göre “Hayal, insanı diğer varlıklara kıyasla üstün kılan bir özellik olduğu için kemalin ta kendisidir”. Dünden bugüne insanın varoluşu açısından rasyonalite, dikkat ve irade ne kadar önemli

ise, imajinatif düşünce, hayal gücü de en az o kadar önemlidir. Bergson'un tanımlamasıyla "Hayal gücü, ruhun, hür ve dinamik etkinliğidir". Bitişik ve ayrık âlemleriyle, duyunun ardı sıra gelen, duyuyu takip eden hayale dair bilgi, insanı, marifet ile buluşturan bir bilgidir (İbn Arabî, 2014, 11: 53-54; 16: 247-248; 17: 84, 274-275; akt. Ülken, 2001b: 308; 2013: 151; Murray, 2008: 52-53, 350). Hz. Peygamber (s.a.v), insan için, Allah'ın sınırlanması anlamına gelse de, Allah ile ilgili olarak sahip olduğu bilgi çerçevesinde, kişinin, O'nu hayalinde canlandırmasını emreder. Zıtları birleştirmek hayal aleminde ortaya çıktığı gibi gayb ve şehadet alemi de hayal aleminde bir araya gelir. Ayrıca hayal, İbn Arabî düşüncesinde bir varlık mertebesidir. Bu çerçevede Hak, kulun var etme, oluşturma mahallidir. Bu sebeple bir konu ile ilgili olarak, kulların akıllarına bir şey düşüverdiğinde, Hak o mertebede o düşünceyi var eder; tahayyül edilen şeyler varlıkla nitelenir (İbn Arabî, 2014, 9: 350; 11: 54; 14: 109-205; 17: 21-25). Hayali bilmek, aynı zamanda tecelliye ulaşma vasıtasıdır. Ancak tüm bunlara rağmen hayal yetisinin de-duyu yetisi gibi bedene bağlı bir yeti olduğundan- yetkin ve kâmil bir güç olmadığının bilinmesi gerekir (İbn Arabî, 2014, 8: 135-138; 10: 323-328).

Bununla birlikte, İbn Arabî açısından hayal'e dair bilgiye sahip olmadan yargıda bulunmaya çalışmak, insanı yanlışla düşürebilir. İbn Arabî ile ilgili çalışmaları ile tanınan Afifi (1938: 110) "İbn Arabî, Cebrail'in Hz. Muhammed (s.a.v)'e Kur'an'ı verdiğini zımnen, belli belirsiz inkâr etmektedir. Dihyet el-Kelbi suretinde görünen Cebrail değil, sadece Peygamberin etkin hayal gücünün bir ürünü olarak kendisine görünen kendi "ben"idir" ifadeleri ile bu yanlışla düşünenlerdendir. İbn Arabî, Cebrail'in kimliğine dair Fütihat-ı Mekkiyye adlı eserinde "Meleklerden birisi olan Cebrail, peygamberlerin öğretmenidir. İsrâ gecesinde inci ve yakut refrefi kendisine sarktığında Hz. Peygamber (s.a.v), secde etmeyip Cebrail secde edince şöyle demiş: "Bilgide Cebrail'in benden üstün olduğunu anladım" (İbn Arabî, 2014, 16: 283-)" ifadelerini, Afifi ve benzerlerinin, hayali anlamada düşülebileceği muhtemel yanlış göstermek adına kaleme almış; Mevakiu'n-Nücüm adlı eserinde yer alan;

"Şayet sen, tüm mevcudatın konuşmalarını bizatihi kendileri konuşmadığı halde duyarsan, işte bu duyuşun, hayalin gücüdür. Bu güç ise sende mevcuttur. Hâlbuki sen, o kuvvetin senden hariç olduğunu hayal etmekte sin. Bahsi geçen münkirler, bu hale işaret etmektedirler. Onlar kendi hayal dünyalarında canlandırageldikleri konuşmaları, kendileri dışındaki varlıklara nispet ederler. Zamanımızda keşif iddiası

ile ortalıkta dolaşanlardan birçok kimsenin hali budur. Yalnız onlar, bulundukları bu halin şuurunda değildirler” (İbn Arabî, 1907: 76).

ifadeleri ile de kendilerine gereken cevabı vermiştir. İbn Arabî düşüncesinde hayal âlemi veya misal mertebesine dair bilgiler, Kılıç’ın da dikkatlerimizi çektiği gibi (2011c: 186) modern fiziğin, holografik evren ve karşıt maddenin ve beraberinde insan psikolojisi ile ilgili olarak, şuurun kapanıp şuuraltının yüzeye çıktığı anı bilmek için önerdiği aktif imajınasyona veya bilişim teknolojisinde kullanılmaya başlayan sanal gerçekliğe dair bilgilenme yolculuğunda ufuk açıcı bilgilerdir. Bu anlamda İbn Arabî düşüncesinde aklın belirleyici olduğu hayal-i hak da vehmin belirleyici olduğu hayal-i batıl da (İbn Arabî, 2013: 243), insan ve insanlığın olgunlaşması, eğitimin geleceği adına yeni ufuklar anlamına gelmekte; Çengel’in de (2021: 73) dediği gibi hayal yetisine önem verme 21. yüzyıl öğretmenini yirminci yüzyıl öğretmeninden ayıran en önemli özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.2. Konu Tekrarı ve Örtük Eğitim

İbn Arabî’ye göre anadil ile eğitim önemli olduğu gibi anlatılan konular içinde önem arz eden noktaların tekrarlanması da önemlidir. Tekrar, anlatılmak istenen şeyin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Onun nazarında; “Hz. Peygamber (s.a.v), insanlara Allah’tan bir şey aktarırken, en kıt anlayışlıyı dikkate almış; onun anlayabileceği bir şekilde aktarımda bulunmaya özen göstermiştir. Anlayışı kıt olan insan, tekrar ile konuyu daha iyi kavrarırken, anlayışlı insan ise tekrar ile daha farklı kazanımlara sahip olur”. Tekrar anlatılan konuların daha iyi anlaşılmasını temin ederken, öğrenmeyi zorlaştıran ve ağırlıklı olarak şeytanın etkisiyle ortaya çıkmış olan unutmanın da ilacıdır (İbn Arabî, 2014, 12: 372; 16: 382; 18: 208; Baymur, 1972:192, 198; Sayar - Dinç, 2008: 55).

İbn Arabî “Öğretimde siyaset yöntemi, nezaketle, öğrenci farkında olmadan öğretmektir” sözleri ile telkin veya örtük eğitim olarak da değerlendirebileceğimiz bir başka noktaya daha dikkatimizi çeker. Ona göre bu yol ile öğretmen, bilgiyi, öğrencinin farkına varamayacağı bir şekilde kendisine kazandırır (İbn Arabî, 2014, 10: 302; 13: 93-94). Konuk’un da dediği gibi, nefisleri tarafından baskı altına alınmış katı kalpli insanları yumuşatmak, demiri yumuşatmaktan daha zor olduğundan, irfan ehli olan kimseler, bu özelliğe sahip kimseleri, bu yöntemin de yardımıyla türlü türlü hileler ile avlamaya çalışırlar. Hadd-i zatında bu yöntem, İbn Arabî nazarında İlk Muallim olarak, Allah c.c.

tarafından da uygulanan bir yöntemdir. Zira ona göre, ümmet içerisinde, nebiler sayısınca veya daha fazla, Allah adamları olarak da ifade edilen velilerin bulunması zorunludur. Âlemde sayıyla sınırlı olsun veya olmasın, her bir şey ile ilintili olarak Allah adamları vardır ki Allah, onlar vasıtasıyla o şeyleri korur (İbn Arabî, 2011a, 3: 286; 2014, 6: 111-204; 9: 131; 12: 125-126). İbn Arabî, bu yöntemi ikili ilişkilerinde de kullanır. Kendisi, bu yöntem ile Kabbab isimli bir kimseyi, yemiş olduğu, kokusu çok da hoş olmayan ve başkalarına rahatsızlık veren yiyeceklerden, Keklik'in de ifade ettiği gibi (1966: 143) terbiye ve nezaket ölçüleri içinde, kalbini kırmadan vazgeçirirken; aynı şekilde, ariflerin ileri gelenlerinden olan, Ebu Medyen'den nefret eden birinin de nefretini sona erdirir. Kendisinin de nefret ettiği bu şahıs ile ilgili olarak, rüyasında Allah Resulü (s.a.v) kendisine; “O, hem Allah'ı hem de Beni seviyor mu” diye sormuş; O da “Elbette hem sizi hem de Allah'ı seviyor” cevabını vermiştir. O zaman Allah Resulü, “Ebu Medyen'e kızgın diye ondan nefret edeceğine, Allah ve Resulünü seviyor diye onu sevemez miydin? sözleriyle İbn Arabî'ye seslenmiş; İbn Arabî de almış olduğu bu mesajın gereği olarak, yanına belli bir miktar para ve birkaç hediye ile birlikte şahsın kapısına gelmiş; hediye ve paraların takdiminin ardından rüyasını da paylaşmış ve sonuç olarak da şahsın Ebu Medyen'e yönelik nefretini sonlandırmıştır (İbn Arabî, 2014, 18: 314; akt. Palacios; 1965: 38-39). Aynı şekilde, 1195 yılı, İşbiliye'de, Ebü'l-Hasan İbn Amr İbni't-Tufeyl'in evinde geçirilen bir gecede, ev sahibinin İbn Arabî'ye yönelik saygısının tezahürü olarak ortaya çıkmış ve eğitime engel oluşturabilecek derecede gergin olan bir ortamı, İbn Arabî bir şaka ile yumuşatmış ve orada bulunan kimseleri bu şakasıyla, telkin ile eğitime açık hale getirmiştir (İbn Arabî, 2014, 18: 415; akt. Palacios, 1965: 42-43).

Ona göre “bast” halinin kabule katkı sağlayacağını düşünen kişi, “bast” kapısından Allah'a çağırırken, “kabz” halinin kabule katkı sağlayacağını düşünen kişi “kabz” kapısından Allah'a çağırır. Ülken, bu durumu, kişinin kasal sistemini gevşeme hali içinde bulundurarak, onu telkine açık hale getirmek olarak ifade eder (İbn Arabî, 2014, 16: 286-288; Ülken, 2013: 62-82). İbn Arabî, bu çerçevede nasihat etme yöntemini de uygular. Onun seyr-i süluk anlayışında, baş başa gerçekleştirilen görüşmeler uyarı ve nasihatler ile doludur ki hadd-i zatında İlahi doktor olan peygamberler de ahlakı tedavi ederken, öğüt, tavsiye ve yüce davranışlar ile ilgili olarak uyarı ve nasihatlerde bulunmuşlardır (İbn Arabî, 2014, 7: 373; 8: 147; 18: 243-244; 2012a: 20; 1907: 112).

2.1.3. Ayet ve Hadislerle Temellendirme Hassasiyeti

İbn Arabî, konu olarak ele aldığı her meseleyi, bütüncül yaklaşım ilkesi ve Tevhid gereği, ayet ve hadisler ile delillendirmeye özen gösterir. Âlem her an yeniden yaratılıyorsa bu “O, her an yeni bir tasarruftadır” (er-Rahman, 55/29) ayeti ile delillendirilirken, ihtiyaç ile bağlantılı olarak verilmesi gereken eğitim, Hz. Musa’ya Cenab-ı Allah’ın ateşte tecelli etmesine işaret eden ayet (Taha, 20/10) ile ilişkilendirilir; ödül ve ceza konusu ise “İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah – dönüş yapsınlar diye – işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor” (Rum, 30/41) ayeti ile temellendirilir. Ayrıca, niyetin insan açısından öneminin, Allah Rasulü (s.a.v)’in sözleri (Buhari, “Rikak”, 6491; Müslim, “İman”, 207) ile açıklanmaya çalışılması (İbn Arabî, 2014, 4: 328, 368-369; 7: 221; 17; 13-21; 18: 185-186) örneği ve buna benzer örneklerde de görüleceği üzere konular hadisler ile birlikte ele alınır. Eş-Şair’in de (1997: 235-246) müstakil başlıklar altında ele aldığı ve ifade ettiği gibi İbn Arabî, takrir yöntemi içinde dinleme ve anlama, ezber, kıssalardan yararlanma, mev’iza-i hasene ve tavsiyelerde bulunma gibi uygulamalara da yer verir.

Çoğu eğitimci açısından, öğrencilerin dikkatlerini derse verme becerileri, eğitim açısından hedeflenen sonuçlara ulaşmayı, derinleşen ve sabit kalabilen bir dikkat, öğrenmeyi kolaylaştırır. Bu sebeple İbn Arabî, Allah Resulü (s.a.v) in takipçisi olarak, dikkat dağınıklığının sonucu olarak ortaya çıkması muhtemel usanma ve bıkkınlık sebebiyle, anlatım ve takrir yolu ile gerçekleştirdiği dersleri kısa tutmaya, dinleyenlerin odaklanmaları açısından, dikkat dağınıklığını ortadan kaldıracak fasılalar vermeye de ayrıca özen gösterir (İbn Arabî, 2014, 8: 58; 2013: 190).

2.2. Soru-Cevap Metodu

Soru-cevap metodunu ilk defa Yunan filozofu Sokrat’ın kullandığı rivayet edilir. Onun idealist bakış açısına göre, bütün bilgiler -üstü örtülü ve uyur halde de olsalar- insanın zihnindedir. Eğitimci tarafından yapılması gereken de var olan bu bilgilerin üzerinden örtüyü kaldırmak; bu bilgileri açığa çıkarmaktır. Bu sebeple öğretme, sadece soru sorarak yapılmalıdır. Sokrat sonrası Platon’un Akademi’sinde de kendisine yer bulan soru-cevap tekniği, geçmişten günümüze sürekli olarak kullanılmış; zihinleri çalışmaya zorlayan bir yol olması hasebiyle de devamlı uygulanma imkânı bulmuştur. Uygun kullanıldığında, soru-cevap yöntemi, öğrencilerin zihin yeteneklerini geliştirdiği gibi sınıfı canlı ve ilgili

tutan bir yöntemdir (Öcal, 2007: 209; Cevizci, 2012: 36; Gözütok, 2012: 130-131; Bilgin-Selçuk, 1999: 130). İbn Arabî'nin metinlerinin okunmuş olduğu ders meclislerinde, talebeler soru sorar, İbn Arabî de bu soruları cevaplandırır. Bu anlamda İbn Sevtekin'e ait olan Kitab-u Vesaili's-Sail çok kıymetli bir belgedir ki İbn Sevtekin, kendisi tarafından sorulmuş olan sorulara, Şeyh-i Ekber tarafından verilen cevapları bu eserinde bir araya getirmiştir (Addas, 2010: 337). İbn Arabî, el-Kühn fîmâ lâbüdde li'l-mürîd minh ve el-İntisar adlı eserlerini de müritlerin sorularına cevap olarak yazmıştır. İbn Arabî'nin ifadesiyle, “yerinde soru sormak, talebenin, muallim karşısındaki edebinin bir gereğidir. Muallim genel bir söz söylediğinde, talebe o sözün açılmasını istemelidir” (İbn Arabî, 2014, 10: 132; 13: 263). Kendisi, Fütihat-ı Mekkiyye adlı eserinde, naklen hasen olduğunu belirttiği, ancak keşfen, kendisinin tashih ederek sahihliğine hükmettiği bir hadise yer verir. Hadiste, hutbe irad ettiği bir anda, içeri girerek soru soran birinin, sormuş olduğu soru sebebiyle orada bulunanlar tarafından alaya alınması ve kendisine gülünmesi üzerine, Hz. Peygamber (s.a.v) kızarak şu sözleri söyleme ihtiyacı hissetmiştir; “Bilgi sahibi olmayan biri, bir bilene soru sordu diye mi bu gülmeniz?” (Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 7095). Bu sözlerin ardından Allah Rasulü (s.a.v) adamın memnun kalacağı şekilde sorulmuş olan soruyu cevaplamış, bir yandan, soru soran kimseye karşı nasıl muamele edilmesi gerektiğini ashabına öğretirken diğer yandan da adamın utancını gidermiştir. İbn Arabî'ye göre “Çocuk sormadan bilemez. Dürüst ve bilgiye susamış bir mürit gelip, şeyhe bir soru soracak olursa, sorunun sorulduğu an, sorulan konuda bilen öğretmesinin farz olduğu vakittir” (İbn Arabî, 2014, 1: 449; 4: 338; 10: 233-234; 13: 282).

Soru, öğrenciden gelebildiği gibi mürşitten de gelebilmektedir. Kendi ifadesiyle, “Soru sormanın nedeni bilgisizlik olsa da insanı soru sormaya iten şey, soru soran kimseye göre değişiklik gösterir. Kişi, sorduğu sorunun cevabını biliyor ise, bu durumda soru sormanın amacı başkasına öğretmektir” (İbn Arabî, 2014, 10: 170). Ancak İbn Arabî, soru-cevap metodunu uygulasa ve önerse de bu yol ile bir şeyler öğrenmeyi, her zaman için hoş karşılamamıştır. Onun nazarında soru sormanın da bir usulü vardır. Örnek olarak, müridin aklına bir şey düştüğünde, mürid, aklına düşen bu şey ile ilgili olarak, şeyhine bir şey soramaz; sadece aklına düşen her ne ise, onu, şeyhine, cevabını beklediği bir soru şeklinde değil de yaşadığı bir hal olarak tüm detayları ile aktarabilir. Zira ona göre “Mürid, vafsetmesi gereken bir şeyi, şeyhinin cevap vermesi gereken bir soru haline getirirse, edebi terk etmiş olur” (İbn Arabî, 2012a: 29; 2013: 416).

Soru-cevap tekniğinin bir sonucu olarak, kimileri aradığı cevaplara ulaşsa da kimileri aldığı cevaplardan tatmin olmamakta; yaratılışları gereği, teslim olmaktansa tartışmayı tercih etmektedir. Elbette böyle bir mizaca sahip olanlar açısından, eğitim ve öğretimin nasıl olması gerektiğine işaret eden ifadeler, İbn Arabî'nin eserleri içinde yer almakta; kendisi, bu kimseler ile ilgili olarak da birtakım önerilerde bulunmaktadır.

2.3.Tartışma Metodu

Tartışma metodu da eğitim ve öğretim aşamasında, İbn Arabî'nin kullanmış olduğu metotlardan biridir. İbn Arabî'nin nazarında insan açısından bu durumun ontolojik bir zemini de vardır. Zira ona göre “İnsanın kendisinden yaratılmış olduğu unsurlar, birbirine karşıt olduğu, birbirine zıt olduğu için, insan tartışmacı ve kavgacıdır” (İbn Arabî, 2014, 18: 185). Tartışma, insanlar arasında, bahse konu olan bilgiler hakkındaki kafa karışıklığı ve soruları ortaya koyarak, açık olmayan yönlerin açıklığa kavuşturulması, cevabı aranan soruların cevaplandırılması ve o konuda sağlam kanaatlere ulaşılması çabasıdır. “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış” (Nahl, 16/125) anlamındaki ayette, bir öğretim yaklaşımı olarak tartışma emredilmektedir. Ancak burada ifade edilen tartışma bir fikir yarışırma ve üstünlük taslama çabası değildir. Ayette yer alan “en güzel şekilde” ifadesi, bizlere, tartışmanın serbest ve rahat bir ortamda, kanaat oluşturmaya sağlayacak nitelikte yapılması gerektiğini göstermektedir (Cebeci, 1996: 65). Gerek soru-cevap gerekse de tartışma metotlarının eğitim açısından en büyük yararı, öğrencileri pasif birer dinleyici olmak yerine, derse iştirak etmeye zorlamasıdır (Köylü, 2000: 198).

Eğitim ve öğretim amacıyla, İbn Arabî'nin tartışma yöntemini de uyguladığı Fütuhât-ı Mekkiyye’de yer alan bir anektottan anlaşılmaktadır. Kendisi ile Allah arasında, göz keşfi ile gerçekleşmiş olan bir tartışma sahnesini de bizim ile paylaşan İbn Arabî, mutasavvıf olmasına rağmen, Mutezili olan Kabarfikili bir âlimle, Allah’ın Kayyum ismi ile, kulların ahlaklanabileceğinin imkânı üzerinde, günler süren bir tartışmasını, tartışma sonrası gerek âlimin gerekse öğrencilerinin görüşlerinden vazgeçtiklerini kendisi bize aktarır. Ona göre; “Eğer bir kimse, başkasına her herhangi bir konuda bir hayır vereceğini anlarsa, -teorik olarak, fikre dayalı ve düşüncesinden hareketle değil de- kesin bir keşif ve müşahedeye dayanan bilgiye sahip ise, “en güzel üslup” ile cedel yapabilir. Ancak dinleyicilerin kendisini işiteceğinden umutsuz ise susmalı ve cedelden uzaklaşmalıdır.”

(İbn Arabî, 2014, 7: 278; 11: 60; 13: 96). Elbette her madde için İbn Arabî'ye ait ihtirazi bir kayıt bulunduğu gibi burada da İbn Arabî bir not düşer. O not da naslar ile sabit olanın tartışmaya açık olmadığı gerçeğidir. Kendi ifadesiyle; “İnsanlar, bir Peygamber huzurunda tartışmak uygun değildir” hadisini görmezden gelmiştir. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v) in hadisinin varlığı, bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) in orada bulunması anlamına gelir ve onun bir hadisi dile getirildiğinde, tartışmak uygun değildir. Bu sebeple mürid dinin herhangi bir konusunda tartışma yapmaktan uzak durmalıdır”. Hatta İbn Arabî, ehl-i kitap ile tartışmayı da bu çerçevede hoş karşılamaz. Aynı şekilde ona göre şeyhlerin bilgileri de peygamberlik bilgisinden miras olduğu için tartışma kabul etmez (İbn Arabî, 2014, 2: 402; 11: 60; 13: 96; 264; 18: 215; 351-360; 2012a: 19).

2.4. Riyazet Metodu

İbn Arabî, kendisine gelmiş müritlerini, “Kamil” insana dönüştürebilme amacıyla özgürleştirmek ve kendi iradesiyle hareket edebilecek kıvama getirebilmek için, bir yandan disipline dayalı çaba ve uygulamalar eşliğinde ortaya çıkan alışkanlıklar yoluyla, kendisi açısından, aynı zamanda bilgi edinme ve kemal yolculuğunun olmazsa olmaz bir yolu olarak, doğrudan irade enerjisinin kendisini geliştirmeye odaklanırken; diğer yandan da ruhun sıfatı olan aklı, Zat, sıfat ve fiilleri ile birlikte Allah, alem/dünya, nefis/insan ve şeytan/kötülük merkezli güncel bilgiler ile buluşturup, zekâyı tesir altında bırakarak, duyguları ve bu duyguların itici kuvvetiyle, iradeyi güçlendirmeye çalışır.

İbn Arabî'nin amacı, müritleri veya hitap ettiği kitleyi, tüm iç ve dış determinasyonlardan azade, kendi kendilerini gerçekleştirebilen; sahip oldukları irade ile özgürce davranış sergileyebilen kimseler haline getirebilmektir. Zira ona göre bağımlılık zayıflıktır (İbn Arabî, 2014, 11: 124; 17: 82; 2012a: 30). Kendi ifadesiyle özgür olan, “Eşya ve işlerin dizginlerini elinde tutan kimsedir. Ne eşya ne de işler ona sahip olamaz, o onlara sahiptir ne eşya ne de işler, kendisine yön veremez, o onlara yön verir” (İbn Arabî, 2014, 9: 259; 10: 327). Riyazete dayalı uygulamaların sonucu, tecelli ile kendisini gösteren bilgiye bağlı olarak, bireysel farklılıkların elverdiği ve tecelli ile ortaya çıkan bilginin yön verdiği istikamette, mürşid-i kamilin rehberliğinde, seyr-i süluk devam ettirilir. Ona göre sahip olunması gereken marifet, uzlet, açlık, uykusuzluk ve susmak gibi uygulamaların sonucu olarak ortaya çıkacak olan, Allah'a, insana/nefse, alem/dünya ve kötülük/şeytana dair bilgilerin toplamıdır (İbn Arabî, 2014, 6: 115; 7: 210; 2012c: 121, 127). Kendi ifadesiyle;

“Bu yolun yolcusu, ilk etapta buluncaya kadar bir üstat aramalıdır. Üstat aradığı zaman zarfında, dile getirdiğimiz dokuz amele sarılmalıdır. Bu amelleri yerine getirirse, tevhitte derinlik kazanır. Onların dördünü görünür, kalan beşini ise görünmez olarak değerlendirebilirsin. Görünür olanlar açlık, uykusuzluk, susmak ve uzlettir. Görünmez olan içteki beş amel ise, inanç ve kararlılık ile birlikte doğruluk, tevekkül ve sabırdır. Bu dokuz amel, tüm hayırların anasıdır ki yol da bu amellerle şekillenmiştir” (İbn Arabî, 2014, 2: 343-346).

Bu yaklaşım, dün uygulandığı gibi bugün de uygulanan; eğitimi, alışkanlık yoluyla ve akıl üzerinden ele alan Aristoteles ve irade/ahlak eğitimini önemseyen karakter eğitimcilerince uygulanagelen eğitim yaklaşımlarının da bir uzantısıdır (Kerschenstainer, 1977: 44; Cevizci, 2012: 59). Bu şekilde seyr-i süluk ile müritler, bir taraftan genel olarak şeytan/kötülük, insan/nefis, alem/dünya ve Uluhiyet mertebesi, İlâhi İsimlere dair güncellenmiş yepyeni bilgiler elde ederken diğer taraftan da ruhlar aleminden şehadet alemine intikal olarak ele aldığımız nüzul sürecinde ortaya çıkmış olan kirlerden arınmaya, elde ettikleri yeni bilgiler ile şekillenen olgunlaşma, kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk hedeflerine de adım adım yaklaşmaya çalışırlar.

Seyr-i süluk, bir şeyhin rehberliğinde sürdürülüyor olsa da süreç içerisinde yaşayarak bilgi edinen, bizzat müridin kendisidir. Bu yaklaşımda, amel etmek kuldan, marifet ihsan etmek ise Allah’tandır; amel ve ibadet, bilinmeyen bilmenin yoludur ki “Tadına varmayan bilmez” cümlesinin manası da budur. Kısacası, amel ve ibadete sarılacak olan kul, dini hakikatleri öğretip belletecek olan ise Allah’tır. Bu anlamda dünden bugüne Rousseau’dan Kant’a, bilginin, ancak yaparak ve yaşayarak öğrenilebileceğini söyleyen Piaget ve Dewey’e kadar birçok düşünür, öğrencinin de öğrenme sürecinin içine çekildiği kısmen aktif öğrenme olarak görülebilecek öğrenme çeşidinin önemini vurgulaya gelmişlerdir (Gözütok, 2012: 135-136; Rousseau, 2009: 458; Kant, 2009: 97; Bakır, 2012: 56; Arslanoğlu, 2012: 90-91; Cevizci, 2012: 135, 137; akt. Ülken, 2013: 121-122). İbn Arabî’nin “Allah yolunun yolcuları, tabi olan salık, mürid ve talebe, metbu yani tabi olunan üstat, şeyh ve muallimdir” (İbn Arabî, 2012a: 13) sözünden de anlaşılacağı üzere, eğitilen kişi, “salık”, “mürid” ve “talebe” gibi isimler ile adlandırılmaktadır ki bu kalıplar da Arap dili açısından süreklilik içinde aksiyon ve hareketi gösteren, ism-i fail kalıplarıdır. Onun düşüncesinde şeyhler, belli bir aşamadan sonra müritlerin yaşamış olduğu

problemlerin çözümü olabilecek amelleri müritlere telkin etme yolunu sohbet etmek veya sorulan sorulara cevap vermeye tercih ederler (İbn Sevtekin, 2020: 81).

2.4.1. Kararlılık ve Doğruluk İçinde, Hak Sahibine Hakkını Teslim Edebilmek

İbn Arabî için Tevhid önemli olduğu gibi, bu Tevhid'in görünür hale gelmesi anlamında, gücünü, "Her hak sahibine hakkını veriniz" (Buhârî, Edeb: 6139) hadisinden alan, hak teslimi ve tevzii de önemlidir (Chittick, 2014: 104). Bu hadis, müritlerin taşımış olduğu sorumluluğun en temel dayanağıdır. Bu anlamda beden ve organlar ile beden ve organlar üzerinde tasarrufta bulunacak olan nefis arasında hak hukuk ilişkisi vardır (İbn Arabî, 2014, 5: 120; 7: 228-230; 8: 263; 12: 29; 18: 254-257; 2013: 286). İbn Arabî'nin benzetmesiyle söylersek nefis küçük bir taydır ve tay da riyazet yoluyla eğitilir. Ona göre nefis, insan kişiliğinde baş aktör; arınma ve değişimin gerçekleştiği yer, organların idaresinden sorumlu, insan ve nefis-i vahide olarak insanlığın kendisini gerçekleştirmesi, olgunlaşması ve aşması için, şuur sahibi bir varlık olarak davranış sergileyebilen yegâne unsurdur (İbn Arabî, 2014, 8: 39; 10: 23; 13: 239-241; 16:264). Riyazet ile şekillenen seyr-i süluk aşamasında olduğu gibi, seyr-i süluk öncesi ve sonrasında da, sadakat müritliğin şiarıdır. İbn Arabî'nin ifadesiyle; "mürit, Allah'la birliktelikte sadakat gösterdiğinde, Allah onun hakkındaki her şeytanı, kendisine hayır yolunu gösteren ve hayır ilham eden bir melek yapar. Çünkü "sıdk" iksir-i azamdır. Neyin üzerine konursa mutlaka onun hakikatini değiştirir" (İbn Arabî, 2012b: 103). Bu doğruluk, inanç ve kararlılığın ilk yansıması; riyazete bağlı olarak ortaya çıkan ilk adım, tövbedir. Tövbenin ardı sıra gelen diğer adımlar ise şeyhler tarafından, müritlerin seyr-i sülukunda kaydettiği gelişmeler ve bireysel farklılıklarına bağlı olarak belirlenir.

2.4.2. Tövbe

Kimilerine göre, yakaza ve intibah kimilerine göre ise tövbe, seyr-i süluk üzere olan kimselerin karşı karşıya geleceği, aşması gereken ilk eşiktir. İnsan açısından kâmil ve günahsız olmak ideal olsa da insani bir durum değildir. Günah işlemek ve bu günahın ardı sıra tövbe edebilmek daha insanidir. Amaç, insanın olgunlaşması, kendilik bilinci, kendisini bilmesi üzerinden, Allah'ı tanıması, marifetullahı vasil olması ise, insanın, kendisini, yaptığı iyi hareketlerden ziyade hatalı hareketlerle daha iyi tanıdığı gerçeği de unutulmamalıdır. Bu sebeple tövbe, güçsüz ruhlara verilmiş olan bir pişmanlık değil, kudret sahibi ruhların kendilerini inşa etmelerinin başlangıcıdır (İzzetbegoviç, 1994: 141;

Duralı, 2018: 178; Rousseau, 2009: 176; Taylor, 2012: 543; Kerschenstainer, 1977: 122; Ülken, 2001a: 367; Said, 2013: 91). İbn Arabî düşüncesinde (2014, 2: 343-346; 6: 63; 7:102, 257) tövbe makamların ilki, zengin veya fakir, köle veya hükümdar olsun, tüm günah ve masiyetlere karşı yararlı; herkes ve tüm hastalıklar için fayda doğuran bir ilaçtır. Palacios'un da işaret ettiği gibi (1965: 148-156) İbn Arabî'nin eğitim yaklaşımında birinci aşama nefis tezkiyesi; ikinci aşama kalbin tasfiyesi, üçüncü aşama ise ruhun tecliyesidir. Nefsin tezkiyesi için tövbe ve arzuları baskılamak, kalbin tasfiyesi için halvet ve zikir gereklidir. Son aşama olan ruhun tecliyesinde ise sufi'nin inancı belirleyicidir.

2.4.3. Uzlet: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Alem/Dünya Faktörü

İbn Arabî'de uzlet uygulaması, açlık, uykusuzluk ve sükût ile iç içe geçmiş bir uygulamadır. Kendisi, herhangi bir şeyhe bağlı olmasa da Allah yolunu arzulayan kişilerin bu esaslara bağlılıklarını önemser. Her şeyden önce uzlet, ona göre uzlete çekilen kimselere dünya ile ilgili bilgiler kazandırır (İbn Arabî, 2014, 2: 340-346; 2012c: 124-127). Jaspers'in de dediği gibi tecrit edilmişlik ve yalnızlık, insanın özgürleşebilmesinin ilk ve zorunlu koşuludur. Uzlete çekilen kişi, bireysel varlığını zaman içinde sosyal varlığından ayırır; inziva tercihli bir hayat yaşamaya başlar. İnsan açısından özgürlük ve özgürlüğünün dışavurumu olarak iradenin önemi üzerinde duran İbn Arabî, müridin uzletini de bu çerçevede değerlendirir. Zira iradesi kuvvetli olanlar, dışa müteveccih olanlardan ziyade içe müteveccih olanlardır (Cevizci, 2002:289; Gözütok, 2012: 142, 160; Kerschenstainer, 1977: 58). Bu sebeple, İbn Arabî'de; "Yolun başında, Hakk'ı halka tercih ederek halkı terk etmek, bütün irtibatları koparmak, mürid için olmazsa olmazdır. Zira irade davasının henüz başlarında olan biri olarak mürid, zayıftır hem Hakk'ın hem de halkın haklarını aynı anda teslim edemez". İbn Arabî'ye göre, şeyhi Ebu Medyen'in de dediği gibi; müridin iradesindeki sadakati, insanlardan, yaratılmışlardan kaçması ile görünür hale gelir. Bu çerçevede müridin sülukuna engel olan iktidardan eşe-dosta, çocuklardan anne ve babaya kadar beden dışındaki tüm manileri, bağlar ve bu bağların idaresini, bu bağlara mahkûm olan müridi, onlardan çekip kurtarmayı bilmek, şeyhin sıfatlarındandır (İbn Arabî, 2014, 2: 269; 2012a: 16-17, 50; 2013: 439; 2011b: 15-16). Bu manada mürid, kuşkulu yerler ve dinde bidat çıkaranlardan, Allah ehlini alaya alan kimseler ve dünya için rekabet eden, karşıt görüşlü olan kimseler ile arkadaş olmaktan uzak tutulur (İbn Arabî, 2014, 7: 238; 2012b: 106; 2013: 173-174; 2012a: 20, 22; 38-40). Eğer bu çevre, gayr-i müslimler ve ehl-i kitabın belirleyici olduğu bir çevre ise İbn

Arabî'nin tavrı daha da sertleşir. Ona göre bir Müslümanın, kâfirlerin arasında ikamet etmemesi gerekir; bir başka yerde ikamet edebilecek iken, kâfirler arasında yaşamayı tercih eden birinin, İslam ile bir bağı yoktur (İbn Arabî, 2014, 18: 217, 296, 311, 436-437). Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Arabî, sosyo-kültürel çevre noktasında oldukça hassastır. Çünkü onun nazarında mizaç, insan davranışları üzerinde ne kadar etkili ise aynı şekilde toplumun mizacı olarak örf, adet ve gelenekler de insanın mizacı üzerinde o kadar etkilidir. Kendi ifadesiyle;

“Bir nefsin hakikati, mutluluğa mazhar olmasını gerektirirken, kişi, içinde yaşadığı çevrenin kendisine verdiği bir hal sebebiyle geçici olarak günaha meyledebilir. Vefat ettiğinde ise tevhit kelimesini söylediği duyulmamış bir insan, yaşadığı bölgeye katılır; yaşadığı bölgeye göre o insan hakkında hüküm verilir; namazı kılınır veya kılınmaz. Şüphesiz ki kişilerin içinde bulunmuş oldukları yerlerin de kendilerine özgü hükümleri vardır” (İbn Arabî, 2013: 121; 2014, 4: 260; 14: 84).

Bizi çepeçevre kuşatan atmosferin temizliği, o havayı teneffüs eden kimseler için ne kadar önemli ise, değerleri soluyageldiğimiz çevrenin temizliği de sağlıklı bir karakterin oluşumu için o kadar önemlidir. Zira terbiyenin yarısı şuurlu ve gayeli olsa da diğer yarısı kesinlikle şuursuz ve tesadüfidir. Okulların, yıllar boyu emek vererek, çocukların eğitimi açısından uygun gelişmeler kaydedememesi, okulda yapılmak istenenin çevrede bozulmasıyla ilgilidir (Kerschenstainer, 1977: 3, 71; Adler, 1985: 185).

2.4.3.1. Oluşturulan Yeni Bir Çevre İçinde Taklide Dayalı Eğitim

Daha önce de vurguladığımız gibi İbn Arabî, tek bir çatı altında, mekân birlikteliği ile birlikte, müritleri çevreden izole eder ve yeni bir çevre oluşturur. Oluşturduğu bu yeni çevre ile ortaya çıkan imtizacın gücünden de yararlanan İbn Arabî, ilerleyen süreç içerisinde, topluma karışacak, toplum içinde yer alacak olan müritlere, kontrollü ve disiplinli hareket etme özelliği gösteren bir topluluk içinde kimlik kazandırmaya çalışır. Karakter eğitimcisi olan Kerschenstainer'in de (1977: 17) dediği gibi eğitimcinin öncelikle yapması gereken şey de tam olarak bu, yani çevre düzenlemesidir. Bilinci uyandıran en büyük faktör taklit olduğundan, aynı hedefe kilitlenmiş insanlardan oluşan bu atmosferde, müritlerin irşadı, neredeyse otomatik bir hal almaktadır. Amaçları bir olan insanların birlikteliği, ferdi benliği aşan yeni bir benlik doğurduğundan, bu yeni karakter ve mizaçlar, mürşitlerin işini kolaylaştırdığı gibi müritlerin de işini kolaylaştırmaktadır. Sonuç olarak bu birliktelik, alelade bir ihtilat değil tek tek müritlerin mizacında etki

oluşturabilecek olan bir imtizaçtır. Bilgeliğin bütüncül-bilinç durumu da bu birliktelik içinde yaşanarak aktarılır; yaşantı ortaklığındaki bu bilgi alış-verişi, duygu akışıyla kendini gösterir (Ülken, 2001a: 96, 99; Duralı, 2017: 128).

Bu bir arada oluşun doğurduğu en önemli sonuç, taklide dayalı eğitimidir. Taklit, inanç, hareket, duygular ve isteklerin, bir kimseden diğer bir kimseye sirayet yolu ile geçmesidir. Modern pedagojide, çocuk veya yetişkinin, çevresinde yer alan idealize etmiş olduğu kimseleri örnek alarak onları taklit etmesi, sosyal öğrenme veya gözleyerek öğrenme yaklaşımı olarak değerlendirilir (Topçu, 2014: 90; Öcal, 2007: 193; Cebeci, 1996: 75). İbn Arabî'nin ifadesiyle, “Görmek marifetin yegâne kapısıdır. Hz. Peygamber (s.a.v) de ahlakı haliyle açıklamış; hali ile, anlatılmak istenileni, görünür hale getirmiştir. Zira hal ile anlatım söz ile anlatmaya çalışmaktan daha etkilidir”. Mürşitler, Hz. Peygamber (s.a.v) i adım adım takip ettikleri gibi müritler de efendilerinin sözlerinden ziyade davranışa dönüşmüş olan edep ve ahlaki davranışlarından faydalanırlar. İbn Arabî düşüncesinde, taklide kaynaklık eden hal ve davranışla öğretmek, konuşarak veya ibare yoluyla öğretmekten, başka bir ifadeyle temsil, tebliğden daha çok tercihe şayandır. Bir çocuk mesabesinde olan müptedi salık de kendi iradesiyle hareket edebilecek kıvama gelinceye kadar mürşidini taklit eder. Zira taklidin sonucu olarak ortaya çıkan uyum, intibak ve özdeşleşme müritlerin eğitimleri üzerinde temel belirleyicidir. İbn Arabî gibi büyük bir düşünür, üç yüzü aşkın şeyhin rahle-i tedrisinden geçmiş, duygusal, düşünsel ve davranışsal olarak, ahlak ve karakteri de bu süreçte ortaya çıkan taklit ile şekillenmiştir (İbn Arabî, 2014, 7: 294; 11: 349; 16: 157; 18: 117, 282; 2012a: 42; Kılıç, 2011a: 68, 149). Bu çerçevede İbn Arabî nazarında; “Mürit, olabildiğince salihler ve ariflerin bulunduğu ortamlarda bulunmalı, onlara yakın olmalıdır. Müridin, kendileri ile oturup kalkmasının dindarlığına fayda vereceği kimselerle oturup kalkması, kastettiği ve yolunda olduğu şeyde, kendisine yardımcı olabilecek uygun şahsı araması gerekir” (İbn Arabî, 2014, 18: 222; 2012a: 30; 1907: 75; 2012b: 103; 2013: 173).

Taklide dayalı eğitim, iradeye odaklanan eğitimci ve eğitilen açısından, can simidi olma özelliği taşır. Zira eğitimcinin görevi, çocuk ve erginin zekâsında olduğu gibi iradesinde de aşırı gerginliği önlemek ve ona, yeni hamleler yaparak devam etme imkânını sağlayabilmektir. Hayat ritmi, bütün dalgalanmalar gibi yükselme ve alçalma denen iki kavis sayesinde devam eder. Dikkat ve odaklanma, eğitim açısından önemli olduğu gibi taklit ve telkine yol açacak olan gevşeme, kendini içinde bulunduğu çevreye bırakma hali

de önemlidir. Bu akış içerisinde cüz’i irade olarak insan iradesi de külli irade olarak ilahî irade de el-Kabız ve el-Basıt isimleri çerçevesinde görünür hale gelir. İnsan hayatı, birinciden aldığı hızı, ikincinin dinlenmesi ve yeniden yaratılmasıyla devamlı hale koyar (Ülken, 2013: 63-82). Bu sebeple İbn Arabî, bastın hükmü içerisinde değerlendirilebilecek, mürit için yeni bir çevre oluşturulması ve bu çevre içerisinde, taklidin etkisinden de azami ölçüde yararlanmaya çalışılması noktasında hassasiyet gösterir (İbn Arabî, 2014, 6: 123; 16: 286-288). Zira seyr-i süluk üzere olan salık, bu çevre içinde şekillenen duygu, düşünce ve davranışlarında, “ben” dese de “biz” dese de sonuç olarak, kendisi kazançlı çıkacaktır.

2.4.3.2. Eserden Müessire Geçebilmek

Uzlette olan kimseler bir taraftan karşıt görüşlü kimselerden uzaklaştırılarak yepyeni bir çevre içinde yepyeni bir kimlik kazanırken diğer taraftan da bireysel istidatlarına bağlı olarak kâinat kitabı ile yüzleştirilir. İbn Arabî’nin ifadesiyle gerek sahiller gerekse de dağlara çekilerek uzlet ve yalnız yaşam tercihi, Allah adamlarının niteliklerindendir. Buradaki amaç eserden müessire geçebilmektir (İbn Arabî, 2014, 2: 343-346; 17: 139-317). Müritler, bu seyahatleri esnasında yapmış oldukları gözlemlerde, sübjektif, doğru veya yanlış birçok değerlendirmeler ile dolu, ölü ve cansız kitaplar yerine, Allah’ın isimleri ve fiillerinin bir tezahürü olarak, capcanlı kâinat kitabı ile yüzleşirler. Bu anlamda eğitim ve öğretim, müritler ile âlem arasındaki diyalektik bir faaliyet; kâinat ise, hakikat arayıcısı açısından, birlikte seyahat edebileceği, benliğiyle bütünleştirebileceği bir unsurdur (Gözütok, 2012: 137; Ülken, 2013: 17; Sayar, 2008: 19).

2.4.3.2.1. Eserden Müessire Geçişin İmkânı: Taakkul ve Tefekkürün Sınırları

İbn Arabî için, müessire delalet eden esere dair bilgi, önemlidir. Fazlıoğlu’nun (2018: 184) de dediği gibi “İnsan, fizik bilimi ile ilgili olarak bir altyapıya sahip değil ise metafizik inşa edemez” veya Said’in (2013: 117) ifadesiyle “İnsan, kendisi açısından mümkün olanı gerçekleştirmez ise, mümkün olmayanı imkân dairesine alamaz”. İbn Arabî düşüncesinde doğa, insanın annesidir. Çocuk, gözlerini annesinin/doğasının yanında açtığı, kendisini terbiye eden annesi/doğası dışında kimseyi tanımadığından, sadece annesine sevgi beslediği için, onun davranışlarını taklit eder. İbn Arabî birebir ifadesiyle kaynaklarda bulamadığımız bir hadise dikkatlerimizi çeker. Kendi ifadesiyle, Hz. Peygamber (s.a.v); “Dünya müminler için ne güzel bir binektir. Mümin, dünyada

iyiliğe ulaşır; kötülükten de dünya aracılığı ile kurtulur” buyurarak, dünyayı en güzel vasıflar ile vafsettiği gibi, onu iyiliklerin de yeri yapmıştır. İnsan, kendi cinsine yönelik vahyin gereğini yerine getirmek zorunda olduğu gibi, alemde yer alan yedi kat sema, yeryüzü ve kendi dışındaki canlılara yönelik vahyin şifrelerini de çözmek zorundadır. Onun nazarında; “İnsan-ı kamil Hakkı, hem akli hem de müşahedesi yönüyle bilmiş; gözle gerçekleşen keşfi bilgiyle akli ve fikri bilgiyi birleştirmiş; zahir ile birlikte batına, harf ile birlikte manaya geçmiş, harften yüz çevirmemiş olan kimsedir (İbn Arabî, 2014, 7: 294; 11: 292; 12: 261-271, 330). İbn Arabî nazarında;

“Bir varlık, incelenmeden, o varlığın nasıl oluştuğu veya ne ile beslendiği bilinemez. Bu sebeple, varlık hikmeti ilminin pratiğe geçirilmesi gerekir. Müritler bu seyahatleri sürecinde gördükleri bir delili incelediklerinde, Hak kendilerine başka bir delil daha gösterir. Bu durum “Çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı, onlara hep göstereceğiz” (Fussilet, 41/53) ayetinde belirtilir. Allah’ın varlığına delil olduğuna göre, âlemin, her yönüyle değerli olduğu ve üzerinde düşünülmesi gerektiği şüphe götürmez bir gerçektir. Hadd-i zatında hidayete erenler de yaratılmışlar hakkında düşünenlerdir. Hakkın Zatı ile ilgili olarak düşünmek, körlüktür. Zat ile ilgili olarak düşünmek yasaklanmış; Allah tarafından, böyle bir tercih, sapkınlık yolu ve dalalet yolu olarak kabul edilmiştir” (İbn Arabî, 2014, 9: 406-407; 11: 292; 13: 386; 14: 124, 218, 224-225; 15: 322; 17: 75; 1907: 122).

İnsan, bir şeyleri bilerek, bilinemez olmakla bilinen şeyleri, bilinen şeylerden ayırıştırarak, adım adım bilinenden bilinmeyene doğru yolculuğunu sürdürür (İbn Arabî, 2014, 18: 124, 146; Chittick, 2014: 131-145). Allah Teâlâ şöyle buyurur; “Onlar gökler ve yeryüzünün yaratılışı üzerinde tefekkür ederler.” (Âl-i İmrân 3/191). İnsan tefekkür ettiğinde, bu tefekkür, kendisine tefekkür öncesi sahip olmadığı bir bilgi verir. Bu anlamda ibret ve tefekkürün zikredildiği her ayet incelenmelidir. “Nazar” ve “tedebbür”ün zikredildiği ayetler de bu kapsamdadır (İbn Arabî, 2014, 4: 147; 7: 352-357). Bu çerçevede İbn Arabî, tümevarımın Allah’ı tanıma yolculuğunda bir anlam ifade etmediğini söylese de (İbn Arabî, 2014, 2: 366), varlık ve varoluş olarak masıvayı anlama noktasında, tümevarım özelliği taşıyan, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde, istidlali düşünceye dayalı bilgi edinmenin, onun açısından da anlamlı olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Çünkü onun önerisi bu şekilde bilgi sahibi olmayı göz ardı etmek değil, bu şekilde bilgilenme ile iktifa etmemektir. Hem tabiat hem de hayat hakkında, en büyük ölçekte paylaşılabılır bilgiyi, istidlali akıl ürettiğinden, kudema araştırma ve çalışmalarında nasıl ki

“Nedensellik tabiat, hayat ve idrakin olmazsa olmaz bir hassasıdır” ilkesine azami ölçüde dikkat etmişse o da bu ölçüye riayet etmiştir. Mahsusata, duyulara konu olan alana ilişkin bilgisi eksik olanın, akli kemali de eksiktir. Düşünmek bilgiyle başlar, bilgiyle devam eder ve bilgiyle sona erer (Fazlıoğlu, 2018: 43, 124; 133-137, 174).

Bu süreçte, Hakk’ın tecellisine mazhar olan insan açısından belirleyici olan, zati istidat değil, nazari düşüncesi ile elde ettiği bilgiye bağlı olarak şekillenen arızı istidattır (İbn Arabî, 2014, 18: 162-175). İnsan bilim ile gelişir ve bilim, doğaya düzenlilik ve istikrar atfeder. Ancak çatal ile yemek yense de nasıl ki çorba içilemezse aynı şekilde bilimsel bilgi ile küçük sorulara cevap verebiliyor olsak da büyük sorulara cevap veremeyiz. Bilimsel bilgi, varlığı parçalara bölerek incelerken; kadim gelenekler bütüncül ve örüntüseldir. Varlığı parçalarına ayırıp onları inceleme yoluyla bütünü anlayabilme ümidi taşıyan indirgemeci bakış açısı, hiçbir zaman insan ve insanlığın yaralarına merhem olamayacaktır (Mahçupyan, 2020: 365). Allah’ı tanıma yolunda tümevarımı yeterli görmeyen İbn Arabî’nin gerekçesi de tam olarak budur. İbn Arabî’nin âciz, yetersiz ve değersiz bulduğu akıl, duyu âleminin ötesine uzanmaya çalışan, ezel, ebed ve yüce hakikat hakkında hüküm vermeye kalkan nazari ve metafizik akıldır. Bununla birlikte İbn Arabî, yetki alanı madde dünyasından ibaret olan insan aklının, değer ve önemini her vesile ile ifade etmiştir. Çünkü “İnsan, alemin küçük bir parçası olmakla birlikte, manen o alemin büyük kurucusudur” (İbn Arabî, 2014, 11: 288; 15: 76).

İbn Arabî’nin, Allah’ı tanıma yolunda, varlığı didik didik edercesine incelemesi, bu anlamda tümevarımın veya eskilerin tabiriyle fasl-ı muttasılın onun için de anlamlı olduğunu bize gösterir. Bu bakış açısının yansımalarını, İbn Arabî’nin, alemin en temel unsurları olarak toprağı, havayı, ateş ve suyu ele alırken sergilediği yaklaşımda da görebiliriz (İbn Arabî, 2014, 1: 377, 10: 110-112, 293; 11: 134, 182; 12: 371). Ayrıca müritlerin kâinat kitabı ile yüzleştirilmesinin amacı da müritlerin her şeyden önce parçaya dair bir fikir sahibi olabilmeleri; “Allah, nefis, dünya ve şeytan ile ilgili olarak taze bilgilere sahip olabilmeleridir (İbn Arabî, 2014, 1: 338-340; 2: 345; 6: 248; 8: 108-110).

Parçalara ayırarak tek tek her bir unsuru inceleyen İbn Arabî, yapmış olduğu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, tüm parçaları tekrar bir araya getirerek bütünün bir parçası yapar; fasl-ı muttasılın ardından vasl-ı munfasılı gerçekleştirerek, parça üzerinden bir okuma yaptığı gibi bütün üzerinden de bir okuma yaparak daireyi

tamamlar (İbn Arabî, 2014, 2: 355-359). Her bir bilim dalı gerçeğin sadece belirli bir boyutunu ele alır. Oysa gerçek tek tek bu boyutların hiçbiri değildir. Gerçek bu boyutların tamamını kapsamaktadır. Her şeyden önce Allah, nefis, dünya ve şeytanın ayrı ayrı bilinmesi için ortaya konması gereken çaba İbn Arabî açısından vazgeçilmezdir. İbn Arabî düşüncesinde bu dört unsuru ayrı ayrı bilme yolunda fikir gücü, kendi sınırında durursa zorunlu olarak isabet eder; sınırını aşarak, başka bir güç ile ilgili alana yöneldiğinde ise isabet edebileceği gibi yanlış da yapabilir. Ona göre düşünce ürünü akıl ilimleri, düşünen akıl sahipleri ve kendisine sebkât eden varlıkların mizacına bağlı olduğundan başkalaşarak kirlenir. Bu sebeple Mahcupyan'ın da dediği gibi (2020:181) “İnsanı, kendi dışındaki canlılardan ayıran bir nitelik olarak düşünme becerisi oldukça karmaşık ve bir o kadar da güvenilmezdir”. Zira İbn Arabî'nin de dikkatlerimizi çektiği gibi “Akla göre imkânsız olduğunu dile getirdiğimiz bir şey, kimi zaman, ilahi özellik taşıyan bir nispet bakımından imkânsız olmayabileceği gibi, akıl açısından mümkün herhangi bir şey de bazen ilahi nispet yönünden imkânsız olabilir” (İbn Arabî, 2014, 1: 104; 2: 298; 3: 60; 8: 105-107; 10: 76; 11: 232; 2011a, 3: 25). Sonuç olarak taakkul ve tefekkür ameliyesi olarak aklın pay sahibi olduğu tümevarım süreci de tûmdengelim süreci de İbn Arabî için önemli olsa da Allah'ı tanıma yolculuğunda da tek tek varlığın incelenmesinde de aklın verebileceği bilginin zanna dayalı bir bilgi olduğu gerçeğinin unutulmaması gerekir. Bu çerçevede İbn Arabî'nin söylemek istediği, yanlışlanabilirlik ilkesine dikkatimizi çekmiş olan bilim felsefecisi Karl Popper'in söylemek istediğinden çok da farklı değildir. Onun söylemek istediği de sadece, insan aklı ile kazanılan bilginin doğru olabileceği gibi yanlış da olabileceği gerçeğidir.

Sistemi açısından önem arz eden, tevhid odaklı Allah'ı tanıma yolculuğunda, İbn Arabî akla pay verdiği gibi, tevhidin topluma yansıması olarak adaletin dağıtılmasında önemli olan, hakların tespiti ve tevzii olarak içtihad alanında da akla rol vermiştir. İbn Arabî'nin sistemi açısından önem arz eden bu alanlarda kendisine pay verilen aklın, şehadet alemini anlama ve anlamlandırmada göz ardı edildiğini söylemek kabul edilebilir değildir. Sonuç olarak İbn Arabî de, aklın her durumda yanılacağını değil, sadece akla dayalı olarak verilmiş olan hükümlerin, doğrusu ile yanlışını ayırt edemeyeceğimizi söyler (İbn Arabî, 2014, 11: 143; 8: 107). Bu çerçevede konuyla ilgili olarak İbn Arabî, âleme bakmaksızın Allah'ın bilinebileceğini iddia eden Gazali ve İbn Sina önde gelmek üzere, birçok filozofu eleştirir (İbn Arabî, 2011a, 2: 56).

2.4.3.2.2. Alem ve İlahi İsimler İlişkisi

İbn Arabî düşüncesinde, âlem bilinmesi gerekenler içinde yer aldığı gibi İlahi İsimler de öğrenilmesi gerekenler içinde yer alır. İsimler, nispetlere dair bilgi sahibi olunduğu zaman anlaşılabilirken; nispetler, “âlem” dediğimiz mazharlar ile ilgili olarak bilgi sahibi olunulduğunda anlaşılabilir. Yaratılış dünya ve ahirette süreklilik arz ettiğinden, marifet de dünya ve ahirette süreklilik arz eder. Bu sebeple de insana, bilgisinin artışı istemesi emredilmiştir. Âlemde var edilen her bir şey, insana, zuhur etmekte olan ilahi nispetler ile ilgili olarak bilgi kazandırır. İbn Arabî nazarında, Hz. Peygamberin (s.a.v) in “Rabbim bilgimi artır” (Taha, 20/114) şeklindeki duasından muradı da, yaratmanın yenilenmesi nedeniyle, kendisi ile gerçek arasına giren karışıklık ve belirsizliğin ortadan kaldırılmasıdır. Onun nazarında her an yaratma yenilenirken, insanın bilgisinin bu yenilenmeye eşlik etmeyerek sabit kalması, varlıkta gerçekleşip, insanın kendisinin bilemediği pek çok hayrı kaçırmaya yol açar (İbn Arabî, 2014, 1: 107; 6: 260; 9: 363; 10: 80, 231, 276; 12: 253; 13: 381; 14: 313; 15: 37, 173-179; 16: 305, 354). Amaç, O’nu âlemin Rabbi olarak tanımak ise, böyle bir tanımaya, âleme dair bilginin tekaddüm edeceği açık ve nettir. Varlıklardan uzaklaşarak Allah’ı tanımaya çalışmak, O’nu yanlış tanıma gibi bir sonuç doğurur. İbn Arabî’nin ifadesi ile söyler isek Allah, İlahi İsimler sahnesi olan Uluhiyet mertebesi ile âleme bağlanmış ve İsimler de zaruri bir şekilde âlemin varoluşunu istemişlerdir (İbn Arabî, 2014, 7: 292; 9: 88, 272; 15: 173; 18: 70). Bu sebeple marifetullah yolculuğunda odaklanılan nokta Allah’ın Zatından ziyade İlahi İsimler mertebesi olarak Uluhiyetin birliğidir. Ona göre;

“Allah, kulları olarak bizleri bu konuda bir şeylere yönlendirirken, yalnızca âlemi araştırmamız için yönlendirmiştir. Çünkü Allah hem müşahede hem de akla göre âlemi, kendisine dair bilgi sahibi olabilmemiz açısından ayet ve delilin ta kendisi, yapmıştır. Âleme baktığımızda O’na bakar; âlemi duyduğumuzda O’nu duyar, âlemi gördüğümüzde de O’nu görürüz. Düşünür taşınırsak O’ndan akleder; O’nun ile ilgili olarak düşünür, taşınırız. Bildiğimiz zaman O’nun ile ilgili olarak bilir; inanır ve iman edersek de O’na iman ederiz” (İbn Arabî, 2014, 13: 372-382).

Ona göre Hakk’ın nuru, yaratıkların sahip olduğu “fikir çakmağı” kendisini çaktığında görünür hale gelir. İbn Arabî pratiğinde, sırat-ı müstakim üzerindeki en önemli engel olan şeytan da ilim ve tefekkür ile bertaraf edildiği (İbn Arabî, 2014, 5: 20; 13: 240-242; 2013: 309; 2012b: 111) gibi “Birlik’e dair bilinç, müşahede ve keşif ile elde edilse de bilgi, fikre

bağlı delil ile elde edilir (İbn Arabî, 2014, 10: 138). Hatta ona göre kalbe şeriata zarar veren “yabancı” bir düşünce geldiğinde, şeriattan delil aramaksızın, aklın yardımı ile sorun teorik olarak incelenir (İbn Arabî, 2014, 3: 110). Bu süreçte bilgi, nesne ve özne ilişkisi içerisinde, alemin ruhu olan insan ve cisim olan alem birlikteliği, her ikisinin muhatap olduğu vahiy ve ilham eşliğinde şekillendirilir. Bilgi edinmede insan insana muhtaç olduğu gibi insan cinsi de bir taraftan var edilenlere diğer taraftan da Var edene, Uluhiyet mertebesinin varoluşa eşlik etmesine de muhtaçtır. Hadd-i zatında İbn Arabî açısından bilginin kaynağı Zat ve Uluhiyet mertebesi ile Allah’tır. Bilginin insan ile ilişkisi, zamanlı ve hâdis bir ilişki iken, Hak ile ilişkisi kadim bir ilişkidir. Dolayısıyla bilgi, ne kadar kadim ile irtibatlı olarak değiştirilir, dönüştürülür ve her an yeniden, tekrar tekrar oluşturulursa, bilgilenme o kadar anlamlı olacak; varoluş yolculuğu açısından Allah, alem/dünya ve insan ilişkisi kesintisiz bir şekilde, sağlıklı bir zeminde sürdürülecektir. Bu süreçte insanın edindiği her bir bilgi, kendisine, Allah’a dair başka bir bilgi için istidat kazandırmaktadır. Oluş kesintisizdir; bilinenler ve ona bağlı olarak, bilgiler de kesintisizdir. Zat ile ilişkili olarak bir şuura sahip olma anlamlı olsa da bu şuura bilginin eşlik etmemesi, Zat ile Uluhiyeti birbirinden ayırmakta; bu da bilgi ile takviye edilmeyen bilincin süreç içerisinde kaybı gibi bir sonuç doğurmaktadır.

Tekrar vurgulanması gereken nokta, İbn Arabî’ye göre marifetullah yolunda odaklanılması gereken yer, Zat’a dair birlik algısı değil, Uluhiyet mertebesine dair birlik algısıdır. Burada belirleyici olan ise irfandan ziyade ilimdir. Zira Uluhiyet mertebesi, İlahi İsimler sahnesi, Bir’in çok ile karşılaştığı yerdir. Çokluk ise, varlığa, ötekileştirmeden bakma çabası olan irfandan ziyade, şâhid ile meşhuda birbirinden ayırarak objektif bir bakışı tercih eden ilmin konusudur. Öyleyse Allah’ın birliğini bilmek, Uluhiyet hakkında bilgilenme manası taşır ki bu da İbn Arabî düşüncesinin, keşfe dayalı bilgilenmeyi önemsemiş olmakla birlikte, istidlali, sebep-sonuç ilişkisine bağlanmış fikre dayalı bilgi edinmeyi de dışlamadığı sonucunu doğurur (İbn Arabî, 2014, 2: 17; 5: 149; 10: 136-138; 16: 85-86; 1907: 27). Hatta ona göre, bütünün, bütünde değişmeyen “Şey”in farkında olan arifler, muvahhit olsa da onun nazarında arifin değil de alimin tevhidi makbuldür. Alim, ariften farklı olarak bütüne ve bütündeki istikrara vakıf olmakla birlikte, parçadaki değişimlere de vakıftır. Allah da alimlerin tevhidiyle kendisini birlemiştir. Zira alim, Allah karşısında, Allah’ın hoşuna gidecek şekilde bir çoklukla içiçe bulunan kimsedir (İbn Arabî, 2014, 15: 138-140). Alim “Nasıl...?” sorusuna cevap veren kişidir. Bir şeyler

oluşturmaktan ziyade, oluşan şeyin nasıl oluştuğu ile ilgili olarak, keyfiyete dair bilgi sahibi olmak başlı başına bir şereftir. İbn Arabî'nin bakış açısıyla bu keyfiyete vakıf olan alim/bilgin, bir bilince sahip olarak olağanüstü şeyler ortaya koymasına rağmen, oluşan şeye ve oluşun keyfiyetine dair bilgiden mahrum olan kimse ise ariftir. Bu bilgiden mahrum olan kimse arif olsa da bu bilgiye sahip olan alime nispetle ikinci plandadır. Hadd-i zatında ictihada ehil olanlar da bilgi ile bağını koparmış arif veya şeyhler değil, sürekli bilgi edinme çabası içinde olan; bütüne dair bilgi ve bilinç sahibi olduğu gibi, parçadaki değişim ile ilgili olarak da bilgi sahibi olan irfan ehli bilinçli alimler olduğunu söyler (İbn Arabî, 2014, 7: 423; 8: 297-298; 9: 145-147). Ona göre ilimsiz irfan muhal, irfansız ilim ise vebaldır. Zira irfansız ilim, Baki olan ile bağını koparmış, fani olana odaklanmıştır. Bu anlamda bilgiden yoksun bir bilinç nasıl sürdürülebilir değilse, bilinçten yoksun bir bilgi de kısır bir bilgi; kaynağı kurumuş bir gözedir.

2.4.3.2.3. Kesintisiz Bilgi Kaynağı Olarak Allah

Kulun bütün bildikleri, esasında bir hatırlama, unuttuğu bir şeyi yenilemesinden ibarettir. Ona göre alemde aslolan cehalettir; bilgi, kesbedilen bir şeydir. Bilgi varlık anlamına gelir; varlık ise Allah'a aittir. Bilgisizlik/cahillikse yokluk anlamına gelir, yokluk da âleme aittir. O halde, bilgilenme sürecinde, varlığın kendisine ait olduğu Allah'ı taklit etmek, insanın, kendisi gibi bir yaratılmış olan âlemi taklit etmesinden, daha doğru bir yaklaşımdır. İnsan, varlığını Allah'tan aldığı gibi bilgiyi de O'ndan elde eder. Hadd-i zatında resullerin gönderilmesinin nedeni de akılların, O'nun, âlem içinde var etmiş olduğu cisimlerden ruhlara kesif ve latif olan şeyleri öğrenme sürecindeki yetersizliği ve acizliğidir (İbn Arabî, 2014, 2: 26-29; 11: 362; 13: 313-315). Tam da bu sebeple alem ve alemde olup bitenlere, sebepleri merkeze alarak yaklaşmak önemli olsa da âlemi sebeplere mahkûm ederek dondurmak, İbn Arabî açısından problemlidir. İbn Arabî düşüncesinde, yeryüzüne yerleştirilen sebeplere itimat ederek, onlardan mutmain olmak; bilinmeyen sebeplerin de olabileceğini, sebepleri var eden İlk Sebebin varlığını göz ardı etmek, gizli şirktir. Bu sebeple, salık, sebeplere bağlanmak ile sebepleri kullanmak arasında ince bir çizgide salınmaktadır (İbn Arabî, 2014, 18: 212-213). Sebeplere bağlanmak, eşyanın kendisini amaç edinme gibi bir yanılsa düşme, eşyayı tek bir sebebe bağlı olarak anlama ve algılamanın ortaya çıkarabileceği muhtemel bir durgunluk ve dinamizmi kaybetme sarmalında zincirin önemli bir halkasıdır. Oysa insanların var edilmesindeki gaye, kendisi dışındaki yaratılmışları Tanrı'ya getirmektir. Bu anlamda tek

bir sebebe mahkumiyet, eşya açısından da insan açısından da yolculuğun farklı bir istikamete sapması gibi bir sonuç doğurur. Taylor'un da dediği gibi (2012: 333) insanlar bizzat eşyanın kendisini dert ve amaç edinmeye başlayınca, bir taraftan insanlık diğer taraftan da sair yaratılmışlar, Yaraticıları ile olması gereken ilişkilerden uzaklaşmış; bu uzaklaşmaya bağlı olarak da varlığın düzeni altüst olmuştur. Varlıkta o an için bir sebep tespit edilmiş olsa da İbn Arabî düşüncesinde yaratılış ve varoluş tecdid-i halk ile her an yenilendiğinden, tespit edilmiş olan sebeplerin de değişmiş olabileceği gerçeği gözlerden uzak tutulmaması gerekir. Değişmeyen ve değişmez bir gerçek varsa o da Zat ve Uluhiyeti ile Allah'ın sürekli var etmeye devam ettiği, sebepler değişse de sebepleri var eden olarak Allah'ın yeni sebepler nezdinde de varlığını devam ettirdiği gerçeğidir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre aritmetikten geometriye, matematikten mantık ve doğa ile ilişkili tüm bilimlere kadar her alanda, Allah'ı tanımaya, O'nu bilmeye götüren yollar ve deliller bulunur. Ancak birçok insan, ilgili olan bilim alanına, Allah'a delalet eden boyutları ile yaklaşmaz. Bu sebeple seyr-i sülukunda sebepleri perde olarak görenler, O'na ulaşırken, sebepleri rab edinerek, tabir-i caizse incelemeye konu olan “şey” açısından, dosyayı kapatanlar, O'ndan uzaklaşırlar (İbn Arabî, 2014, 13: 311; 14:313; 16: 221-222). Kalp, Allah'a dair bilgi edinmeye değil de sebeplerin bilgisine yönelir ve sebeplere odaklanırsa, Allah'ın dışında başka varlıklarla ilgilenmesi, kalb yüzeyini paslandırır. Bu ilgi de Allah'ın o kalplerde tecellisine engel oluşturur. İlahi mertebe yönünden tecelli edilmeyen kalpler ise, Allah'tan gafil olan ve O'na yakınlıktan kovulmuş olan kişilerin kalbidir (İbn Arabî, 2014, 1: 247-248; 11: 278-280). Bu sebeple insan sebeplere başvurursa bile, Zat ve Uluhiyet mertebesi ile “Allah” faktörünü hiçbir zaman aklından çıkarmaması gerekir; çünkü Allah'ın var olan her bir sebepte bir vechi vardır (İbn Arabî, 2014, 18: 270-295).

2.4.3.2.4. Kaynağından Bilgi Alma Yolu Olarak Arınma ve Teslimiyet

Bilgiye ulaşma noktasında parçaya dayalı tümevarımsal çıkarımlar veya tümdengelimsel yaklaşımlar “tahmin” olarak, müritlerin eğitim ve öğretiminde, İbn Arabî açısından anlamlı olduğu gibi, arınma ve teslimiyet de onun açısından, keşfe, parçaya dair değil de bütüne dair sezgisel ve ilhama dayalı bilgiye kapı aralaması açısından anlamlıdır. O, sisteminde teorik bilgi yoluyla bilgiye sahip olmaya yer verdiği gibi; bu bilgilere sahip olunarak zirvenin zorlanması sonrası, o güne kadar edindiği bütün bilgileri bırakıp, arınma ve teslimiyet şuuru ile Allah ve Resulü (sav) nden gelene tam bağlılığa; bu ittiba sonrası bilgi sahibi olunabileceğine dair kabule de sisteminde yer verir. Ona göre ta'lim;

“Ulvi-feleki suretlerden süfli suretlere dönük bir feyizdir. Suyun akışını engelleyen bir engelin ortadan kaldırılmasıyla su, daha önce engelin alıkoyduğu yerden akmaya başlar. Engeli kaldıran, suyu akıtan değildir. Öğretmen-öğrenci ilişkisinde de görüleceği üzere, süfli suretlerden, kendisi gibi bir surete öğretmenlik yapan, gerçekte ondan bilgisizlik ve kuşku perdesini kaldırmıştır ve bu durumda ruhani bir feyiz ortaya çıkar ve istidatlar da daha önce sahip olmadıkları bilgileri bu feyizden alırlar” (İbn Arabî, 2014, 12: 271-272).

Kişileri bu bilgilere ulaştıracak yegâne yol ise ona göre;

“Bütün bildiklerini bir kenara bırakarak, boş bir kalple Allah’ın huzurunda, murakabe hali ve dinginlik içinde oturmaktır. Kişi, kalbiyle, sadece Allah isminin zikrine odaklanır ve kendisini Allah’ı bilmeye ve bulmaya götürecek delil aramaz. Böyle yaptığında ise Hak, o kimsenin ta’limini üstlenir ve o kimseye Kendi katından bilgi öğretir. Bu şekilde özel yöne bağlı olarak elde edilen bilgiler, bilgi edinme öncesi süreç içerisinde, fikir ve tefekkürün içinde yer almadığı, tüm zorunlu bilgilerdir” (İbn Arabî, 2014, 14: 313).

İbn Arabî düşüncesinde doğru bilgi de;

“Allah’ın, bilen kalbine attığı, seçmiş olduğu kullarına ayrıcalıklı olarak lutfettiği ilahi bir nurdur. Hak, insanın öğretmenidir. İnsan, takvayla amel etme vesilesiyle, Haktan gelen keşfi alabilir; Allah da tecelli ederek, o insanın öğretim işini üstlenir. Allah, bildiğiyle amel ettiğinde, amel eden insana rehberlik eden bir furkan, bir nur var ederken; amel, insana, Allah’a dair, bilmediği yeni bir bilgi kazandırır” (İbn Arabî, 2014, 1: 241; 2: 103, 349-350; 4: 167; 8: 360; 18: 218).

İbn Arabî’nin “Akıl Sahipleri” derken kastetmiş olduğu kişiler de nebi ve resullerin yolunu takip eden kimselerdir. Bu yol, nefse odaklanmak, riyazet usulleri üzere nefsi terbiye etmek, yalnızlığı tercih ederek, ötelere kalbe gelecek olan bilgileri kabule hazır hale gelmektir (İbn Arabî, 2014, 3: 34). Bu düşüncesini İbn Arabî “Allah’tan ittika edin ki, Allah size öğretsin.” (Kur’an-ı Kerim, 2: 286) ayetine dayandırır. Bu sebeple, İbn Arabî düşüncesinde akıllı insan, eşyaya dair bilgi sahibi olmak istediğinde, sahip olduğu imkanlar ile bu bilgilere ulaşamayacağını düşündüğü için, ibadetlerini artırmaya gayret etmelidir. İbadetlerini çoğaltmasıyla birlikte, kudsi hadiste (Buhârî, Rikâk: 38) de ifade edildiği gibi, Hak o kimsenin bütün güçleri, duyması ve görmesi olacak; bu durumda insan, bütün işleri Allah ile, Allah’ı da Allah vasıtasıyla bilecektir. Kişi, Allah’ı, Allah ile ve bütün işleri de O’nunla bildiği zaman, bilgisizlik ortadan kalkacak; elde edilen bilgi,

tüm kuşku ve tereddütleri ortadan kaldıracak; amelin sonucu olarak ortaya çıkan nur ile Allah'ın, tüm var olanlar üzerine yayılmış olan ve varlık nuru diye adlandırılan gelen nuru bir araya geldiğinde bilinmeyenler keşfedilecektir (İbn Arabî, 2014, 7: 385; 8: 106; 12: 314; 18: 183). Keşif derken İbn Arabî'nin bütün kastettiği de sadece potansiyel olarak sahip olunan bilginin açılması ve kalpte uyku halinde olan ilahi bilincin uyanmasıdır. İnsan, var ediliş özellikleriyle İlahi emanete sahip olan bir canlı olduğu için, bilgi onda saklıdır. Sujesinde saklı olan bu bilgi, bilen ve bilinen birliğinde ortaya çıkacak bir cevherdir. Bilgi, insana verilmiştir; fakat kendisinin açığa çıkmasını engelleyen unsurların, ortadan kaldırılmasını beklemektedir. Bu anlamda İbn Arabî ve takipçileri, nefsin olgunlaştırılması için uyguladıkları yöntemi, bilgi elde etmek için de uygulamışlar; bilgiyi amel ve davranışlar üzerine dayandırmışlardır. Ona göre kendisini bilmeye, aynı zamanda irade yolu da olan vecd ve keşif yollarıyla elde edilemeyecek hiçbir şey yoktur (İbn Arabî, 2014, 3: 34-35; 9: 313; 12: 271-272; Açıkgenç, 2016: 136; Afifi, 1938: 103; Kılıç, 2012: 71; Demirli, 2012: 114).

Ona göre;

“Kalp, teorik incelemeler sonucu elde edilmiş olan bilgilerden kurtulduğu zaman, ümmidir ve bu ümmi hali üzere süratle ilahi feyzi kabul edici hale gelir. Bu sebeple şeyhler müridlerine “Allah'tan bilgi alma” konusunu öğretmek üzere bir meseleyi sorduklarında, bu sorunun cevabı üzerinde düşünmek üzere onları bırakmazlar; onlardan, ilk anda kalbe gelen varide odaklanmalarını, o varid ile gelenin tespitini beklerler. Bu anlamda Rablerinin, kendileri üzerindeki etkisi sebebiyle kalplerine odaklanan müritler, her nefes gelmekte olan varid ile gelene bağlı olarak, bu sorulara cevap verirler” (İbn Arabî, 2014, 9: 411).

Bedenle uzlet ederek belli bir mesafe kat eden mürid, bir süre sonra muhakkiklerin uzleti olarak, kalbi ile bütün âlemde uzlet etmeye başlar. Kalbindeki uzlet ile ailesi, çocukları ve arkadaşlarından, mal, mülk, duygu ve düşünceleri de içinde olmak üzere, kalbi ile Rabbini zikri arasına giren masiva ile ilgilenmekten uzak durmaya çalışır; tüm kötü alışkanlıklarını terk etme çabası içine girer. Öyle ki İbn Arabî açısından irade terbiyesi aşamasında sohbet, musahip, hatta ve hatta şeyh ile kurulan gönül bağlantısı dahi bu yolculuk açısından zararlı olabilmekte; Hakkın gayri ile ünsiyeti olan kalbe tecelli vaki olmayacağından, bu kimseler için kemal yolculuğu başlamadan bitebilmektedir. Bu durum, müridin elbisesinden meskenine, herhangi bir mescitten, mescitte kendisine yer

edindiği mekânına kadar, her şey için geçerlidir. İbn Arabî'nin ifadesiyle söylersek “Mürî, varoluş yolculuğunda yalnız başına kalıncaya kadar, kalbinden, nasip alacak hiçbir şey bırakmaması gerekir. Zira Allah, kendisinden başkası ile ünsiyeti olan kalbe tecelli buyurmaz. Bu yol, alışkanlıklar ve ülfet edilen her ne var ise onların tümüyle bağlantıyı koparmak üzerine mebnidir”. Halvet öncesi bir riyazet ve sunum olan uzlet kimileri için sonuç üretse de, uzlet ile arzu edilen sonuç alınamadığında uzletin de zirve noktası, uzlette uzlet olarak halvet uygulamasına başvurulur. Zira İbn Arabî nazarında halvetin sonucu, genel anlamdaki uzletin sonucundan daha güçlüdür (İbn Arabî, 2014, 2: 343-344; 7: 132; 2012c: 123-127; 2013: 439).

İbn Arabî'ye göre insan, riyazetten önce halvete girecek olursa istisnai durumlar dışında tam bir insan olamaz (İbn Arabî, 2012a: 30; 2011b: 16). Riyazete bağlı uzlet aşamasında kâinat kitabı üzerinden bilgilerini tazeleyen insan, ilerleyen süreç içerisinde, daha önce elde etmiş olduğu bütün bilgileri bir kenara bırakarak, uzlette uzlet olan halvet ile kendisini, İlâhî ta'lime açık hale getirmeye çalışır. Halvet uygulaması, İbn Arabî düşüncesinde ta'lim ve terbiye, doğru bilgiye ulaşma yollarından biridir. Ona göre;

“Kimi insanlar öğrenmek istedikleri bilgi ile ilgili olarak doğru bir fikir sahibi olabilme adına, düşüncenin durulması amacıyla halvete girerken; kimileri başkaları ile bir arada bulunmaktan bunaldığı için; kimileri de onda buldukları hazzın tadına varmak için halvete girerler. Allah ehli ise, halvete, mantık mizanıyla değil, zikirle girer. Gerek uzlet gerekse halvette müridin gıdası, düşünceyi toplayıp saflaştırma özelliği taşıyan zikir ve istiğfardır. Zikir ve istiğfardan usanan mürid ise, düşünüp tefekkür ederek, tazim, tenzih ve tertil üzere Kur'an okur. Allah ehlinin halveti, zikir ile olur. Fikrin o kimseler üzerinde bir tahakkümü olmadığı gibi, bir tesiri de yoktur. Halvete giren kimseler, halvetleri esnasında düşünce gücünün etkisi altına girdikleri hissine kapıldıklarında, o kimselerin derhal halvetten çıkmaları gerekir. Düşünceyi ve o güne kadar düşünce ürünü olarak elde etmiş olduğu her şeyi terk ederek uzlete çekilen ve halvete giren kimseler açısından keşfe konu olan ilk şey, âlem ile ilgili olan ayetlerdir; çünkü âlem o kimselerden önce var olmuş olan şeydir. Önce madenler âlemi, onun ardından bitkiler, onun da ardından hayvanlar âlemi dile gelir ve her biri taşıdıkları zararlı ve faydalı tüm özelliklerini insana bildirir. Zikrin sonunda, kalp aydınlanır; bu nur, insana keşfi kazandırır; eşyanın keşfi, nur ile olur” (İbn Arabî, 2014, 7: 125-128, 350; 18: 64; 2012b: 111; 2011b: 19-20).

Doğru bilgiye ulaşma yolu olarak halvet ve halvetin içeriği ile ilgili olarak düşüncelerini bizim ile paylaşan İbn Arabî, halvette tahayyül ve tezekkür yetileri eşliğinde zikrin gerekliliğine de şu ifadeleri ile dikkatlerimizi çeker;

“Gerek uzlet gerekse halvette kulların zikretmesi, akılda tutmalarıyla, Hakkın zikretmesiye huzurla gerçekleşir. Müminler, Hakkı hatırlama güçlerinde tutarken sıradan insanlar, Allah’ı tahayyül yetilerinde tutarlar. Allah’ın kulları içinden O’nu tanıyan kimseler ise, bu uğurda her iki yetiye de hakkını teslim ederler. Bu yönüyle o kimseler, akıl ve şariat söz konusu olduğunda hatırlama güçlerini, şariat ve keşf söz konusu olduğunda ise tahayyül güçlerini seferber ederler. Bu, zikir söz konusu olduğunda zirve noktadır” (İbn Arabî, 2014, 7: 350).

Tekrar söylememiz gerekirse ona göre bilgi ne tek başına öznedeyse, öznenin nesneyi tasavvurunda ne de tek başına nesnede, nesnenin tasavvuru olarak zihinde var olan yansımadır. Bilgi, bilen ile bilinenler arasında bir nispet; özne ile nesnenin diyalektiği ile kendisini gösteren bir şeydir. Bu etkileşim ile görünen bilgi de özne ve nesneye ilave olarak varoluş anlamında Uluhiyet mertebesinde yer alan isimlerin eşlik ettiği bir bilgidir. Bu bilgi, özne ile nesneyi bir araya getirdiği gibi özne ve nesneyi Uluhiyet mertebesine bağlayan; bu üç sacayağından biri ihmal edildiğinde de eksik kalan bir bilgidir. Tam da bu sebeple ona göre duygu, düşünce ve davranış bütünlüğü içinde amel, bilgilenme açısından olmazsa olmazdır; çünkü Allah her an bir tasarruftadır ki Allah’ın tasarrufu da parçadan bütüne her şeyi kuşatmaktadır.

2.4.3.2.5. İlim veya İrfana Dayalı Tüm Bilgilerde Yanlışlanabilirlik Vastı

İbn Arabî düşüncesinde akla bağlı olarak ortaya çıkan ve zan ile malul olan bilgi açısından, yanlış olma ihtimali ve kirlenme sebebiyle güncelleme ne kadar gerekliyse, tecelliye bağlı olarak ortaya çıkan bilgide de yani hem istişhadi, bütüncül hem de istidlali, parçaya yönelik bakış açısından güncellemelerin yapılması gerekir. Zira Konuk’un da dediği gibi tecelli-i ruhaniye mazhar olan kimselerin de keşiflerine dayanarak açıklamış oldukları şeyler içinde doğrular olabildiği gibi yanlışlar da vardır. Zira ruh zahir iken, ruhun kendisini gösterdiği bir anda aklın bir hükmünün olması düşünülemez. Akıl o anda batındır. Ruh tecelli ettiğinde ise, akıl ile varılan sonuçlar ve verilen hükümler görünmez olur. Hak tecelli ettiğinde ise ne ruhun ne de aklın verebileceği bir hüküm yoktur. Hak, bütün güçlerimiz olup, bu esnada eşya Allah vasıtasıyla öğrenildiğinde, duyuya dayalı güçlerdeki isabet de hatadan ayrışır (İbn Arabî, 2013: 200; 2014, 11: 143; 8: 107).

2.4.3.2.6. Nitelik ve Niceliği ile Alternatif Bilgi Edinme Yolları

İbn Arabî'ye göre öğrenme, alışıldık şekilde bir öğrenme de olabilir; alışılmışın dışında, alışıldık güçlerden başka güçlerle de algılar gerçekleşebilir. Feraset ehli, bir kimseye nazar eder, bakar ve o kimseye ait olan şeylere, o kimsenin içine doğan bir düşünceye veya o kimsenin yapageldiği işe dair bilgi sahibi olur. Her şeyi bilen Allah Teâlâ, hissetmekten ve duyulardan da münezzehtir. Öyleyse bilgi sahibi olabilmenin de birçok yolu vardır. İbn Arabî düşüncesinde bilgi, görerek elde edildiği gibi işiterek de hatta ve hatta koklayarak da elde edilir. Hz. Yakup'un (a.s.) Hz. Yusuf'a dair bilgisi böyle bir bilgidir. Kimi Şeyhler de tarikat ehlinden ıslah olacakları ve olmayacakları kokusundan ayırt eder (İbn Arabî, 2014, 2: 164; 4: 45; 5: 200; 6: 120; 8: 297-300; 13: 77-78).

Renkler arasındaki farkı, parmak uçları kanalıyla temas ile fark eden, görme yetisini yitirmiş nice insan vardır. Kimi insan nazar ehlidir, bir bakışta birçok bilgiye vakıf olur. Kimisi işitme yolu ile birçok bilgiye sahip olurken kimisi de tadına vararak veya kokusunu alarak birçok bilgiye vakıf olur. Göz ile duyup, kulak ile görmek, temas veya kokusunu alarak eşyaya dair bilgi sahibi olmak, alışlagelmiş bir şey olmasa da bir gerçektir. Bu tarz bilgilenmeler, haklarında bilgi sahibi olduğumuz bilgi edinme türleridir. Bunun dışında İbn Arabî'nin ifadesiyle; "İnsanın güçleri ile ilgili olarak, Allah, bizlere sadece ve sadece onda varetmiş olduğu güçler ile ilgili olarak bilgi vermiştir. Belki Allah'ın engin bilgisi içinde, imkânlar deryasında, henüz bizde varedilmemiş olan güçler de bulunabilir. Allah'ın, bu güçleri kendilerine bahşetmiş olduğu kimi insanlar zevk yoluyla ona sahip olabilir; dünya hayatı içinde o kimseler adına böyle bir durum ortaya çıkabilir" (İbn Arabî, 2014, 16: 123). Konu ile ilgili olarak İbn Arabî, bir yandan Allah Rasulü (s.a.v) in ifadelerini diğer yandan da kendi tecrübelerini bizimle paylaşır. Hz. Peygamber (s.a.v) in, gönlünde, Allah'ın parmaklarının teması ile ortaya çıkan soğukluğu hissetmesi; önceki ve sonrakilere dair bilgiyi bu şekilde öğrendiğini belirttiği hadis ve ilave olarak söyledikleri bu çerçevede değerlendirilebilir (Tirmizi, Tefsiru'l-Kur'an: 3235). Hz. Peygamber (s.a.v) iki omuzu arasına dokunulduğunda "Öncekiler ve sonrakiler ile ilgili olarak bilgi sahibi oldum" demiş; bu temas ile o bilgileri öğrenmiş, Allah, ona zikretmiş olduğu bilgileri vermiş (İbn Arabî, 2014, 16: 277); İbn Arabî de bir bakışı ile bu bakışın içermiş olduğu ilimleri öğrenmiştir. Onun ifadesiyle bu "zevk" kaynaklı bilgidir. Buradan "duyduğuyla gördü; gördüğüyle duydu ve konuştuğuyla işitti" diyen kimselerin sözleri anlaşılır (İbn Arabî, 2014, 10: 110). Bu şekilde keşf ve müşahade

yolu ile idrak, zamanı da mekânı da aşan bir kavrayıştır. Bu şekilde kazanılan bilgi, bilgi edinme yolculuğunun kemmiyeti de keyfiyeti de teorik akıl ile kazanılan bilgiye de bilgi edinme çabasına da benzemez. Kendi ifadesiyle;

“Bir arifin Rububiyet mertebesine şahit olduğu bir anda, o mertebenin ölçüsü ve zamanı içinde Allah’a dair kazanmış olduğu bilgiyi, bir başkası, duyu âlemi içinde çalışıp kazanarak bin senede elde eder. Bu meselenin kıymeti ve değeri, onu zevk yoluyla tadanlarca bilinir. Bu esnada o kimse açısından zaman, görme gücü önünde yer alan tüm mesafelerin dürülmesi gibi dürülür” (İbn Arabî, 2014, 6: 120).

2.4.4. Açlık: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Şeytan/Kötülük Faktörü

İbn Arabî, açlık uygulaması ile müritlerin doğa ve naturalarına, mizaçlarına köklü müdahalelerde bulunur. Bu müdahaleler, İbn Arabî düşüncesinde duygularından, düşüncelerine ve davranışlarına kadar, insanın, üzerinde etkisi olan şeytan ile hesaplaşmasının, şeytan kaynaklı ilhamın farkına varabilmesinin, şeytana dair bilgi edinmesi ile birlikte kendisini gösteren bilinçlenmesinin de başlangıcıdır. Burası önemlidir. Zira İbn Arabî nazarında;

“Akıllı ve kâmil insan, kalbine gelen düşüncelerin Allah’tan gelen düşünceler olup olmadığını, bu düşüncelerin nefsinden, nur kaynaklı melek veya ateş kaynaklı cin ve şeytanlardan kaynaklanıp kaynaklanmadığını ayırt edebilen kişidir (İbn Arabî, 2014, 2: 371-372; 3: 68; 7: 250-251). Şeytan, serapa düşmandır; ondan insana hiçbir iyilik gelmez, onun bulunduğu her vadi necistir (İbn Arabî, 2014, 1: 88; 6: 419) ve o, insanın, Allah’ın çağrısına karşılık vermesinin önündeki en zorlu engeldir.

O, amacı Allah’a yaklaşmak olan kulları, Allah’tan uzaklaştıran gurur ve kibir abidesi; kulu saptırma hususunda hırslı, insanın unutkanlığının sebeplerinden (İbn Arabî, 2014, 2: 99; 4: 102; 5: 11; 10: 148-149) biridir. Şeytan, amacı, insanı mutluluğa götüren şeyi yapmasını engellemek olan; iyiliğin kaynağı olan meleklerden gelen ilhamı bozarak, insanın kalbine farklı bir şekilde aktaran bir varlık olarak kötülüğün yegâne kaynağıdır” (İbn Arabî, 2014, 7: 181, 437; 9: 429; 10: 319; 14: 100-105; 16: 115-283; 18: 224).

2.4.4.1. Arınma Süreci ve Yeni Bir Beslenme Rejimi

İbn Arabî, özellikle şeytan karşısında farkındalığı artırma; ilhamın kaynağını tespit amacıyla, yeni bir beslenme rejimi oluşturur. Zira bu, “Şeytan, Ademoğlunda, damarlardaki kan gibi dolaşır. Aç ve susuz kalarak onun hareket alanını daraltınız” (Ebu

Davud, İtikaf: 2462; İbn Arabî, 2014, 5: 43; 7: 227-229) ifadelerinde de görüleceği üzere Hz. Peygamber (s.a.v)'in buyruğudur. Onun düşüncesinde, şeytana gıda olabilecek şekilde aşırı yemek yemek, insanın dengesini bozarak, insan hayatı ve iradesi üzerinde olumsuz etkilere yol açar. Dengesizlik anlamında itidal kaybı ise İbn Arabî açısından başlı başına bir kötülüktür. İtidali temin etme amacıyla uygulanan sıkı bir beslenme rejimi, cinsel arzular başta olmak üzere, tüm arzular ile baş etme yolculuğunda, bedeni meşgul edeceği için, insanın kendi kendisine hâkimiyeti daha da kolaylaşacaktır. Bu sebeple ahlaki karakter için tehlikeli olabilen, kuvvetli temayül ve içgüdüleri gıdasız bırakarak zayıflatmak, tüm karakter eğitimcileri tarafından dünden bugüne gerçekleştirilmiş olan uygulamalardır (Kerschenstainer, 1977: 89; Payot, 2019:51). İbn Arabî'ye göre;

“Tokluk, insanı lüzumsuz şeylere davet eder. Karnımız doyduğu zaman, organlarımız haddi aşar ve sahip oldukları gücü lüzumsuz düşünce, davranış ve konuşmalarda sarfeder. Tüm bunlar da müridi yolundan alıkoyar. Açlık, müridi bedeni idare etme zahmetinden kurtarır. Manevi hallere nail olmak için istenen açlık, şeyhin emri ile olan açlık olsa da salikin, yalnız başına olduğunda da yemeğini azaltması, oruca devam etmesi, günde bir öğün yemek yemesi, gün aşırı yağ katık yapması, sadece cuma günü iki kere yağ katık yapması gerekir. Yemeğin azaltılması anlamında açlık, şeytan ve nefis-i emmarenin, insan üstünde kullandığı en kuvvetli ve en büyük silah olan mide şehvetine, mide şehveti ile ilişkili, bu şehvetin uzantısı olarak görünen cinsi münasebete sevk eden şehvete, irade üzerinde ortaya çıkması muhtemel her türlü baskıya karşı edinilebilecek en büyük kalkandır. Aşırı yemek, Hz. Peygamberin (s.a.v)'in de ifade ettiği gibi kalbi katılaştırır; organları, Allah'a itaat etme amaçlı davranışlar konusunda yavaşlatır, himmeti, öğüde kulak verme ile ilgili olarak sağırlaştırır” (İbn Arabî, 2014, 2: 344-345; 5: 43; 18: 329-330, 426; 2012b: 103; 2012c: 125-127; 1907: 58-59, 105-106, 123-124).

İnsanın, ateşten yaratılmış olan şeytanın emrine amade olması, doğal olarak insanı ateş ile buluşturur ve insan, “el-cinsü maa'l-cins” ifadesinden de anlaşılacağı üzere ateş ile bu yoğun içiçe geçmişlik sebebiyle, mahall-i celal/Allah'ın celal isimlerinin mazharı olan cehenneme girer. Sonuç olarak cehenneme giren kimse, hak ettiği için oraya girip, demiri çeken mıknaş örneğinde görüldüğü üzere, taşıdığı özelliklere bağlı olarak cehennem ateşinden kaynaklanan çekime kapıldığını öğrenir (İbn Arabî, 2014, 11: 323; 16: 238).

2.4.4.2. Şeytan ve İnsan Arasında Hayat, İlim, İrade ve Kudret Vasıfları

İnsan, içinde var olduğu alem ile birlikte öncelikle hayat, ilim, irade ve kudret isimleri üzerinden Uluhiyet mertebesi ile ilişki içinde olan bir canlıdır. Bu dört isim, şeytanın da insana nüfuz etmeye çalıştığı temel alanlardır. İnsan bu dört ismi kendisine mal edecek; Allah'ın, “Ben'i ve seni ayırt et” ifadesinin gereği olarak, bu isimlerin Uluhiyet mertebesinde yer almaları ile kendisinin mazhar oluşu arasındaki farkı idrak edecek; şeytanın insana nüfuz alanları olarak bu isimler ile ortaya çıkan özellikler, nitelikler ile ilgili hassasiyetini en üst düzeyde tutacaktır. İnsan, en temelde hayat niteliği ile ilişkili olan heva ve hevanın veziri olan şehvetin, temel aktörler ve belirleyiciler olarak ortaya çıktığı iç dünyasına, karmaşık duygu ve düşüncelerine dair, iç görü ve ayırım gücüne sahip değil ise, şeytanın verdiği düşünceyle melek ve nefsin vermiş olduğu düşünceleri ayırt edemez. Allah, melek, nefis ve şeytan kaynaklı düşüncelerdeki farklılıklara vakıf olamayan kimse, kesinlikle kurtuluşa eremez. Bu anlamda İbn Arabî'ye göre insanın sahip olduğu istidada dair bilgi yoksunluğu, mazharı olduğu ilahi isim ile ilgili cehaletinin de o bilgiye bağlı olarak ortaya çıkacak olan, Hakkın özel vücudunu kabul ediştten mahrumiyetinin de kaynağıdır (İbn Arabî, 2014, 2: 343-346, 358; 5: 270; 9: 354-356).

2.4.4.3. Hak Sahibi Heva'ya da Hakkını Teslim Etmek

İbn Arabî açısından “Tevhid” ne kadar önemli ise, Tevhidin görünümü anlamında hakların hak sahiplerine verilmesi de o kadar önemlidir. Bu hakların teslimi noktasında insan açısından en önemli engel şüphesiz ki şeytan ile arasındaki ortak nokta olarak heva ve ateştir. Heva kaynaklı tüm savrulmalar, yaşamdan hayata geçişe, insanın hayat, ilim, irade ve kudret isimleri başta olmak üzere tüm ilahi isimlere kemali ile mazhar oluşuna engel olur. Mutaaffifin süresi 14. ayeti olan “Yapıp ettikleri ile kalpleri kararmıştır” ayetinde yer alan, varoluşu heva ve ateşe bağlı olan şeytanın etkisi altında günah işlenmesinin bir sonucu olarak kalpte ortaya çıkan perde anlamında “Ran” hayatı zorlaştırdığı gibi aynı sürenin bir sonraki ayeti olarak 15. ayette ve Kur'an'ın birçok ayetinde geçen ve sonuç olarak, günah işlenmemiş olsa da masivanın kalp aynasına yansımaları olarak ortaya çıkan “Hicab” da hayatı zorlaştırır.

Aynı şey kendi zan ve tahminlerine tabi olan akıl ve kendini büyük görme, kibir, kendini beğenme gibi duygular açısından da böyledir (İbn Arabî, 2013: 401-411). Tam da bunun gereği olarak İbn Arabî, Tedbirat-ı İlahiyye adlı eserinde, ateş tabiatının bir yansıması

olarak ortaya çıkan hırs ile aklın karşı karşıya geldiği teatral bir sahneye yer verir. Akıl ve hırsın bu karşılaşması ve aralarında gerçekleşen diyalog ile kendi zamanındaki ve günümüzdeki eğitimciler ve eğitilenlere, şeytanın elinde oyuncak olmamaları; şeytan tarafından kukla gibi oynatılmamaları için, duygu dünyasının kontrolü ile ilgili olarak ders niteliğinde şu tavsiyelerde bulunur;

“Günümüzde müritler, hevedan gelen elçiye hüsn-i kabul ve hayırlı işlerde kullanma yolunu bilmezler. Böyle bir durumda, hemen korkup “Defol, ben senden gelene kulak vermem!” gibi ifadeler eşliğinde kabaca davranışlar sergiler; kaba sofuluk gösterirler. İşte, sen, seyr-i süluk üzere olduğunu düşündüğün, böylesi davranışlar sergileyen müritleri, terakkide sabitkadem göremezsin. Bu kimseler, kendilerinin, tarikat erbabı, seyr-i süluk üzere olan kimselerden sayıldığını zannetseler de; kendilerinin tarikatin kokusunu dahi alamamış kimselerden olduklarını bilmeleri gerekir” (İbn Arabî, 2013: 299-305).

İbn Arabî düşüncesinde heva ile iç içe geçmiş olan duyguları kontrol etmek önemli olsa da bütünüyle sınırlandırmaya veya ortadan kaldırmaya çalışmak yanlıştır. Zira her ne kadar şeytanın varoluşu hava ve ateşe dayalı olsa da hava ve ateş aynı zamanda insanın da hammaddesidir. Bu sebeple duygu kontrolü, kontrollü duygusallık veya kalp ve aklın iş birliği içinde çalışması, insan açısından hem kendini hem de Allah’ı tanıma yolculuğunda önemli kilometre taşlarındandır. İbn Arabî düşüncesinde heva, ancak heva ile bertaraf edilir. Füsüs’ul Hikem’de Harun Fassında da belirtildiği gibi heva, gerek insanın kemali gerekse de merifetullah ve ebedi mutluluk açısından olmazsa olmazdır. Nefisler, her daim arzularının etkisinde kalma alışkanlığında olduğu için, amaç, arzuların, arzular ile bertaraf edilmesiyle gerçekleşecek; hisler üzerinde hâkimiyet ve kontrol, aynı şekilde bir başka his kanalıyla sağlanacak; tutkular gene tutkular aracılığı ile yönetilecek, ihtiraslara, mücerret fikirler ile değil, o ihtiraslardan daha üstün ihtiraslara ile hâkim olunabilecektir. Ona göre, heva, haz ile sonuçlandığı, haz ile ödüllendirilerek sürekliliği sağlandığı gibi irade de haz ile sonuçlanır, haz ile ödüllendirilir (İbn Arabî, 2014, 12: 235; 18: 136; 16: 235-236; 12: 386; Ülken, 2015: 80; Rousseau, 2009: 584).

Olumlu veya olumsuz duygulara insan engel olamasa da bu duyguları insanın kontrol etmesi mümkündür. Bu sebeple, duyguların kontrolü açısından olmazsa olmaz olarak, akla mukayyet olmak gerekir. Zira tüm tutku ve arzuların ilk amacı, akli yozlaştırmak, kendilerini meşrulaştırmaktır (Duralı, 2017: 220; Taylor, 2012: 232-233; Rousseau, 2009:

174, 393, 781; Payot, 2019: 51,190). Heva ve veziri olan şehvet nedeniyle sınırsız arzulara sahip olan insan, aynı şekilde hevasının kabiliyeti/kabiliyetsizliği nedeniyle de sınırlarla yüzleşir. Tam da bu sebeple şariat, hevayı sınırlamış, heva da bu durumu kabul etmiş (İbn Arabî, 2014, 13: 164); buna bağlı olarak da mürşid-i kâmiller müritlerinin heva ve iradeleri üzerinde tasarrufta bulunarak, onlara rehberlik etmiş; riyazete bağlı uygulamalar eşliğinde belirlenmiş olan hedeflere odaklanmıştır.

2.4.4.4. İradeyi Besleyen Bir Değer Olarak Taakkul ve Tefekkür

Bu çerçevede duygu kontrolü açısından, bilgi ile beslenmiş olan aklın yardımı ile tefekkür, düşünmek, duygusal savrulma sonucu, ortaya çıkması muhtemel irade zayıflığını ortadan kaldıracak olan yegâne şeydir. Payot'un da dediği gibi (2019: 104, 106) insan tefekkür ettiğinde, sadece arzularına yenik düşmekten ve bayağı tavsiyelerin yol açtığı saçmalıklardan kurtulmakla kalmaz, bu süreçte kendisine hâkim olmayı da öğrenir. İbn Arabî düşüncesinde tefekkür, kalbin amelidir. Ona göre, kalp hakkında varit olan şariat ölçülerine riayet ediyor oluşun alameti, gafil olmamak ve tefekkür etmek (İbn Arabî, 1907: 57-60) tir. O, bir yandan akla hakkını teslim ederken diğer taraftan da duygulara hakkını teslim eder; zati şehvet ile yalancı şehveti birbirinden ayırır ve insanın zati şehvete uyması gerektiğini söyler. Çünkü doğasına yatkın olduğu için, mizacın sağlıklı olup olmaması da zati şehvet ile ilişkilidir. Ona göre mizacın sağlıklı olması da dinin yaşanmasını, dinin yaşanması ise insanın mutluluğunu temin eder. Bu sebeple insan bu şehveti, Şari'nin koymuş olduğu ilahi teraziye göre takip etmelidir (İbn Arabî, 2014, 7: 238-239).

2.4.4.5. Öğrenme Sürecinde Duygu ve Düşünce Birlikteliği Zarureti

Bu anlamda insan açısından duygu dünyası ile var olan gerçekliği gözardı ederek yaşamak İbn Arabî açısından kabul edilemezdir. Hadd-i zatında eğitim ve öğretim açısından, kendisine duygusallığın eşlik etmediği bir düşüncenin şuurda yer tutması da duygu deneyimi ile eşleşmemiş bir fiziksel deneyimin öğrenilmesi de mümkün değildir. Bu nedenle İbn Arabî'de düşünce kalp ile ilişkilendirilir. Düşüncenin davranışa dönüşebilmesi açısından, duygusal yoğunluğun düşünceye eşlik etmesi önemlidir. Zira insanı harekete geçiren nedenler, mantıksal değil, dürtüsel ve duygusaldır. Ancak bununla birlikte, duygu durumunun irade üzerindeki etkisi sebebiyle, irade terbiyesi açısından da

duygusal yoğunluğun, aşırılık doğurmaması için kontrol altında tutulması önem arz eder (Payot, 2019: 168-169; 181-189; Mahcupyan, 2020: 96).

Bu düşüncelerin bir yansıması ve uzantısı olarak mutasavvıflar, genel olarak yaptıkları riyazetle, kötü ahlakı kökünden söküp atmayı değil, hedef açısından düzeltmeler yaparak, temizlik ve ıslahı tercih ederler. Günümüzde, ahlaki karakter için tehlikeli olabilen kuvvetli temayül ve içgüdüleri, müsait çağrışımlarla eğriltmek, bükmek, yeni ihtiyaçlar ve alakalar yaratarak zararlı ve tehlikeli olması muhtemel olan temayülleri başka mecralara, başka kanallara sevk etmek (Gözütok, 2012: 161-162; Ayhan, 1997: 170; Kerschenstainer, 1977: 89) eğitim açısından temel düşünce olduğu gibi; nefsin kendileri ile varedildiği hiçbir niteliğin, mücadele yoluyla da riyazet yoluyla da yok edilemeyeceğini, bu niteliklerin sadece kullanım yerlerinin değiştirilebileceğini söyleyen İbn Arabî açısından da temel düşüncedir. Ona göre;

“İnsanın kendileri ile var edildiği nitelikler değişmez. Çünkü o nitelikler, yaratılışı ve mizacı itibarıyla, insana ait olan zati niteliklerdir. Bu nitelikler, dedikodudan haset ve hırsa, açgözlülük, öfke ve korkaklıktan zorbalığa ve benzeri niteliklere kadar insanın sahip olabileceği birçok niteliklerdir. Bunların değiştirilmesine yönelmediği için, Allah, o nitelikler için kullanım yerleri tayin etmiş ve sınırları belirlenmiş meşruiyet içinde, onları belirlenmiş olan bu yerlere yönlendirmiştir” (İbn Arabî, 2014, 7: 253; 10: 316).

Örnek olarak ihtiras, insan aklı ve özgürlüğü için de özgürlüğünün ifadesi olan iradesi için de olumsuz sonuçlar doğurur. Zira ihtiras, iradeyi kuvvetlendiriyor gibi görünse de insanda seçim yetisi olan hürriyeti azaltır (Kerschenstainer, 1977: 59; Payot, 2019:35; Topçu, 2014: 108-113). Oysa insan açısından asıl olan, hürriyet ve özellikle de insanın, kendi kendisine hâkimiyetidir. İrade, potansiyel olarak hür oluşun fiil halidir; potansiyel olarak var olan hürriyeti, görünür hale getirmesi, izhar ettirmesi gereken irade, hürriyeti ortadan kaldırıyorsa bunun adı irade değil ihtirastır. İbn Arabî, hırsın uzantısı olarak ortaya çıkan ihtiras ile arasına mesafe koymaya çalışırken, hırs kaynaklı güçten de vazgeçmez. Ona göre hırs taşıyan bir insanın mutlu olabilmesi, bir açıdan “hırsla” kendisini gösterebileceği gibi aynı şekilde hırslı bir insanın mutsuz olma ihtimali de bir başka açıdan hırsı nedeniyle ortaya çıkar. Bu sebeple, temizlenme, niteliğin kendisi ile ilgili değil, kullanım yeri ile ilgilidir. Kınanma da onların kendileriyle değil, kullanım yerleriyle ilgilidir. Zira yaratılışımızdaki huylar, yaratılışımızın kendisidir ve bir şeyin

kendisinden ayrılması düşünülemez. Bu çerçevede İbn Arabî, “Hırs elçisi geldiği vakit kalbi, hırs dışında kalbe gelen tüm hatıralardan boşalt; sadece ve sadece kalbinde, vezir olan aklın ile elçi olan hırsı bırak; ardından da aklını kullanarak hırsdan gelen ne varsa onlara kulak ver” diyerek, duyguların, bilgi ile mücehhez aklın kontrolüne bırakılmasını salık verir (akt. Ülken, 2013: 79-80; Topçu, 2014: 115; İbn Arabî, 2014, 1: 421; 3: 144; 2013: 299-305). Hırs duygusu gibi ateş tabiatına bağlı olarak ortaya çıkan kibir, kendini beğenmişlik ve kıskançlık gibi temel duygular da kemal yolcusu olan mürit için, aşılması gereken büyük engellerdendir. Birbirleri ile ilişki içerisinde kendilerini gösteren kibir ve kendini beğenmişlik, benzersiz bir şekilde, insanları özgür gelişimlerinden alıkoyan duygulardır (Adler, 1985: 214). Temel duygulardan olan hırs duygusunu makul ve meşru olana yönlendiren İbn Arabî, kibir duygusuna da aynı şekilde yaklaşır. İbn Arabî düşüncesinde acziyet insan açısından en temel özelliktir. Bu sebeple muhtaç olan bir kimse de kibirli olamaz; çünkü o kişi, bu şekilde davrandığı zaman kendisine ait olmayan bir özellikte gözükmüş olur. Oysa insana yakışan mütevazi olmasıdır. Bu çerçevede İbn Arabî’nin müritlerine şu tavsiyelerde bulunur;

“Allah’ın yaratıklarından hiçbir varlığı değersiz ve küçük görmeyin. Zira Allah, hiçbir varlığı var ederken küçük ve değersiz görmemiştir. Ancak bununla birlikte, Allah’ın emrine karşı durup kibirlenene karşı, Allah ile büyükmek, Allah’ın rıza göstereceğini bildiğin yerlerde, sözü metanetle söyleyip, metanet ile davranış sergilemek, Hak karşısında direnen kimseye karşı zorbalaşmak da mürit olmanın gereğidir. Bu şekilde, kişi, nefsinin niteliklerden uzaklaştırmamış, onları yerli yerinde kullanmış olur” (İbn Arabî, 2014, 7: 131; 10: 316; 18: 214, 234, 324).

Aynı durum temel duygulardan olan kıskançlık duygusunda da karşımıza çıkar. Ona göre;

“İnsanın, irade ve imanının bir sonucu olarak Allah için kıskanç olması, hayvani ve tabii özellikleri ile ilişkili kıskançlıktan uzak durması gerekir. Bu çerçevede, malını Allah yolunda harcayana ve bilgi öğrenene haset eden insan da nefsinin niteliklerden uzaklaştırmamış ve onları yerli yerinde kullanmış olur. Aklının otoritesi altında bulunan insan, kıskançlığa kapılmaz. Sınırı aşan her kıskançlık, aklın hükmünün dışına çıkıp, doğanın hırsı ve arzu gücünün hükmünden meydana gelmiştir. Kalp hakkında şeriatın koymuş olduğu ölçülere riayet ettiğini iddia eden insan, haset ve kini terk edebilmiş olan insandır. Ayrıca kıskançlık, hased, insanın, hemcinsi olan Peygamber’e ittibasının önündeki en önemli engeldir” (İbn Arabî, 2014, 1: 421; 6: 36-38, 42-43; 10: 316; 11: 156-157; 12: 74; 18: 306; 1907: 57-60).

2.4.4.6. Şeytanın Hakikati; Nefis ve Şeytan Arasındaki Ortak Nitelikler

İbn Arabî nazarında tüm bu savrulmalara sebep olan şeytan, yaratılışının gereğini yerine getiriyor olsa da Allah'tan korkar; inkârcı olmakla birlikte şeytan, işleri insandan daha iyi anlar. O, Allah'tan korkmak ve günahkardan uzaklaşmak özelliğinde yaratılmıştır. İblis, “Ben insandan daha hayırlıyım, insanı topraktan beni ise ateşten var ettin” demiş olsa da Allah karşısında kibirlenmemiştir. Ancak bununla birlikte, İbn Arabî'nin de dediği gibi şeytan, bütünüyle de masum değildir. Çünkü bu sonucun sebebi şeytanın kendisidir. İbn Arabî'nin ifadesiyle “Git”, “Saptır”, “Yaptıkları işlerde insanlara ortak ol” gibi bütün bu ifadeler ilahi emirlerdir. Fakat bunlar Allah'tan kendiliğinden gelmiş olsaydı, İblis bedbaht olmazdı. Bu emirler şeytanın kendisine ait dileğin karşılığıdır”. (İbn Arabî, 2014, 10: 305; 13: 175-180; 18: 233-244).

Açlık ile diz çöktürülen şeytan, insanı uykusuzluğun, başka bir ifade ile uykusuzluk ile kendisini gösterecek olan, insanı yoldan çıkarmada şeytana yardımcı olan nefsin kapısına getirir (İbn Arabî, 2014, 2: 344-345; 5: 172; 13: 164-165). İbn Arabî nazarında; “Şeytanlar, insan cinsinden ve cinler taifesinden olan maddi şeytanlar olabildiği gibi, bu iki sınıfın dışında, bunların etkisi ile ortaya çıkmış olan manevi şeytanlar da vardır. Bunlar da nefsin etkisi ile ortaya çıkmış olan kuruntulardır. Şeytanlar, her bir topluluğa, o topluluk üzerinde baskın olan duruma göre yönelir” (İbn Arabî, 2014, 2: 355-359). Bu hal, bir yandan şeytanı nefse çekerken diğer yandan nefsi şeytana doğru sürükler. İbn Arabî'nin ifadesiyle;

“Akıl gücü nefsi kurtuluşa çağırırken arzu gücü, onu, şeytanın da kendisinden yaratılmış olduğu ateşe çağırır. Hadd-i zatında şehvet de insanın içinde bulunan, arzu duymuş olduğu şeyi isteyen bir ateştir. İnsanın, şeytanın vesvesesi ile gelen emre hızla icabeti, fitratı gereği emre uyma ve bağlanma, kendisine yönelen herkesi kabul etme özelliğinde yaratılmış olmasındandır” (İbn Arabî, 2014, 5: 97; 9: 426; 11: 323; 17: 67-139).

İnsana nefes aldırmaksızın vesvese veren şeytan, aynı zamanda, Adem'in kendisinden yaratıldığı şeylerin bir parçasından yaratılmıştır. Unutma, gaflet ve acelecilik, birinci dereceden, şeytan ile ilişkili olsa da Allah, insanı da unutmaya, gaflete ve aceleyi sevmeye kabiliyetli bir mizaçta yaratmıştır (İbn Arabî, 2014, 12: 228, 291; 13: 128).

Bu sorgulamalar ve uygulamalar eşliğinde insan kendi dünyasında iyiye veya kötüye doğru akan farklılaşmaları, çift tabiatını idrak etmeye başlar. Hadd-i zatında hayvani varlıktan manevi varlığa, müphem gayeli ferdiyetten gayesi şuurlu karaktere ve şahsiyete doğru tekâmülün takip ettiği yol da budur (Kerschenstainer, 1977: 91). Şeytan, serapa düşman olarak kötülüğün temsilcisi, insan ise bu kötülüğü ortadan kaldıracak istidadı içinde barındıran halifedir. İnsanın, bu ayrımın, kendi öznelliği açısından anlam ifade eden bu durumun farkına varması, başlı başına bir bilinç halidir. Başkası olmadan kendini bulamayan, başkasından farklı olamadan da kendisi olamayan insana dair bu bilinç hali, kendi dışında, bir başkasının idraki ile başlayıp “ben” idraki ile sonuçlanan bir haldir (Mahcupyan, 2020: 83; Duralı, 2017: 46; Ülken, 2001a: 96; 2014: 309-310). Bilinç varsa çokluk vardır. Başlı başına bir sınır ihlali olan bilinç hali, özü gereği bir taraftan birliği diğer taraftan da başkalığı gerektirir; benzerlik ve farklılığı aynı anda içinde barındırır. Benzerlik ciheti, bilinci varlığa bağlarken, farklılık ciheti, bireysellik içinde varoluşa kapı aralar (Fazlıoğlu, 2018: 45-47; Ülken, 2014: 309; Duralı, 2017: 46). Gerek şeytan gerekse insanın varoluşu açısından olmazsa olmaz olan ile sadece şeytana has olanın farkına varabilmek, insanın, bilgilenme ve bilinçlenme sürecinde aşılması gerekli olan önemli bir eşiktir. Doğru yolun var edilişinde olmazsa olmaz olan ilahi isimler arasındaki gedikler de ya şeytan ya da şeytan ile arasındaki farklılığı idrak etmiş olan insan tarafından doldurulur (İbn Arabî, 2014, 8: 234; 11: 288). İyiye ve kötüye doğru akan bu çift tabiat, açlık uygulaması eşliğinde görünür hale gelir. Uygulama ve uygulamaya eşlik eden bilgi ve bilinçlenme ile ateş kaynaklı varlıklar olarak cin ve şeytanların insan üzerindeki etkileri tefrik edilir; hava ve ateşin olumlu yansımaları kabul ve koordine edilirken, şeytan kaynaklı, olumsuz özellik gösteren tüm yansımaların etkileri ortadan kaldırılmaya çalışılır. İnsanın şeytanı tanıyabilmesi de kendi nefsin tanıyabilmesi ile iç içe geçmiştir. Zira kulun nefsi, arzuladığı şeyi yapmada şeytana yardımcı olan bir unsurdur (İbn Arabî, 2014, 5: 172). Tam da bu sebeple, nefsi tanımaya kapı aralayan uykusuzluk uygulaması ile seyr-i süluk devam ettirilir.

2.4.5. Uykusuzluk: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Nefis/İnsan Faktörü

Uykusuzluk olarak ifade edilen yeni bir uyku düzeni de yeni bir beslenme düzeni içinde ele aldığımız açlık gibi, hem nefsin dizginlenmesi ve terbiye edilerek, iradenin hevedan ayırıştırılması hem de bu arınma sürecinde tecelli ile gelen bilgiye bağlı olarak kemal,

marifetullah ve mutluluk hedeflerine ulaşma yolunda İbn Arabî'nin temel aldığı uygulamalardandır. Ona göre;

“Uykusuzluğun semeresi, devamlı surette ilgili olunan Allah ile meşgul olabilmek amacıyla uyanık kalmaktır. Salık, uykusuz kalarak bir yandan nefesine dair marifet sahibi olurken diğer yandan da uykusuzluk ile ortaya çıkan zamanı değerlendirerek vaktini imar eder. Salıklar, göz uykusuzluğuyla, dış varlıklarını korudukları gibi kalp gözlerinin uykusuzluğu ile de batini zatlarını korurlar” (İbn Arabî, 2014, 2: 344-345; 7: 211; 2012c: 125-127; 1907: 105-106, 123-124).

2.4.5.1. Kendini Bilme Çabası ve Amaçlar İlişkisi

Salikin kendini tanıma yolculuğu ile ilgili olarak, Socrates'e atfedilen “Kendini Bil” sözü veya öğrencisi olan Platon'un diyaloglarında yer verdiği “Kendini bilen, Tanrı'yı bilir” sözlerinin (Arslanoğlu, 2012: 42; Kılıç, 2011a: 15), İbn Arabî düşüncesine, -güvenilir hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte- keşif yolu ile yaptığı bir tahricin sonucu olarak merfu bir hadis şeklinde yansıması, “Kendini tanıyan Rabb'ini tanır” (Aclunî, 2: 262, 343) ifadelerinde görülebilir. Tommaso Campanella'nın da dediği gibi (akt. Ülken, 2015: 36) “Bütün fani varlıklar için kendini bilmek hareket noktasıdır”.

Kendine dair bilgi edinme anlamında iç gözlem, İbn Arabî için eğitim ve öğretimin amaçları içinde önemli bir yer tutan marifetullah'ın temeli (İbn Arabî, 2014, 11: 59, 262; 16: 136; Chittick, 2014: 83) olduğu gibi bir diğer amaç olan insanın mutluluğu için de önemlidir. Zira kendimizi tanıma, Fromm'a göre kendimizi kabullenebilme ve mutluluğumuz açısından vazgeçilmez bir anahtardır (Taylor, 2012: 274; Tarhan, 2007: 104; Cevizci, 2002: 39; akt. Burger, 2006: 185).

İnsanın kendini bilmesi, aynı zamanda beşeriyeti, hayvanları, bitkileri ile tüm canlılar dünyasını ve hatta cemadat dediğimiz madenler dünyasını da bilmesi anlamına gelir. “Ben” idraki, insan olarak bizleri varlığa, varlık ise bizleri Tanrı'ya, Tanrı'da bizleri tekrar “ben”e geri getirir. Bu zincirin halkası her bir varlık, bir diğerine dayandığından, bu varlıklardan birini ihmal etmek, sonuç olarak “ben”e ulaşmayı da, “ben”i bulmayı da imkânsızlaştırır (Demirli, 2013: 153; Fromm, 1993a: 51; Kalın, 2016: 456-459; Duralı, 2018: 164). İbn Arabî ilahi edebin bir gereği olarak nefse odaklanır. Zira ona göre;

“Allah'ın kuldan talep ettiği bilgi, âlemin ve nefsin Kendisi ile irtibatını öğrenmesidir. Nefsi bırakıp sadece Allah hakkında düşünenin elde ettiği marifet, bu

irtibatı veremeyeceği için Allah'ın kulu adına amaçlamış olduğu fayda gerçekleşmez. Allah, bizi, nefsimize döndürürken, Kendisini bilmede en münasib ve en güzel yolu beyan etmiştir. Nefis ise sahili olmayan bir ummandır” (İbn Arabî, 2014, 15: 178-179).

Ona göre, Allah'ın bizi nefsimize yönlendirmesinin tek bir sebebi vardır. O sebep de insan denilen canlının, kendi nefsine dair bilgiden mahrum oluşu, bu konudaki cehaletidir (İbn Arabî, 2014, 8: 108; 13: 300; 14: 297). Allah, kendini arayan yolcu kuluna şöyle seslenir; “Aramaktan vazgeçme; kavuşuncaya kadar beni ara ki ancak bu şekilde yükselebilirsin. Beni ararken edepli; yola düşerken, bilinçli ol. Beni ve kendini ayırt et; karıştırma, sen sadece kendini görürsün, beni göremezsın” (İbn Arabî, 2014, 1: 121-122, 135). Kendi nefsimiz hakkındaki bilgimiz, İbn Arabî'nin önem verdiği zevke dayalı bir bilgi çeşididir. Bu şekilde bilgilenme, Bergson'un ifadesiyle objenin etrafında dolanmaktansa, onun içine girme anlamına gelir. Özne ile nesneyi birleştiren bu tarz bir bilgilenme ise, Plotinus'a göre mükemmel bilgiyi kazanabilmenin tek yoludur (Bergson, 2019: 191; akt. Güngör, 1996: 116-118; akt. Shafı, 2008: 137). Bu aynı zamanda, parça ile bütünü bir araya getirmek ve bilginin hazmedilmesidir ki İbn Arabî'nin ifadesiyle söylersek hikmet de hazmetmededir (İbn Arabî, 2014, 12: 210; 2013: 286).

Bu hassasiyet İbn Arabî'nin marifet makamını ele aldığı 177. bölümde net olarak görülebilir. Anlayabilmek adına, objektif bakışın gerektirdiği, özne nesne ayrımı, parçaya vukufiyet, İbn Arabî açısından ne kadar gerekliyse, anlamanın kemali açısından da parçayı bütün ile beraber, ötekileştirmeden ele almak o kadar gereklidir. O, parçaya bakarken bütünü gözden kaçırmayan; bütün parça ilişkisini önemseyen bir bakış açısına sahiptir. Konuk'un da dediği gibi objektif bakabilme özelliği olarak ilim, irfan/marifetin mukaddimesidir. Onun düşüncesinde, objektif bir bakış olarak parçaya odaklanma anlamında ilim olmaksızın marifet muhal ancak parça ile bütünün bir araya getirilerek algılanması anlamında marifet olmaksızın ilim de bir vebaldir. Bu çerçevede ilim de marifetin bir sonucudur; marifeti olmayanın ilmi de yoktur (Keklik, 1966: 40; İbn Arabî, 2014, 2: 343-346; 2012c: 119; 2013: 20). İbn Arabî açısından (2012a: 49), kendini/nefsi tanıma yolculuğunda, sadece davranış ve düşünceleri değil duyguları da merkeze alarak sorgulama yapmak önemlidir. Kendi ifadesiyle;

“Arzularında da nefsi hesaba çekmek, seyr-i süluk üzere olan müritlerin temel özelliklerindendir. Bu süreçte, müridin yapması gereken şey, kalbine gelen

düşünceleri gözetmesi ve kalben Allah'tan hayâ etmeyi kendine şiar edinmesidir. Allah'tan utanmak, hayâ etmek ise ancak şeriâtın kötülediği düşünceler veya Hakkın razı olmadığı hareketlerin kalbe gelişine engel olmanın sonucu olarak ortaya çıkar” (İbn Arabî, 2012a: 49; 2012b: 104).

Bu anlamda İbn Arabî, Şeyhi olan Ebu Abdullah b. El-Mücahid ve Ebu Abdullah b. Kasım'un yaptığı gibi sadece davranış/fiilleri ve sözleri hakkında kendini hesaba çekmekle yetinmemiş; nefsinin, kalbine gelen düşünceleri sebebiyle de kendisini hesaba çekmiş; duygusal, düşünsel ve davranışsal bir bütünlük içinde kendi iç muhasebesini gerçekleştirmiştir (İbn Arabî, 2014, 10: 162; 2012b: 104; 2013: 170-171).

Topçu'nun da (2014: 25) dediği gibi iç gözlem yapmakta olan kişinin, gözlem yapmakta olduğu kendi iç dünyasına hâkim olması, iç halleri olarak duygu ve düşüncelerini istediği şekilde idare edebilmesi, yönlendirebilmesi gerekir. Bu sebeple filizlenme aşamasında, duygu kontrolüne başlamak, ilk müdahaleyi zamanında yapmak gerekir. Duyguların, süreç içerisinde müdahale etmeksizin büyümeye bırakılması, ortaya konan tüm çabaların boşa gitmesi gibi tehlikeli bir sonuç doğurur (Payot, 2019: 176; Topçu, 2015b: 116). Bu nedenle İbn Arabî'nin ifadesiyle; “Mürit, zahiri ve batınıyla kendinde var olan tüm değişimleri şeyhi ile paylaşmalı, hiçbir şeyi ondan saklamamalıdır (İbn Arabî, 2014, 8: 297-300; 2012a: 28-30; 1907: 111; 2013: 424).

2.4.5.2. Mertebeler Arasında Bağlantı Noktası Olarak İlahi İsimler

Allah'a dönerek kendisini sorgulayan ve hak sahipleri içerisinde Allah'ı önceleyen insanın yapması gereken şey, O'na iman ve tevhidin bir gereği olarak, kulluk özelliği ve niteliklerini kaybetmeden, O'nun sahip olduğu sıfatlar ile nitelenmek; potansiyel olarak ilahi nefha, ruh ile gelen İlahi İsimlerin gereği duygu, düşünce ve davranış değişiklikleri için çabalamaktır. İsimler ile ortaya çıkacak olan nitelikler ile nitelenebilme çabası aynı zamanda İbn Arabî nazarında, kulluğun gerektirdiği sınırdan durarak, efendisinin hakkını teslim etmek, emirlerine bağlanmak ve O'na ibadet etmektir (İbn Arabî, 2014, 7:59; 10: 80, 194). Bu çerçevede İbn Arabî düşüncesinde, Allah ile insan ilişkisinin, hulul, ittihad ve cebre bağlı olarak değil de birtakım niteliklerle nitelenebilme açısından olduğu gerçeğinin altı özellikle çizilmelidir. Her iki taraftaki hareket ve irtibat noktası, taraflardan birini, diğeri içinde yok etmeyecek; her iki tarafın zatiyetini ortadan kaldırmayacak şekilde, zatların tam anlamıyla içinde veya dışında olmakla

nitelenemeyecek olan nispetler, sıfatlar ve niteliklerdir. İbn Arabî açısından kâmil insandan söz ettiğimizde, ahlakını, ilahi ahlaka göre şekillendirmiş, tashih etmiş insandan söz ediyoruz demektir. İlahi ahlakın kaynağı ise İlahi İsimlerdir. Sonuç olarak Tanrı'ya yaklaşmak, Onun ahlakıyla ahlaklanmak demektir (Demirli, 2012: 288-289). İbn Arabî'nin ifadesiyle insan, İlahı, kendisi üzerindeki tedbir, yöneticilik vasfı üzerinden bilebilir; bu sebeple insanın bizatihi kendisinin de müdebbir olması gerekir. Bu bakış açısıyla İbn Arabî (2014, 15: 161-162), tanımayı, deneyimleme ile ilişkilendirir.

Bu anlamda faal olan insan, bir taraftan Allah'ın isimlerine mazhar olur, İlahi İsimler, insan ile görünürlük kazanırken diğer taraftan da kendini gerçekleştirerek insanlık denen değeri yaratır. İnsan-ı kâmil, ameli nefsin gücü olan ve insan-ı nakısta da bulunabilen fikir, tedbir ve düşünme güçlerine ilave olarak, İlahi İsimlerin niteliklerine bürünmüş olmanın getirdiği güçleri kullanmayı da ekler. Hadd-i zatında İbn Arabî düşüncesinde insan denilen varlık, Allah'ın bütün isimleri ile ortaya çıkan tecellilerin toplamından ibarettir. İbn Arabî, isimler ile ahlaklanmanın, kuru kuruya isimleri zikrederek ortaya çıkmayacağını, bilakis yapılması gerekenin, anlamlarıyla, isimlerin, insan tarafından görünür hale getirilmesi ve isimlerin delalet ettiği bu anlamların insanın tabiatına oturması ve nefsine nakşedilmesi olduğunu söyler (Poyraz, 2007: 84-87; İbn Arabî, 2014, 8: 38; 12: 291, 365; 15: 109). İbn Arabî açısından isimler ve bu isimler ile ilişkili olarak ortaya çıkan bu güçlerden uzak durmak değil, bu güçlere sahip olarak kulluğunun farkında olmak temel hedeftir. Ona göre, Müdebbiri, tedbir sahibi anladığı gibi Hayy, Aliim, Semii, Basiir, Müriid, Kadiir ve Mutekellimi de bu özelliklere, kemaliyle mazhar olabilenler anlar. Zira ona göre belli bir güce sahip olmayan bir kişinin fütüvvet ehli olmasından bahsedilemeyeceği gibi kudret sahibi olmayan bir kimsenin de bağışlaması söz konusu olamaz (İbn Arabî 2014, 2: 245, 248, 249). Burada nefsini bilen ile Rabbini bilen arasındaki fark ortaya çıkar. Zira, nefsine dair bilgi sahibi olan başını kaldıramazken, Rabbi ile ilgili olarak bilgi sahibi olan biri baş kaldırabilir. Çünkü o Rabbi'nin suretine göre var edilmiştir ve Rabbe ait niteliklerden biri de er-Refî'dir. Kibir de hadd-i zatında, yaratılmışların, Rablık mertebesinde, “ben” iddialarından ortaya çıkan şeydir (İbn Arabî, 2014, 6: 395-396; 401- 402).

Bu sebeple, İbn Arabî'ye göre edepli olmayı gerektirmeyen Tevhit, Tevhit değildir. Edep, acziyet ve kusurları ile kulluğunun farkında olabilmektir. Zira İbn Arabî düşüncesinde, Allah'a, kulluktan başka yaklaşma yolu yoktur (İbn Arabî, 2014, 7: 116; 8: 37; 16: 303;

1907: 57-60, 91). İbn Arabî açısından, edebin bir tezahürü olarak, insanın, acziyetine dair idrakinin vuslata kapı aralıyor olmasını, Beyazid-i Bestami ile ilgili olarak aktarmış olduğu bir anekdot çok iyi gösterir. İnsanın, bu acziyeti ile ilgili olarak derin idraki, vuslatı açısından olmazsa olmazdır. Ebu Yezid el-Bestami, Allah’a yakınlık hususunda, ilgili olan makamı müşahede etmezden önce, O’nun hakkında hayrete düşmüş ve şöyle demiştir; “Rabbim! Sana neyle yaklaşayım?” Bu soruya cevap olarak Allah “Bana ait olmayan bir şeyle” deyince; Ebu Yezid “Her şey sana ait iken sana ait olmayan şey ne demektir?” sorusunu sorma ihtiyacı hissetmiş; Allah, bu soruyu “Zillet ve Yoksulluk” olarak cevaplamıştır (İbn Arabî, 2014, 15: 100-102). Sonuç olarak, izzet mertebesinin gereği, eğitim ve öğretime bağlı olarak mürit, bir taraftan isimlerle ortaya çıkan niteliklere ve o nitelikler ile ortaya çıkan güce sahip olmaya çalışırken, diğer taraftan kulluk niteliklerinin kendisinde görünür hale gelmesini göz ardı edemez. İbn Arabî’nin ifadesiyle;

“İnsanın, Allah’ın isimleriyle ahlaklanması, aynı zamanda kulun, Allah’a kullukta bulunması, ibadet etmesidir. Başkanlık duygusu da yoksulluk ve zillet duygusu da insan için zati bir niteliktir. Bununla birlikte yoksulluğu başkanlık duygusuna baskın geldiğinde, insan, kulluğuyla ortaya çıkarak, suretin verdiği rabliğin izi kendisi üzerinde gözükmeyişi, o kuldan daha güçlü kimse yoktur” (İbn Arabî, 2014, 3: 164; 7: 59; 9: 120, 206; 10: 80; 14: 61, 200-205).

Bu çerçevede İbn Arabî’nin, tam olarak yaratılmış olsa da kemale yönlendirilen insanı nasıl tarif ettiğine de dikkat etmemiz gerekir. Onun ifadesiyle insan; “Varlığı yedi niteliği ile çarpılan dört karışımdan oluşan bir canlıdır. Bunlar hayat, irade, bilgi, kudret, kelam, duyma ve görmedir. Bunların çarpımından ise insan meydana gelmiştir”. Bu yedi vasıf, İbn Arabî nazarında, insanın kemal yolculuğu açısından gerekli olan temel nitelikler olduğu gibi haftanın yedi günü ile ortaya çıkan hareket ile birlikte alemin de kendilerinden neş’et ettiği niteliklerdir (İbn Arabî, 2014, 1: 133; 5: 214; 7: 156; 9: 88, 93; 13: 336-365). Bu nitelikler ruh ve bedene teslim edilmesi gereken haklar cümlesindendir. Amaç odaklı eğitim başlığı altında, İbn Arabî açısından amacın, insanın tamlığı değil kemali olduğunu söylemiştik. Bu çerçevede İbn Arabî düşüncesinde vücudun kemalinin hayat, hayatın kemalinin ise ilim, irade ve kudret niteliklerine bağlı olduğu (el-Cendi, 1996: 46; Ciyli, 1972: 194) tespiti de ayrıca bir kenara not edilmesi gerekir.

2.4.5.3. Zorunluluğun İnsan ile Sorumluluğa Evrilişi

İbn Arabî'ye göre "İlahi isimler zorunlu bir şekilde âlemin varlığını talep ederler (İbn Arabî, 2014, 1: 107; 15: 173; 18: 113; Chittick, 2016: 46). İzutsu'nun tabiriyle (2005: 185) "Hakk'da yoğun bir basınç halinde bulunan İlahi İsimlerin, bu basınçtan kaynaklanan zuhura doğru akışları, kesintisiz bir şekilde süreklilik arz eder". Burada Zat mertebesinde ziyade Uluhiyet mertebesi kaynaklı zorunlu bir akış vardır. Hayat veren bu akışın karşısında durma, olumsuz sonuçlar doğurur (Fromm, 1991: 212; 1993b: 212; Maslow, 2001: 214). Başka bir ifadeyle, insan, cemel esmasının tecellisine engel olmayı tercih ederse, celal esmasının tecelli edeceği yolların taşlarını, kendi elleri ile döşemiş olur. Konumuz insanın kendini gerçekleştirmesi, aşması ve İlahi İsimler ilişkisi olduğuna göre, Afîfi ve Chittick'in de vurguladığı gibi, İbn Arabî açısından, yetkinliğin, görünür hale getirilen İlahi İsimlerin azlığı veya çokluğu ile ilişkili olduğu tespitinin unutulmaması gerekir. Ona göre en mükemmel varlık Allah ve Allah'ın en yetkin tezahürü de yetkin insandır (Afîfi, 1938: 79; Chittick, 2008: 251). İbn Arabî açısından da bu yetkinlik, en temel düzeyde, genel olarak insanı tarif ederken dikkatimizi çektiği üzere yedi temel nitelikte, özel olarak ise bu yedi temel nitelik içinde yer alan ve özellikle şeytan ile insan arasındaki farkın açık olarak görüldüğü dört temel nitelikte karşımıza çıkar. Bu dört nitelik de Allah'a ait olan ve tüm isimlerin kendisinden doğmuş olduğu Hayy, Alîim, Müriid ve Kadir isimlerinden kaynaklanan hayat, ilim, irade ve kudret nitelikleridir (İbn Arabî, 1: 272-275).

2.4.5.3.1. Hayy İsmi ile Gelen Hayatın Anlamı ve Değeri

İlahi İsimler, varoluşlarını Zat-ı İlahiye izafe edilen hayat niteliğine borçludur. İsimler içinde el-Hayy ismi, diğer isimlerin şartı, isimlerin gerek kendileri gerekse tesirlerinin ortaya çıkış sebebidir. el-Hayy ismi Allah'ın Zatına ait bir isimdir ve bu sebeple O'ndan sadece ve sadece hayat belirtileri taşıyan varlık meydana gelebilir. Bütün alem canlıdır, hayat sahibidir; cansız varlıklar, varoluşlarındaki süreklilik açısından ilahi dayanaktan mahrumdur (İbn Arabî, 2014, 6: 412; 13: 75-80; 16: 296; 2011a, 3: 132; Chittick, 2016: 85). Tam da bu açıdan İbn Arabî nazarında bir taraftan Hakka diğer taraftan da halka mazhar olmuş, tüm canlılığın zirve noktası ve en şerefli olan insanın varoluşunun devamlılığı, bu varoluşu sonlandırmaya tercih edilir. Davut aleyhisselamın, inşa etmeye başladığı mabedi, peygamber olmasına rağmen bitirememesinin bir tek nedeni vardır ki

o da cihat ve benzeri, ileri sürülebilecek haklı gerekçelerle de olsa, eline insan kanı bulaşmış olmasıdır. Cizye ve sulh, insan canı üzerindeki bu hassasiyet sebebiyle var olduğu gibi, kendisine kısas cezası uygulanacak olan kişiye yönelik olarak hak iddiasında bulunanlar içinde, tek bir kişinin affı, kısasın, diyete dönüşmesine sebeptir. Allah Resulü (s.a.v) in de dediği gibi Allah'ı zikir ile meşgul olmak, Allah için öldürmekten veya şehit olmaktan daha efdaldır (Tirmizî, Daavat: 3377). Yalnızca bu hadis bile Allah'ın var ettiği bir canlı olarak insanın varoluşunun devamlılığını te'min etme konusundaki hassasiyet açısından yeter delildir (İbn Arabî, 2011a, 3: 291). Bu anlamda hayatın hakkını verememe, sahip olunan tüm potansiyeli görünür hale getiremememe, idame-i hayat için, hayatın bir gerçeği olan değişimlere paralel, bir sonraki kuşağı eğitim ve öğretim ile geleceğe hazırlayamama, insan ve insanlık için hoş olmayan sonuçlar doğurur. Canlı olmak, dinginlikten ziyade, dinamikliği gösteren bir kavramdır. Sokrates; “Yıkıcı veya mutsuz olmak, gerçek anlamda, eksiksiz yaşanmamış bir ömrün bedelidir” der. Fromm ise bu gerçeği şu ifadeleri ile dile getirir; “İnsan denilen varlık, hareket ve heyecan dolu bir yaşam arayışı içinde olan bir canlıdır. Üst seviyede bir doyumu deneyimleyemediğinde, yıkım özelliği taşıyan canlı ve hareketli bir hayatı, kendisi, kendisi için var eder” (akt. Aydın, 2015: 117; Fromm, 1991: 29; 1993a: 27).

İnsanın yapabilecek olduğu bir şeyi yapmaması, kendi potansiyelinin gereğini yerine getirmemesi, o insan açısından işlenilebilecek en büyük günahıdır. Bu da hayat niteliğinin hakkını veremeyen insan açısından tövbeye konu olan ilk yanıdır. İnsanın sahip olduğu bu potansiyel ile kapasiteler, İlahi İsimlerdeki zati iktizaya benzer bir şekilde, adeta aktif hale gelebilme amacıyla feryat ederler. Bu feryatlar ise sadece ve sadece bu potansiyelin iyilik uğruna seferber edilmeleri ile sona erer. Potansiyel olarak var olan tüm temel yetenekler, aktif hale getirildikçe gelişebilir; güzelleşebilir, aksi durumda, insanlar o yeteneklere, sanki hiç sahip değilmişçesine ilkelleşebilirler. Aslında cinsel birliktelik ile ortaya çıkan doyum ile ilgili değerlendirmelerinde aşırıya kaçmış olmakla birlikte Freud'un kuramı, insanın, sahip olduğu potansiyeli açığa çıkarma ve harcama noktasındaki başarısızlığının, hastalıklara ve mutsuzluklara sebep olduğu gerçeğinin doğru bir ifadesidir. Bu ilke, beden kaynaklı güçler için söz konusu olduğu gibi ruh kaynaklı güçler için de söz konusudur. İnsan, suret üzere var edildiğinden, öncelikli olarak sübuti sıfatlar ile kendini gösteren niteliklerle donatılmıştır. Bu nitelikler ile ortaya çıkan güçlerin herhangi bir engel ile karşılaşması, bu niteliğe sahip olan ve engelle karşılaşan

kişiyi zarar verecek; o kişinin seyr-i süluku, kendini gerçekleştirme yolculuğu sekteye uğrayacak (akt. Aydın, 2015: 117; Öztekin, 2011; Maslow, 2001: 214; Fromm, 1982: 175; 1991: 212; Schopenhauer, 2017: 204; Bilgin - Selçuk, 1999: 42); o kişi, kendisine verilen yetenekleri kullanmayı boş verdiği her durumda, kanatlarını kapatan bir kuş misali, hızla irtifa kaybedecektir. Bu çerçevede İbn Arabî'ye ait şu ifadeler (2014, 10: 20), cinsel birliktelik ve kemal bağlantısını, Freud'dan yüzlerce yıl önce ele almış, ilgi çekici ve ezber bozan ifadeler olarak görülebilir; "Cinsel ilişki isteği taşımak, hayatta olmanın bir gereğidir. Hayat niteliğinden daha faziletli bir şey olabilir mi...? Kendileri adına çirkin addettikleri şey, hadd-i zatında arif-i kamile göre övgünün ta kendisidir."

Bu anlamda insanın, örnek olarak, Allah'ın el-Hayy isminin yansıması olarak can'a odaklanması ve canlıyı ele alan biyolojiyi anlama çabası, insanın kendisini anlama çabasındaki en önemli giriş kapısı; insanın kendisini anlama çabası ise marifetullah ve ebedi mutluluk ile sonuçlanan bu yolculuğun en önemli safhasıdır. Hadd-i zatında İbn Arabî'ye göre ahlak da sahip olunan yetenek, kapasitelerin aktif hale getirilmesinden başka bir şey değildir. Onun nazarında bu mücadeleyi veremeyip behimi duygulara mahkum olan insan "sözde insan", veya kendi ifadesiyle söylersek "Hayvan İnsan"dır (İbn Arabî, 2014, 5: 15, 39-40, 159, 162; 10: 20, 142, 154-155, 197-198; 12: 286, 298, 328-329, 242, 359, 363, 365-369; 13: 25, 139, 164, 180, 236; 15: 141-143, 206; 17: 334; 18: 59). Potansiyel olarak ruh ile gelen Allah'ın isimlerinin, görünürlük kazanamaması, eğitim ve öğretime bağlı olarak bu isimler ile bağlantılı bir şekilde duygusal, düşünsel ve davranışsal değişikliklerin ortaya konamaması durumunda, insanın insanlığı potansiyel olarak kalır. İlahi İsimlere odaklanma ile ortaya çıkan davranış değişikliklerine bağlı olarak, sahip olunan yetenekler, süreç içerisinde aktif hale gelmeye başlar (Demirli, 2012: 163-164; 2013: 25, 291-295; Chittick, 2008, 207; 2016: 312-313). Kendini gerçekleştirme, olgunlaşma ve kemal yolculuğunda her hak sahibine hakkını tevzi ve teslim etme, potansiyel olanı aktif hale getirme İbn Arabî açısından önem arz eder. Bu manada beden ve azaların, müdebbir olan nefis üzerindeki hakkı, nefsin, beden ve organlar üzerinde tasarrufta bulunurken, kendilerini Allah'ın rızasına uygun olarak kullanmasıdır (İbn Arabî, 2014, 5: 120; 8: 263; 12: 29; 18: 254-257; 2013: 286). İbn Arabî, nefsin idaresi, her hak sahibine hakkını teslim etme ameliyesi ile ilgili geniş açıklamalar yapar. Hakları teslim ve tevzi edecek olan da düşünebilen, yönetme becerisine sahip, sorumluluğu gereği yapması gerekene dair bilinç taşıyan ve yapılması

gerekeni yapabilecek istidat da yaratılmış olan nefistir. Sorumluluğunun bir yansıması olarak, tevhid ve adalet değerlerinin görünürlüğü çerçevesinde, hak teslimi ile ilgili olarak İbn Arabî şunları söyler;

“Allah’ın emir ve yasaklarının muhatabı, belirlemiş olduğu sınırlarda duracak, koymuş olduğu kurallara uyacak olan nefistir. Sınırlar Allah’ın hakkı yanında nefsin ve başkalarının haklarıyla ilgilidir. Hak sahipleri sözlü olarak, açık veya gizli halleri ile nefisten haklarını isterler. Kulaktan göze, dil, eller, karın, cinsel organ ve ayaklara kadar görünür organlar davranışsal olarak haklarını nefisten talep ettiği gibi, kalpten akıl ve fikire duygu ve düşünceler ile ilgili organlar ile nebati, hayvani, gazabi ve şehvani güçler gibi biyolojik benliğimizin derinliklerinde yer alan güçler de kendi haklarını natık nefisten talep ederler. Hırstan emele, korkudan umuda, İslam, İman ve İhsana kadar tüm tavır alışlar ile nefise bitişik âlemden olan şeyler de haklarını talep ederler. Allah’ın emri, bu hakların teslimi ile ilgili olarak gaflete düşmemek ve her bir yetiyi Allah’ın belirlediği yerde kullanmaktır. Marifeti kemale ermiş arif kendisinde Rabbini müşahedeyi ve O’nu fikir ve müşahade yoluyla bilmek isteyen kısımların bulunduğunu bilir ve o kısımların haklarını kendilerine vermesi, üzerinde bir vazife olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, mizacı ile uyumlu hoş besinleri arayan bir parçanın bulunduğunu, içecek, cinsel ilişki, binek, elbise, dinlemek ve duyuşal nimetleri talep eden parçaların bulunduğunu bilir. Nefsin, Hak tarafından, onlar için belirlenmiş olan tüm hakları, söz konusu parçalara ulaştırması gerekir” (İbn Arabî, 2014, 1: 79-80; 15: 323).

İbn Arabî hakların teslimi ve tevzii sadedinde “Ruhların gıdası itaat, akılların gıdası bilgi, organların gıdası ameller, nefislerin gıdası ise güzel ahlaktır. Güzel ahlak yoksa nefislerin bekası düşünülemez” (İbn Arabî, 2014, 4: 291, 360-363; 1907: 38, 122) diyerek, eğitimi, hayat niteliği için olmazsa olmaz olan beslenme ile ilişkilendirir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere itaat ruhun, bilgi aklın, amel/davranışlar organların, güzel ahlak da nefsin hakkıdır. Tüm hak sahiplerine haklarını teslim etmek de o haklar ve hak sahipleri ile ilgili olarak bilgi sahibi olmaya bağlıdır.

2.4.5.3.2. Hayatın Kemali İçin Bilgi Değeri

Sübuti sıfatlar içinde hayat sıfatı temel sıfat olarak karşımıza çıksa da insan ve sair canlılar açısından hayata temel olan yaşamın hayata evrilebilmesi, ebedi hayatın kapısının aralanabilmesi, bilgi sıfatına bağlıdır. Bedenin hayat ile buluşması olağanüstü bir durum olsa da gıdası olan bilgi ile buluşturularak ruhun ihya edilmesi, bu olağanüstülüğü de

gölgede bırakan bir durumdur. Hayat bilgiye temel olsa da bilgi hayatın kemalidir (İbn Arabî, 2014, 2: 299; Ciyli, 1972: 194-196; el-Cendi, 1996: 57). İbn Arabî açısından bilgi aklın gıdasıdır. Ona göre cehalet ölüm; cehaleti ortadan kaldıran bilgi ise hayattır (İbn Arabî, 2014, 3: 318; 8: 228). Hayatın sürdürülebilirliği açısından önem arzeden bilgi değeri, ilahi sıfatlar içinde, hayat sıfatının ardı sıra gelen ikinci nitelik; İlâhi rahmet kaynaklı, Allah'ın en büyük ihsanıdır. İnsanın mutlu olabilmesi açısından temel belirleyici, tüm yararların kendisinden neş'et ettiği bir niteliktir (Bolay 2007: 64-65; Ülken, 2001b: 343; İbn Arabî, 2014, 1: 448; 8: 309-310; 10: 247; 15: 349; 16: 140, 149, 161, 215). İnsan, cehalet karanlığından bilgi ile çıkar; bu azaptan, bilgi ile kurtulur. Bilgi, ilahi inayetin uzantısı olarak kendisini gösteren hidayete erme açısından temel belirleyici olduğu için, insanın varoluşunun sürekliliği de bilgi niteliğine, insanın bilgi edinmesine, eğitimi ve öğretimine bağlıdır (İbn Arabî, 2014, 2: 408; 3: 318; 4: 63; 8: 228; 12: 177; 14: 225; 15: 325, 349; 18: 119, 218; 2011a, 4: 251). Bu da bizi iradenin eşliğine getirir.

2.4.5.3.3. Hayatın Kemali İçin İrade Değeri

Dünden bugüne irade, insanın eğitim ve öğretimi, olgunlaşması açısından vazgeçilmez bir yeti, olmazsa olmaz bir değer olarak görülmüştür (Öcal, 2007: 6; Topçu, 1974: 11; Başgil, 2004: 16). İbn Arabî, Allah'ı tanıma yolunda olan müritler açısından Zat mertebesinde ziyade Uluhiyet mertebesini önemser. Zira onun nazarında, insan denilen canlının odaklanması gereken nokta, kemali hareketsizliğinde olan Zat değil; her an bir şe'nde olan Ulûhiyettir. Tam da bu sebeple Uluhiyet mertebesi kaynaklı sürekli devinime eşlik edecek olan irade, değişim ve dönüşüm için, ihtiyaç duymuş olduğumuz kuvvet, insanın kendi kendisini inşa etmesi ve kendisini aşmasındaki yegâne saiktir (Göka, 2019: 33; Payot, 2019: 24; Duralı, 2017: 54). Hayat ve bilgi niteliği, derinliğine ve genişliğine kesintisiz devam ettirilmesi gereken, insan ve insanlığın tüm kirlerinden arınması açısından gerekli olan iki temel niteliktir. Zira hem hayat hem de bilgi, İbn Arabî açısından temizleyicidir. Ancak bununla birlikte hayat ve bilgi niteliği, insanın kendini gerçekleştirmesi açısından gerekli nitelikler olsa da yeterli değildir.

İhtiyaç ne biyoloji ne de psikoloji ile açıklanamaz. Eksikliğin getirmiş olduğu huzursuzluk ihtiyacı doğurur. Tam insan vasfı ile, potansiyel olarak hür olduğuna dair bilinç taşıyan insanın, olgunlaşması açısından olmazsa olmaz olan, bu hürriyetinin tercümanı olan irade yetisinden mahrumiyetinin farkına varışı, bir eksikliğin farkına

varıştır. İrade, potansiyel özgürlüğün görünür hali; kuvveden ziyade fiildir. Kemalden mahrumiyet bir kötölük ise, özgür oluşu gösteren, hürriyetin kemal ve zirvesi olan iradeden mahrumiyet, insan açısından kurtulunması gereken en büyük kötölüktür. Onun nazarında kamil ve yetkin olan yalnızca kuvve olan ilk akıl değil; hem kuvve hem de fiil olan insan-ı kamildir (Ülken, 2013: 305; Maslow, 2001: 219-220; Duralı, 2017: 54, 70; İbn Arabî, 2014, 10: 25, 199; 13: 335). Fromm'un da (1992: 103; 1993a: 250-251) işaret ettiğı gibi "Hür olma talebi, insan organizması açısından biyolojik bir tepkidir". Her iradi dikkat, birkaç saniye devam edebildiğinden, ihtiyari dikkati uzun zaman canlı ve sabit tutmak, ancak arka arkaya bir sürü irade hamlesiyle mümkündür. İnsan, mutlak bir iradeye sahip olmadığı için sürekli mücahit olmak zorundadır.

Heva ve veziri olan şehvetin, insan üzerindeki baskısı, insana soluk aldırnamamacasına nasıl ki süreklilik arz ediyorsa, aynı şekilde, insanın, riyazete bağı uygulamaların bir sonucu olarak hevedan ayıştırdığı irade de bunu karşılayacak şekilde sürekli ve kesintisiz olmak zorundadır. İbn Arabî'nin de dediğı gibi insandan, Allah'ın çağrısına icabet etmesi değil isticabe etmesi istenmiştir. İstif'al babı da bu anlama uygun olarak, if'al babından daha mübalağalı bir anlam taşımaktadır. Aslında bu, insanın beka savaşı, yokluğa karşı koyan var olma iradesidir. İbn Arabî düşüncesinde iradesine sahip çıkan insan-ı kâmil, Allah'ın "Baki" olması nedeniyle baki iken, insan-ı kâmil dışındakiler, Allah'ın, bu özelliğı, yani ölümsüz ve ebedi oluş özelliğini kendilerine bahşetmesi, kendilerini baki kılması nedeniyle bakidirler (Kerschenstainer, 1977: 61; İbn Arabî, 2014, 2: 99; 4: 313; 6: 27; 11: 227; 12: 72; 18: 226; 2011a, 4: 165, 257).

2.4.5.3.4. Hayatın Kemali İçin Kudret Değeri

İrade, hayat ve bilginin olgunlaşması ve kemali için ne kadar gerekli ise kudret niteliğı de bu niteliklerin sürdürülebilirliğı ve devamı açısından o kadar gereklidir. İktidar arzusu da şehvet misali, yaratılışı itibariyle insanın köklü bir parçasıdır (Russell, 1999: 11, 269). İnsanın, küçük-büyük, tüm davranışları "irade" ve "kudret" beraberliğı içinde ortaya çıkar. Kudretin ortadan kalkması ile birlikte iradelerin de sahneden çekilmeye başladığı gözlemlenir. Nietzsche'nin ifadesiyle bu yetiler, "ahlaklı insan" dendiğın de akla gelen iki temel yetidir (Sait, 2013: 63, 160; Topçu, 2015: 161; akt. Ülken, 2001a: 37).

İradenin, kudreti doğurabilecek yeterlilikte olması İbn Arabî açısından ne kadar önemli ise kudretin de iradeyi taşıyabilecek kıvamda olması o kadar önemlidir. İrade de kudret

de İbn Arabî açısından, sadece insanın hürriyeti için değil bilgilenmesi için de gerekli olan iki niteliklidir. Konuk'un da dediği gibi İlahi İsimler arasında olduğu gibi bu isimlerin görünürlük kazandığı toplumlar arasında da bu mazhariyetin derinliği ve yoğunluğu oranında değer farkı bulunur (İbn Arabî, 2011a, 3: 224). Chittick'in de dediği gibi (2016: 54, 2008: 122-123) "İnsanlığın zifiri karanlıktan aydınlığa geçişi, ölümden hayata, bilgisizlikten bilgiye, boş vermişlikten kararlılığa, güçsüzlükten güce, sükût halinden meramını anlatma haline geçiş yapabilmesi ile mümkündür". Bu sebeple Allah'ın el-Hayy ismi ile bağlantılı olarak kendisini gösteren yaşamın, hayata dönüşmesi bilgiye; hayat sahibi bir varlık olma ile bilgi sahibi bir varlık olabilme halinin devamlılığı da irade ve kudret sıfatları ile ne derece donanımlı, Allah'ın yedi temel sübuti sıfatı ve varoluşları bu sıfatlara bağlı olan tüm İlahi İsimlere mazhar olup olamadığımıza bağlıdır.

Tüm bu sıfatların görünür olabilmeleri adına eğitim ve öğretim; bu amaçlar ile ortaya konan müşterek çabalar, ruhun görünümü ve sürekliliğini cisme bağlayan İbn Arabî için önem arz eder. Alem/dünya, insan/nefis ve kötülük/şeytan ile ilgili bilgilere uzlet, açlık ve uykusuzluk uygulamaları eşliğinde sahip olmaya çalışan; dünya, nefis ve şeytan ile yüzleşen insan bir sonraki aşama olarak ilerleyen süreçte tüm bildiklerini bir kenara bırakarak sessizliğe bürünür. Bu sessizliğin ve sükutun kendisine kazandıracağı ise "Marifetullah"tır. İnsan açısından kuvvet, kudretin temeli; kudret ise kuvvetin kemalidir. Kuvvet ile kendisini gösteren irade, cüz'i irade iken, kudret ile gelen, külli iradedir. Artık eserden müessire geçme çabası, yerini, müessirden esere geçişe bırakır.

2.4.6. Sükût: Bilgilenme ve Bilinçlenmede Marifetullah Faktörü

İbn Arabî, sükût/susmak derken, kişinin insanlarla konuşmayı terk edip, kalp ile zikre odaklanmasını, Fatiha süresini okuması ve gerekli olan tespih ve zikirler ile meşgul olmasını, dua etmesi, kelime-i şehadet getirmesi gibi, Allah'ın farz kıldığı şeyler dışında nefis ve dilin susmasını kasteder. Bundan sonrası İbn Arabî açısından tam bir sessizlik ve insanın, kendisini Zat ve Uluhiyet mertebesinin belirleyici olduğu oluşturma bırakış halidir. İbn Arabî'nin dile getirdiği gibi her kim bütün tutumlarında sükuta devam ederse, onun için Rabbiyle konuşması dışında bir şey kalmaz. Ona göre sükutun meyvesi, sükutun sonucu olarak ele geçen şey ise marifetullahtır (İbn Arabî, 2014, 2: 344-345; 2012c, 122-123). İbn Arabî, seyr-i sülukunu meşru sınırlara bağlı olarak sürdürenler ile herhangi bir meşru sınıra bağlı olmaksızın, riyazet yoluyla bilgi edinme yolculuğuna çıkmış olanların

ulaşmış oldukları bilgi ve seviyelerin aynı olamayacağını söyler. Yani ona göre riyazetin sonucu olarak, sezgi ile elde edilen bilgi, seyr-i süluk ile meşru olana bağlı olarak gerçekleştirilen amellere eşlik eden bilgi ile eşdeğer değildir. Ona göre;

“Gönderilen peygamberler ile gelen şeriatlara inanmayanlar da riyazet, mücahede, nefsi, doğanın etkisinden kurtarmak gibi hususlarda, seyr-i süluk üzere olan insanlar ile ortak uygulamalar ve metotlara sahip olsalar da onlar, şeriata bağlı olarak seyr-i sülukunu sürdüren insanların aldıkları zevki alabiliyor değildirler. O kimselerin feyizleri ruhani iken, şeriata bağlı olarak seyr-i sülukunu sürdürenlerin feyizleri hem ruhani hem de ilahidir” (İbn Arabî, 2014, 5: 57; 7: 111, 156-157; 13: 77-80).

Burası, kitap ve peygamberden haberi olmayan, akıllı ile yol almaya çalışan ve inancını bunun üzerine kuran insanlar veya kitap ehli olarak imanını, kitabına bağlı olarak oluşturmuş olsa da imanını, Hz. Peygamber (s.a.v)’in getirdikleri ile harmanlayamayan ve tevhit odaklı Allah’a yakınlaşmanın gereklerinden habersiz olanlar ile Hz. Peygamber (s.a.v)’in getirdiklerine teslim olarak Allah’a yakınlaşmaya çalışanların ayrıldığı noktadır. İbn Arabî’ye göre akıl, Hakka yakınlaştıran davranışları belirleme imkânına sahip değildir. Akıl hakkı teslim edildikten sonra, Halik ile mahluk olarak insan arasında, perde olması muhtemel aklın da bir kenara bırakılması gerekir. Zira pek çok durumda, var olanlardaki iyilik ve kötülük durumlarına vakıf olabilmek, insan gücünü aşan bir şeydir. Bu sebeple cennet ve cehennemdeki ebediyeti niyet/irade ile ilişkilendiren İbn Arabî “Ömrün boyunca kesin bir inancın gölgesinde yaşa, bu senin için yeterlidir” diyerek iradeye evirilen heva/şehveti iman ile noktalar (İbn Arabî, 2014, 2: 406; 4: 324; 10: 319; 18: 438). Cüz’i olan irade ve sınırlı kuvvete eşlik eden korku hali, yerini bast hali olarak umudun eşlik ettiği imana ve sınırsız kudretin eşlik ettiği külli iradeye bırakır. Mümin, bir taraftan halifelik vasfı, aklın da içinde yer aldığı artı özellikleri sebebiyle, kendisine secde edilen ve izzet mertebesinin tadına varan bir varlık olarak, diğer taraftan da akıl sahibi olsa da sınırlı bir güce sahip olarak acziyetinin farkında olan, kendini ve haddini bilmesi nedeniyle de zillet mertebesini deneyimleyen bir canlı olarak karşımıza çıkar (İbn Arabî, 2014, 9: 202-203; 10: 169; 16: 302-303; 18: 274-275). İbn Arabî düşüncesinde, varlık ve varoluş sürecinde temel belirleyici Allah’tır. Ona göre;

“Ebedi saadetin anahtarı olan hidayet ve tevfiik, Allah’ın, huzuruna seçmiş olduğu özel kullarının kalplerine bıraktığı nur-i ilahiden gayri bir şey değildir. İslam, tevfiikin sonucu olduğu gibi, İman ve İhsan da tevfiikin bir sonucudur. İslam’ı telkin

eden bir ebeveynin varlığı veya umulmadık bir zamanda, insanı gaflet uykusundan uyandıran bir şahsın, kişinin karşısına çıkmış olması, nur-i ilahi olan tevfik olduğu gibi, aynı şekilde, Allah'ın, kişinin kendi ayıplarını görme duygusunu, kişinin kendisine bahşetmiş olması da ilahi bir tevfidir. Bilgi edinme ile bağlantılı olan tevfik, inabe ve tövbeye kapı aralar; insanın duası ve Allah'ın bu duaya icabeti ile sonuçlanır” (İbn Arabî, 2014, 1907: 11-18, 53).

Bununla birlikte insanın cennete girişi Allah'ın rahmeti, cehenneme girişi ise İlahi adaletin gereği olarak ortaya çıkacak olsa da cennet ve cehennemde, derece ve derekeler, insanın ortaya koyacak olduğu iyi ve kötü amellerin karşılığı olduğu gibi, cennet ve cehennemdeki ebedilik de aynı şekilde insanın niyetine bağlı olarak şekillenir (İbn Arabî, 2014, 16: 343, 376; 1907: 53). Tekrar vurgulamamız gerekirse, hayat ritminin bir ucunda sınırsız kudreti ve külli iradesi ile Allah, diğer ucunda ise acziyetinin farkında olmakla birlikte İslam, İman ve İhsan tavrının belirleyici olduğu mücadele ve mücadele içinde, cüz'i iradesi ile hareket eden insan vardır.

2.4.6.1. İbn Arabî'de İslam'ın Yeri, Değeri ve Keyfiyeti

İbn Arabî düşüncesinde, nefs-i natika üzerinde ödenmesi gereken haklar bağlamında kendisine yer verilen İslam, İlahi tevfinin bidayetidir. İlahi tevfik, görünür davranış değişiklikleri olarak İslam ile başlar ve İslam ile insan ve insanlık açısından, canlar ve mallar koruma altına alınır (İbn Arabî, 1907: 15; 2014, 15: 323). İslam, duygu ve düşüncelerden ziyade bedene bağlı davranışlar ile görünür hale gelen şeydir. İbn Arabî, “Allah'ın evlerini muhafaza et, o evlerin en değerlisi şüphesiz ki iman sahibinin kalbidir. İman sahibinin kalbi O'nun evidir. Evin temeli sağlam, sütunları güçlü olsun. Temel, tevhit; sütunlar ise namaz, zekât, oruç ve hacdır (İbn Arabî, 2014, 18: 64)” ifadeleri ile insanın teslim etmesi gereken haklara temas eder. Ona göre, İslam çerçevesinde farz ibadetler, yerine getirildiğinde, Allah'a en sevimli gelen, kulu, Allah'a en çok yaklaştıran ibadetlerdir. Zira kul, farzları yerine getirirken, Allah'a ait iken, nafile ibadetlerde kendisine aittir. İbn Arabî burada şu ayrımı özellikle vurgular. Allah'ın, kulunu, kulun, O'na ait olması itibariyle sevmesi, kendisine ait olması itibariyle kulu sevmesinden daha üstündür. Zira farz ibadetler, Allah'ın en çok hoşuna giden ve kulları Allah'a daha da çok yaklaştıran ibadetlerdir. Kullar, bu ibadetleri yerine getirdiğinde, Hakkın duyması ve görmesi olurlar. Artık Hak, kulları ile duyar, kulları ile görür. Nafile ibadetler ise kullar açısından ilahi sevgiyi doğurur. Bu sevginin sonucunda ise kulun duyması ve görmesi,

Hakk'ın duyması ve görmesi değil; Hakkın duyması ve görmesi, kulun duyması ve görmesi haline gelir. İnsan hâdis bir varlık olarak, aslı itibariyle varlığa bir ilave olduğundan nafil olarak adlandırılan bir amelinin olması da kaçınılmazdır.

Bu durum sahih-kutsi bir hadiste şöyle dile getirilir: “Kulum, bana, nafil olarak yapmış olduğu ibadetlerle yakınlaşmaya gayret eder; ta ki o kulumu severim. O kulumu sevdiğim zaman, kendisiyle duymuş olduğu kulağı, görmüş olduğu gözü, tutmuş olduğu eli, yürümüş olduğu ayağı olurum. Bir şey dilerse, veririm; bana sığınır, korurum” (Buhârî, Rikâk: 38). Âlemin, Hakkın duyma ve görme gücü olması veya Hakkın, kullarının görme ve duyma gücü olması kader sırrıdır. Kulları da içinde olmak üzere, âlemin, Hakk'ın duyma ve görme gücü olması, Allah'a zor değilken, Allah'ın, kulların görme ve duyma gücü olması, kulların gücünü aşan bir durumdur. Bu durum, bilinçli bir farkındalık hali yaşaması gereken kulların taşıyabileceği bir yük değildir. Ona göre, farz ibadetlerde Rabliğin otoritesi daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar ve farz ibadetler insana kulluğunu hatırlatır (İbn Arabî, 2014, 5: 96; 18: 190-191). Bu hassasiyet marifet yolcusu için zaruridir. Bu nedenle İbn Arabî'nin ifadesiyle biz kullar;

“Herhangi bir hükmü kendiliğimizden ortaya çıkartamayız. Zira yeni bir hüküm ortaya çıkaran insan, nefsinde rablik ihdas etmiş demektir. Nefsinde rablik ihdas eden kimsenin ise kulluğuna hâlel gelmiş; buna bağlı olarak da kulluğunda açılan bu gedik sebebiyle, bu insana, Hakkın tecellisi de eksilmiştir. Tecelli eksikliğine bağlı olarak, Rabbi ve Rabbinin tecellileri ile ilgili bilgi eksikliği yaşayan insan, O'nu tanımaktan mahrum olur. Mahrum kalmış olduğu bu tecelli sebebiyle, âlem veya insan denilen varlığın kendi âleminde ortaya bir hüküm çıkacak olsa, o hükmü insan bilemez. Tüm azimetlerin gereği üzere yaşayan bir insan, ruhsatlara duyarsız kaldığı ölçüde Allah'ı tanımaktan yoksun kalacağı gibi, kalbini ibadete bağlayan bir kimse olarak, Allah'ın ihsanıyla değil, ibadet sayesinde kurtulacağını zannetmiş olan da tecelliden mahrum kalır” (İbn Arabî, 2014, 3: 93; 6: 217; 18: 367-370).

Sonuç olarak yeni bir hüküm ortaya çıkarma tavrı, bilinmesi gereken Allah, âlem/dünya, nefis/insan ve şeytan/kötülük ile ilgili bilgilerden insanı mahrum ettiği gibi, amaçları gerçekleştirememesi gibi bir sonuç da doğurur. Tam da bu sebeple İbn Arabî düşüncesinde, yapılması gereken ilk şey, taharet, abdest, namaz, oruç ilgili bilgiler de içinde olmak üzere, öğrenilmesi farz olan şeyleri öğrenmektir. Farz ibadetler ve farz ibadetlerin hikmeti ve değeri ile ilgili olarak İbn Arabî Fütuhât-ı Mekkiyye adlı eserinde, yüzlerce

sayfaya yer verir. İbn Arabî açısından, bu alanda bilgi sahibi olmak, seyr-i sülukun ilk kapısıdır. Sonra bu bilgilerle amel etmek gelir. Ona göre;

“Kulların, Rablerine ibadetten uzaklaşıp, iman ve ibadetlerinin tadını alamayışlarının tek bir sebebi vardır. O sebep de kulların, Allah’ın, kalplerinden, kulakları ve gözlerine, dillerinden, eller, ayaklar, mide ve cinsel organlarına kadar tüm organlarına farz kılmış olduğu hükümler karşısındaki duyarsızlıklarıdır. Kullar, tüm bu hükümlerin gereğini, eksiksiz olarak sağlamca yerine getirseler, iyilik onlara nüfuz eder ve hâkim olur” (İbn Arabî, 2014, 18: 369; 2011b: 15).

Bu sebeple insanın, ilahi yönlendirmeye bağlı olarak, organlarını muhafaza etmesi ve gözetmesi gerekir. Bu sebeple, Allah, bizlere organları kayıt altında tutmayı emretmiştir. Organları serbest bırakmak, Allah’ın tecelli ettiği kalbi yoran bir iştir. Oysa Allah, imanlı, veralı ve temiz olan bir kalbin, Kendisini sığdırabileceğini söylemiştir. (İbn Arabî, 2014, 18: 254). Bu hassasiyet içinde İbn Arabî, organlar ve yapılması gerekenlere tek tek dikkatlerimizi çeker; bu çerçevede,

“Gözlerin, bakılması haram olanlar şeylerden korunması gerekir; kulakların, ilmi mevzuları dinlemesi, devamlı zikir meclislerine gitmesi ve işittiği her hayırlı şey ile amel etmesi gerekir. Dil hakkında varit olan şeriat kaynaklı hükümlerin gereğini yerine getirdiğini söyleyen kimsenin, az ve doğru konuşması, çokça Kur’an tilavetiyle meşgul olması, Allah’ı zikretmeye devam etmesi gerekir. Eller hakkında varit olan şeriat hükümlerine uyduğunu söyleyen kimsenin ise nikâhı caiz olmayan yabancı kadınlara elle temasta bulunmaması, haksız yere insan öldürmemesi, hırsızlık yapmaması, yazılı metinlere, eliyle hile karıştırmaması; ayaklar hakkında varit olan şeriat ölçülerine riayet eden kimselerin, Müslümanlara iyilikte bulunmak için koşuşturması, ibadetlerde güç sarf etmesi, aile efradının ihtiyaçlarını karşılamak için çalışması, mescitlere adımlarını çoğaltarak gitmesi, cihada hazır olup küffar ve zalimlere karşı cihat edip, savaş meydanından kaçmaması gerekir. Karın hakkında varit olan şeriat hükümlerinin gereğini yerine getirdiğini iddia eden kimselerin ise mekruh ve şüpheli yiyeceklerden iştiaak etmemek için helal yiyecekleri çokça yemekten kaçınması, yediği ve içtiklerinin kendi el emeğinden olmasına dikkat etmesi, karnını tıka basa yemekle doldurmaması gerekir iken tenasül uzvu hakkında varit olan şeriat ölçülerine riayet ettiğini iddia eden kimsenin, kesinlikle, özgür veya cariye olsun nikâhının altında olmayan kimseler ile zina etmeye gitmemesi gerekir. Kalp hakkında varit olan şeriat ölçülerine riayet eden kimselerin ise gafil olmaması, tefekkür etmesi, haset ve kini terk etmesi, tevekkülde bulunması ve her şeyinde

Allah’a teslim olması, sürekli murakabe hali içinde bulunması gerekir. Bir mürit, bu amelleri kaybetmişse, aldanmıştır. Zira iman ve salih amel, Hak yolunda süluk etmenin birinci şartıdır” (İbn Arabî, 1907: 57-60; 2014, 8: 146-152).

Duygu ve düşünceler de önemli olmakla birlikte, İbn Arabî açısından, tüm bu organlar ile ilgili olarak, davranışsal teslimiyet önem arz eder. Zira duygu ve düşüncelerdeki değişikliklerin, davranışlardaki değişikliklere kapı aralaması ne kadar muhtemel ise davranışlardaki değişikliklerin de duygu ve düşüncelerdeki değişikliklere kapı aralaması o kadar muhtemeldir. Topçu’nun da dediği gibi (2014: 116-117), insanın düşünceleri üzerindeki hâkimiyeti de kaslarına hükmedebilmesinden geçer. Duygularımıza hâkim olamasak da davranışlarımızı kontrol ederek duygularımızı etkileyebilir; bu şekilde irademizi akılla koordine ederek ve yönelişlerimizi sarsılmaz bir disipline tabi tutarak karakterimizi değiştirebiliriz (Payot, 2019: 161; Topçu 2014: 172). Aslında Hz. Peygamber (s.a.v) in şu ifadesi anlatmak istediğimiz şeyi açık ve net olarak çerçeveler: “Kulların kalpleri doğru oluncaya kadar imanları; dilleri doğru oluncaya kadar da kalpleri doğru olamaz (Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 12982).

İbn Arabî düşüncesinde bilgi/ilim amele kapı araladığı gibi amel/davranışlar da bilgiyi doğurur; kişiyi ilahi ta’lime açık hale getirir. Bu sebeple, onun ifadesiyle “Riyakârca amel işleyen bir kişi, ameli olmayan ihlaslı bir kişiden daha güzeldir. Zira amele, ihlas eşlik etmiyor olsa da, değil mi ki o amel şeriat ile gelene uygun bir ameldir; o amele devam edildiğin de, bu durum kalbe doğan bir nura kapı aralar ve kalbe doğan o nur da bir anda o amel sahibine ihlası kazandırır” (İbn Arabî, 2013: 323). Bu anlayış içinde mürid, bir yandan mürşidine diğer yandan da mürşidi kanalıyla ilişkili olduğu geleneğe bağlanır. Bilgeliğin bütüncül-bilinç durumu, aktaran mürşit ile aktarılan mürit arasındaki aktarım ile yaşantı beraberliğinde ortaya çıkar; yaşantı ortaklığı içinde ortaya çıkan bu bilgi paylaşımı, duygu akışıyla da kendini gösterir.

Sufi yolunun bir izleyicisi olan Özelsel, bu şekilde, uygulamaları ile bir geleneği takip etmeyi İngiliz Biyolog Rupert Sheldrake tarafından ileri sürülen Morfik Rezonans Varsayımı ile açıklar. Bu varsayımda, sonuç alabilmek için, geleneğin en sıklıkla tekrarlanan uygulamaları, olabildiğince aslına sadık kalarak yerine getirilir (Duralı, 2017: 128; akt Bayzan, 2015: 121-124). Mürit bir yandan şeyhinin talimatlarına uyarak, şeyhi ve bağlantılı olduğu geleneğin birikimine, diğer yandan da İslam’ın gereği olan amelleri

yerine getirerek, gücü nispetinde, tümel hakikat olarak Uluhiyet mertebesinin bilgisine sahip olur. Allah Resulü (s.a.v) şu sözleri ile bu bağılıktaki ölçüye işaret eder.

“صلوا كما رأيتموني أصلي” “Benden gördüğünüz gibi namaz kılınız” (Tecrid, “Miras”, 2/ 592).

“خذوا عني مناسيكم” “Hac menasikini benden alınız” (Müslim, “Hac”, 51/1297)

2.4.6.1.1. İslam’ın Evrenselliği ve Sürdürülebilirliği Açısından İctihat Değeri

İbn Arabî, tecdid-i halka bağlı değişim anlayışı ile birlikte ele alındığında, bu çerçevede, İslam bünyesindeki hareket prensibi olan (İkbal, 1999, 165-167) içtihad’a da önem verir. Onun nazarında; “Şari, bütün gücünü harcayarak ve Allah’ın kendisine bahsettiği teorik düşünce gücünü kullanarak içtihadı hakkını verdikten sonra –isabet etsin veya yanılsın- tüm müçtehitlerin hükmünü onaylar. Hata eden müçtehid bir, isabet edense iki sevap kazanır. İctihat, batındaki istidadı meydana getirmek üzere bütün gayreti harcamaktır” (İbn Arabî, 2014, 7: 164; 9: 189; 10: 312; 12: 298). Değişim söz konusu olduğunda, değişimin istikametini belirleyecek olanlar da müçtehitlerdir. Ona göre değişimin lokomotif müçtehitler; istikrarın kaynağı ise mürşitlerdir. Onun nazarında şeriatın tashihinden sorumlu, irfan ve keşif ehli olan kimseler, önemli bir görev icra ediyor olsalar da içtihat yetkisine sahip değildirlir (İbn Arabî, 2014, 7: 423).

Akla bağlı çıkarsamalar ile bağlantılı da olsa içtihadı bağlı tüm hükümler, bizzat kendisinin onaylaması nedeniyle, Allah’ın hükmüdür. “Bir müçtehidi suçlayan insan, hüküm haline getirmiş olduğu şeyde, Hakkı suçlamış demektir” (İbn Arabî, 2014, 3: 107-108; 7: 156-158; 9: 189; 11: 315; 13: 91-304; 15: 131). İslam söz konusu olduğunda Hak, insana, kendisine gerçekleştireceği tecellide etkisi olacak “şeriat” noktasında söz söyleme hakkı vermiştir. Kaynağı ilahi olmakla birlikte, kaynağın verdiği yetki çerçevesinde, müçtehitler tarafından, her an yeniden yaratılış gereği beliren yeni durumla uyumlu olarak ortaya konulan görüşlerin eşlik ettiği şeriat ve şeriata bağlı olarak ortaya çıkan tecelli ile başlayan değişim süreci, maksatlardan yönelişlere, yönelişlerden hareketlere, zaman ve hallere kadar sirayet eder (İbn Arabî, 2014, 2: 308-311).

Bu süreçte İbn Arabî açısından, hayatın devamlılığı için itidal ne kadar önemli ise, Hakk’ın iradesi ve bu iradenin gereği olarak ortaya çıkan ve müçtehitlerce göz önünde bulundurulması gereken adalet de hakların yeniden tevzii gereği, itidali ortadan kaldıran ve geçici, sınırlı bir zaman için dengeyi bozan ve her an yeniden yaratılışa eşlik eden bir unsur olarak, toplumsal düzen açısından o kadar önemlidir (İbn Arabî, 2014, 14: 230; 17:

285-286). Bu çerçevede içtihat ehli olan müçtehitler kanalıyla tecdid-i halka bağlı olarak ortaya çıkan değişikliklerin görülmesi; ortaya çıkan problemlere adalet merkezli çözümler üretilmesi, İbn Arabî'nin bütüncül bakışı açısından önemlidir. Bu çerçevede Garaudy'in de dediği gibi;

“Hayat sürekli değişim ve başkalaşım halindeyken Şariat'ın kemikleşip kalması düşünülemez. Çünkü dinin asıl gayesi, insanı, Kendisinin halifesi yapan Allah'ın rızasına uygun olarak hayatı şekillendirmektir. İslam düşüncesinde hareket ilkesi, tarihin her anında zaman ve şartların sürekli olarak gündeme getirdiği yeni yeni sorunları, ezelden ebede uzanan mesajın bizlere göstermiş olduğu “doğru yol” istikametinde çözümlerin çarelerini bulmak için yapılan içtihattır” (2017: 318-319, 353).

Adalet sadece nefs-i vahide olarak toplumsal düzen için değil, insan nefsinin kemali, olgunlaşması, kişisel bütünlük açısından da olmazsa olmazdır. İbn Arabî, “Adaleti, kendi nefesine, aile bireylerine, sana başvuranların tamamına, görünür ve görünmez tüm davranışlarına hâkim kıl” ifadeleriyle, adaletin, dengenin sağlanması noktasında olmazsa olmazlığına dikkatimizi çektiği gibi; “Kendi organları ve bu organlar ile sergilenen davranışlarında, insanlar ile ve kendi ev halkıyla olan ilişkilerinde adaletli davranmak onların özelliklerindendir” ifadeleri ile de adaleti, müritler açısından vazgeçilmez bir nitelik olarak dile getirir. Onun bakış açısıyla “Adalet, insan denilen varlığın, öncelikle kendi kendisine adil davranmasıyla başlar. Zira insan, azaları ve bu azalar ile ortaya çıkacak olan güçleri üzerinde bir çobandır. Allah'a karşı, kuldan istenen, insanlar arasında da kendilerine karşı da adaletli olabilmeleridir” (İbn Arabî, 2014, 10: 345; 15: 219; 18: 418; 2013: 193-194; 2012a: 54; Tarhan, 2007: 118).

2.4.6.2. İbn Arabî'de İman'ın Yeri, Değeri ve Keyfiyeti

İslam ile başlayan İlahi tevfiğ, bir sonraki adımda insana yerleşik ve köklü bir imanı kazandırır ki iman da nefs-i natika üzerinde, ödenmesi gereken haklardanır. İslam ile görünür olarak can ve mal koruma altına alınırken, iman ile de içe doğru yolculukta nefse odaklanılır; nefisler sapıtma ve saptırma zulmünden korunur (İbn Arabî, 1907: 15; 2014, 15: 323). İbn Arabî düşüncesinde iman, Allah nezdinde en kuvvetli ve Allah'a yaklaştıran en değerli amel olarak, Hakka yaklaştıran tüm fiillerin kendisinden kaynaklandığı esastır. İman, kalbin amelidir ki bu anlamda, dini ilimlerin amel tasavvuru oldukça geniştir (İbn Arabî, 2014, 18: 183-184; Kobya, 2012: 234-235). Ancak bu iman, İbn

Arabi'nin ifadesiyle; “Delil ve burhana dayalı bir iman değil, sadece ve sadece kalplerde imanin ortaya çıkması ve kalplerde dolu dolu var olan sevinç ile kaynaşmış olan bir imandır” (İbn Arabî, 2014, 6: 384; 7: 435).

İbn Arabî düşüncesinde haz ve elemin işlenmiş hali olarak irade ve irade ile ortaya çıkan teslimiyet, insanın benliği, kimlik ve kişiliği itibariyle önem arz ettiği gibi, bu iradenin duygusal yoğunluk anlamında, iman ve ardından tevhid ile buluşturulması, Müslüman şahsiyetin benlik, kimlik ve kişiliğini, mümin farkını ortaya koyarak şekillendirmesi açısından da önem arz eder. İradesi ile “ben”liğini bulan insan, duygusal olarak imanı ile iradesine sıcaklık, hayal gücü ve zenginlik kazandırır. İradesi ile “ben”liğine kavuşan insan, imanı ile müminlere, “biz”e karışır; “ben”i de “biz”i de aşan, alemlerin Rabbi olan Allah’a sonsuz güven içinde, kimlik ve kişiliğini bulur. İrade ile ortaya çıkması muhtemel kabz hali ve kabz haline bağlı olarak görülen korku, iman ve tevhid ile bast haline dönüşür ve korku, yerini ümide bırakır. Hadd-i zatında kalıcı bir iradenin oluşabilmesi için de iradenin, güçlü, devamlılık arz eden duygularla beslenmesi, duyguların da doğru yönde eğitilmesi gerekir (Payot, 2019:154, 157, 166). İman, yükümlü insanda şeriatın talep ettiği ilk şeydir. W. James açısından inanma iradesi tüm değerlerin yaratıcısıdır. İnanma iradesi, tüm değerlere kaynaklık eden, dünyanın fiziksel ve ahlaki kışkırtıcılığı karşısında, insana direnme gücü veren bir duygudur. Bu anlamda Jung’a göre iman ile Tanrı’ya bağlanmayan bir kişi, dünya kaynaklı fiziksel ve ahlaki kışkırtıcılık karşısında, kendi kaynakları ile direnemez. Bu imana dayanarak sahip olunan kabiliyetleri geliştirmek, eğitimin başarıya ulaşabilmesinin tek yoludur (İbn Arabî, 2014, 5: 416; akt. Ülken, 2001b: 380; akt. Kobya, 2012: 209; Ayhan, 1997: 59).

İman, insanın cevabını vermekte zorlandığı büyük sorulara, Allah tarafından gönderilmiş olan elçilerce verilen cevapların, sorgusuz sualsiz kabulüdür. İnsanın, hayatı ıskalamadan sürdürebilmesi, imana dair bu büyük sorulardan uzak durmayı, mümkün olabildiğince bu türden bilinmezlikler yokmuş, ya da cevapları belliymiş gibi davranmasını gerektirir. İnsanın kendi kendisini terbiye etmesinin sağlamlığı da yalnızca ahlaki temayülleri istikametinde, yabancı bir şeye kendisini bırakması, vermesi ile sağlanır. Şüphesiz, din ve terbiye bu hakikatlerin en başta gelenleridir (Mahcupyan, 2020: 294-295; Kerschenstainer, 1977:126). İbn Arabî’nin ifadesiyle;

“İnanmak farzdır ve kuşkusuz mümin, inanarak bir farzı yerine getirmiştir. Müminin, yerine getirmiş olduğu bir farz olarak iman, gûnahtan daha güçlüdür. Gûnahkâr bir

kişi, günah işlemiş olsa da o davranışın günah olduğuna inanması, o davranışta bulunmayı nahoş bulması ve yapmış olduklarından pişmanlık duyması sebebiyle    yönden salih amel sahibi, günahı işlemiş olması sebebiyle de tek bir yönden de g nahk rdır”. ( bn Arabî, 2014, 3: 69; 4: 324; 9: 342).

 bn Arabî düşüncesinde kalbin temizliği, Allah karşısında bilinçli bir farkındalık ve iman ile ilişkilidir. İnsan, helalin helal olduğuna, haramın da haram olduğuna inanırsa, arzuları, kalbinin temizliğini etkilemez. Hatta bu durumu  bn Arabî hayat niteliği ile ilişkilendirir. Ona göre hangi davranış ile ilgili olursa olsun, kalplerin Allah karşısındaki “hayat”ından (bilinç hali) daha yüce ve kamil bir hayat düşünülemez. Günahın işlendiği bir anda, iman  akılda muhafaza etmek, o günahı, bilinçlilik hayatıyla canlandırır. Günah ile ilgili farkındalık, bu farkındalığa bağlı olarak pişmanlık ise seyr-i s luka girişin olmazsa olmazı olan tövbenin en önemli unsurudur ki pişmanlık da – aksi iddialar varsa da- günahı akılda tutmakla mümkündür. Ona göre kalp ve organlar, iki karışık şeydir. Tevfikin bidyeti gereği ortaya çıkan İslam’a bağlı ameller ile buluşturulan organlar, sergilemiş oldukları amellerle kalplere yardım ederken, kalpler de iman, ihlas ve bilinç ile organlara yardım eder ( bn Arabî, 2014, 3: 154; 133; 4: 363; 7: 95; 12: 143).

 bn Arabî’nin imana dair bu vurgusu, kimilerince amelin değersizleştirilmesi şeklinde anlaşılmış; imana dair bu güçlü vurgusu, doğru bir iman olmaksızın, amelin kalıcı olamayacağı; yerine ve zamanına göre, amelin de vuslata engel olabileceği; tevhide bağlı olarak ortaya çıkan imanın varlığının, Müslüman ile öteki arasındaki ayrım anlamına gelebileceğine dair hüsn-i zanda bulunarak değerlendirme yapma göz ardı edilmiştir. Farklı saikler ile yapılmış olan bu eleştirilerin  bn Arabî de farkındadır. Nitekim ona göre, birileri, Allah’a erdiğinde dini yükümlülüklerin kendilerinden kalkacağını ve teklif için şart olan akla sahip olmakla birlikte, sorumluluk taşımadıklarını iddia edebilir; bu erme, o kimseleri bu anlayışa sürüklemiş olabilir. Böyle bir kimse, Allah ehli olan m ş d-i kamillerin, “Ermıştirler, ama cehenneme ermiştirler” dedikleri kimselerdendir.  bn Arabî açısından iman, kulluk bilincinin kendisine eşlik ettiği bir duruştur ki müşahede anında, bilinci yitirmeden kendinde kalmak, onun için başlı başına bir meziyettir. Böyle bir insan, nebi ve resullere verilmiş olan güce yakın bir güce mazhar olabilmış bir kimsedir ( bn Arabî, 2014, 2: 261, 270). Onun nazarında iman, kulları, Allah’a yaklaştıran unsur olarak başlı başına bir ameldir. Bu iman ile ortaya çıkan Mümin-Allah münasebeti, akli, zekâ ile kavranabilir olmaktan öte ekzistansiyel, yani varoluşsaldır. İman, Allah ile yaratılan insan

arasında, araçsız bir temastır. Allah, ispat konusu olan bir varlık veya akılla kavranabilen bir obje, fikir değil bilakis kendisine bağlanılarak yaşanan bir varlık, bir davranış veya ahlaki bir vaziyet alıştır. Yaradan ile yaratılanlar arasında karşılıklı ilişki fikri, İbn Arabî'nin bütün düşüncesine nüfuz etmiştir. Onun düşüncesinde Tanrı, yaratıkları etkilediği gibi, yaratıklar da Tanrı'yı etkilemektedir (Lahbabi, 1972: 48; akt. Ewing, 2008: 240; Arslanoğlu, 2012: 96; Topçu, 2015a: 45; Güler, 2003: 38; Takeshita, 2011: 141). İbn Arabî düşüncesinde iman, bütün müminlerin kalbinde yazılıdır. Bahtsız müminin kaybettiği şey, Mabud'un varlığından ziyade, birliği ile ilgili olan inançtır. Allah'ın varlığı, İbn Arabî açısından bir ön kabul olarak tartışılmazdır. O, ateizmin, insan için mümkün olmadığını düşünür. Ona göre mutluluk da tevhidin varlığına bağlı iken, ebedi bedbahtlık tevhidin yokluğunun sonucudur (Demirli, 2013: 157; İbn Arabî, 2014, 10: 131-132). Allah'ın varlığından ziyade birliğini doğrulama ve benimseme olarak, tespitten öte bir davranış özelliği ile karşımıza çıkan tevhit, İbn Arabî için vazgeçilmez bir değerdir. Bütüne, her bir varlığın bu bütün ile ilişki içerisindeki aktif haline dair idrak, İbn Arabî açısından önemlidir. Bu anlamda Tevhit, basit bir vakıa, bir tek Allah'ın var olduğuna dair hüküm değil, insan hayatının bütününe etkileyen bir taahhüt, bir davranış prensibidir. Tevhide bağlılığın sonucu birlik, ahenk, bütünlük ve Allah'a yakınlık iken şirke kapılmanın sonucu ise çokluk, çözülme, dağılma, dengesizlik ve Allah'tan uzak kalmadır. Sonuç olarak Müslüman olmak, yalnızca Allah'ın varlığını ikrar ve tasdik etmek değil, ondan daha çok Allah'ın birliğini ikrar ve tasdik etmektir (Garaudy, 2017: 344; Chittick, 2008: 29-31; Fazlıoğlu, 2018: 38).

2.4.6.2.1. Marifetullah Yolunda Zata Değil Uluhiyete Odaklanmak

İbn Arabî düşüncesinde, iman konusu olan Allah'a dair bilgi edinme ve O'nu tanıma yolculuğunda, öncelenmesi gereken bilgi, O'nun Zat'ına dair bilgi sahibi olunamayacağını bilmektir. İnsan yalnızca var edilenler ile ilgili olarak düşünebilir; O'nun Zat'ı ile ilgili olarak düşünemez. Tam da bu sebeple, Allah c.c., Kendi Zatı hakkında düşünmelerini kullarına yasaklamasını, Peygamberine emretmiştir (İbn Arabî, 2014, 2: 325-326; 8: 163; 9: 36; 11: 152-153; 13: 333; 15: 308).

2.4.6.2.2. Uluhiyete Dair Bilgi Edinmede Taakkul ve Tahayyülün Yeri

Onun nazarında “Allah’ı, İlah olması açısından, İlah olarak sahip olunması gereken, İlah olmayanlar ve yaratılmışlardan farklılaştığı özellikleri ile bilmek, din tarafından

emredilmiştir” (İbn Arabî, 2014, 2: 325-326; 3: 32; 4: 70; 10: 272; 11:152-153; 15: 308).
Din tarafından emredilmiş bir marifet olarak;

“Ulûhiyete dair bilgi edinmenin iki yolu vardır. Bu yollardan birincisi, Bizatihi Hakkın bu bilgiyi vermesi, diğer yol ise araştırma ve tümevarım yoludur. İbn Arabî nazarında şeriatın bildirimi öncesi, yalnız başına akıl, Allah’ı idrak edebilir. Ancak bu idrak de sınırlıdır. Zatı ile O’nun İlah oluşundaki yeganeliği, birliği, şerikin olmadiğı ve varlığı zorunlu olan bir İlah’ın sahip olması gereken zorunlu niteliklerle sınırlıdır. Bu bilgi veya bu bilgiye bağılı idrak de, Zatı bilmeye varamaz” (İbn Arabî, 2014, 2: 17; 10: 136-138; 13: 17-20).

Ancak bununla birlikte akıl ile yol almaya çalışan kimselerin elde ettikleri sonuç ve bu sonuca bağılı olarak Allah hakkındaki söylemleri, yalnızca bir tahminden ibarettir. Dolayısıyla tahminde bulunan kimselerin isabet edebilmeleri ne kadar muhtemel ise hata ve yanlışları da o kadar muhtemeldir. Allah’a dair kesin bilgiye sahip olmak, tahmine dayalı bilgiye sahip olmaktan daha iyidir. Ancak burada vurgulanması gereken şey, İbn Arabî nazarında, marifetullah yolcusu açısından “tahmin” de, zincirin önemli bir halkasıdır (İbn Arabî, 2014, 5: 20; 7: 156-158; 11: 315) ki bu konuyu eserden müessire geçiş başlığı altında incelemiştik. Allah, insanlara “Hak ortaya çıkıncaya kadar ufuklarda ve nefislerde olan ayetler ve delillere bakma”yı (el-Fussilet 41/53) emretmiştir. Ancak akıl ile tahminlere dayalı olarak elde edilen bilgi, mutluluk getirse bile, bu mutluluk iman ve takvaya dayalı olarak ortaya çıkan, Allah’a dair bilginin getirdiğı mutluluğun yerini tutamaz. “Tahmin” sürecinde akla pay verilmiş olsa da yalnızca aklın delalet ettiğı Allah’a kulluk eden kimsenin, iman açısından hasta bir mümin olduğunun bilinmesi gerekir. Zira Allah tarafından var edilen bir şeyin, Allah ile ilgili olarak bir hükme varması kabul edilemez. İnsan, kendisini çevreleyen dünyanın doğal bir parçasıdır. Doğaya bile dışarıdan bakamayacak insanın, Zat’ı ve Uluhiyeti ile birlikte Allah’a dair bilgiye sahip olabilmesinin, yalnızca akli ile olabileceğı söylemek kabul edilemez. Ayrıca bir şeyi bilmek, İbn Arabî’nin bakış açısıyla o şeyi kuşatmaya ve tüketmeye kapı aralar. Böyle bir bilgi tarzının da ilahi katta olması da düşünülemez. Tam da bu sebeple, O’nu bilmek imkansızdır (İbn Arabî, 2014, 1: 121, 259; 2: 17, 175; 4: 71; 6: 336; 11: 152-15; 13: 270; Mahcupyan, 2020: 294). Allah’ı tanıma yolculuğunda böyle bir yolu tercih etmek risklidir. Böylesi bir bakış açısını tercih eden akılcılar, vardıkları sonuç ile uyumlu niteliklere ulaşamayınca, Allah’ı inkâr etmişlerdir. Günümüz batısı da, akıl odaklı

tenzihe dayalı bakış açısının öylesine derin etkisinde kalmıştır ki, sonuç olarak onlar açısından Tanrı, soyutlaşarak bütünüyle gözden kaybolmuştur (İbn Arabî, 2014, 5: 287; 11: 289; 12: 329; Chittick, 2008: 34-35). Oysa ona göre;

“Sadece teorik düşünce ürünü veriler ile Allah’a dair bilgi edinme çabası içinde olan kişi, kendi zihin dünyasında bir suret var etmiş ve daha sonra da var etmiş olduğu bu surete inanmıştır. Halbuki insanlara, kitap ve sünnetin sınırlarını belirlediği Allah’a kulluk etmeleri emredilmiştir. İnsanın, kitap ve sünnetin tanıtmış olduğu İlahı kulluk etmesi, kendi var etmediği bir varlığa kulluk etmesi ve yapmış olduğu ibadete hakkını vermesi demektir” (İbn Arabî, 2014, 16: 41, 46).

Taakkul ve tefekküre bağlı olarak, tenzih odaklı aşırı noktalara savrulma anlamında Allah’ı inkâr ne kadar muhtemel ise tahayyül gücünün eşlik ettiği bakış açısının da aşırılığa vardırılması ile ortaya çıkması muhtemel, teşbih odaklı Hakk’ı yanlış tanıma da o kadar muhtemeldir. Günümüzde bu yanlışın biri, akli merkeze alan batı coğrafyasında karşımıza çıkarken diğeri hayallerin peşinde koşan doğuda, Hind coğrafyası ve benzeri inançlara sahip olunan coğrafyalarda karşımıza çıkar. Sonuç olarak kimileri tenzihe bağlı bakış açılarının etkisinde Tanrı-âlem bağlantısını ortadan kaldırırken kimileri de Tanrı’yı her şeye benzetmeye çalışır. Tenzihçi açısından Tanrı, insan denilen varlıktan uzaklaşarak gözden kaybolur iken, diğesinde, insan denilen varlığa yaklaşarak kaybolur. İbn Arabî’nin ifadesiyle söylersek “Teşbih ile ortaya çıkan aşırı yakınlık da tıpkı tenzih ile ortaya çıkan aşırı uzaklık gibi bir perdedir” (İbn Arabî, 2014, 13: 77-80).

2.4.6.2.3. Uluhiyete Dair Bilgi Edinmede Şeriata Dayanmak

İbn Arabî’yi referans gösteren Izutsu, akılla Tanrı’nın anlaşılabilirliğini iddia ederken, aynı şekilde, Corbin de İbn Arabî’ye dayanarak Tanrı’nın hayal yoluyla kavranabileceğini dile getirir. Oysa Chittick’in de dediği gibi (2016: 32), her iki yazar da İbn Arabî’nin, uygulama ve şariat terazisi ile ilişkili hassasiyetini görememektedir. Onun nazarında Allah’ı taklid ederek, O’nu, O’nun ile bilmek, O’ndan gelen bilgiye göre davranışlarımızı şekillendirmek önemlidir. Kendi ifadesiyle;

“Bu bilgi, nebiler ve resullerin bilgisi olduğu gibi Allah ehlinden olan bilgi sahiplerinin de bilgisidir. Allah’ı bilme hakkında, teorik düşünce ehli oradan oraya savrulur dururken, sayıca çok olmalarına ve aralarından yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, Allah’tan bilgiyi almış olmaları hasebiyle Nebiler arasında görüş ayrılığı yoktur” (İbn Arabî, 2014, 4: 71; 5: 287; 8: 85-86; 11: 155; 13: 17-20).

Konu ile ilgili olarak İbn Arabî akla, hayale ve şeriata da haklarını teslim eder; bu süreçte seyr-i süluk üzere olan kimseler;

“Aklın rehberliğinde, Allah’ın İlah olmasını belirleyen şeylere ulaşırken; şeriatin rehberliğinde ise bu İlah’a yüklenmiş olan isimler ve hükümleri alırlar. Bu şekilde insan hem şeriatin hem de aklın gereğine göre hareket etmiş olan kimse haline gelir. Hadd-i zatında doğru olan yol da bu yoldur. Bu yol ile Allah hem aklın belirleyici olduğu tenzih hem de şeriatin belirleyici olduğu teşbih birlikteliği içinde idrak edilir” (İbn Arabî, 2014, 5: 19-20; 8: 346; 10: 263; 11: 289; 13: 390).

2.4.6.2.4. İman, Amel ve Zikir Birlikteliği İçinde Tecelli’ye Odaklanmak

İbn Arabî, teorik olarak bilmeye de şariat ile gelene teslim olma veya her ikisini bir araya getiren bakış açılarına da mesafelidir. O, Allah’ı tanıma yolu olarak kendi tercihini şu ifadeleri ile bizim ile paylaşır. Ona göre bu yol;

“Kalpleri teorik düşünceden arındırıp, sürekli zikir ile meşgul olarak, edep, murakabe ve huzur içinde Hak karşısında oturanların yoludur. Allah’a dair bilgiyi iman ederek almak, Allah, bütün güçleri oluncaya kadar, imana göre amel etmek en ideal yoldur. Bu durumda Allah, Allah ile bilinir; Allah’ı tanımanın ardından da herkes kendi nefsinin, Allah vasıtasıyla bilir. Bu, Allah’ı bilmede Allah ehlinin yöntemidir” (İbn Arabî, 2014, 1: 241; 2: 176; 12: 271-272; 13: 270; 18: 105).

Onun nazarında Allah’ı tanımak, O’nun bilinemeyen, O’nun dışındaki varlıkların ise bilinebilir bir özelliğe sahip olduğunu bilmek demektir. İbn Arabî’nin de dediği gibi “Allah’ı bilmek bir şuur hali ve hissetmektir, yoksa bilincine varmış olduğumuz şeyin mahiyeti ile ilgili olarak bilgi sahibi olmak değildir”. Marifet, kaynağın birliği ile ilgili olarak bir bilinç anlamına gelirken; bilgi, müşahade ile ortaya çıkan bir çokluk anlamına gelir. Bu itibarla bilgi, birçok isim ile tecelli etme özelliği taşıyan Uluhiyet mertebesi ile ilgiliyken marifet daha çok sınırlı bir isim ile tecelli eden Rab ile ilgilidir (İbn Arabî, 2014, 7: 103; 8: 159-161; 12: 330; 17: 317-382). Daha önce de değindiğimiz gibi Allah’ı tanıma yolunda isimler yoluyla Uluhiyete dair bilgi edinen kimse, zorunlu olarak bu isimlerin mazharı olan varlıklar hakkında da bilgiler edinir. İbn Arabî, Hak ve halkın, kalp ile ilişkisine şu cümlelerle dikkatlerimizi çeker;

“Allah, kulun kalbini, Kendisi hakkındaki marifetin mahalli yapmıştır. Eşyayı bilmenin yeri de kalpten başkası değildir. Allah, kulun kalbinin, Rabbinden başkasının gireceği bir yer olmasını kıskanır; bu sebeple Rab olarak, Kendisinin her

şeyin aynı ve sureti olduğunu öğretir. Bu şekilde kulların kalpleri de her şeyi çepeçevre kuşatır; çünkü her şey Hak'tır. Kalp bu durumda Hakkı sığdırmış demektir. Binaenaleyh her kim hakikati bakımından Hakkı bilirse, hiç kuşkusuz, her şeyi öğrenmiş demektir. Halbuki herhangi bir şeyi bilen, Hakkı bilmiş sayılmaz. Allah kendini sığdıran kalpten bahsederken “müminin kalbi” demiş, müminden başkasını zikretmemiştir. Çünkü Allah'ı bilmek O'nun bildirmesiyle gerçekleşebilir” (İbn Arabî, 2014, 12: 229; 14: 340-345, 356).

2.4.6.2.4.1. Tecelli'ye Mahal Olan Kimselerdeki Hazır Bulunuşluk Hali

Allah hakkında sahip olunan bilgiler, bu bilgilere eşlik eden duygu ve düşünceler, tecelli'de belirleyicidir. Hak, kendisine kul olmuş olan varlık ile ancak onun kendi tercihi ile koyulmuş olduğu yolda buluşur. Onun için İbn Arabî, tek tek isimlere odaklanmanın tehlikeli olduğunu söyler. Zira odaklanılan isim, diğer isimleri perdelediği gibi tüm güzel isimler ile müsemma olan Allah'ı da perdeler (İbn Arabî, 2014, 9: 15; 13: 297; 18: 79; 2011a, 2: 319). Öfke ve sertlik, merhamet ve adalet ile dengelenmezse insanın zulüm ve kibre meyiletmesi ne kadar açıksa; tek bir isme veya belli başlı isimlere odaklanma, insan tabiatını belirleyen ilahi niteliklerin tamamını sergileyememe gibi bir sonuç doğurur (Duralı, 2017: 212; Chittick, 2008: 151; 2014: 43-46; 2016: 312-313, 409).

Bu sebeple İbn Arabî açısından Allah'a dair zan önem arz eder. Zira onun nazarında Allah, kullarının, kendisi hakkındaki zanları ile bağlantılı olarak tecelli eder. Allah, Hz. Peygamber (s.a.v) den gelen “Kulum, Benim hakkımda (dilediği gibi) iyi zanda bulunsun” (Abdullah b. Mübârek, “Müsned”, 39; Ahmet b. Hanbel “Müsned”, 15958, 16916) hadis-i şeriften de anlaşılacağı üzere kullarına bunu tavsiye eder. İbn Arabî'nin ifadesiyle “Allah hakkında iyi zanda bulunmayan kimse, Allah'ın emrine karşı çıkmıştır”. Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından Allah'ın şöyle söylediği aktarılır: “Ben kulumun zannı üzereyim. Benim hakkımda iyi zanda bulunsun.” (Buḥârî, “Tevhid”, 15, 35; Müslim, “Tevbe”, 1; İbn Arabî, 2014, 5: 19; 9: 180, 323; 18: 182).

Diğer düşüncelerinde de olduğu gibi bahis konusu olan iman olduğunda da İbn Arabî'de Ehl-i Sünnet ve Allah'a dair hüsn-i zan vurgusu belirgindir. Allah Resulü (s.a.v)'den rivayet edilen hadiste de ifade edildiği gibi “Hak, kulun hali ve zannına göre kulu ile beraberdur” (Buḥârî, “Tevhid”, 15, 35; Müslim, “Tevbe”, 1). İbn Arabî açısından ulaşılması gereken hedefler içinde yer alan ebedi mutluluk da kendini gerçekleştirmeye odaklanmış olan insanın, tüm yeteneklerini görünür kılması ve özü-sözü bir doğru ve

dürüst olması ile birlikte Allah'ı tanıma yolculuğunda hüsn-i zannı şiar edinmiş olması anlayışı üzerine oturur. Allah'ı tanıma ise insanın kendisine dair bilgi sahibi olmasının uzantısı olarak kendisini gösteren bir durum olsa da insanın kendi kendisini tanıması da Allah'ı tanıma ile ilgili olarak, sınırları kitap ve sünnet tarafından belirlenmiş ölçülere bağlı bir bakış açısı içinde kemalini bulur.

İnsanın olgunlaşması ve kemali, Uluhiyet mertebesi, alem ve insan arasındaki irtibat ve bu irtibatın sürekliliği için Allah'ın yedi temel sıfatını esas kabul eden İbn Arabî'ye göre, varoluş yolculuğunda vücudun kemali anlamında hayat, ilim, irade ve kudretten yoksun olan birey ve toplumlar ne kendilerini gerçekleştirebilir ne de kendilerini çepeçevre kuşatan sınırlarını aşabilirler. Bu sebeple İbn Arabî nazarında tüm sübuti sıfatların her nefis/insanda ve nefis-i vahide olarak toplumda görünür hale getirilmeleri; günümüz açısından tartışılmaz kabul edilen temel insan hakları olarak yaşam, eğitim-öğretim, bilgilenme, din ve vicdan özgürlüğü, ifade hürriyeti gibi hakları dokunulmaz yapacak; ilahi olan bu nitelikleri görünür hale getiren insan ve toplum üzerinden, insan ve insanlık, Allah'ı tanıma yolculuğunda en önemli adımı atmış olacak; temel haklar, zaruriyyat-i hamse başlığı altında İslam Hukukunun konusu olmaktan ziyade inanç ve itikadın konusu haline getirilerek tahkim edilecektir.

2.4.6.2.4.2. Sürdürülebilir Bilgilenme ve Merak İlişkisi

Allah'ı tanıma arzusu ile yola koyulmuş olan kimselerin, üzerinde bulundukları bu yolda karşı karşıya kaldıkları şey hayret ve şaşkınlıktır (İbn Arabî, 2014, 1: 106, 258-260, 317-319; 2: 17, 324; 15: 74, 140; 16: 172). Allah'ı tanıma yolculuğunda bir yandan bir perde açılırken diğer yandan bir perde kapanır. Bütüne vakıf olma arzusu içinde olan da bütünden ziyade parçaya odaklanan da hayretler içindedir; şaşkındır. Hayret ve şaşkınlığın temelinde hem sahip olunan bilgi hem de bilinemezlikler vardır. Burada kendisini gösteren hayret hali, ilahi hidayetin bir sonucudur. İbn Arabî “İmdi “hüda”, insanın hayrete yönlendirilmiş olmasıdır ki bu yoğun istek hali olarak hayret, ona göre kalaktır, harekettir; hareket ise hayattır. Sonuç olarak insan, bilgi sahibi olduğunda da iş ve işlemlerinde son noktaya varamayacağının farkına vardığı anda, “hayret”e düşer” (İbn Arabî, 2011, 4: 236) ifadeleri ile bilgi sahibi olmayı hayrete, bu hayrete bağlı olarak ortaya çıkan hareket kanalı ile de hayata bağlar. Russell'in da (1982: 218-219) ifade ettiği gibi olgunlaşmış kişilerin ayrılmaz parçası olan zekâ, insan açısından bilgi edinebilme ve

edinmiş olduğu bu bilgileri kavrayabilme yeteneğidir. Bu yetenek de bireyleri olabildiğince heveslendirerek gelişebilir ki bu yoğun istek ve arzunun çıktısı olan merak da İbn Arabî'nin hayretinden doğan bir şeydir.

Merakın ortadan kalkması ile birlikte akıl işlevsiz hale gelir. İbn-i Sina açısından aklın varabileceği son nokta da hayret halidir. Birçok düşünür de insanı öğrenmeye sevkeden şeyin hayret, şaşkınlık ve hayranlık olduğunu söyler. Hayret ve hayret haline eşlik eden merak saiki, insanı, bir şeylere dair bilgi edinebilme ve bir şeyler öğrenebilmeye yönlendiren yegâne saiktir (Ülken, 2015: 19; akt. Arslanoğlu, 2012: 35; İzzetbegoviç, 1994: 63; Russell, 1982: 218-219). İbn Arabî'nin ifadesiyle;

“Bu yolda bilgi talibi susamıştır ve hiçbir zaman da kanmayacaktır. Çünkü sahip olduğu isti'dat, o kişiyi bilgi edinmeye yönlendirir. Herhangi bir bilgi edindiğinde öğrenmiş olduğu bu yeni bilgi, sahibine oluş veya Allah'a dair bir başka bilgi için istidat kazandırır. İstidat yeni bir istidadı doğurur ve insan öğrenme arzusu içinde susuzluk çeker. Öyleyse bilgi talibi, deniz suyu içen birine benzer, ne kadar deniz suyu içerse, susuzluğu o kadar artar. Oluş kesintisizdir; oluşa bağlı olarak bilinenler de bilgiler de kesintisizdir” (İbn Arabî, 2006-2012, 9: 393).

2.4.6.3. İbn Arabî'de İhsan'ın Yeri ve Keyfiyeti

İslam ile başlayan tevfik, can ve malları koruma altına alır; ardı sıra gelen İman ile nefisler sapıtma ve saptırmadan korunurken; tevfikin sonu olarak ortaya çıkan İhsan ile, ruh, Allah'tan başkasına bakmaktan engellenir; İhsan, ruha murakabe ve Allah'tan utanmayı bağışlar; kalpte Allah'a tazimin bulunmasına sebep olur (İbn Arabî, 1907: 15; 2014, 15: 323; 2012b: 110). İbn Arabî düşüncesinde İhsan, İslam ve İmanın ardından gelen zirve noktasıdır. Ona göre;

“İman tasdiktir ve tasdik de verilen haberin tahayyülde müşahade ile gerçekleşmiş olması; bu müşahedeye hüsn-i zan ve ihsanın eşlik etmesidir. İslam, inkıyat, boyun eğmektir. İnkıyat ise Hakkın elini perçeminde hissedebilmektir. Burada da İhsan hali üzere olan biri, gönüllüce boyun eğerken, Hakkın elinin perçeminde bulunduğunu fark etmeyen kimse ise, isteksizce boyun eğ” (İbn Arabî, 2014, 18: 97).

İbn Arabi açısından ihsan tavrı, burada irade ile iç içe geçer. Onun düşüncesinde “Müslüman, İhsan ve İman sahibi ise irade eden; şehvet sahibi ise sadece Müslümandır” (İbn Arabi, 2014, 1: 104; 7: 245; 10: 302; 17: 359). İbn Arabi bir başka eserinde “Sana

İhsan gerekir. Çünkü o Allah'tan utanmaya ve ihsan sahibinin kalbinde Allah'a tazimin bulunmasına sebep olur" (İbn Arabî, 2012b: 110) der.

İnsan, tevhid-i hakikiye, Allah'a her yönüyle teslim olarak ulaşır. Tevhit, Zat, sıfat ve fiilleriyle Allah'ın, Allah, insan ve âlem ilişkisinde fail bir güç olduğunu, Zat ile ilişkide ittihada, sıfatlar ile ilişkide hululi ve fiiller ile ilişkide de cebri yaklaşımlara sahip olanların düştüğü yanlışla düşmeden açıklayabilmektir.

2.4.6.3.1. Müşahadeden Mükāşefeye Özel ve Öznel Tecrübeler

Bu çerçevede kulun, Rabbi murakabesi düşünülemez; kul ne Rabbin Zat'ını ne de Zat'ın alemle ilişkisini bilebilir. İbn Arabî düşüncesinde; "Eşyayı murakabe veya başka bir ifadeyle müşahade, Allah'ı murakabedir; Allah, her şeyde zuhur edendir. Kimi insanlar gördüğü her şeyden önce, Allah'ı görürken, kimileri gördüğü her şeyden sonra, O'nu görür; bazı kimseler gördüğü her şey ile beraber O'nu görürken bazıları ise gördüğü her şeyde O'nu görür" (İbn Arabî, 2014, 7: 291; 10: 91). İnsan, amelin eşlik ettiği bilgilenme sürecinde ya tevhit delilleri ile birlikte yaratılmışları Hakta veya Hakkı yaratıklarda müşahade eder. Ancak insan, halkı/yaratıkları gördüğünde Hakkı, Hakkı gördüğünde de halkı yani yaratılmışları göremez. Hakkı ve halkı bir arada görmek ise asla mümkün değildir. Biri diğerinde, öteki berikinde, bilgi müşahadesi şeklinde görülebilir. Bu çerçevede İbn Arabî tercihini mükāşefeden yana kullanır; ona göre,

"Mükāşefe, müşahadeden üstündür, zira ona göre mükāşefe, manevi bir idrak olarak, müşahadeye göre daha latiftir. Müşahade, bilgiye giden bir yol iken, keşif yolun nihayeti ve bilginin nefiste kendini göstermesidir. Müşahade, her zaman duysal güçlere ait iken, keşif manevi güçlere aittir. Müşahadenin nasibi, insanın gördüğü, duyduğu, yediği, kokladığı ve dokunduğu iken; keşfin payı, insanın bütün bunlardan anladığıdır" (İbn Arabî, 2014, 9: 236-240; 271-272).

Müşahadenin keyfiyeti, İbn Arabî'nin müşahadesi üzerinden anlaşılabilir; o, kendi müşahadesini şu ifadeleri ile bizimle paylaşır; "Bilesin ki, -Allah dilemiş olduğu ayetlere şahit kılma amacıyla beni miraç ettirdiğinde- miracım sürecinde, varmış olduğum herbir menzil ile ilgili olarak bana bilgi verdi. Fakat bu bilgilendirme, Kendisini müşahade sonrası gerçekleşti. Bu müşahade, tarifsiz, suri bir müşahadeydi" (İbn Arabî, 2014, 10: 142-143). Bu müşahade/murakabeye, haya eşlik ettiği zaman insan, Allah'ın, kendisini gördüğünü murakabe ettiği bir anda, bu "görme"de, O'nu murakabe eder. Bu

“murakabenin murakabesidir” ve dince emredilmiştir. Bu şekilde kul, sürekli olarak, kalbini, zahiri ve batını olarak, nefsinin murakabe eder (İbn Arabî, 2014, 7: 291; 10: 91).

Bu çerçevede İbn Arabî, baş gözüyle sadece onunla görünenleri, hayal gözüyle sadece hayalle görülenleri, kalbin gözüyle de sadece o güçle görülebilecek olanları görse, kendisi açısından iman meselesi, müşahade edilebilir hale gelmiş, Adem peygamberden Hz. Muhammed (s.a.v)e kadar tüm nebilere müşahade etmiş, yüce alemde varolan şeylerden, genellikle iman etmiş olduğu tüm hususları görmüş olsa da, o imanını ve amelini Hz. Peygamber (s.a.v)’in sözlerine bağlar. Ona göre büyük insanların ayaklarının kaymış olduğu yer de tam olarak burası, yani iman edilmiş olan şeyler ile ilgili müşahadenin ortaya çıktığı yerdir. Böyle bir kimse, imanının sonucu olarak değil, görüyor olmasının bir sonucu olarak amel işler; ikisini cemetmeyi başaramaz. Bu durumda, kemaldeki kadr-ü kıymetini ve merteye ile ilgili olarak sahip olduğu bilgiyi yitirir. Kâmil insan ise müşahade zevkine sahip olsa da imanına bağlı olarak amel işleyen, imandan kopmayan kimsedir; müşahade o kimseyi etkisi altına alamaz (İbn Arabî, 2014, 13: 77-80).

İbn Arabî’nin ahlak anlayışında, müşahadeye de konu olan Allah’ın, rızası öncelikli amaçtır. Ona göre; “Gaye ve iradeler, biri diğerinden farklı olduğu için, her bir amacı ve iradesi olan kimse, kişiden, kendi amaçları ve iradesi doğrultusunda davranış sergilemesini ister. Amaç ve iradeler ise birbirine zıttır. Kuşatma mümkün olmadığı için, insanın, Allah’ın rıza gösterdiği işleri gözetmesi gerekir” (İbn Arabî, 2014, 2: 242-243; 7: 390; 11: 285). Bu sebeple İbn Arabî nazarında, şeyhi Ebu Medyen’in de dediği gibi; “Müridin iradesindeki sadakati, doğruluğunun belirtisi, insanlardan, yaratılmışlardan kaçması; insanlardan kaçmasındaki doğruluğu ve dürüstlüğü belirtişi Hakk’ı bulması; Hakk’ı bulmasının doğruluğunun kanıtı ise yeniden yaratılmışların içine dönmesi, topluma, insanlar arasına karışmasıdır” (İbn Arabî, 2014, 2: 269). İslam, İman ve İhsan tavrı içinde kemal ve marifetullah yolculuğunda belli bir aşamaya gelen müritler celvet/sosyalleşme ile seyr-i süluk yolculuğu olarak, akli ve ahlaki kemale doğru yolculuğunu devam ettirir. Sosyalleşme, bir yandan nefsin kemali için diğer yandan da aklın ve ahlakın kemali için zaruridir. Bu sebeple İbn Arabî, riyazetin bir gereği olarak kimi müritlerine sosyalleşmeyi önerir. İbn Arabî, halveti değil de celveti, insan içine çıkma ve sosyalleşmeyi kerih gören bir nefis hali üzere olan salikleri, insanlar ile bir araya gelmeye (İbn Arabî, 2013: 439-440), insanlar ile sosyal, kültürel, iktisadi ve ekonomik ilişkiler kurmaya yönlendirir. Zira nefsi bilmek, nefis-i vahide olarak toplumu tanımakla

mümkündür. İbn Arabî düşüncesinde Allah'ı bilmek de sonuç olarak hüküm itibarıyla, sahili olmayan nefsi bilmeye katıldığından, Allah'ı tanıma yolculuğunda da bir sona varılamaz. Bu nedenle insan her durumda şöyle der; “Rabbim bilgimi artır.” Allah ise, insanın, Rabbi hakkındaki bilgisinin artması için, nefsi hakkındaki bilgisini artırır (İbn Arabî, 2014, 11: 262). Nefis hakkındaki bilginin artışı da nefs-i vahide olarak toplum ile ilgili bilgilere, müritlerin, riyazetin gereği olarak sosyalleşebilmelerine, sosyalleşerek bir taraftan kendilerini diğer taraftan da toplumu tanımlarına bağlıdır.

2.4.7. Celvet: Adalet ve İtidal Birlikteliği İçinde Sosyalleşebilme Zarureti

Daha önce de değindiğimiz gibi, içe dönüklük veya dışa dönüklük, insan açısından, yaratılıştan gelen en temel karakteristik özelliklerdir. İçe dönük olan bir insanı dışa dönük bir insan haline getirmek veya dışa dönük bir insanı içe dönük bir insana dönüştürmek kolay bir iş değildir. İbn Arabî’de bu değişim ve dönüşümü sağlayacak şey olarak irade terbiyesi, alışkanlıkları ve insan nefsinin hoşuna giden şeyleri terk etmek esası üzerine oturur. Kendi ifadesiyle söylersek “Bu yolun esası, kat’i me’lufat ve terk-i müstahsanattır”. İbn Arabî’nin buradaki amacı, bir yandan içe dönük olarak yaratılmış olan insanı, dışa dönük bir insan haline getirebilmek; diğer yandan da dışa dönüklüğün eşlik ettiği sosyalleşme ile de hem akli hem de ahlaki kemali gerçekleştirebilmektir. Kendini tanıma yolculuğuna çıkmış olan birçok insan, başkasını tanımadan bunu başaramaz. İnsanın, kendi nefesine dair bilgisi, başkalarının nefislerine dair bilgilerinin esası olsa da insanın başkasına dair bilgisi de kendisine dair bilgisinin kemalidir. İbn Arabî’nin ifadesi ile söylersek “Kendisine dair bilgi sahibi olmayan kimse, başkasının daha da cahilidir. Başkasını tanıyan ise kendi nefsinin daha iyi bilir” (İbn Arabî, 2014, 14: 238). İnsanın kendi dışına çıkışı, başkasına doğru yolculuğu, ilahi inayete bağlı hidayetin bir sonucu olarak sorumlulukla değil zorunlulukla başlar. Zira nefis, doğası gereği haz veren şeyleri sever ki haz, insanı çevresine doğru yönlendiren, insanın çevreye doğru genişlemesini, yayılmasını temin eden bir kuvvettir. Şüphesiz ki canlı bir organizmanın yaşamının, hayata evrilmesi ve gelişmesinde olduğu gibi, yani İbn Arabî açısından önemsenen, “Kemal” için de ayrıca bir diğer amaç olarak karşımıza çıkan insanın ebedi mutluluğu için de koruma güdüsü değil yayılma güdüsü belirleyicidir (İbn Arabî, 2014, 2: 284; Ülken, 2001a: 161; Çamdibi, 2010: 27; Topçu, 2015b: 81). Aristoteles’ten Kohlberg’e, Ericson’dan Rousseau’ya kadar birçok düşünür, insanın ahlakiliği ve ona bağlı olarak da kemalini, başkaları ile ilişkisi üzerinden ele alır (Kılavuz, 2011: 34, 42;

Cevizci, 2012: 102-104; 290-292; Aydın, 2015: 59; Soykan 2007: 51; Köylü, 2000: 121). Eğitim sosyolojisinin en önemli konularının başında, insanın, içinde yaşamaya devam ettiği toplumla uyumlu hale gelmesi demek olan sosyalleşme gelmektedir. Sosyalleşme, içinde yaşanılan toplumun kültürel değerlerini kazanma sürecidir. İnsanın toplum dışı kalması, onu birçok yönden intibaksızlıklara ve hatta hastalıklara götürür. İnsanın, Allah c.c' da içinde olmak üzere, başkası ile münasebeti, insani varlığın esaslı, öz vasfıdır. Bu anlamda toplumsallaşma, insan açısından insanlaşma sürecidir (Ülken, 2013: 104; 2014: 382; Çamdibi, 2010: 50; Duralı, 2018: 389).

Bilindiği üzere, tasavvuf geleneğinde alimleri, şeyhleri, mübarek beldeler, akraba ve arkadaşları ziyaret etmek, yolculuğun getirecek olduğu muhtemel zorluklara katlanarak nefsi terbiye etmek, riyazet yapmak, yolculuğun maddi, bedeni sebep ve gayeleridir. İbn Arabî de Kitabu'l-İsfar an Netaic'il-Esfar adlı eserinde seferin maddi ve manevi türlerine temas etmiş; can taşıyan her bir varlığın bir seferi olduğunu vurgulamıştır (Uludağ, 2009; Çağrı, 2009). İbn Arabî'ye göre (2012a: 26) riyazat ehli kimseler açısından, halkla arkadaşlık etmek ve bunu istemek, halkın eziyetlerine katlanmak riyazattandır. Allah Resulü (s.a.v) "Toplum içinde yaşayan ve insan kaynaklı eziyetlere sabreden kimse, insanlar ile bir arada bulunmayan ve insanlardan kaynaklanan sıkıntılar karşısında sabır göstermeyen kimseden daha hayırlıdır" (İbn Mâce, "Fiten", 23; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 5022) buyurmaktadır. Sonuç olarak ahlaklı oluşumuz kişiliğimize bağlı olsa da kişiliğimiz cemiyetin eseridir. Ahlaklaşmada kemal sosyalleşme çabasına eşlik eder; sosyalleşmek ahlaklaşmaya kapı aralar (Ülken, 2001a: 15, 141, 212-213).

Ahlak, sosyalleşme ile kemalini bulacağı gibi değişim de sosyalleşmenin sonucu olarak ortaya çıkar. Zira bir kişinin nefsinde olanı değiştirmesiyle, Allah'ın, o kimsenin durumunu değiştirmesi veya değiştirmemesi şart değildir. Çünkü bahse konu olan belirli bir şahıs değil, tek bir beden oluşu, tek bir var oluş arz etmesi itibariyle toplumdur. Said'in de dediği gibi Allah, ilgili ayetlerde de görüleceği üzere (er-Ra'd 13/11; el-Bakara 2/7), nefislerde olan değiştirildiğinde, kendi yasa gereği, o toplumun durumunu değiştirecektir. Hadd-i zatında hayat içerisinde ortaya çıkan zihniyet değişiklikleri de tek bir bireyin değil, bireylerin, aynı anda ve birlikte ortaya koymuş oldukları çabalarının bir sonucudur (Said, 1998: 30, 37, 47; Mahcupyan, 2020: 286).

Bu sebeple, sağlıklı bir değişim için müritlerin sosyalleşmeleri; bu sosyalleşme ile ortaya çıkacak olan toplumsal güçten yararlanmaları da önemlidir. Ayn-ı sabiteler ile ortaya çıkan baskının İlahi İsimlerdeki değişime bağlı olarak kırılması; İlahi isimlerdeki değişimin ise bireyi ilgilendirmekten ziyade toplum ile ve ismin birebir ilgili olduğu alan ile ilişkili olması da bireysel değişim veya başka bir ifade ile söylersek ayn-ı sabitelerdeki değişimin İlahi İsimlerdeki değişimin yansıması olarak ortaya çıkan toplumsal değişim ile ilişkili olduğunu bizlere gösterir.

İbn Arabî'nin eğitime aldığı müritlerin yaş durumunu göz önünde bulundurduğumuzda, müritler açısından, sosyalleşmenin, iradeleri, özgürlük ve kişilikleri üzerindeki etkisi önem arz etmektedir. Mesela ilk yetişkinlik yaşları olan 18-40 yaşları arasında, insan için bağımsızlık önemli olduğu kadar başkaları ile kuracağı yakın ilişki de önemlidir. Bu yaşlarda, insan başkalarının dertleri ile ilgilenme, başkalarına yardım etme arzusu, çabası içindedir. Bu süreçte insanların dertleri ile ilgilenme anlamına da gelebilecek olan riyazet, İbn Arabî düşüncesinde, eğitimin bir parçasıdır. İrade eğitimi ve kazanımı da insanın şahsi çabasına bağlı olmakla birlikte sosyal çevrenin de güçlü desteğine ihtiyaç duyar (Kerschenstainer, 1977: 79; Payot, 2019: 77). Bu ihtiyacı öncelikle, kontrollü bir şekilde tekke içerisinde, çevreden izole bir ortamda karşılayan İbn Arabî, sosyalleşme sürecinde de bir taraftan bireyin topluma diğer taraftan da toplumun bireye etkisi kanalıyla irade davasını kiteselleştirir. İbn Arabî düşüncesinde irade eğitimi ve kazanımı açısından, kişinin sosyalleşmesi ne kadar önemli ise, iradeli hareket olarak ifade ettiğimiz ahlaki davranış açısından da sosyalleşme o kadar önemlidir. İnsanın ahlaklılığı açısından, Allah bilinci önem arz ettiği gibi, bireysel ve toplumsal bilinç de önem arz eder. Zira İbn Arabî açısından toplumun örf, adet ve gelenekleri de ahlaka kaynaklık eder.

Ahlakın bir kısmı insanın yaratılışında bulunuyor olsa da diğer kısmı kazanılmıştır. İlk insan ve halife olarak “Âdem”, kemali ile isimlere mazhar olmuş olsa da Habil ve Kabil olarak, farklı farklı insanlarda farklı boyutlarıyla tezahür eden ahlak, ancak insanın sosyalleşmesiyle, Habil ve Kabil arası ilişki içinde, “Adem” olarak kemale erer. Bu anlamda, İbn Arabî, birçok yerde, ahlakın bir kısmının, insanın yaratılışında diğer kısmının ise insanlığın yaratılışında bulunduğu dikkat çeken, insanın yaratılışında bulunan ahlak için Allah’a şükretmesi ve şükretme anlamında o ahlakı muhafaza etme amacıyla gayret göstermesi, yaratılışında olmayan ahlakı ise sosyalleşerek edinmesinin gerekliliğine işaret eden ifadelerle yer verir. Ona göre, güzel ahlak başkası karşısındaki

davranışlarla ilişkilidir. Bu çerçevede hadiste de (Ebu Davud, “Edeb”, 57) dile getirildiği gibi “Mümin müminin aynasıdır” (İbn Arabî, 2014, 7: 390-391).

Bu konu da İbn Arabî’yi eleştirenlerin yanlışa düştüğü noktalardan biridir. Örnek olarak “İnsan davranışlarının, gereğince işlediği bir prensip anlamındaki ödev duygusu onda kapalı kalmış; onun uzlet hayatına çağrısı, ahlak kurallarının uygulanmasına engel olmayı garanti etmiştir. Çünkü kişi insanlardan ayrı yaşadığında bu kurallara ihtiyaç kalmamaktadır (et-Tavil, 2007: 137-138)” sözleri ile et-Tavil, İbn Arabî üzerine tüm boyutları ile okuma yapmadan eleştiri yapanlar arasında yerini almış; bu yargısıyla, İbn Arabî’yi yanlış okuyanlar ve değerlendirenler kervanına katılmıştır. Oysa İbn Arabî açısından, nefsin gıdası olan güzel ahlak, başkaları ile şekillenir. Bu başkaları ise, hakları teslim edilmesi gereken Allah, kendisi karşısında yabancılaştığı nefsi, kendisi gibi bir başka insan veya canlı-cansız başka bir varlıktır (İbn Arabî, 2014, 6: 305-306; 10: 132-133). Bu çerçevede, insanın sosyalleşme çabası, İbn Arabî’nin önem verdiği aynaya bakması, artısı ve eksisi ile kardeşi üzerinden kendisi ile yüzleşmesidir. Zira ona göre “kendi özelliğini, çirkin ise çirkinlik, güzel ise güzelliğini başkasında gören insanın farkındalığı, kendi arzusu ile perdelenmiş olan insanın, kendine bakışı ile aynı değildir” (İbn Arabî, 2014, 12: 247). Gerek İbn Arabî’nin kaynak olarak aldığı Eşecc Abdülkays ile ilgili olan hadis gerekse de rızıkların bölüştürüldüğü gibi ahlakın da insanlar arasında bölüştürüldüğünü, bu anlamda tüm değerleri ile toplumun da ahlaka kaynaklık edebileceğini gösteren hadis bu gerçekliğe temas eder;

إِنَّ اللَّهَ قَسَمَ بَيْنَكُمْ أَخْلَاقَكُمْ ، كَمَا قَسَمَ بَيْنَكُمْ أَرْزَاقَكُمْ

“Allah, rızıklarınızı bölüştürdüğü gibi ahlâkınızı da aranızda bölüştürmüştür.” (Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 3672). Bu hadiste de dile getirildiği üzere ahlakın bir bölümü, yaratılış özellikleri ile insanda bulunurken bir diğer bölümü ise kazanılmıştır. Ahlaklanmak ise yaratılışında bulunmayanı edinmek anlamında, ilk yaratılışında, bu soylu ahlakın ortaya çıktığı kimseye benzemeye çalışmak demektir. Din ve terbiyenin kaynaklarından biri fitrat/yaratılışsa bir diğeri de kesb’dir, edinmedir. İlk yaratılıшта insanın katkısı olmasa da kabiliyetlerin yönlendirilmesi ve belli başlı birtakım alışkanlıkların kazandırılması ile yaratılışın korunmasında insanın payı büyüktür. İnsan, Âdem olarak celal ve cemale mazhar olsa da (İbn Arabî, 2014, 7: 386-387; 390-391; 9: 108-109; Bilgin - Selçuk, 1999: 37), Habil olarak celali gizleyip cemali, Kabil olarak ise

cemali gizleyip celali daha çok yansıtır. Oysa olması gereken, meşru, maruf ve ma'kul ölçüler içinde, Habil'i de Kabil'i de içimizde barındırabilmek; her birine yerinde ve zamanında, batın olarak da zahir olarak da ayna olabilmektir. Bunun yolu da insanın sosyalleşebilmesi, topluma karışarak, toplum içinde hayatını sürdürebilmesidir.

İnsan, belirli bir zihinsel beceri seti ile doğduğu gibi, aynı şekilde bir zihniyet seti ile de doğar. Ancak bu zihniyet seti, ham ve uyuyan halde, genetik hafızada yer alır. Onları canlandıracak olan etken, insanın içinde yer aldığı çevre koşulları, insanın başkaları ile ilişkileridir. Bu anlamda Habil'i Habil yapan Kabil ile karşılaşması olduğu gibi Kabil'i Kabil yapanda Habil ile karşı karşıya gelmesidir. Bu çerçevede her bir insan, bir kısmı kendisine has, bir diğer kısmı ise bütün insanlarla müşterek olan içsel bir doğaya sahiptir. Bu içsel doğa kötü değildir. Bilakis iyi veya nötr olduğu için, bu içsel doğanın açığa çıkarılması için destek olunması, tercih edilebilecek en ideal yoldur (Mahçupyan, 2020: 284; Maslow, 2001: 8). Elbette ki bunun yolu da insanın, olabildiğince sosyalleşebilmesi, artısı ve eksisi ile toplumsal hayatın içine girmesi, topluma karışmasıdır. Ayrıca İbn Arabî'ye göre; "Müridin güzel bir ahlaka sahip olması, güzel ahlakın gereğini yerine getirmesi; çirkin ahlaktan uzak kalması gerekir. Güzel ahlak ise, kendisine karşı uygulandığı kişilerin durumları ile birebir ilişkilidir. İşin tafsilatı, ilgili kişiler tarafından yaşanacak olan tecrübelerle bağlı olarak şekillenir" (İbn Arabî, 2014, 18: 216-217; 2012b: 105). Riyazet'in bir gereği olarak halk ile ilişki içinde olan mürit, karşı karşıya kaldığı davranış çeşitliliği karşısında, mürşid-i kâmilin rehberliğinde, mizacına uygun, örf, adet, gelenekler ve şeriatin gerekleri ile de uyum içinde, kendisine yakışan karakter özelliklerini bulma çabası içinde sülukunu devam ettirir. Bu anlamda İbn Arabî'ye ait şu ifadeler, dışa dönük davranış çeşitliğini gösteren ifadeler olarak güzel bir örnektir;

"Arkadaşlarına rütbe ve derecelerine göre, alimlere saygı ve hürmetle, Allah'a karşı ise, O'na vermiş olduğun sözün gereği üzere davran. Beyinsiz ve düşüncesizlere karşı bağışlayıcı ol. Cahiller karşısında siyasetin gereğine göre, kötüler karşısında ise güler yüzle, o kimselerin kötülüklerinin sana ulaşmamasını sağlayacak şekilde davran. Hayvanların ihtiyaçlarını gözeterek, ağaçlar ve taşlar karşısında, onları yersiz bir amaç uğruna kullanmama şeklinde davran. Yeryüzü üzerinde namazını eda ederek, ölümlere karşı onlara dua ederek, onların yapmış oldukları iyilikleri anarak, kötülüklerini hatırlamayarak, İlâhi İsimler karşısında ise her bir İlâhi İsim ile bağlantılı olarak kendisini gösteren ahlaki özelliğe göre davran" (İbn Arabî, 2006-2012, 18: 323-350).

İbn Arabî düşüncesinde, varlık, vasl'a, iletişim kurmaya dayanır. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurur; "Rahim, Rahman'dan bir daldır. Onu birleştiren kimseyi Allah birleştirirken, keseni de Allah keser." (Ebu Davud, Zekât: 45/1691). Başka bir rivayette ise şu ifadeler karşımıza çıkar; "Birbirinize hased ederek, sırt dönerek, aranızdaki ilişkileri sonlandırmayınız; kardeş olunuz." (Buhari, "Edeb", 57; Müslim, "Birr", 32). Buna bağlı olarak, müminlere sosyalleşmeleri emredilmiş, sosyalleşme çabasını zedeleyecek olan, ilişkileri kesmek ve ilişkilerin kesilmesine yol açacak davranışlar sergilemeleri ise kendilerine yasaklanmıştır (İbn Arabî, 2014, 2: 269; 6: 199-200).

İbn Arabî, eğitim sürecinde, toplumdan izole bir halde, bireyi merkeze alan ve bireyin kişisel bütünlüğünü önemseyen uygulamalara yer verdiği gibi toplumsal uyum ve barışı merkeze alan, bireyi topluma kurban etmediği gibi toplumu da bireye kurban etmeyen; bireyin kişisel bütünlüğüne önem verdiği gibi, bir birey gibi değerlendirdiği toplumun da kültürel bütünlüğüne önem veren ve bu bütünlüğü besleyecek olan ilkelere de dikkatlerimizi çeker. Bu ilkeler bir taraftan adaletin tevziini kolaylaştırırken diğer taraftan da adalet tevzii ile ortaya çıkması muhtemel savrulmalara engel olarak dengeyi te'min eder. İnsan için hayat ile başlayıp kelim ile nihayete eren sübuti sıfatlar ve bu sıfatlara bürünmek ile ortaya çıkan artılar ne kadar önemli ise insan dışındaki varlıklar açısından da bu nitelikler ve getirdikleri önemlidir. Bu nitelikler Allah, Uluhiyet mertebesi, alem ve insanın irtibatı açısından kilit niteliklerdir. Bu süreçte gerek uzlet'in gereği olarak kabuğuna çekilen gerekse de riyazetin bir gereği olarak sosyalleşerek insan içine karışan müritler açısından itidal, hayati bir değerdir. Ancak hayat niteliği başta gelmek üzere diğer niteliklere de sahip olabilme adına ifrat ve tefriti engelleyen itidal zorunlu olsa da İbn Arabî düşüncesinde, gerçek ve tam anlamıyla itidalin sağlanması da mümkün değildir. Çünkü yaratmadaki süreklilik ve âlemin sürekli varoluşu sebebiyle itidal de geçicidir. Bu sebeple fani olan bir varlığın, iki nefes bile bir halde kalmasının mümkün olmadığı bu dünyada yapılabilecek olan, dinamik ve istikrarsız denge hali içinde varoluşunu sürdürebilmektir (İbn Arabî, 2014, 9: 78; 10: 345; 12: 367-368; 14: 158-159; 2011a, 3: 320). Hadd-i zatında gerek insan hayatı gerekse toplumsal hayat için gerekli olan homeostasis de sadece bir denge arayışı değil, organizmanın "daha iyi koşullarda yeni bir dengeye" ulaşma çabasıdır ki burada, İbn Arabî açısından daha iyi koşulları ortaya çıkaracak olanın da adalet olduğunu vurgulamamız gerekir. İnsanın temel dinamiği istikrarsız, dinamik denge hali olduğu gibi doğanın temel dinamiği de istikrar değil, yönü

belirsiz sürekli bir dengesizliktir (Mahçupyan, 2020: 33-34, 59, 365; Necati, 1998: 20). Bu dengesizliği ortadan kaldıracak, sürdürülebilir bir dengesizlik hali olarak istikrar, insan teki açısından ne kadar önemli ise insanlardan müteşekkil toplum açısından da o kadar önemlidir ki İbn Arabî açısından da canlılığın eşlik ettiği, sürdürülebilir istikrar olarak da ifade edebileceğimiz istikrarsız denge haliyle varoluş üzere sosyalleşmeyi sürdürebilmenin de belli başlı bazı esasları vardır.

2.4.7.1. Ötekinin Mutluluğunu Önemsemek

İbn Arabî'ye göre mahlûkatın sınıflarının çoğunu kapsayan huy, onları rahata ulaştıran ve acıyı onlardan gideren huy olduğundan, mürşid-i kâmil ve müritlerin, bu gerçeği akıllarından çıkarmamaları ve buna göre davranmaları gerekir. Def'i mazarrat ve celb-i menfaat yani zararın giderilmesi ve faydanın te'min edilmesi, insan da içinde olmak üzere, var olanlar açısından en temel karakteristik özelliştir. Bu özelliğin baskısı altında şekillenen varoluş gereği, İbn Arabî'nin ifadesiyle, mahlûkatın, davranışlarında cebr üzere olan, emre amade kulcağızlar olduğu gerçeği unutulmadan; insanın, genel olarak varlığa, özel olarak ise insanlara, onları mutsuz kılacak şekilde değil, mutluluğu tattıracak şekilde davranması gerekir. Bu anlamda "öteki"ni dışlayacak, kırarak, ötekinin, mutsuz ve bedbaht oluşuna kapı aralayacak her duygu, düşünce ve davranış İbn Arabî için kabul edilemezdir. Zira ona göre;

"İblis başkasını bedbaht yapmak istemiş, bunun vebali de kendisine dönmüştür. Bu da Hakkın bize dönük bir uyarısıdır; bu sebeple herhangi bir kimsenin bedbahtlığına yol açacak bir şeyin gerçekleşmesini istemememiz gerekir. Ona göre ister zalim ister mazlum olsun, insanın, kardeşine yardım etmesi; kardeşi, zalim olsa da kalbine vesvese veren (şeytan) karşısında, o kişinin de mazlum olduğunun bilinmesi gerekir" (İbn Arabî, 2014, 13: 164-165, 174; 14: 64; 18: 234; 2012b: 105).

Bu bakış açısının bir uzantısı olarak;

"Kişilerin, şirk koştugu bilinen kimseler ile aynı meclisi paylaştığında, Allah karşısında, o kimselerin ilah edinmiş oldukları puta sövmemesi veya sahabe hakkında haddi aşan söz ve davranış sahipleri olarak herhangi bir Rafizi ile aynı meclisi paylaştığın da o kimse ile tartışmaktan ve onun, kendisi ile ilgili olarak yanlış sözler sarf edeceğini bildiği sahabeden birisini, onun yanında zikretmemesi gerekir. Aldatan kimse münafık olsa da o kimsenin aldatışını ortaya çıkartmamak; kendisine karşı nasıl davranılmasını istiyor ise o kimseye o şekilde davranmak, ona dua edip

acımak gerekir. Ona göre hiçbir kişi ve şarta bağlı olmaksızın, herkese karşı samimiyet içinde davranışlar sergilemek ve herkese nasihat etmek temel esastır” (İbn Arabî, 2014, 18: 229-231; 233-239; 270-271, 279-280).

Bu çerçevede İbn Arabî, bu düşüncelerinin bir uzantısı olarak, büyük günah sahibi, bidatçi ve arzularının peşinden koşan insanlar bile olsa, genel anlamda tevhidi kabul eden herkesin cenaze namazının kılınması gerektiğini düşünür (İbn Arabî, 2014, 4: 259).

2.4.7.2. Hüsn-i Zan

İbn Arabî’ye göre insanların içine karışan bir müridin, insanların tamamına karşı hüzn-i zan üzere olması (İbn Arabî, 2012b: 103; 2013: 449; 1907: 200); herhangi bir olumsuz durumla karşılaştığında, insanın kendisinden ziyade, insanın, yaptığı davranış ve fiili kötü görmesi gerekir (İbn Arabî, 2014, 2: 248; 18: 189, 281; 2011a, 3: 294). İbn Arabî, bu yaklaşımın bir yansıması olarak, hüsn-i zanna dayalı davranış örneği olabilecek şekilde, eserlerinde birçok örneğe yer verir. Ona göre;

“Ramazan’da gün içinde yemek yiyen, sağlığı yerinde bir mümine şahit olduğunda, o kimsenin, bilinmeyen bir rahatsızlığı olabileceği veya bir yolcu olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Farklı ihtimaller var iken, yadırgayana tepki göstermek, ilgili şahsa tepki göstermekten, daha doğru bir davranıştır. Çünkü tepki, ancak ihtimal bulunmayan durumlarda olabilir. Gerçek dindarlar, tepki ortaya koymak söz konusu olduğunda, her şeyden önce kendileri karşısında sağduyulu davranırlar. Çünkü farklı bir durum söz konusu olabilir. Allah’ın, biz kullarından beklediği, insanlar karşısında iyi zanna sahip olmak; kötü zan beslememektir. İnsan, Müslümanlar hakkında kötü zandan uzak durmakla memurdur; yapılması gereken şey, başkaları hakkında iyi zan taşımaktır. İyi bir insan olmakla birlikte kötü insanlarla bir arada görülmüş olan, kötü insanlar ile arkadaş olduğu düşünülen bir kimseye karşı su-i zanda bulunulmamalıdır. Aksine, iyi olan o insanla arkadaş oldukları için, kötü olan o insanlar hakkında hüsn-i zanda bulunulmalı; aradaki ilişki, kötülük değil hayır ve iyilik merkezli ele alınmalıdır. Zira Allah, yevm-i kıyamette, var olanlar hakkında hüsn-i zan besleyenleri değil, su-i zan besleyenleri sorguya çekecektir. Her insanda kötü bir huy olabileceği gibi ona eşlik eden güzel bir huyun da bulunabileceği gerçeği unutulmamalıdır. Bu sebeple, bir insanda görünür olan kötü taraf ve ahlaka değil, güzel ahlak ve niteliklere odaklanılmalıdır. Ona göre her durumda kötülüğün örtülmesi ve gizlenmesi gerekir” (İbn Arabî, 2014, 5: 368; 7: 120; 14: 261, 325-326; 18: 314-316; 2013: 449; 2012a: 47-48, 51).

İbn Arabî düşüncesinde hüsn-i zan, sadece toplumsal barış ve uyum açısından değil kişisel bütünlük ve kişisel arınma boyutuyla da önemlidir. Zira onun nazarında hüsn-i zanda bulunabilmek, hüsn-i zanda bulunmak için çaba göstermek, aynı zamanda idrak mahallini kötülüklerden temizleyen bir duygu durumudur (İbn Arabî, 2014, 5: 368; 7: 120; 14: 261, 325-326; 18: 222, 314-316; 2013: 449; 2012a: 47-48, 51). Frager'in de dediği gibi (2019: 79) başkalarının hatalarını dillendirdiğimiz de o hataları iyice somutlaştırır, belirgin hale getirmiş oluruz. İnsanlardaki hatalara odaklanmamız, onlardaki kötülük meylini kuvvetlendirdiği için, onlara zarar verdiği gibi, ayrıca başkalarındaki negatif hallere odaklanmak, bizzat kendimizdeki negatif meyilleri kuvvetlendirmek anlamına geldiğinden bize de zarar verir. Olumsuz durumlara odaklı zihinler, duygusal olarak olumsuz noktalara savrılmaya çok daha yatkın olan zihinlerdir.

Bu çerçevede kişilerin, herhangi bir kötü niteliği mümin kardeşine izafe etmemesi gerekir. İnsan, Allah'ın, o nitelikten kardeşini kurtarıp, kendisini o nitelikle sınamasından emin olamaz. Allah Resulü (s.a.v) in şu sözü hiçbir zaman unutulmamalıdır: “Kardeşinin kötülüğünü izhar etme, Allah, onu kötülüklerden kurtarır, seni imtihan eder” (Buhârî, Mezâlim: 3; Tirmizî, Birr ve Sıla: 85/2032; İbn Arabî, 2014, 18: 276-277).

İnsanlar arasında farklılıkların olması doğal bir durumdur. Bu farklılıkların kabulü İbn Arabî açısından kemalin bir gereğidir. Hz. Musa ve Hızır'ın, farklılıklarına rağmen birbirlerini kabulü, her birinin, diğerinden farklı olan ilm-i zevkisine ses çıkarmaması, ilimde kemallerinin bir yansımasıdır (İbn Arabî, 2014, 17: 241; 2011a, 4: 273). Bu sebeple İbn Arabî, haddi aşan biri karşısında öfke nöbetleri geçirmenin, öfke ile hareket etmenin, uygun olmadığını düşünür. Hadler ile ilgili olarak öfkelenmek, özellikle hâkimler için ve hâkim olması hasebiyle Allah'ın Peygamberi için olabilir. Nebi veya Resul hâkim değil de mübelliğ olursa, onda da davetini kabul etmeyen kimse karşısında öfkelenme kabul edilemez. Allah Teâlâ bu konuda Peygamberi (s.a.v) e “Senin görevin sadece tebliğdir” (Kur'an-ı Kerim, 13: 40) buyurarak, olması gereken çerçeveyi çizmiş; O da tebliği gerçekleştirmiş, Allah'ın duymasını arzu ettiği duymuş, dilemediği ise sağır kalmıştır (İbn Arabî, 2014, 13: 82-83). Toplumsal düzen gereği, bir imam ve önder edinmeyi dinin bir gereği olarak gören İbn Arabî, zalim olsalar da yönetici ve valilere karşı düşüncelerinde de benzer anlayışını devam ettirir. Ona göre idare etme makamında bulunan kimseler, zalim olsalar bile, onlarda Allah'ın bilemediğimiz bir sırrı vardır. Onlar ile uzaklaştırılan kötülükler ve onlar aracılığı ile oluşan hayırlar, maslahatlar,

zulümlerinden daha çoktur (İbn Arabî, 2014, 11: 151; 18: 280). Bu prensibin bir gereği olarak İbn Arabî, işlemiş olduğu bir suç sebebiyle idam cezası ile cezalandırılacak olan bir kimsenin, affedilmesi için aracılık ettiği bir sahneyi bizim ile paylaşır. Kendisi bir yandan kişinin affına vesile olarak, “can”ın korunması ile ilgili hassasiyetini burada da bize gösterdiği gibi diğer yandan da Hükümdarın hakkını Hükümdara teslim eder ve bütün canlarla beraber din başta olmak üzere aklın, neslin ve iffetin de koruma altına alındığı kamusal düzenin devam etmesini te’min eden çözümler önerir;

“Hükümdarım, senin affını aşan bir suç bulunduğunu ve bağışlamana galebe çaldığını bilseydim senden ricacı olmadığım gibi senin hükümdar olduğuna da inanmazdım. Sıradan bir Müslüman olan bana göre, bütün âlem suç ve günah olsaydı yine de benim affıma galip gelemezdi.” Hükümdar söylediklerim karşısında hayrete düştü ve ricam üzerine adamı affetti. Ben de kendisine şöyle dedim; “Onun cezası hükümdarın sırlarını öğrenip devlete karşı suç işlemesine yol açan mertebeden uzaklaştırılması olmalıdır.” Çünkü her ne kadar adamın ölüm cezasını engellemek istesem de yönetimine zarar verecek bir hususa karşı hükümdarın yardımcısı olmak isterim. Bu sözüm üzerine hükümdar sevinerek şöyle demiştir: “Allah bana yaptığın karşılığında seni hayırla mükafatlandırsın” (İbn Arabî, 2014, 13: 282-283).

2.4.7.3. Çalışmak

İbn Arabî düşüncesinde çalışmak, toplum içinde yaşamın olmazsa olmazıdır. O “Ya doğru bir inanca veya saygınlığını koruyabileceğin bir mesleğe sahip olmalısın” diyerek müritlere tavsiyelerde bulunur. Bu konuda dayanağı Hz. Peygamber (s.a.v)’in şu sözüdür; “İçinizden birinin, eline ipini alarak odun toplaması ve sırtında o odunları taşıması dilencilik etmesinden iyidir” (Buhârî, “Zekât”, 50, 53; Müslim, “Zekât”, 106; İbn Arabî, 2014, 18: 282). Payot’un da dediği gibi (2019: 56) tembellik bedene de sirayet eden, ilişkilerimizi, beslenme düzenimizi, dolayısıyla sağlığımızı da etkileyen; aklın durağanlaşmasına, boş ve yorucu işlerle meşgul olmasına sebebiyet veren bir hastalıktır. Sürekli olarak bir işle meşgul olma, çalışma, irade eğitimi açısından oldukça değerlidir. Bu sebeple Başgil (2004: 20, 22) açısından başarının önündeki en büyük engel tembelliktir. İbn Arabî genel olarak, insanın, gece gündüz vaktini ihya etmesi, çalışıp çabalamasının gerekliliğine birçok eserinde dikkatimizi çekerken; insanın, aile bireylerinin ihtiyaçlarını temin etmek için çalışmasını, ayaklar hakkında varit olan şariat ölçülerine riayet etmiş olmasının göstergesi olarak kabul eder.

Ona göre, Hz. Musa'nın, ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere çalışması, vahye muhatap olmasında belirleyici olmuş; ailesi için çalışıp çabalaması, Hz. Musa'ya Allah'ın kelamını kazandırmıştır (İbn Arabî, 2014, 13: 88, 123; 18: 287; 2012b: 103; 1907: 57-60; Morris, 2015: 259). Bu anlamda, tembellik vuslata engel olduğu gibi, tembel olan kimsede vuslata dönük bir gayrette olmaz (İbn Arabî, 2014, 17: 376). Bu çerçevede İbn Arabî, mü'min'in hallerinin en üstünlerinden biri olarak rıbatla işaret eder; rıbatın ne olduğunu ise şu ifadeleri ile bizlere gösterir;

“Rıbatlarda bulunmalısın. Rıbat mümin'in halleri içinde en yüce hallerden biridir. Hayatını kaybeden herkes için amel sona ererken, rıbatta bulunanın ameli sona ermez; yevm-i kıyamete kadar onun yapmış olduğu amel nemalanır, o kişi kabir azabından kurtulur. Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadis bu duruma işaret eder. Rıbat, herhangi bir süre ile kayıtlamaksızın, kişinin kendisini tutması veya bir işe bağlaması, bir iş ile meşguliyeti demektir. Bu kimsenin adı murabıttır. Rıbat belirli bir hayır işi ile ilgili değil, bilakis tüm hayır işleri ile ilgilidir. Her şey Allah'ın yoludur. Binaenaleyh rıbat mağaraya çekilmekle ilgili olmadığı gibi yalnızca cihad ile ilgili de değildir” (İbn Arabî, 2014, 17: 376; 18: 275).

İbn Arabî, yakini olmayan, yani rızık için çalışmaksızın, Allah'ın, hiç hesap etmediği şekilde, kendisine, rızıkını ihsan edeceği noktasında şüphesi olan kimseyi, meslek edinmeye ve o meslek yoluyla rızık tahsiline yönlendirir; bu konuda şüphesi olan kimsenin kesinlikle tevekkül iddiasıyla ortaya çıkmamasını söyler.

Onun nazarında bu şekilde, şüphe ve tereddütler içinde, yakın olmaksızın tevekkül iddiası, tevekkül sıfatını inkâr ile sonuçlandığı gibi aynı zamanda bu tavır, iddia sahibinin aç kalması gibi bir sonuç da doğurabilir. Bu sebeple, ona göre mürşid-i kâmilin, öncelikle, müridin rızık hakkındaki yakinini terbiye etmesi gerekir. Çünkü müritlerin çoğu karınlarının kulu ve kölesidir. Müride belli bir bağışta bulunulduğu, mürit nafakalandırıldığı zaman, rızık konusunda, onun yakininin terbiye edilmesi imkânsız bir hal alır (İbn Arabî, 2012a: 25). Müritlerin çalışmasını temin etme amacıyla, bir mesleğe yönlendirme, bu terbiye çabasının bir yansıması olduğu gibi tevekkülü ve Allah'a teslimiyeti ortaya çıkaracak zorlu koşullarla müritleri yüz yüze bırakmak da bu terbiye çabasının bir yansıması, müritlerin yakinini terbiye etme yoludur.

2.4.7.4. Tevekkül

İbn Arabî'ye göre çalışıp çabalayarak, sebeplere tevessül önem arz etse de sebepleri var

eden ile ilgili farkındalık daha da önemlidir. Çünkü sebepler, kendilerine yaslananı yarı yolda bırakabilirken, Allah, Kendisine tevekkül ederek, üzerinde olduğu işi, Kendisine havale eden, yarı yolda bırakmaz (İbn Arabî, 2014, 7: 267; 17: 119; 2013: 436-437; 2012a: 25). Bu anlamda tevekkül, insanın hudutsuz bir kuvvetten beslendiğine inanmasıdır. Bu inanç, herhangi bir eylemi terke değil, eylemde daha çok kararlı olmak anlamına gelir ki böylesi bir durum da insanı, olağanüstü bir iç zenginliği ve hamle arzusu ile buluşturur (Sayar, 2008: 36). İbn Arabî, çalışmayı tercih etmeyip, tevekkül iddiası içinde olan müridi, nefsinin hoşlanmayacağı teklifler ve doğruluk, sabır, kararlılık ve inanç gibi duyguların, yavaş yavaş, süreç içerisinde, insan nefsinde filizlenebileceği ortamlar ile baş başa bırakır. O, çalışmayı değil de tevekkül ederek oturmayı tercih eden müritlerine de yol gösterir. Bu çerçevede ona göre tevekkül iddiası içinde olan kimse;

“Rıbat, mescit veya buna benzer yerlere değil, kendisini kimsenin tanımadığı, büyük bir şehrin, zengin ve elit insanların meskûn olduğu, fakir ve ihtiyaç sahibi birinin orada bulunabileceğine, kimsenin ihtimal vermeyeceği bir yere gitmeli, bu muhitte de sürekli yer değiştirmeli; kimse ile hasbihal etmemelidir. Para veya yiyecek konusunda ihtiyacı karşılandığı; tevekkül iddiası ile yola çıkmış olan nefsin, rızık beklentisinin bir sonucu olarak, rızkın kendi ayağına geldiğine dair bir düşünceye savrulduğu anda, gelen şey kabul edilmemelidir, ihtiyaç duymuş olduğu o şey, hemen sahibine iade edilmelidir. Vasıta-i mahlûka ve rızka intizarı olan kimse, helak olsa bile, o gelen şeyi kabul etmemelidir. Herhangi bir beklenti olmaksızın bir şey geldiğinde ise, nefsinde bir inkıbaz veya hırs bulduğunda onu getirene iade etmeli, getiren kimsenin haris olmadığı doğrultusunda bir düşünceye sahip olduğunda da gelen para ve yiyecekten ihtiyacı kadarını almalı, kalan kısmı ise getirene iade etmeli, daha sonra lazım olur düşüncesiyle stok yapmamalıdır. Kişi tevekkül iddiası içinde olan nefsinin olabildiğince zorlamalı, para ve yiyeceğe ulaşma konusunda, tevekkül iddiasıyla ortaya çıkan nefse en ufak bir pay bırakmamalıdır. Tevekkül eden, her şeyinde Allah’a teslimiyet ve murakabe hali içinde yaşamını sürdüren kişi, kalp hakkında varid olan şariat ölçülerine riayet edebilmiş olan kişidir. Ancak şeyh, bu zorlu yolculuklarında müritlerini, yanlarında bulunan yemeklerden mahrum etmiş, onları halkın uğrayabileceği yerlerden uzak, tecrit hali üzere terk etmiş olsa da müritlerine, himmetiyle, himmeti yoksa siyasetiyle yardım etmeye devam etmelidir. Zira tabiatı kaynaklı mahrumiyet, özü gereği insanda hükümlan olduğundan, insan açısından tevekkül hali de tam ve kayıtsız olarak gerçekleşemez” (İbn Arabî, 2013: 435-438; 2012a: 25; 2014, 7: 267).

2.4.7.5. Cömertlik

İbn Arabî açısından cömertlik, iradeye bağlı olarak ortaya çıkan ahlaki davranışların ve insan açısından, sağlıklı bir zeminde sosyalleşebilmenin olmazsa olmazlarından. Mounier, Nedoncelle, İkbâl v.b personalist filozofların dedikleri gibi cömertlik, “ben”in, her bakımdan ölçülü bir biçimde, kendini başka benlere açması anlamına gelirken, savurganlık ile cimrilik, özü bakımından, “ben”in kendini, başka benlere bütünüyle kapalı tutması anlamını taşır (akt. Urhan, 2007: 153-154). Bu sebeple cömertlik, personalistler için olduğu gibi, İbn Arabî için de aynı zamanda nefsin de gıdası olan, başkası olmaksızın ortaya çıkması düşünülemeyen güzel ahlak açısından kilit bir kavramdır.

Asıl önemli olan ve vurgulanması gereken nokta ise korkaklık ve cimriliğin iradenin iki düşmanı, şecaat ve cömertliğin ise iradenin iki fitri dostu olduğu tespitidir (Sait, 2013: 100). Bu durum, Tevbe süresi 111. Ayette “Allah, kendi, yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılık olarak cennet vermek üzere satın almıştır” ifadelerinde de karşımıza çıkar. İbn Arabî nazarında;

“Kamil insandan, ihtiyaç sahibi biri, borç para talep etse, bu kimse onu geri çevirmez, verdiği borç karşılığı olarak, ondan bir şey almayı da aklından bile geçirmez. Yolda giderken düşürmüş olduğu şeye dönüp bakmaz; nefisleri bu durumdan üzüntü duymaz. Müridin yapması gereken, zahiri ve batını varlığında asıl olan karanlıkları kendisinden kaldırması, karanlığa sebep olan perdeleri açmasıdır. O perdelerin açılımı da cud, kerem, seha ve isar ile olur ki bunların her biri cömertliğin bir çeşididir. Cud, istemeden, kerem, talep sonrası vermek, seha ihtiyaç ölçüsünce, isar ise, başkasına, kendisinin muhtaç olduğu şeyi vermek anlamına gelir” (İbn Arabî, 2014, 8: 297-300; 17; 26; 2012a: 53; 1907: 97).

Ona göre cömertlik, yaratılıştan gelen bir “huy” değil, eğitime bağlı ahlaklanma çabası ile ortaya çıkan bir özelliktir. Zekât verirken, nefis, doğasının dışına çıktığı için, zekât vermek, insan nefisine ağır gelir. Vererek yükseliş, insan açısından huzuru bulmanın zaruri koşuludur. İnsanların çoğu, yaşama ne verebileceği değil, yaşamdan ne alabileceği üzerinde yoğunlaştığı için başarısız olmaktadır. Oysa almak ve vermek bir bütündür (İbn Arabî, 2014, 2: 288; 4: 305; Merter, 2008: 252; Aydın, 2015, 98).

Cimrilik de bir yandan aç gözlülük ve kendini beğenmişlik, öte yandan haset gibi duygular ile ilişkilidir. Bu karakter özelliklerinden biri bir insanda var ise, diğerlerinin de onda var olabileceğini söylemek de bir kehanet değildir. Bizi dönüştürebilen bir ahlaki

meziyet olarak cömertlik, nefisten kaynaklanan birçok hastalığa karşı da çok kuvvetli bir ilaçtır (Adler, 1985: 250; Frager, 2019: 274). Örnek vermemiz gerekirse, eksikliğe güdülenmiş olan bir kişi, çevresine karşı daha korkakça bir tavır takınır. Bir başka insanın nesnel ve bütün olarak algılanabilmesi, o insandan herhangi bir şey talep etmediğimiz, o insana ihtiyaç duymadığımız zaman mümkündür (Maslow, 2001: 40-43).

İbn Arabî'nin "Kemale erdiğinde insan, iki yüze sahiptir; Birinci yüz Allah'a bakan, diğeri ise âleme bakan yüzüdür. Bu itibarla kâmil insan, âleme, âleme ihtiyaç duymayan biri edasıyla bakarken, Rabbine ise, kendisine muhtaç bir kul vasfıyla bakar" (İbn Arabî, 2014, 17: 159) sözlerinden de anlaşılacağı üzere, İbn Arabî'nin insan-ı kâmil'i, eksiklik duygusunu, masiva değil, Rabbi karşısında yaşamaktadır. Bu süreçte sosyalleşme çabası içinde olan insanın "öteki"ne bakışı da birebir hürriyeti ve hürriyetine bağlı olarak da iradesi ile ilişkilidir. Maurice Vernet'in ifadesiyle "Bir başka insanı, herhangi bir şey ve herhangi bir alet gibi görme şeklindeki kabul edilemez eğilimlerini bastırmayı bilmeyen bir kimse özgür değildir". Zira ötekinin, bir nesne veya eşya olarak görülmesi, "Ben" in sonu anlamına gelir. Bu şekilde kendi içine kapanan "Ben", ilişki kurabileceği bir varlığı da yok etmiş olur. Oysa öteki de olsa bir başka kişi, kişinin, kendisinin de parçası olduğu ve kişinin de bir parçası olandır (Gündoğan 2007: 72; akt. Ülken, 2001a: 228; 2014: 378-379; Schopenhauer, 1962: 109; Murray, 2008: 112). Bu sebeple İbn Arabî, şu ifadeleri ile müritlerini cömertliğe teşvik eder;

"Müritlerin, bollukta ve kıtlıkta, sıkıntıda ve rahatlıkta Allah rızası için mallarını harcamaları gerekir. Zira kişinin bu şekilde infakta bulunabilmesi, Allah katında olan şeye, o kimsenin kalben güvenmiş olduğunun işaretidir. Cimri, korkaktır. Parasına, zenginliği ve sahip olduğu imkânlarla güvenen cimrilerin tümü, Allah'ı töhmet altında bırakır. Öyle ki cimrinin dirhemine olan güveni, Rabbine olan güveninden büyüktür. Bu ise imanını yaralar" (İbn Arabî, 2012b: 106-108).

2.4.7.6. Cesaret

Toplum içinde yaşamın bir diğer olmazsa olmazı cesarettir. Allah, insan nefisini korkaklık niteliği ile malul olarak var etmiştir. Cesaret ve ataklık özelliği de cömertlik gibi nefisler için arızı bir özelliktir. İbn Arabî nazarında insan, "insan" olması itibariyle korkak yaratılmış iken, mü'min "mü'min" olması itibariyle cesur ve atılgandır". Cesaret, ateş tabiatından zuhur eden vehimden kaynaklanıyor olsa da mümin, cesaretini, arzusunun işlenmiş hali olan iradesinden ve iradesinin zirve noktası ve kemali olan imanından alır

(İbn Arabî, 2014, 18: 274). İbn Arabî nazarında, Allah’a yönelik hüsn-i zannı sebebiyle sürekli tebessüm eden Hz. İsa (a.s.), kendisinde baskın olan korku hali sebebiyle sürekli ağlayan Hz. Yahya (a.s.)’a göre, Allah’a daha sevimli gelir (İbn Arabî, 2014, 4: 239-240). İkbal’in de dediği gibi korku, kişinin karakterinde yer alan bütün çöküntülerin kaynağıdır. Hayatı zorlaştıran korku, güçsüzlüğün ve bütün kötü özelliklerin atası; Nietzsche’nin sıradan insana atfettiği bir özellik olarak, adalet anlayışını olumsuz etkileyen duygulardan birisidir. Korku, zihni felce uğrattır (akt. Saiyidain, 2003: 100; akt. Özcan, 2006: 322; Tarhan, 2007: 120). Ebu Hureyre, şu ifadeleri Allah Resülü (s.a.v)’nden rivayet etmektedir; “Bir kimsede bulunabilecek huylar içinde en kötü olan iki huy, aşırı derecede cimrilik ve şiddetli korkaklıktır” (Ebu Davud, Cihad, 21).

Bu sebeple İbn Arabî “Allah’ın, sana emrettiği azimetli işleri gerçekleştirirken cesur ve atılgan olmalısın. Korkak olma! Sana yardımı vadeden Allah ise hiçbir şeyi kafana takma. Zira O’na karşı koyabilecek hiçbir şey yoktur” ifadeleri ile müritlere, cesareti telkin eder (İbn Arabî, 2014, 18: 273). Cesaret yalnızca insanın olgunlaşması ve kemali için değil mutluluğu açısından da vazgeçilmez bir karakter özelliğidir (Rousseau, 2009: 779; Schopenhauer, 2017: 259). Zira müritler açısından cesaret, tecelli ile ilgili farkındalığı da ortaya çıkarır. İbn Arabî’ye göre; “Allah her kimin kalbinden korkuyu çekip alırsa, o kimse suretlerdeki başkalaşmayı da Hakkın suretler üzerindeki halden hale girişini de görür. Böyle bir kimse, topyekûn alemin, her bir nefes alış verişte başkalaştığını, bunun yegane sebebinin de Hakkın kendilerinde bulunduğu şe’nler olduğunu anlar” (İbn Arabî, 2014, 16: 86-90).

2.4.7.7. Fütüvvet: Makamlar ile Ortaya Çıkan Alışkanlıkları Aşabilmek

Fütüvvet, gerçekte, başkasını kendi hakkına tercih ederek, başkası adına çalışmak; nimet ve ihsanları izhar ederken, başa kakma ve minneti gizleyebilmektir. Hz. Peygamber (s.a.v)’in ifadesiyle “Kavmin hizmetkârı, onların efendisidir” (Beyhaki, Şuabu’l-İman, 17: 408). İbn Arabî fütüvvet ehli feta’yı şu ifadeleri ile tarif eder;

“Fütüvvet ehli kimseler, bir şekilde kendilerine kötülük etseler bile, kötülük eden kimselere karşı iyilikle muamele ederler. O kimseler, heva ve arzuları kendilerine baskın gelmediği ve nefsin yaratılıştan gelen bir niteliği olan övülme ve şöhreti sevmek gibi birtakım niteliklerden arındıkları için, nefisleri karşısında olağanüstü güç sahipleridirler. Güç sahibi fütüvvet ehlinin zorlaması da sadece ve sadece kendi

nefislerine yöneliktir. Fütüvvet ehli kimseler en zayıf kimseye karşı fütüvvetin gereğini yapabilen kimselerdir. Gücü olmayan kimsenin fütüvvetinden söz edilemeyeceği gibi kudreti olmayanın da bağışlaması söz konusu olamaz. Sonuç olarak genç/feta varlığı karşı davranışlarında, gücünü, imkân elverdiğince Hakkın rızasına uygun olarak kullanan kimsedir” (İbn Arabî, 2014, 2: 245, 248, 249).

Feta'nın hizmet ehli olarak müminlere hizmet etmesi, yüklerini yüklenmesi, eziyet ve cefalarına tahammül etmesi ve acılarına sabretmesi gerekir. Zira acıyı tanımayan insan, şefkati de merhameti de bilemez; sosyalleşemez ve insanlar arasında bir ucube gibi yaşar (İbn Arabî, 2012b: 103; 2013: 449; 1907: 200; Rousseau, 2009: 185-186).

Fütüvvet ehli feta'nın bir diğer özelliği ise, Şari'ye bağlı olarak öğrenmiş olduğu bilgisiyle çelişme durumunda fikri ve teorik aklının verdiği hükmü bırakabilme iradesini gösterebiliyor oluşudur (İbn Arabî, 2014, 7: 364-365). Bu özellik, makamların deneyimlenmesi sürecinde ortaya çıkan birtakım alışkanlıkların ilerleyen süreç içerisinde değiştirilmesinde yaşanan zorlukları aşma noktasında müride yardımcı olan bir özelliktir. Gerek Kuşeyri gerekse de İbn Arabî nazarında makam, “Kulların devamlı tekrar ederek kazanmış ve karakter özelliği haline getirmiş oldukları adap ve ahlak; ayrılmanın mümkün olmadığı niteliklerdir” (Kuşeyri, 1999: 149; İbn Arabî, 2014, 1: 81; 8: 161).

Makamlarda bulunan bu “ayrılmanın mümkün olamayacağı” özelliğinin, olumlu tarafları olduğu gibi olumsuz yansımaları da vardır. Makamlar ile ortaya çıkan alışkanlıklar, İbn Arabî'nin “Mutat olanı görmek, insanı, değişimi görmekten perdeler” (İbn Arabî, 2014, 10: 162) ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, içinde birtakım riskler barındırır. Hatta ona göre alışkanlıklar, şeytanın insana nüfuz ettiği kanallardır. Şeytanın günahdaki amacı, günahın kendisi değil; kulun, şeytana itaati alışkanlık haline getirmesini sağlamaktır (İbn Arabî, 2014, 11: 126). Bu sebeple makamların deneyimlenmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan alışkanlıkların iyi tarafları olduğu gibi kötü tarafları da vardır. Kötü olan tarafı insanı esir almaları, iyi tarafı ise, insan organizmasında enerjinin çoğunu harcayan bir organ olarak beyni devre dışı bırakma yoluyla enerji israfının önüne geçmeleri, daha az dikkat kullanmak yüzünden, bütün dikkati, daha karmaşık olan başka hareketlere bağlama imkânı vermeleridir (Topçu; 2014: 62-63; 2015:116).

İbn Arabî düşüncesinde alışkanlıklar ile ortaya çıkması muhtemel kötülüklerin önüne geçme ve alışkanlık sarmalını kırmanın yolu ise bilgi sahibi olma ve kazanılan bilgi ile birlikte iradeye bağlı davranışlar sergileyebilmedir. Alışkanlıklar yaşam için vazgeçilmez

olsa da, söz konusu olan yaşam değil de hayat olduğun da alışkanlıkların gerek insan gerekse de alemde gerçekleşen değişime dair bilgidaki güncellemelere bağlı olarak değiştirilmesi gerekebilir. Tam da bu sebeple Chittick'in de (2016: 415) dile getirdiği gibi İbn Arabî'nin insan-ı kâmilî, makamı olmayandır. Çünkü makamlar o makamdakiler üzerinde hüküm sahibidirler; fakat şüphesiz hepsinden üstünü hükümlerini kendileri belirleyenlerdir. Onun düşüncesinde zaman su gibi aktığı gibi mekân ve hal de değişmektedir. Hal, zaman ve mekândan gayri bir şey de yoktur. İbn Arabî'ye göre nasihatçi, bu işler ve durumlar birbiriyle çeliştiğinde, nasıl tercih yapması gerektiğini de öğrenmelidir (İbn Arabî, 2014, 18: 243-244).

Genel olarak riyazet özel olarak ise bilgi riyazeti, alışkanlıklarla ortaya çıkmış olan rutinin tekrar gözden geçirilmesi ve bilgiye bağlı olarak güncellenmesidir. Daha önce de değindiğimiz gibi İbn Arabî'ye göre terbiye, kendini gerçekleştirme ve olgunlaşma iradesine sahip müridi, devamlı olarak kontrol altında, zaman zaman ıslah zaman zaman da yönlendirmeler ile kendi sahip olduğu imkanlar ile varamayacağı menzile ulaştırmak; özgürleştirmektir (İbn Arabî, 2014, 4: 373; 2012a: 30). Eski alışkanlıkları terk edebilme ve yeni alışkanlıklar edinebilme, bu özgürlüğün bir tezahürüdür. İbn Arabî'nin ifadesiyle seyr-i sülukta “maksud olan şey terk-i müstahsanattır” veya “tarik, kat'i me'lufat üzerine mebnidir”. İbn Arabî'ye göre bu süreçte insan, bedeni ve ruhunu zorlayacak belli başlı bazı uygulamalar anlamında riyazet ile, bireysel farklılıklara bağlı olarak kimilerinin mizacına mücahede ile müdahale ederek, kimilerinin ise akıllarına keşf ve mütalaa yolu ile bilgi kazandırarak, kimileri açısından ise organların meşru emir ve yasakların sınırında durmasını temin ederek terbiye, talim ve te'dip ile; duyguları, düşünceleri ve davranışları ile birlikte nefsinı temizleyebilir, ahlakını terbiye edebilir (İbn Arabî, 2014, 6: 418-419; 7: 379-380; 16: 264; Bayzan, 2015: 94).

Bu sürecin sonuna doğru belli bir kıvama gelen “tam” insan, insan-ı kamile dönüşmeye başlar. İbn Arabî nazarında kâmil insan ne alışkanlıkları ve ihtiraslarının ne de iradesinin kölesidir. O, makamların, alışkanlıklar oluşturarak üzerinde söz sahibi olduğu insan değil, makamlar üzerinde de hükmü olan insandır. Seyr-i süluk üzere olan kişi, uzlet, açlık, uykusuzluk ve sükut gibi pratiklerin bir sonucu olarak Allah'a, nefse, dünya ve şeytana dair bilgi ve bilinç, başka bir ifade ile ilim ve irfan sahibi olduğunda; halktan ve kendinden uzaklaştığında, kendini hatırlamaktan, Rabbinin Zatını hatırlamakla sustuğunda, cismani gıdalardan yüz çevirdiğinde, uyuyanların uyudukları sırada uykusuz

kaldığında ve dört özellik kendisinde toplandığında, beşeriliği melekliğe, kulluğu efendiliğe, aklı hisse, gaybı şehadete, batını zahire tebdil olur (İbn Arabî, 2012c: 127).

Sonuç olarak ona göre;

“Tam ve sözde insan, aceleci ve aşırı uçlara savrulabilen bir varlık iken, kâmil insan, hilim sahibi, teenni, denge ve itidal içinde hareket edebilen bir kişidir. Sözde ve sıradan insan, âlemin de esası olan bilgisizlik ve zulmün karanlığına mahkûm iken, kâmil insan, hikmeti bilen tedbir sahibi, eşya arasındaki farklılık ve ayrıntılara vakıf, tafsil sahibi, âlemdeki hayırları bilen ve her varlığa hakkını teslim eden, edep ve hayâ sahibi, adil, merhametli, varlığın arasını bulmaya çalışan, varlık açısından faydalı ne varsa, onu varlığın hakkı olarak gören ve varlık ile buluşturmayı amaçlama anlamında ıslahı önemseyen bir insandır. Kendini gerçekleştirmiş ve olgunlaşmış bir canlı olarak insan-ı kâmil, âlem içinde var olan her bir varlığın hakkına dair bilgi sahibi olan ve o varlığa hakkını teslim eden kimsedir. Zira bir şey hakkında bilgi sahibi olmayan kimse o şeye hakkını da veremez” (İbn Arabî, 2014, 7: 372-380; 10: 335; 11: 362; 12: 317; 13: 261-262; 15: 218-220; Chittick, 2010: 295; 2014: 104).

SONUÇ

İnsan, masiva içinde, suret üzere olmayan ilk akıl ile başlayan varoluş zincirinin son halkası, âlemdeki son varlık cinsi, canlıların hülasası, ilk akıldan farklı olarak suret üzere olan yegâne varlıktır. Bu haliyle insan, tam ve sözde insan oluşunun ardından, insan-ı kâmil payesine erişebilme potansiyelini içinde barındıran; ruh ve beden ile verili olarak gelen enerjiyi, gücü, nefis potasında şekillendirerek akıl ve kalbe dönüştüren; akıl ve kalp birlikteliği içinde kendini gerçekleştiren; kendini gerçekleştirme ile kalmayan, kendini aşabilen bir varlıktır. İbn Arabî açısından ruh ve ruh ile gelen başta hayat ve bilgi niteliği olmak üzere, Allah'ın yedi temel sıfatı olarak bildiğimiz sübuti sıfatlar ile gelen nitelikler “zıkr” edilmesi ve korunması gereken en temel niteliklerdir. Hayat'a zarar vermeden bilgi edinme; hayat ve bilgi niteliklerine zarar vermeden irade ve kudret nitelikleri ile birlikte diğer tüm diğer nitelikleri insan ve insanlık olarak deneyimleme, kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk hedefleri açısından önem arz eder. İnsan ruh/latife ile gelen bu yedi nitelik ile beden/cisim ile gelen hava, ateş, toprak ve su niteliklerinin çarpımı ile biçimlenen; tüm bu nitelikleri kendisine mal ederek akıl ve kalp birlikteliği içerisinde kendi varoluşuna ortak olabilme potansiyelini içinde taşıyan bir varlıktır. O, bir yanda, insan akli ve düşüncesinin kuşatamayacağı, yalnızca duygusal bir bağ kurabileceği Zat, diğer yanda ilk akıldan insana uzayan zincir ve bu zincirin melekten cine, madenden bitki ve hayvana kadar uzanan halkalarından her bir halkanın etkisi altında şekillenen; bir yandan kul olarak Allah'ın hakkı, diğer yandan da halife olarak masiva olan her bir varlığa hakkını verme; hem Allah/Rab'den hem de üzerine halife olarak gönderilmiş olduğu her bir varlıktan ayrışma ve farklılaşma yükümlülüğü olan ve bu yükümlülüğü, itidalini kaybetmeden yerine getirmesi gereken bir varlıktır. Bir yandan, abd-ma'bud ayrılığında kulluğunun farkında olabilme, kul kalabilme, diğer yandan Halife olarak varlığın efendisi olabilme adına varlıktan ayrılabilme çabası, Hak ve halk arası bu salınım, başkası olmadan kendini bulamayan, başkasından farklı olmadan da kendisi olamayan insanın kaderidir. İbn Arabî açısından bu zor durumdan çıkışın yolu nüzul sürecinde ortaya çıkan kirlenmeden arınma anlamında sürekli gözetime bağlı olarak ıslah, eğitim ve irşattır. Ona göre bedensel engeller ve genetik özellikler olarak mizaca kadar nüfuz etmiş olan olumsuzluklar, düzensiz beslenme ve şeytan ile birlikte nefsin de pay sahibi olduğu dikkat dağınıklığı ve unutkanlık gibi engeller söz konusu olsa da insanın eğitim ve öğretim ile bu engelleri aşması, kendi kaderi üzerinde söz sahibi olması mümkündür.

Bu çerçevede İbn Arabî, eğiten-eğitilen ilişkisinde, eğiten açısından, eğiticinin süreç ile ilgili olarak sahip olunması gereken bilgi ve görgüye sahip olmasından, sevgi ve merhamet yüklü, mütevazı, mütedil bir kişiliğe sahip olmasına; sahip olduğu formasyonu kitaplardan değil de bizzat yaşayarak, tecrübe ile edinmesinden, eğiten rolünde olmakla birlikte sürekli bir şeyler öğrenme arzusu içinde oluşu gibi birçok özelliğine dikkatimizi çektiği gibi, eğitilen açısından da mutlak itaat ve saygı, tembellikten uzak, sürekli bir şeyler öğrenme arzu ve merakı içinde oluş gibi hasletlere dikkatlerimizi çeker. Ona göre bu süreçte Allah, alem/dünya, insan/nefis ve şeytan/kötülüğe dair bilgilenme çabası, irfan yolcusunun azığı; irfan ise sahip olduğu bilgileri amel ile harmanlamanın semeresidir. Bu sebeple metafizik olarak Allah, Allah'ın İsimleri ve Tecellileri, Şeriat ve Şeriatın dayanağı olarak Kur'an ve Hadis bilgisi mürşit ve mürit için ne kadar gerekli ise dünya, insan ve şeytana dair bilgiler de, Allah'ın, yedi kat sema ve içindeki tüm canlılar ile birlikte, yeryüzüne yönelik vahyinin çözümlenmesi ve anlaşılması adına, metafiziğe temel olarak dil ve mantık bilgisinden matematik, fizik bilgisine, kimya ve biyolojiden botanik ve zoolojiye, astronomiden hal, zaman ve mekânın değişmesi ile insanlığın gündeminde yerini alan ve alacak olan birçok bilgi ve bilim de mürşit ve mürit için o kadar gereklidir. Tüm bu birikim, belli başlı ilkelere bağlılık içerisinde mürşid-i kamiller eliyle müritlere kazandırılır. İbn Arabî, Allah, Uluhiyet mertebesi, alem/dünya, insan/nefis ve kötülük/şeytana dair güncel bilgilerin rehberliğinde, aktif bir çaba olarak riyazete bağlı uygulamalar eşliğinde ortadan kaldırılamayacak hiçbir kötü niteliğin olmadığını düşünür. O, müritlerine sohbet ile işitsel olarak yol gösterdiği gibi, anlaşılması zor olan meseleleri görsel olarak, şema ve şekiller ve teatral anlatımlar yardımı ile anlatarak da yol göstermeye çalışır. Ona göre eğitim açısından, müridin dikkat ve iradesi ne kadar önemli ise müritlerin hayalleri de dikkatin eğitime engel oluşturabildiği yerlerde, iradenin gevşetilmesiyle verilecek olan, örtük, taklit ve telkine dayalı eğitim de o kadar önemlidir. Müridin, bilinçli bir farkındalık içinde tövbekâr olarak kararlı ve aktif bir şekilde eski alışkanlıklarını terk ederek, yeni alışkanlıklar edinme çabası içinde, yeni beslenme rejiminden yeni uyku düzenine, yaşam biçimini değiştirerek uzlet ve yalnızlığı tercih ederek sessizlik içinde Allah'a teslim oluşuna kadar birçok nokta, İbn Arabî'nin önemle üzerinde durduğu noktalardır.

Bu uygulamaların sonucu olarak mürit, Allah, (alem) dünya, (nefis) insan ve şeytan (kötülük) ile ilgili olarak bildiklerini güncelleyecek; bu bilgilenmenin ardından, yeni ve

güncel bilgiler ile ortaya çıkacak olan bilinçlenme ile olgunlaşacaktır. Bu süreçte bilgiye bağlı olarak ortaya konacak olan riyazet çabası, nüzul ile ortaya çıkan kirlenmenin “ıslah” ile ortadan kaldırılması ve “irşad” ile de müritlerin kemal ve marifetullahı yönlendirilmesinde temel belirleyicidir. Müritler açısından, genel olarak, önem sırasına göre ilahi isimler ile kendini gösteren niteliklere sahip olabilme anlamında edep ve güzel ahlaka sahip olabilme, özel olarak ise kararlılık, azim, irade, doğruluk, sevgi, saygı, hüsn-i zan, tevekkül, çalışma, itidal, adalet, cömertlik, cesaret ve fütüvvet gibi özellikler üzerine temellendirilen sosyalleşme, sosyalleşme ile ortaya çıkan akli ve ahlaki olgunlaşma, kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk hedefleri açısından kilometre taşlarıdır. İbn Arabî’ye göre insan, akli ile bir yerlere gelebilecek potansiyele sahip olsa da kendisi açısından asıl olan, insanın, Allah’a ve Allah’tan gelen mesaj olarak vahye ve vahyin alıcısı olan Peygamberlere teslimiyetidir. Bu teslimiyetin bir sonucu olarak kalp ile buluşturulan akıl, hem “Öz”ü muhafaza etme adına istikrarın, hem de insanın, Allah/Uluhiyetin birliğine dair bilgi edinmesi ve “her an bir oluşt” olan Allah/Uluhiyet mertebesinde aktif olan İsimlerin mazharı oluşu, ayrıca müçtehidin içtihadında pay sahibi olduğundan değişimin de dayanağı, dinamosudur. Bu sebeple insan, akıl ve kalp birlikteliği içinde İlâhi “Ol”ura bağlanmış bir varoluş olarak, yaşamın devamı için itidale, yaşamın hayata evirilebilmesi için de –geçici olarak itidali ortadan kaldırma ve sarsma ihtimali olsa da- adaleti temin edecek olan iradeye muhtaç olan bir varlıktır.

İbn Arabî açısından bir yandan istikrarın kaynağı olarak Zat boyutuyla diğer yandan da değişimin kaynağı İlâhi İsimler mertebesi olarak Uluhiyet boyutuyla Allah’ı, kendisini tanıttığı gibi tanımak, tenzihi ve teşbih birlikteliği içinde tevhit üzere O’na bağlanmak; sahip olduğumuz tüm imkân ve potansiyelleri, O’nun rızasına medar olacak şekilde, kuvve halinden fiile çıkarmak ve yönlendirmek; her hak sahibine hakkını vererek, hayatı kalpten akla, akıldan azalara, her biri İslam ümmetinin bir azası olan Müslümanlara veya nefs-i vahidenin uzantısı olarak topyekûn insanlığa taşıyabilmek önemlidir. Aktif olarak bu doğrultuda çabalamak anlamında amel, insanı, talim’i ilâhi ile buluşturacak; insan, yaparak ve yaşayarak öğrenecek; her an ve her nefes ortaya çıkacak olan yeni tecelliler, yepyeni bilgilere kapı aralayacak; kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk hedefleri, kızıll elma gibi ulaşılamaz olsa da, İlâhi hidayete bağlı olarak ortaya çıkan inayetin sonucu olarak kendisini gösteren her yeni tecelli ile, akla veya keşfe dayalı sürekli hayret hali, Rablik iddiasında bulunmaksızın, sürekli kulluk bilinci içinde, iradi bir varlık olarak

hareket eden insanı, sürekli canlı ve diri tutacaktır. Onun düşüncesinde, iradenin hevedan ayrıştırılması ve sonrasında hevedan ayrıştırılan iradenin iman ve tevhid ile taçlandırılması ana hedeftir. Bu hedefe doğru yürürken gerek akla gerekse keşfe bağlı olarak ortaya çıkan hayret hali, İbn Arabî açısından başlı başına bir değerdir. Kemal ve olgunlaşmanın gereği olarak ortaya konmuş olan tüm çabalar, potansiyel olan tüm yetilerin görünür hale gelmesi; bilinenlerin bilinmeyenlerden ayrıştırılması ile adım adım ilerleyen; vahdete şahit olsa da tanımlayamayan, imkânı tüketerek imkansızın eşğine gelmiş olan insanı şaşkınlığa sürükler; Tevhid'e odaklanmış olan kimselerde, hayret ve hayrete eşlik eden merak, ilimler ve ilim araştırmalarının gelişmesine kapı aralar (akt. Ülken, 2014: 121). Sonuç olarak İbn Arabî'de ruh ve beden ile gelen güç, nefis potasında akıl ve kalbe dönüştürülür; akıl ve kalp birlikteliği içinde de İbn Arabî'nin eğitim ve öğretimin hedefleri olarak belirlediği kemal, marifetullah ve ebedi mutluluk hedeflerine odaklanılır. Bu süreçte kemal için de marifetullah ve ebedi mutluluk için de insanın sahip olduğu tüm potansiyelin aktif olarak görünürlük kazanması; bu potansiyelin öncelikle Allah'ın isimlerine bağlı olarak kendilerini ifade etmesi temel hedeftir. Tüm ilahi isimlerin kendisine bağlı olarak ortaya çıktığı Hayy ismi bir taraftan hayatın diğer taraftan da hayatın kemali için zaruri olan ilim, irade ve kudret sıfatları açısından itici güçtür. Bu sebeple İbn Arabî düşüncesi açısından hem hayat hem de hayata bağlı ve hayatın kemali için gerekli olan tüm sübuti sıfatlar ve bu sıfatlar ile gelen niteliklerin temel haklar olarak koruma altına alınması; tüm bu hakların zaruriyyat-i hamse başlığı altına giren, İslam Hukuku içerisinde kul/nefis hakkı olarak değil; İslam Akaidinde Tevhid başlığı altında Allah'ı tanıma/marifetullah gereği olarak Allah'ın hakkı ile ilişkilendirilmesi gerekir. Ona göre, müritlerin, ilahi isimler üzerinden Allah'a doğru yolculuğunda alem/dünya, nefis/insan ve şeytan/kötülük maddeleri akıl ile olabildiğince incelenir. Ancak hem akıl hem de mezkûr maddeler sonradan var edildiğinden, İbn Arabî açısından, var edilenler olarak, bu maddeler üzerinde enine boyuna düşünmüş olsa da nihayetinde tüm bildiklerini bir kenara bırakarak O'na, O'ndan gelecek olan ilhama teslim olmak temel hedeftir. O aklın payı ve aklın potansiyelini görmezden gelen değil akıl ile iktifa etmeyen, aklın imkanları ile yetinmeyendir. Ona göre ilk sebebe ulaşma amacıyla masiva inceden inceye sonuna kadar incelense de "her an bir oluş" gerçeği, maddeyi herhangi bir sebebe mahkûm etmeye imkân vermemektedir.

Zaman ve mekan içinde bir sebebe ulaşabiliyor olmak doğru olsa da maddeyi o sebebe bağlı olarak değil ilk sebep, zamandan ve mekandan münezzeh olan alemlerin Rabbi ile ilişkili olarak anlamaya gayret etmek daha doğru bir yaklaşımdır. İnsan ilk akıl ve akıl ile ulaşılacak ilk sebebe mahkûm bir varlık değil ilk akıl ve ilk sebebi var eden ile bağ kurabilecek bir donanıma sahip, suret üzere yaratılmış bir varlıktır. Sonuç olarak insan bu özel yönü itibariyle sair varlıklar karşısında ilave bir üstünlük kazanmıştır (İbn Arabî, 2014: 10; 198). Bu vasfı ile insan bir yandan uzlet ederek, yaşam biçimini değiştirerek kâinat kitabı ile yüzleşir; alem/dünya, insan/nefis ve şeytan/kötülüğe dair bilgi edinme ve bilinçlenme yolunda seyr-i sülukunu devam ettirirken diğer yandan da toplum içine karışarak, sosyalleşerek aklın ve ahlakın kemali için çaba sarf eder.

Sosyalleşme, içe kapalı, tam olarak var edilmiş olsa da mizaç olarak toplum içine çıkmaktan çekinen kimseleri, mürşid-i kamilin yönlendirmesiyle riyazet kanalı ile olgunlaştırırken; mürşid-i kamiller, dışa dönük bir mizaca sahip olarak dışa dönük yaşayan, mizaç olarak içe kapanma ve yalnız kalmayı hoş karşılamayan kimseleri de uzlet ve halvet uygulamaları ile olgunlaştırır. İbn Arabî’de, kendisinden önce gelmiş geçmiş tüm düşünürlerden bir şeyler bulabiliyor olsak da bu durum, onun söylediklerinin ilgili düşünürlerin söylediklerinin tekrarı olduğu anlamına gelmemektedir. Realist yaklaşımın en önemli temsilcisi olan Aristoteles’in, müfredatında önemseddiği alanlar İbn Arabî’nin de ilgi alanına girerken, idealist ve realist çizgiden sapmış olan naturalizm tarafından önemsenen tabiat ve insanın aklından ziyade duyguları, pragmatizm tarafından önemsenen insanın maslahatı veya egzistansiyalizm açısından bir değer olan, insanın kendi kendini inşa edecek derecede özgür olduğu gerçeği de İbn Arabî’nin ilgi alanına girer. Zira onun düşüncesinde zaman su gibi aktığı gibi mekân ve hal de değişmekte; bu değişimlere bağlı olarak da gerekli olan güncellemelerin yapılması gerekmektedir. Bununla birlikte İbn Arabî’ye göre idealizm’den veya realizm’den de yola çıkarsa, bakış açısı natüralizm, pragmatizm veya egzistansiyalizm merkezli de olsa, insan, orada Rabbi ile karşılaşır. Çünkü Hak, insana ancak kendisine yükseldiği yolda iner.

KAYNAKÇA

İbn Arabî'nin Eserleri

İbn Arabî Muhyiddin. *Kitâbu Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâliu Ehillatu'l-Esrari ve'l-Ulûm*. Thk. Seyyid Muhammed Bedreddin en-Na'sani. Mısır: Matbaatu's-Saade. (1907).

İbn Arabî Muhyiddin. *Kitâbu'l-Celâle*. Thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. (2001).

İbn Arabî Muhyiddin. *Fuşûşü'l-hikem ve huşûşü'l-kilem*. çev. Ahmet Avni Konuk. Haz. M. Tahralı, S. Eraydın. 4 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 5. Baskı. (2011a).

İbn Arabî Muhyiddin. *Risaletü'l-Envar fi ma Yümnehu Sahibü'l-Halveti mine'l-Esrar*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları. 6. Baskı. (2011b).

İbn Arabî Muhyiddin. *el-Emru'l-Muhkemi'l-Merbut fima Yelzemu Ehl-i Tarikillahi Teala mine's-Şurut*. çev. Bedirhan Özalp. İstanbul: Hayy Kitap. 3. Baskı. (2012a).

İbn Arabî Muhyiddin. *el-Künhü Mâ Lâ Budde Li'l-Mürîd Minhu*. çev. Bedirhan Özalp. İstanbul: Hayy Kitap. 3. Baskı. (2012b).

İbn Arabî Muhyiddin. *Hilyetü'l-Ebdal*. çev. Bedirhan Özalp. İstanbul: Hayykitap. 3. Baskı. (2012c).

İbn Arabî Muhyiddin. *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî ıslâhi'l-memleketi'l-insâniyye*. çev. Ahmet Avni Konuk. Haz. M. Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık. 6. Baskı. (2013).

İbn Arabî Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma 'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayınları. (2014).

Diğer Müelliflerin Eserleri

Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları. (2016).

Addas, C. *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap. 2. Baskı. (2010).

Adıgüzel, Adnan. *Abdülmümin bin Ali Döneminde Muvahhidler Devleti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. (2005).

Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları. (1985).

el-Afîfî, Ebu'l-A'la. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. (1975).

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (1975).

- Almond, Ian. *İbni Arabî ve Derrida*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (2012).
- Arslanoğlu, İbrahim. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları. 1.Baskı. (2012).
- Aruç, Yusuf Numan. *İbn Rüşd'ün Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları. (2004).
- Arvasi, Seyyid Ahmed. *Kendini Arayan İnsan*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı. (2001).
- Arvasi, Seyyid Ahmed. *İnsanın Yalnızlığı*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı. 2. Baskı. (2006).
- Ay, Mehmet Emin. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Mükafat ve Ceza*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (1992).
- Aydın, Ayhan. *Eğitim Sevgidir*. Ankara: Pegem Akademi. 6. Baskı. (2015).
- Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede çocuğun ahlak eğitimi*. İstanbul: Dem yayınları. (2005).
- Ayhan, Halis. *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Şule Yayınları. 2. Baskı. (1997).
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları. (2002).
- Bakır, Kemal. *Demokratik Eğitim*. Ankara: Pegem Akademi. 2. Baskı. (2012).
- Başgil, Ali Fuad. *Gençlerle Başbaşa*. İstanbul: Yağmur Yayınları. 35. Baskı. (2004).
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi. 17. Baskı. (1972).
- Bayzan, Ali Rıza. *Sufi ile Terapist*. İstanbul: Etkileşim Yayınları. (2015).
- Bergson, Henri. *Düşünmek ve Olmak*. çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Od Yayınları. (2019).
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi, Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık. 4. Baskı. (1999).
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Cami'u's-Sahih*. nşr. Ahmet Zehve ve Ahmet İnaye. Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabî. (2001).
- Burger, Jerry. M. *Kişilik*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2006).
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Mana Yayınları. (2019).
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Ömer Durmaz. İstanbul: Hayat Yayınları. (2000).
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Basım Yayım. (1996).

- el-Cendi, Müeyyedüddin. *Nefhatü'r-Ruh ve Tuhfetu'l-Fütuh*. çev. Hayrettin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları. (1996).
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları. (2002).
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları. 2.Baskı. (2012).
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları. 3. Baskı. (2008).
- Chittick, William. *İbn Arabî, Giriş Kitabı*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları. (2014).
- Chittick, William. *İbn Arabî'nin Metafiziğinde Hayal, Sufi'nin Bilgi Yolu*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayın Eğitim. (2016).
- el-Ciyli, Abdülkerim. *İnsan-ı Kâmil*. çev. Abdurrahman Ayyıldız. İstanbul: Uluçınar Yayınları. (1972).
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi. 17. Baskı. (2008).
- Çamdibi, Hasan Mahmut. *Eğitim İlkeleri ve Rehberlik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları. 3. Baskı. (2010).
- Çengel, Yunus. *Geleceğin Eğitimi, Felsefesi ve Temel İlkeleri*. İstanbul: Lejand kitap. (2021).
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık. (2012).
- Dumanlı, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap. (2013).
- Dodurgalı, Abdurrahman. *İbn Sina Felsefesinde Eğitim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. (1995).
- Duralı, Ş. Teoman. *Sorun Nedir? Felsefe Bilimin Düşünce Biçimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 3. Baskı. (2017).
- Duralı, Ş. Teoman. *Hayatın Anatomisi, Canlılar Bilimi Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. (2018).
- Eagleman, David. *Beynin Gizli Hayatı*. Çev. Zeynep Arık Tozar. İstanbul: Bkz Yayıncılık. 10. Baskı. (2014).
- Ebu Davud, Süleyman İbn el-Eş'as el-Ezdi. *Kitabu's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvame. Medine: Daru'l-Minhac. 3. Baskı. (2010).
- Ebu Zeyd, Nasır Hamid. *Sufi Hermenötik, İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları. (2018).
- Ergün, Mustafa. *Mevlana'nın Eğitim Görüşleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık. (2016).

- Ewing, Katherine Bratt. *Özne, Arzu ve Farkına Varış*. nşr. Kemal Sayar. İstanbul: Timaş Yayınları. (2008).
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Bulmak*. İstanbul: Papersense Yayınları. 6. Baskı. (2018).
- el-Feyyumi, Muhammed İbrahim. *İbn Arabî, Sahib'ul-Fütihat'il-Mekkiyye*. Kahire: ed-Dar el-Masriyy'el-Lübnaniyye. (1997).
- Fragar, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık. 5. Baskı. (2005).
- Fragar, Robert. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2009).
- Fragar, Robert. *Sufi Terapistin Sohbet Günlüğü*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap. 5. Baskı. (2019).
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi. (1982).
- Fromm, Erich. *Kendini Savunan İnsan*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları. (1991).
- Fromm, Erich. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları. (1992).
- Fromm, Erich. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Payel Yayınevi. 2. Baskı. (1993a).
- Fromm, Erich. *Özgürlükten Kaçış*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınevi. 2. Baskı. (1993b).
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyılın Biyografisi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları. 2. Baskı. (2017).
- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Kapı Yayınları. (2019).
- Gözütok, Şakir. *Sufi Pedagojisi*. İstanbul: Nesil Yayınları. (2012).
- Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. (2019).
- Güler, İlhami. *İman Ahlak İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları. (2003).
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 6. Baskı. (1996).
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 3. Baskı. (1998).
- Hajj Yusuf, Muhammed Ali. *İbnü'l-Arabî, Zaman ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları. (2013).

- el-Hatip, Ali. *İtticahat el-Edebi's-Sufi beyne'l-Hallac ve İbn Arabî*. Kahire: Dar el-Mearif. (1404).
- İbn Abdullah, Abdulaziz. *Ma'leme et-Tasavvuf el-İslami, Mezahir-u Asari't-Tasavvuf el-Mağribi fi'l-Fikri's-Sufiyyi'l-Meşriki*. 3. Cilt. Rabat: Dar-i Neşri'l-Marife. (2001).
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Ahmet Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hadis. (1995).
- İbn İmad. *Şezerâtu'z-zeheb*. Thk. Mahmut el-Arnaut. Damascus: Dar-ı İbn Kesir. (1991).
- İbn Sevtakin. *Vesaili's-Sail*. Thk. Abdalbaki Ahmet Miftah. Beyrut: Daru'l-Kutub'il-İlmiyye (2020).
- İkbal, Muhammed. *Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. çev. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yayınları. (1999).
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları. 4. Baskı. (2005).
- İzzetbegoviç, Ali. *Doğu ve Batı Arasında İslam*. çev. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Yayınları. (1994).
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi, İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları. 6. Baskı. (2016).
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları. (2009).
- el-Karni, Ali Abdulhafız Fergali. *Şeyh'ul-Ekber Muhyiddin İbn'ül-Arabî, Sultan'ul-Arifin*. Kahire: el-Hey'et'ül-Masriyyet'ül-Amme li'l-Küttab. 2. Baskı. (1986).
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî; Hayatı ve Çevresi*. İstanbul: Büyük Matbaa. (1966).
- Kerschenstainer, Georg. *Karakter kavramı ve terbiyesi*. çev. H. Fikret Kanad. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. (1977).
- Kılavuz, M. Akif. *Kuşaklararası Din Eğitimi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi. (2011).
- Kılıç, Mahmut Erol. *Anadolu'nun Ruhunu*. İstanbul: Sufi Kitap. (2011a).
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap. 3. Baskı. (2011b).
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap. (2012).
- Kınalızade, Ali Çelebi. *Ahlak-ı Alai*. nşr. Mustafa Koç. İstanbul. 3. Baskı. (2015).
- Kobyay, Murat. *Sosyal Bilimler ve Dini İlimlerde Davranış Kuramları*. İstanbul: Rağbet Yayınları. (2012).

- Koç, Ahmet. *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı. (1999).
- Köylü, Mustafa. *Yetişkin Din Eğitiminin Teorik Temelleri*. Samsun: Etüt Yayınları. (2000).
- Kur'an-ı Kerim Meali. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım. (2006).
- Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları. (1998).
- Kuşeyri, Abdulkerim. *Kuşeyri Risalesi*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları. (1999).
- Kutub, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları. (1987).
- Lahbabi, M. Aziz. *İslam Şahsiyetçiliği*. çev. İsmail Hakkı Akın. İstanbul: Yağmur Yayınları. (1972).
- Leğnani, Miryame. *el-Üsretü'l-Endülüsiyye Fi Asri'l-Murabitin ve'l-Muvahhidin*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mountori Cousantine Üniversitesi Sosyal ve İnsani Bilimler Fakültesi. (t.y).
- Mahçupyan, Etyen. *İnsanı Anlamak*. İstanbul: Hayykitap. (2020).
- Makkari, Ebu'l-Abbas A. *Nafh et-Tib*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dar Sader. (1988).
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık. (2001).
- May, R. *Aşk ve İrade*. çev. Yuhit Namer. İstanbul: Okyanus. (2009).
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları. (2008).
- Meydan, Hasan. *İlköğretim Okullarında Değerler ve Karakter Eğitimi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, (2012).
- Morris, James Winston. *Kalb Aynası, İbnü'l Arabî'nin Fütuhâtü'l Mekkiyyesinde Manevi Aklın Keşfi*. çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları. (2015).
- Murray, Edward L. *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Açılım Kitap. (2008).
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhîh. Thk. Ahmet Zehve ve Ahmet İnaie. Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabî. (2010).
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları. 6. Baskı. (2013).
- Necati, M. Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınevi. (1998).
- Necati, M. Osman. *Hadis ve Psikoloji*. çev. Mustafa Işık. Ankara: Fecr Yayınevi. (2000).

- Oruç, Cemil. *İmam-ı Gazali'nin Eğitim Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, (2009).
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 7. Baskı. (2007).
- Özcan, Muttalip. *İnsan Felsefesi, İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. (2006).
- Özkan, Fatih. *Duns Scotus'ta İradecilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, (2008).
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türkiye Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi. (1977).
- Palacios, Miguel Asin. *İbn Arabî, Hayatı ve Mezhebi*. çev. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Angola Kitabevi. (1965).
- Payot, Jules. *İrade Terbiyesi*. çev. Hakan Alp. Bursa: Ediz Yayınevi. (2019).
- Qouveydiri, el-Ahdar. *el-Fikr et-Terbeviyyi es-Sufi*. Damascus: Ninawa Kitabevi. (2010).
- Rousseau, J. - J. *Emile ya da Eğitim Üzerine*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları. (2009).
- Russell, Bertrand. *Düşünceler, Yetke ile Birey*. çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol. İstanbul: Say Kitap Pazarlama. 4. Baskı. (1982).
- Russell, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem Yayınevi. 3. Baskı. (1999).
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları. 4. Baskı. (1998).
- Said, Cevdet. *Güç, İrade, Eylem*. çev. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Pınar Yayınları. 5. Baskı. (2013).
- Saiyidain, K.G. *İkbal'in Eğitim Felsefesi*. çev. Necmettin Tozlu. Ankara: Ankara Okulu. (2003).
- Sayar, Kemal. *Sufi Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları. 5. Baskı. (2008).
- Sayar, Kemal - Dinç, Mehmet. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları. (2008).
- Schopenhauer, Arthur. *İrade Felsefesi*. çev. Sadi Irmak. İstanbul: İkbal Kitabevi. (1962).
- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgiği Üzerine Aforizmalar*. çev. Firuzan Gürbüz. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım. 3. Baskı. (2017).
- Sönmez, Veysel. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık. 11. Baskı. (2014).

eş-Şair, Süheyr Muhammed Seyyid Ahmed. *el-Arau't-Terbeviyye İnde Muhyiddin İbn Arabî Kema Veredet Fi Kitabihî'l-Fütuhat'l-Mekkiyye*. Munufia: Munufia Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, (1997).

Şeriati, Ali. *Kendisi Olmayan İnsan; İnsanın Dört Zindanı*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları. 3. Baskı. (2013).

Tarhan, Nevzat. *Duyguların Dili*. İstanbul: Timaş Yayınları. (2007).

Tarrago, Julian Ribera. *et-Terbiye'l-İslamiyye fi'l-Endülüis*. çev. Tahir Ahmed Mekki. Kahire: Daru'l-Maarif. 2. Baskı. (1994).

Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*. İstanbul: Küre Yayınları. (2012).

Tirmizi, Hafız Ebu İsa. *Camîu't-Tirmizi*. Thk. Hafız Ebu Tahir Zübeyr. Riyad: Darusselam. (2009).

Topçu, Nurettin. *İradenin Davası*. İstanbul: Hareket Yayınları. 2. Baskı. (1974).

Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 4. Baskı. (2014).

Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 5. Baskı. (2015a).

Topçu, Nurettin. *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 5. Baskı. (2015b).

Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları. 2. Baskı. (2001a).

Ülken, Hilmi Ziya. *Bilgi ve Değer*. İstanbul: Ülken Yayınları. 2. Baskı. (2001b).

Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 3. Baskı. (2013).

Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları. 2. Baskı. (2014).

Ülken, Hilmi Ziya. *Yeni Zamanlar Felsefesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (2015).

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: OTTO Yayınları. (2017).

Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri

Arasteh, A. Reza - Sheikh Enis A. “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”. çev. Kemal Sayar. *Sufî Psikolojisi, Bilgeliliğin Ruhunu, Ruhun Bilgeliliği*. ed. Kemal Sayar. 51-97. İstanbul: Timaş Yayınları. (2008).

Biçer, Ramazan. “Orta çağ İslam Dünyasındaki Dini Eğitim ve Öğretim Sistemine Eleştirel Bir Yaklaşım: İbn Arabî Örneği”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 21 (Mayıs 2011): 22-32

- Bolay, Süleyman Hayri. “Aşkın Değerler Buhranı”. *Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 55-69. İstanbul: Dem Yayınları, (2007).
- Chittick, William C. “Anlam Arayışı”. çev. Kemal Sayar. *Sufi Psikolojisi; Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*. ed. Kemal Sayar. 243-261. İstanbul: Timaş Yayınları, (2008).
- Coşkun, İbrahim. “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde Allah Mefhumu”. *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn-i Arabî Özel Sayısı-1*. 9/21 (2008): 117-143
- Çağrı, Mustafa. “Seyahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/7-9. İstanbul: TDV Yayınları, (2009).
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. “İbn Arabî’ye Göre Gerçek Mutluluğa Erişmenin Yolu: Kimya’us-Saade”. *Modern Çağ ve İbn Arabî Uluslararası Sempozyumu*. ed. Nevzat Özkaya. 191-210. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, (2008).
- Çelebi, Emin. “Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*. 14/44 (Yaz 2010): 49-60
- Demirli, Ekrem. “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü’l-Arabî’nin Düşüncesinde İnsan ile İlgili Kavramlar”. *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*. 393-400. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2008.
- Gündoğan, Ali Osman. “Ben ve Öteki: Değerler Dünyasının Gerginliği”. *Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 71-79. İstanbul: Dem Yayınları, (2007).
- Hâkim, Suad. “Akıl Eleştirisi, İbn Arabî’nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş”. *Modern Çağ ve İbn Arabî Uluslararası Sempozyumu*. ed. Nevzat Özkaya. 306-319. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, (2008).
- Karacoşkun, M. Doğan. “İbn Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007): 71-108
- Karadaş, Cafer. “Teceddüd-i Emsal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, (2011).
- Kılıç, Mahmut Erol. “Ekberiyeye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, (1994).
- Kılıç, Mahmut Erol. “İbn Arabî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, (1999).
- Kılıç, Mahmut Erol. “Davud el-Kayseri’nin Mukaddimelerinde “Alem-i Misal” Yorumu”. *İbn Arabî Geleneği ve Davud el-Kayseri*. ed. Turan Koç. 175-186. İstanbul: İnsan Yayınları. (2011c).

- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. “Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık”. *Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 799-817. İstanbul: Dem Yayınları, (2007).
- Misbahi, Mohamed. “Tezatlar Üzerinden Yazmak: İbn-i Arabî’de Hürriyetin Derin Tecellileri”. *Modern Çağ ve İbn Arabî Uluslararası Sempozyumu*. ed. Nevzat Özkaya. 156-189. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş Yayınları, (2008).
- Öztekin, Ayşe. “İbn Arabî’nin “Âyân-ı Sâbite”si ile Jung’un “Arketipler”i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 52/1 (2011): 293-303.
- Poyraz, Hakan. “Değerlerin Kuruluşu ve Yapısı”. *Değerler eğitimi uluslararası sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 81-87. İstanbul: Dem Yayınları, (2007).
- Senemoğlu, Nuray. “Eğitimin Psikolojik Temelleri”, *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Veysel Sönmez. 125-156. Ankara: Anı Yayıncılık. (2014).
- Shaalan, Muhammed. “Sufi Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paralellikler”. çev. Kemal Sayar. *Sufi Psikolojisi; Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*. ed. Kemal Sayar. 187-223. İstanbul: Timaş Yayınları. (2008)
- Shafii, Muhammed. “Varoluşsal Vuslat: Benliğin Kurtuluşu”. çev. Kemal Sayar. *Sufi Psikolojisi; Bilgeliğin Ruhu, Ruhun Bilgeliği*. ed. Kemal Sayar. 117-151. İstanbul: Timaş Yayınları. (2008).
- Soykan, Ömer Naci. “Genel Geçer Bir Ahlak Olanaklı mıdır?”. *Değerler Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 45-54. İstanbul: Dem Yayınları, (2007).
- Şahin, Ali Ekber “Eğitimle İlgili Temel Kavramlar”. *Eğitim Bilimine Giriş*. ed. Veysel Sönmez. 1-24. Ankara: Anı Yayıncılık. (2014).
- Tahralı, Mustafa. “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye’ye Tesirleri”. *Endülüs’ten İspanya’ya* Ankara: TDV Yayınları, (1996).
- Takeshita, Masataka. “İbn Arabî’nin Fususu’l Hikem’inde Tümmeller Kuramı”. çev. Turan Koç. *İbn Arabî Geleneği ve Davud el-Kayseri*. ed. Turan Koç. 131-147. İstanbul: İnsan Yayınları, (2011).
- et-Tavil, Tefvik. “İbn Arabî’de Ahlak Felsefesi”. çev. Tahir Uluç. *İbn Arabî Anısına Makaleler*. ed. Tahir Uluç. 121-145. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı. (2007).
- Uludağ, Süleyman. “Sefer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, (2009).
- Uluç, Tahir. “İbn Arabî’nin Hayatı”. *İbn Arabî Anısına Makaleler*. ed. Tahir Uluç. 11-19. İstanbul: İnsan Yayınları. 2. Baskı. (2007).

Urhan, Veli. “Toplumsal Değişme Sürecinde Kişilik ve Ahlaksal Değerler”. *Değerler eğitimi uluslararası sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 145-155. İstanbul: Dem Yayınları, (2007).



ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Yunus ACAR	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	
Yüksek Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Enstitü Adı	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Din Psikolojisi
Makale ve Bildiriler	
1. Acar, Yunus. “Muhyiddin İbnü’l-Arabi’de Eğitim ve Öğretimin Mahiyeti; İnsan Fıtratı ve Özgürlüğü Problemi”. <i>Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research</i> 15/85 (Şubat 2022), 10-23. Issn: 1307-9581. https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/the-nature-of-edication-and-instruction-in-muhyiddin-bnlarabi-the-problem-of-human-nature-and-freedom.pdf. Erişim Tarihi: 04/11/2022. 2. Acar, Yunus. “Muhyiddin İbnü’l-Arabi’de Eğitim ve Öğretimin Mahiyeti; Tanım ve İlkeler”. <i>Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research</i> 15/85 (Şubat 2022), 24-39. Issn: 1307-9581. https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/the-nature-of-education-and-teaching-in-muhyiddin-bnlarabi-definition-and-principles.pdf. Erişim Tarihi: 04/11/2022.	