

İBNÜ'L-ARABÎ VE KONEVÎ'DE YARATMA VE DİNAMİK AHLÂK

Ender Büyüközkar*

CREATION AND DYNAMIC MORALS IN IBN AL-ARABI AND QUNAWI

ÖZ

Bu çalışmanın konusu, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yaratma hakkındaki görüşlerinin ahlâk anlayışlarına olan etkisidir. Yaratma hakkındaki görüşleri dört temel yapıtaşını ihtiva eder. Bunlar; Allah'ın her şeyi yaratması, yaratmanın taayyün ve tezahüre karşılık gelmesi, yaratmanın ilahî isimler vasıtasıyla vuku bulması ve yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesidir. "Ahlâk", "ahlâklanma", "makam", "hâl" ve "seyr ü süluk" kavramları üzerine yapılan inceleme neticesinde görülmüştür ki yaratmaya dair temel yapıtaşların tümünün ahlâk alanında yansımaları bulunur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlâk anlayışının ontik bir zemin üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bu zeminin karakteristiği ise daha ziyade yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesidir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde dinamik ahlâka yer verildiği görülmektedir. Dinamik ahlâk tasavvurunu izah etmede "hulk-ı cedit" tabirinden de yararlanmak mümkündür. Bu tabir huyların, daha doğru bir ifadeyle makam ve hâllerin sürekli yenilenmesi anlamını taşımakta ve namütenahi manevî yolculuğa işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yaratma, halk-ı cedit, ahlâklanma, makam, hâl, seyr ü süluk, dinamik ahlâk, hulk-ı cedit.

ABSTRACT

The subject of this paper is the effect of Ibn al-Arabi's and Qunawi's views on creation to their understanding of morals. Their views on creation contain four building blocks. These are the creation of everything by God, the correspondence of creation to emergence and appearing, the occurrence of creation by means of

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ebuyukozkara@sakarya.edu.tr. Yazı geliş tarihi: 06.10.2017; kabul tarihi: 04.12.2017.

the divine names, and the continuity and renewal of creation. As a result of the examination on the concepts of ‘morals (*ahlaq*)’, ‘gaining habit (*tahalluq*)’, ‘station (*maqam*)’, ‘state (*hal*)’, and ‘journey and travel (*sayr wa suluk*)’, it is seen that all of the building blocks concerning creation have reflections in the field of morals. Consequently, it can be said that Ibn al-Arabi’s and Qunawi’s understanding of morals is built on an ontic ground. The characteristic of this ground is the continuity and renewal of creation. In this context, it is seen that Ibn al-Arabi’s and Qunawi’s system gives place to dynamic morals. It is also possible to benefit from the term ‘renewal of morals’ while explaining the thought of dynamic morals. This term means the continuous renewal of habits, or rather stations and states, and refers to the endless moral journey.

Keywords: Creation, renewal of creation, gaining habit (*tahalluq*), station (*maqam*), state (*hal*), journey and travel (*sayr wa suluk*), dynamic morals, renewal of morals.

...

I. Giriş

Etimolojik verilerden yararlanmak kavramlar üzerine inceleme yapma hususunda katkı sağlar. Bununla birlikte söz konusu verilerin sağlayacağı katkı kavramların semantik serüvenlerine göre farklılık gösterir. Bazen bir kavramın kök anlamının verilmesi, o kavrama ilişkin incelemenin girizgâhı olmaktan öte bir işleve sahip değilken kimi zaman yapılan etimolojik izah, kavramın anlaşılması açısından bir hayli önem taşır. Bu çalışmanın merkezinde yer alan “ahlâk” kavramı tam da bu türdendir. Binaenaleyh söz konusu kavrama ilişkin incelemeye etimolojik verilerle başlamak ve dahi bu veriler ışığında bir yön vermek uygun olacaktır.

Türkçeye Arapçadan geçen “ahlâk (أَخْلَاق)” kelimesi “h-l-k (خَلَق)” kökünden türemiştir. Bu sözcüğün yine aynı kökten gelen “hulk (خُلُق)” veya “huluk (خُلُق)” sözcüğünün çoğulu olduğu belirtilir.¹ Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) ise *Hak Dini*

¹ Muhammed İbn Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1301 h., c. 11, s. 374; Mustafa Çağrırcı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 2, s. 1; Carra De Vaux, “Ahlâk”, *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati (İA)*, c. 1, s. 157; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2002, s. 32, 172; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, s. 245; Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997, s. 17; F. Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary Companion Volume to the Author's English-Arabic Dictionary*, London: Crosby Lockwood and Son, 1884, s. 338; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, haz. J. Milton Cowan, Ithaca: Spoken Language Services, Inc, 1976, s. 258.

Türkçe’de “ahlâk” kelimesi “evlat” kelimesi gibi müfret makamında kullanılmaktadır (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971, c. 8, s.5268).

Kur'ân Dili adlı tefsirinde “hulk” kelimesinin çoğulunun huluk ve ahlâk olduğunu ifade eder.² Öte yandan ne Ragıb el-İsfahânî'nin (954-XI. yy.ın ilk çeyreği) *el-Mufredât*'ında ne Firuzabadî'nin (1329-1415) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'inde ne de Mütercim Asım Efendi'nin (1755-1819) *el-Okyânûsu'l-Basît*'inde “ahlâk” sözcüğünün “hulk” veya “huluk” sözcüğünün çoğulu olduğuna dair bilgi verilir.³

Anlam açısından konuya bakılacak olursa “hulk” kelimesi huy, yaratılıştan gelen özellik, doğuştan nitelik, karakter, seciye, tabiat, yapı, mizaç, muruet, din, edep, örf gibi anlamlar taşır. Huluk da benzer şekilde huy, yaratılıştan gelen özellik, doğuştan nitelik, karakter, seciye, tabiat, mizaç, muruet, alışkanlık, din, edep, örf, yaşam biçimi gibi anlamlara gelir.⁴ Görüldüğü üzere her iki kelime de pek çok manayı ihtiva eder niteliktedir. Bununla birlikte bu sözcükler ile aynı kökten gelen “halk (حَلَقٌ)” kelimesi ile mukayese yoluyla temel bir anlamın ortaya konması mümkün görünmektedir. Şöyle ki “halk” ve “hulk” kelimeleri şerb ve şurb veya sarm ve surm gibi aslında birdir, bir manaya sahiptir. Ancak halk, basar yani gözle idrak olunan heyet, şekil ve suretlere mahsusken; hulk, basiret yani gönülle idrak olunan kuvve ve seciyelere mahsustur ve bu ikincisi insanda bir melekedir ki neftse hâsıl olduğunda bu meleke sebebiyle fiiller neftsen tekellüf ve talep olmaksızın ortaya çıkar. Başka deyişle bu meleke sayesinde düşünüp taşınma gerekmeksizin iyi davranışlar kolaylıkla sergilenir.⁵ Bu çerçevede “halk” sözcüğü, insanın zahirî sureti yani fizikî yapısıyla alakalıyken; “hulk” sözcüğü, insanın batınî sureti yani manevî yapısıyla alakalıdır.⁶ Kaşânî'nin deyişiyle hulk naatları yani sıfatları içeren şey demektir ve buna göre nefsin sıfatlarına karşılık gelir.⁷

Ayrıca “ahlâk” sözcüğü aynı zamanda “halak (حَلَقٌ)” sözcüğünün çoğul formlarından birine tekabül eder. “Halak” kelimesi eski, yıpranmış, aşınmış, eski püskü gibi anlamlara gelip “ahlâk” kelimesinin bu bağlamdaki kullanımı konu dışıdır (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 246; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 259; Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305b h., c. 2, s. 897; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 376).

² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s. 5268.

³ Ragıb el-Esfahânî, *el-Mufredâtü fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1998, s. 157-8; Muhammed İbn Yakub el-Firuzabadî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Muessesetu'l-Risale, 2005, s. 880-1; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 896-8.

⁴ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 245; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 258; el-Firuzabadî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s.881; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 898; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 374; Çağrıçı, “Ahlâk”, s. 1; Elsaid M. Badawi-Muhammed Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill, 2008, s. 284; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, s. 253; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 32, 172.

⁵ el-Esfahânî, *el-Mufredât*, s. 158; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 8, s. 5268; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 898; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 32, 172.

⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11, s. 374; Çağrıçı, “Ahlâk”, s. 1.

⁷ Abdürrezzak Kaşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fî İşarâtu Ehlî'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 235.

“Halk” ve “hulk” kavramlarının aslında bir manaya gelmesi aralarında sıkı bir bağ olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, mezkûr kavramlar aynı aslın iki farklı görünümüne tekabül eden kavramlar mesabesinde. Hâl böyle olunca halk hakkında kısa bir açıklamada bulunmak hulku ve dolayısıyla ahlâkı anlama açısından da kaynaklık edecektir.

“Halk” kelimesi; yaratma eylemi, yaratma, yaratılış, yapma, icat etme, yaratılmış bir şey, bir yaratı, yaratıklar, tüm evren, insan, insan ırkı, insanoğlu, insanlar, yaratılış tasarımı, fiziksel yapı, biçim, endam, yaratılış aşaması, yalan, uydurma gibi çeşitli anlamlar taşır.⁸ Yan anlamlar bir kenara bırakılırsa “halk” sözcüğünün yaratma, yaratıklar ve fiziksel yaratılış olmak üzere üç temel anlamı ihtiva ettiği söylenebilir. Buradan hareketle halk ve hulka dair şöyle bir tespitte bulunulabilir: Hem fiziksel yapı hem de manevî özellikler yaratma ürünüdürler. Başka bir ifadeyle fiziksel özellikler gibi ahlâk da Yaratıcı’nın yaratmasıyla varlık kazanır. Bu hâliyle bu tespit pek bir anlam ifade etmez. Ne var ki ahlâkın yaratılışla belirlenip belirlenmediği veya ahlâkın değiştirilip değiştirilemeyeceği gibi sorular eşliğinde düşünüldüğünde yaratma temelli bir ahlâk okuması oldukça önemli görünür. Böyle bir okuma için ise evvel emirde yaratmanın neliği ve nasıllığının ele alınması gerekir.

Hiç şüphesiz yaratma denince tek bir şey anlaşılmamakta ve düşünce tarihine bakıldığında farklı yaratma modelleriyle karşılaşmaktadır. Bu çalışmada ise Muhyiddin İbnü’l-Arabî (1165-1240) çizgisindeki tasavvuf anlayışında⁹ ortaya konan

⁸ Badawi-Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 283; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 338; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 258.

⁹ Kimileri tarafından İbnü’l-Arabî’ye “Ekberiyeye”, “Hâtemiyeye”, “Arabiyye” veya “Muhiyye” adıyla anılan bir tarikat nispet edilse de bunun gerçeklik taşımadığı ve onun yolunun tarikatlar üstü bir irfan yoluna tekabül ettiği söylenebilir. Öte yandan İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin dâhil olduğu tasavvuf geleneğini ifade etmek üzere “Ekberiyeye”, “Ekberilik”, “Ekberî görüş (the Akbarian View)”, “Ekberî gelenek”, “Ekberî-Konevî gelenek”, İbn Arabî ekolü (the school of Ibn Arabî), “İbn Arabî mektebi”, “İbn Arabî okulu” gibi ibareler kullanılmaktadır (Mahmud Erol Kılıç, “Ekberiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 10, s. 244-5; a.mlf., *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011, s. 82-3; a.mlf., “İbn-i Arabî’yle ‘Zaman’ın Ruhunu Okumak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 59; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010b, s. 127; a.mlf., *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015, s. 177; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 11; a.mlf., *İbnü’l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 341; a.mlf., “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 35, s. 421; a.mlf., “Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî”, *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010a, s. 77; Mikâil Bayram, *Sadru’-d-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012, s. 134; Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 132; Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015, s. 37; William Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî’nin Rolü”, çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 669; Stephen Hirstenstein, “The Image of Guidance The

yaratma izahı göz önünde bulundurulacak ve bu izah temelinde şekillenen ahlâk anlayışına ilişkin bir inceleme yapılacaktır.¹⁰ Söz konusu izah ve inceleme için ise İbnü'l-Arabî'nin ve talebesi Sadreddin Konevî'nin (1209 c.-1274) görüşleri merkezli bir çalışma yürütülecektir.

II. Yaratma

“Yaratma” konusu türlü veçheleri olan bir konu olup İbnü'l-Arabî ve Konevî metinlerinde detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Bu çalışmada ise “ahlâk” kavramına ilişkin inceleme için veri toplama maksadıyla konunun temel noktaları ele alınacaktır.¹¹

İbnü'l-Arabî her şeyin Allah tarafından yaratılmış olduğu gerçeğinin aklın kesin kanıtıyla (بليبرهان العقلي) sabit olduğunu belirtir.¹² Bu çerçevede ne o ne de Konevî söz konusu gerçeği kanıtlamakla uğraşır. Onların meşguliyet sahasında yaratmanın ne olduğu ve nasıl vuku bulduğu yer alır.

Yaratma faaliyetinin neliği ve nasıllığı, yaratma ile yazmak ve söylemek arasında kurulan benzerlikten yola çıkılarak ifade edilebilir. Konevî mezkûr benzerlik hakkında şöyle der:

Sayfa ve ondaki yazı, nefes ve ses, Genel Varlık nûrunun zikredilen Nefes-i Rahmânî ile yayılmasının benzeridir; var olan, başka bir ifâdeyle varlığa giren malûmların sûretleri, bu Nefes-i Rahmânî'de taayyün etmiştir.

Yazmak ve söylemek, yaratmak ve izhâr etmenin benzeridir; yaratma ise, ya taayyünleri ‘Kün/Ol’ ile zuhûr eden Nefes-i Rahmânî vasıtasıyla ya da Kalem-i a'lâ vasıtasıyla gerçekleşir. Yazının ve söylemenin yaratmanın ve izharın benzeri olması, Hakkın yazan, gerektiren, yaratan, tasvir eden, işini tedbir eden; isim ve sıfatlarına göre taayyün eden zâtının âyetlerini açıklayan olması cihetinden sâbit olan benzerliktir.¹³

Görüldüğü üzere, yaratma suretlerin taayyünü ve tezahürü bağlamında ele alın-

Akbarian View of Sadr al-Din Qunawi”, *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, s. 251).

¹⁰ Bu çalışmada gelenek, görenek gibi kültürel unsurlar vasıtasıyla açığa çıkan, ahlâkın toplumsal hayattaki görünümüleri göz önünde bulundurulmamaktadır. Bunun yerine bireyin ahlâk, ahlâklanma ve ahlâklılığını merkeze alan bir etik yaklaşımın ilkeleri ile bunların ontolojik ve teolojik arka planı ele alınmaktadır.

¹¹ Yaratma mevzusu hakkında bkz.: Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 230-40, 293-304; a.mlf., *Sadreddin Konevî*, s. 109-120; a.mlf., *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 115-9, 169-76; a.mlf., *İbnü'l Arabî Metafiziği*, s. 70-9; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 194-202; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 124-6; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara: Tükiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 121-5; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 254, 702-4.

¹² Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006a, c. 1, s. 244; a.mlf., *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985b, c. 2, s. 71.

¹³ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009b, s. 132.

maktadır. Başka bir ifadeyle, yaratma ilmî olana haricî varlık kazandırmayı, batını zahir hâle getirmeyi imler. Bu çerçevede “Hakka ait olan şey, vücûdî tecellîsiyle ve cömertlik feyziyle her şeyi o şeyin kendisine verdiği bilgiye göre kendi mertebesinde izhâr etmektir” denilmektedir.¹⁴ Bu açıdan yazmak ve söylemek ile yaratma arasında benzerlik söz konusudur. Zira kelam, konuşanın ilminin sureti olup bilinenlerin batından zahire çıkışını işaret eder.¹⁵ Dolayısıyla yazı ve söz vasıtasıyla ortaya konan zahirî harf ve kelimelerin bir nevi yaratma ürünü oldukları söylenebilir.

Yukarıda alıntılanan pasaja ilişkin belirtilmesi gereken diğer bir husus, zatın isim ve sıfatlarına göre taayyün etmesi durumudur. Şöyle ki mutlak varlığı ve birliği bakımından Hak hiç bir isim, sıfat ve vasıf ile nitelenemez olup her tür idrakin dışındadır.¹⁶ Öte yandan Hakk’ın bazı isim, sıfat ve vasıflar eşliğinde idraklere konu olması vakidir. Bu durumu mümkün kılan ise Hakk’ın taayyünüdür: İsim ve sıfatlar Amâ mertebesinde görünür olup mutlaklığı itibarıyla sınırlanamaz olan Hak sınırlanmış şekilde taayyün eder.¹⁷ Yani Hakk’a isimlerin izafe edilmesi eser ve kabiliyetlerle taayyün eden itibarlar çerçevesinde vuku bulur. Böylelikle isimlendirilen tek iken isimler çoğalmışlardır.¹⁸ Söz konusu isimler ise hakikatlerinin gereğine göre âlemi yaratmaya yönelirler ki yaratma talebi onlardan, yaratma emri ise Hakk’ın zatından gelir. Başka bir deyişle Hak esma aracılığıyla yaratır.¹⁹ Öyle ki âlemin yaratılışı için gerçek sebep Hak olmakla birlikte isimlerin de sebeplilik bakımından işlevi vardır.²⁰ Allah isimlerinin otoritesinin ortaya çıkması için âlemi yaratmıştır. Zira güç yetirilen olmaksızın kudret veya merhamet edilen olmaksızın merhamet edicilik; etkileri olmayan, işlevsiz hakikatlere tekabül eder.²¹

Belirtilmesi gereken bir diğer husus yaratmanın kendisinin de sözel bir mahiyete sahip olmasıdır. Şöyle ki “Ol!” emri ve Nefes-i Rahmanî yaratmadaki söyleme tarafına, Kalem-i ala ise yazma cihetine işaret eder. Böylece Hakk’ın bir nevi söylemek ve yazmak aracılığıyla yarattığı dile getirilebilir. Öyle ki bütün varlıklar yaratıcı “Ol!” sözünden

¹⁴ a.mlf., *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003b, s. 130.

¹⁵ a.mlf., *Tasavvuf Metafiziği*, s. 128-129.

¹⁶ a.g.e., s. 21.

¹⁷ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, s. 10; a.mlf., *Fâtiha Suresi Tefsiri İ'câzû'l-Beyân fî Te'vîli'l-Ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009a, s. 155; a.mlf., *Tasavvuf Metafiziği*, s. 28.

¹⁸ a.mlf., *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 251.

¹⁹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 281-2.

²⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008, s. 110. “İlâhî isimler, var olan şeylerin maddeleri ve mümkünlerin asıllarıdır; hiçbir şeyin zuhûru bu isimlersiz mümkün olmadığı gibi, imkân âleminin kâideleri de ancak onlara dayanarak sâbit olabilir. Şâyet ilâhî isimlerin hükümleri ve bu isimlerin tasarrufları olmasa idi, kevnin varlığı adına hiçbir isim ortaya çıkmaz, bir *resim* zuhûr etmezdi” (Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 10).

²¹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 347.

varlığa gelmiş olup Allah'ın tükenmez kelimeleridirler.²² Bu söz olmadan varolamazlar.²³ Konevî'nin belirttiği üzere tüm meydana gelenler, mevcutlar Hakk'ın kelimeleridir ve bu yönden asılları Nefes-i Rahmanî olup "Ol!" emriyle tezahür ederler.²⁴ Kelam-varlık arasındaki söz konusu ilişki, şu satırlarda daha sarîh biçimde ifadesini bulur:

Kelam (söz)²⁵, etkili, nefsi ve Rahmanî bir şeydir ve 'yara' anlamındaki *kelem*'den türetilmiştir. (...) Buna göre mümkünlerin kulaklarını 'yaralayan' ilk kelam, 'ol' sözü idi. Âlem (Hakk'ın) kelam niteliğinden ortaya çıktı. Bu ise Rahman'ın nefesinin herhangi bir (sâbit) ayn'a yönelmesiyle gerçekleşir. Bu sayede kendisine yönelinen şeyin bireyselliği o nefeste açılır. Bu oluş kelam diye ifade edilirken oluşun gerçekleştiği yere de nefes denir. Bir harfin var edilmesini dileyenin nefesi de (o harfin var olmasıyla) sona erer. Böylelikle ses diye isimlendirilen nefes ortaya çıkar. Yönelişin boyutu hangi yerde sona ererse, eğer harfin dış varlığı özel olarak amaçlanmış ise, o esnada amaçlanan harfin dış varlığı ortaya çıkar. Böylelikle Hemze'den Vav'a kadar ve aralarında bulunan harf mahreçleri ortaya çıkar. Bu oluşan harfler, tekvîn miraçları diye isimlendirilir. Rahman'ın nefesi onlarda yükselir. Böylelikle a'yân-ı sâbite'den hangi ayn'ı belirlerse, varlık ile nitelenir.²⁶

Yazmak bağlamında ise âlem Büyük Mushaf olarak tasvir edilir. Nasıl ki Kur'ân Hakk'ın sözlü okumasıysa bu Mushaf da hâl okumasıdır ve varlık sayfasında yazılmış ve rakamlanmış harflere karşılık gelir ve yazmak sonsuza dek sürmektedir.²⁷ Yazmanın sonsuza dek sürmesi durumu ise yaratmaya ilişkin bir başka hususa işaret eder. Bu, yaratmanın sürekliliği ile yaratmanın yenilenmesi olgusudur.

Bahsi geçen yenilenme olgusu pek çok yerde ifade edilir. Örneğin, *Fususü'l-Hikem*'de şeriatlardaki farklılaşma bağlamında şöyle bir açıklama yapılır: "Bir şeriatta

²² Konevî şöyle der: "Hak, yazmak diye ifade edilen ilâhî şe'nlerinden herhangi birisinin gerektirdiği makûl-manevî bir hareketlenme ile onu zâtî varlık nuru ile boyadığında, bu sûret, yani yaratılması istenilen şeyin bilinmesinin sûreti, 'kelime' diye isimlendirilir. (...)" (Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 27-8). Kelimeler aynı zamanda konuşma niteliğini de haizdirler: "Hak kandilleri yakarak varlık evini aydınlatıp, kendisinin ise bilinmezlik karanlıklarında kalmasından sonra, gayret ve izzet perdesinin ardından âlemin suretleri ezeli ilimden ebedî dış varlığa çıkmıştır. Böylece suretler, hareket edici ve farklı dillerde konuşucu olarak görülmüştür. (...)" (İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 332). Başka bir ifadeyle Hakk'ın mazharları O'nun dilleridir; bir dili olmayan hiç bir şey yoktur (İbnü'l-Arabî, *Fususü'l-Hikem*, s. 75, 112).

²³ *a.g.e.*, s. 154, 123. "Ol!" emrinin muhatabı emr âlemi ile ona bağlı halk âleminin aralarındaki ilişki şu şekilde izah edilir: "(...) Ve âlem-i emr ile Allah Teâlâ'dan bilâ-vâsita ancak emr-i Aziz'in müşâfehesiyle sâdir olan her bir şeyi murâd ettiler. Ve o vücûd-i mutlaka izâfe ile sebep-i sânidir; sebep-i evvel mevcûd-i mukayyede izâfe ileddir; o da mübtede'âttır. Ve âlem-i halk sebep-i mütekaddimden min-gayr-i müşâfeheti'l-emr sudûr eden her bir mevcûddur ki, o da 'kelime'dir. (...)" (Muhyiddin İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 73-4).

²⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 51.

²⁵ Birebir alıntılardaki ayraç içinde yer alan ifadeler tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metinlere aittirler.

²⁶ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008a, c. 7, s. 207-8.

²⁷ a.mlf., *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 283.

yasaklanmış şey, başka bir şeriatla helal olabilir. Kastedilen, biçimde haram ve helalliktir. Gerçekte ise helal olan şey, geçmiştekinin aynı değildir; çünkü emr²⁸ [أمر]²⁹, yeniden yaratmadır [خلق جديد] ve [varlıkta]³⁰ tekrar yoktur. (...)”³¹ Yine aynı eserde, Belkıs’ın tahtının getirilmesi hadisesinin izahında her nefes yaratmanın yenilenmesi (تجديد خلق) olgusundan hareket edilmekte ve başka bir yerde, itidale ulaşamayacağı fikri devamlı tekvin (تكوين) gerçeğiyle temellendirilmektedir.³² Benzer bir şekilde Konevî *İcazu'l-Beyan*’ında vech-i hasla ilgili açıklama verirken yaratmanın yenilenmesi olgusundan bahseder:

Bu vecihle tahakkuk eden kimse, her nefeste yenilenme ve halk-ı cedit (yeniden yaratma) sırrını ârif olduktan sonra, kalbini fetretin giremeyeceği şekilde sürekli murakabe ettiğinde, aklına gelen her bir hatır ile hüküm verir ve kuşkusuz bir şekilde hükümlerinde isâbet eder. Çünkü, Hakkın katında asla tekrar olmadığı gibi, onun katında da asla tekrar yoktur. (...)”³³

Yine bir yerde kâmil keşfin varlıkta asla tekrar olmadığını ifade ettiği belirtilir³⁴ ve başka bir yerde bütün âlemin her bir nefeste yeni bir yaratma içinde olduğu ve ne tekrarın ne de mümkünlerin kabullerinin ve ilahî cömertliğin nihayetinin söz konusu olduğu ifade edilir.³⁵ Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak burada asıl önemli nokta örneklerde dile getirilen yenilenme olgusunun izahının yapılabilmesidir. Uygun bir izah özetle şu şekildedir:

Yaratmanın yenilenmesinin temelinde Allah’ın sürekli yaratması gerçeği yatmaktadır. Zira sürekli yaratma olmaksızın her nefeste yaratmanın yenilenmesinden bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan bu yaratışta (إيجاد) tekrar da söz konusu değildir.³⁶ Zira varlıkta tekrarın vuku bulması faydasız ve anlamsız olacağından ötürü imkânsızdır. Dolayısıyla Allah böyle bir şeyi yapmaktan münezze olup yaratmalarında tekrar yoktur. Başka deyişle tecelli tekerrür etmez.³⁷ Bunun yerine, Allah’ın varetliği (أوجد) ve bekasını dilediği bir cevherde benzerlerin meydana gelmesi söz konusudur.³⁸ Bu çerçevede yenilenme biçimsel olarak fena ve beka zincirinden müteşekkil bir şekilde ele alınır. Şöyle ki keşif ehline göre Allah her nefeste tecelli etmekte, tecelli ise tekerrür

²⁸ Demirli “أمر” sözcüğünü “oluş” ile karşılamaktadır.

²⁹ Aksi belirtilmediği durumlarda birebir alıntılardaki köşeli ayraç içinde yer alan ifadeler tarafımdan eklenmiştir.

³⁰ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup aktarılan metne aittir.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 222; Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Ala Afifî, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1946, s. 202.

³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 168, 188; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 155, 171.

³³ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 293.

³⁴ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 262.

³⁵ a.mlf., *İlâhî Nefhalar*, s. 291.

³⁶ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 364-5; a.mlf., *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 256.

³⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 15; a.mlf., *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 38-9; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 132-3.

³⁸ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 364-5; a.mlf., *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 256.

etmemektedir. Buna ilaveten her bir tecelli ile yeni bir yaratma (خلقاً جديداً) gerçekleşirken önceki yaratma ortadan kalkmış olur. Böylece önceki yaradılışın gitmesi ve yenisinin gelmesi, tecellide fena ve bekanın ardı ardına gerçekleşmesine tekabül eder.³⁹ Tüm bunlar ise cüzî istidatlara müteallik olarak vuku bulur. Zira ilk varlığı kabulden sonra meydana gelen, yaratılan şeyler cüzî istidat vasıtasıyla kabul edilmekteyken vücudî bir şey olmayan küllî istidat gayba aittir.⁴⁰

III. Ahlâklanma ve Ahlâk Sahibi Olma

İbnü'l-Arabî halifenin yani ruhun onu istihlaf edenin yani Allah'ın isimleriyle ahlâklanmasından (tahalluk) ve bu durumun halifenin raiyyesinin⁴¹ ahlâkında ve fiillerinde zahir olmasından bahseder.⁴² “Tahalluk (تخلق)” kelimesi “h-l-k (خلق)” kökünden türemiş bir kelime olup şekillenmek, şekil almak, değişmek, karakter değiştirmek, birinin karakter veya edebine benzemek, huyu olmayan şeyle tekellüf edip huyulanmak, fitrat dışında bir varlık olmak, uydurmak, yalan peyda eylemek, parfüm emdirilmiş olmak, haluk kokusu sürünmek, kızmak, sinirlenmek gibi anlamlara gelir.⁴³ Konu dışı anlamlar göz ardı edilirse tahallukun özünde hulk yani huy değişimi olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî ve Konevî perspektifinden bakıldığında huyun yenilenmesi kişinin hiç alakalı olmadığı bir huyun kazanılması şeklinde anlaşılabilir; bilakis yaratılış gereği tüm huylar yani ahlâk insanda bulunur ve ahlâklanma huyların kullanımı/gerçekleştirilmesi bağlamında bir anlam ifade eder. Bunun izahı için İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde ahlâklanma ve ahlâk sahibi olma arasındaki ilişkinin ele alınması gerekir.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 134; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 126. Benzer bir açıklama için bkz.: Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 156.

⁴⁰ a.mlf., *Tasavvuf Metafizigi*, s. 190-1, 139.

⁴¹ Raiyye insanın organları ile zahiri ve batınî yetilerine tekabül etmekte olup badiye ve hadıra olmak iki şubeye ayrılır: “(...) Ve muhakkak Allah Teâlâ yevm-i kıyâmette, raiyyen bâdiyesi ve hâdirası hakkında senden adl mutâlebe eder. Ve muhakkak Allah Teâlâ senden onları sorar. (...) İmdi göz ve kulak ve dil ve el ve batn ve ferc ve ayak senin bâdiyen ehlinden âmillerin ve emînlerindir. Ve onlardan her biri iktisâb eylediği asnâf-ı maldan bir sınıf üzerine reis ve hâzindir. Ve onların reisi ve imâmı ‘his’ tir ki, bu havâssin kâffesi amelleriyle ona rücû’ eder. Ve muhakkak ‘his’ riyâseti ve memleketi ile sultân-ı hayâlîni tahtında mer’üstür. Ve ‘hayâl’ sıhhat ve fesâddan kendisinde olan şey ile sultân-ı zikirin tahtında mer’üstür. Ve ‘zikir’ sultân-ı fikrin tahtında mer’üstür. Ve ‘fikir’ sultân-ı aklın tahtında mer’üstür. Ve ‘akıl’ senin vezirindir. Ve sen ‘rûh-i kudsi’ ta’bîr olunan reis-i imâmsın. (...)” (İbn Arabî-Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, s. 283). Badiye ve hadıraya kısımlarına ilişkin alt türleri de ihtiva eden detaylı bir sınıflama için bkz.: a.g.e., s. 185.

⁴² a.g.e., s. 67, 154.

⁴³ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 245; Steingass, *The Student's Arabic-English Dictionary*, s. 338; el-Firuzabadi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 881; Asım, *el-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s. 897; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 11., s. 1245.

İbnü'l-Arabî'ye göre tüm ahlâk ilahî nitelikler olup hepsi güzeldir ve insanın yaratılışında bulunur. Bundan ötürü güzel ahlâkın Allah'ta ahlâk olarak bulunduğu, insanın ise ona ahlâklanma yoluyla sahip olduğunu iddia eden kimse bilgisizce konuşmaktadır. Ancak şayet kişi mecazen böyle bir şey söylemişse veya Hakk'ın varlığının kulun varlığından önce geldiği gerçeğini göz önünde bulundurarak ahlâklanmadan bahsetmişse haklıdır. Zira Allah özü gereği varlığı zorunlu olandır, insan ise O'nun vasıtasıyla varlık kazanır ve tıpkı Allah'tan varlık kazandığı gibi ahlâkı da O'ndan kazanmıştır. Buna karşın ahlâklanmayla kastedilen, kulun hulk olarak sahip olmadığı ahlâkı sonradan elde edip onlarla nitelenmesiye o zaman bunu iddia eden kişi ne insanın yaratılışı hakkında ne de Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yarattığına dair hadis hakkında bilgi sahibidir. Nitekim ahlâk insanın ilk yaratılışında bulunan özelliklere tekabül eder, ilahî huyların hepsi insanın yaratılışında mündemiçtir.⁴⁴

Öte yandan bu huyların ilahî mertebede olduğu tarzda her insanda ortaya çıkması söz konusudur. Şöyle ki ister Hak ister insan açısından ele alınsın huyların hepsinin tüm varlıklar karşısında uygulanabilmesi mümkün değildir. Örneğin Allah genel manada cömerttir; fakat el-Mâni, ed-Dârr ve el-Müzill isimlerini de haizdir. Bu durum itibarıyla dilediğine azap ettiği gibi dilediğini de bağışlar, mülkü verdiği gibi çekip alır da. İnsana gelince aynı şey onun için de geçerlidir. Söz konusu huylar insanın aslî huyları olup insan onlara genel anlamda sahiptir; fakat herkese karşı bu ahlâkın sergilenmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte huylar insanda bir kazanma veya Allah'tan ödünç alma şeklinde ortaya çıkmaz. Ancak mecazî anlamda bir ödünç almadan bahsedilebilir. İnsandan ortaya çıkan tüm huylar, iyi ya da kötü olsunlar onun yaratılışında bulunur.⁴⁵

⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 385-6.

⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 386-7. Yukarıda zikredilen isimler türünden özelliklerin yanı sıra Hakk'ın kendisini isimlendirdiği fiil nitelikleri de vardır. Örneğin yaratmak, diriltmek, öldürmek gibi fiiller bu türdendir. Ayrıca gülmek, iki el gibi ifadeler de bu kapsama girer. Tüm bu nitelikler Hak hakkında geçerli olup inkâr edilmeleri mümkün değildir. Ancak bunlardan hiçbiri bizimle ilişkilendirildikleri şekliyle O'nun ile ilişkilendirilemez. Zira biz hem nitelikler hem de kendimiz ile nasıl ilişkilendireceğimiz hakkında bilgi sahibiyizdir. Hakk'ın zatını ise bilemeyiz ve bundan ötürü O'nun bir şeyi kendisiyle nasıl ilişkilendirdiği de bilgimiz dışındadır. Bu niteliklerin Hak ile ilişkisi O'nun bildiği tarzda ve zatının şanına yaraşır şekildedir (İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 7, s. 387). Cimri, yalancı gibi adlara gelince bunlar kula verilip ilahî mertebeye verilemeyecek cinsten isimlerdir. Cimri örneğine bakılacak olursa bu isim Hak için sabit değildir. Her ne kadar cimrilik vermeme demekse ve Allah el-Mâni ismine sahip olsa da burada bir nüans söz konusudur. Şöyle ki her cimrilik vermeme demekken her vermeme cimrilik değildir. Nitekim hak edene hakkını vermeme cimrilik olup Hakk'ın yaratıklarına hak etmedikleri şeyleri vermeme bu şekilde değerlendirilemez. Bununla birlikte Rahman'ın Arş üstüne istiva ettiği yönündeki ayetteki (Tâhâ, 20/5) gibi sınırlama içeren bir özelliğin Hak ile ilişkilendirilmesi geçerlidir. Böyle bir özelliğin Hak ile ilişkisi bilinmese de hükmü sabittir ve şanına yakışır bir biçimde yorumlanması gerekir. Binaenaleyh kulun tesmiye olunduğu isimlerden eksiklik ve bayağılık içeren her isim ya akıl ve şeriatın reddettiği üzere Hakk'a verilemez ya da O'nun ile ilişkilendirilir (*a.g.e.*, c. 7, s. 388-9).

İbnü'l-Arabî sufilerin kullandığı “ilahî isimlerle ahlâklanma” ifadesini onların kullandığı şekliyle kullandığını; fakat tahakkuk etmeye dayalı bir saygıyla onu mutlak ve kesin bir bilgiye dayanmak suretiyle kullandığını belirtir. Buna bağlı olarak gerçekte söz konusu olanın ahlâklanma değil de ahlâk olduğunu ifade eder.⁴⁶ Ne var ki bunun hemen akabinde örf ve şeriat çerçevesinde ahlâk ve ahlâklanmayı farklı bir boyutta ele alır:

Süluk ehlinin bilmeye muhtaç olduğu ahlâka gelirse -ki nihayet mümkün olmadığına göre, hepimiz salıkiz- şöyle deriz: Örf ve şeriat, güzel ahlâk ve çirkin ahlâkı zikretmiştir. Bize ise, güzel ahlâkı yerine getirmek, bayağı olanından kaçınmak emredildi. Şeriat, ahlâkın iki kısım olduğuna dikkat çekti: Bir kısmı, insanın yaratılışında bulunur. (...) Ahlâkın bir kısmı ise kazanılmıştır. Kazanılmış ahlâk, ‘ahlâklanmak’ diye ifade edilir. Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir. Hiç kuşkusuz, güzel ahlâkı kullanmak güç bir iştir. Bunun nedeni, âlemde onun kullanımında karşılaşılan çelişkidir. (...) Herkesi razı etmek ve herkese güzel ahlâkla davranmak imkânsız olduğuna göre, insanın bu konuda kendini aşarak, hükmü Allah’a -ki şeriat demektir- bırakması zorunludur. Böylelikle insan şeriatı bu konuda bir ölçü ve önder edinir.⁴⁷

Yukarıdaki pasaj incelendiğinde daha önce söylenenlere aykırı görünen yerlerle karşılaşılır. (a) Bunlardan biri ahlâkın şeriat mucibince güzel ve çirkin olarak ikiye ayrılmasıdır. Oysa daha önce tüm ahlâkın ilahî nitelikler olup hepsinin güzel olduğu ifade edilmişti. (b) Diğeri ise yine şeriate uyularak ahlâkın yaratılışta bulunan ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayrılmasıdır ki bu ikincisi ahlâklanmayla özdeşleştirilir. Bu ise ahlâkın tümünün insanın yaratılışında bulunduğu ve ahlâklanmanın sadece mecazî bir anlam taşıdığı görüşüyle çelişir niteliktedir. İmdi, burada bir tutarsızlıktan veya görüş değişikliğinden mi bahsedilecektir? Yoksa tevil edilebilir bir durum mu söz konusudur?

Yukarıdaki soruları yanıtlamak pek kolay görünmemekle birlikte mezkûr uyumsuzlukların aslında tevil edilebilir nitelikte oldukları söylenebilir. Şöyle ki (a) ahlâkın ilahî nitelikler olup hepsinin güzel olarak addedilmeleri Allah’ın isimleriyle bağlantılı bir biçimde ele alınmalarıyla alakalıdır. Zira esma kaynaklı hiçbir huy çirkin olamaz. Böyle olunca isimleri kendisinde cem eden insanın⁴⁸ yaratılışında bulunan tüm ahlâk güzel olacaktır. Nitekim insan özü gereği iyi olup kötülük öze müteallik olmayan eylemlerdir.⁴⁹ Ahlâkın güzel ve çirkin olarak ayrılmasına gelince bu durum; huyların insandan ortaya çıkması, onların yerine getirilmesi bağlamında yapılan bir ayırım gibi durmaktadır. Başka bir deyişle sahip olunan huyların eylemler aracılığıyla tezahürü söz konusu olduğunda yerine getirilmesi gereken ahlâk ve kaçınılması gereken ahlâk ayırımı ortaya konur.⁵⁰

⁴⁶ a.g.e., s. 389-90.

⁴⁷ a.g.e., s. 390.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 26.

⁴⁹ a.g.e., s. 183.

⁵⁰ Belirtmek gerekir ki bu mevzu kötülüğün menşei meselesiyle yakından ilgilidir. Şöyle ki bir yandan

(b) Uyuşmazlıklardan diğerine gelince şu şekilde izah edilebilir: İnsan yaratılış gereği ahlâk sahibidir. Bu bağlamda ahlâklanma mecazî bir anlam dışında başka bir şey ifade etmez. Ne var ki daha önce değinildiği üzere yaratılış statik değil, dinamik bir karakterdedir; insan her nefeste yeniden yaratılmakta, yenilenmektedir. Şeriatın dikkat çektiği kazanılmış ahlâk yani ahlâklanma bu çerçevede ele alınabilir. Şöyle ki sürekli yaratılma gereği sabit bir ahlâk yoktur, ahlâk yenilenmektedir. Bu ise ahlâkın kullanımında, uygulanmasında vuku bulur. Dolayısıyla bu anlamda ahlâklanmaktan söz edilebilir.⁵¹

Öte yandan “Ahlâklanmak, ilk yaratılışında bu soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek demektir” şeklindeki tarif, ahlâklanma ile insanda bulunan güzel ahlâk arasındaki ilişkiye işaret eder niteliktedir. Yani yaratılışta bulunan ahlâk ile kazanılmış ahlâk arasında bir bağ vardır. İlk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimsenin kim olduğuna gelince suret bakımından ilk insan olan Hz. Âdem akla gelebileceği gibi ruh/hakikat bakımından ilk sırada yer alan Hz. Muhammed’in kastedildiğini söylemek yerinde olacaktır. Zira o, cismanî yaratılışına değin tüm ahlâkı edinmiş ve böylece ahlâk sahibi olarak yaratılmıştır:

(...) Hz. Muhammed’in ruhanîyeti, zamanın her hareketinde, Allah’ın o hareketlere yerleş-
tirdiği ilâhî emirlere göre bir ahlâk kazanır. O’nun ruhanîyeti, Allah’ın kendisini yarattığı
övlümüş huylarla bedeni dünya âleminde ortaya çıkıncaya kadar, bileşik varlığından önce
bu ruhanî nitelikleri kazanmayı sürdürür. Bu meyanda Allah onun hakkında şöyle demiştir:

insan Allah’ın isimleriyle olan rabîta gereği yaratılışı itibarıyla güzel ahlâk sahibiyken diğer taraftan çirkin ahlâktan da bahsedilir. Çirkin ahlâk reddedilemez; zira hem şeriat mevcut olduğunu belirtir hem de realitede kolayca gözlemlenebilen bir olgudur. Öte yandan onun menşei, güzel ahlâkın dayanağı olan isimler olamaz. Zira Allah’a çirkinlik veya kötülük isnat edilemez. Başka deyişle, Hak’tan yalnızca mutlak hayır olan şey sadır olur (Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 240). Şu hâlde, çirkin ve kötü nereden kaynaklanır? Sorunun yanıtı insanda bulunur: İnsana iyiliği de kötülüğü de veren bizzat kendisidir. Bu bağlamda iyilik kişinin gayesine uygun, doğa ve mizacına yatkın şey iken kötülük bunun tam aksi olacaktır (a.g.e., s. 126). Konevî benzer şekilde “(...) hayır ve şer, Hakkın şe’nlerinden olmaları itibarıyla, birbirlerinden farklı değillerdir; bunlar, gayesine uygun olup olmamak noktasında, kendileriyle sınırlanan kimsede birbirlerinden ayrılırlar (...)” demektedir (Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 83). Öte yandan elbette meşiyet yönünden yapılan tüm işler Allah’ın emrine uygundur; zira varlıktaki hiçbir şey meşiyetin dışında yer almaz. Ancak bu durum bazen emre aykırılığın bazen de emre uygunluğun söz konusu olmasına engel teşkil etmez, meşiyet yönünden olmasa da gerçekleşen şeye nispetle iyi ve kötü yargısı verilir (İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 179). Kötülük mevzusu hakkında bkz.: Nihat Keklik, “Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlâk”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. IV, S. 1-2, 1964, s. 77-8; E.A. Affifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, s. 136-44; Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 291-3; a.mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 223-32, 289-95; Tevfik et-Tavil, “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi”, *İbn Arabî Anısına [Makaleler]*, İbrâhîm Medkûr v.dğr., çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 130-3; Uludağ, *İbn Arabî*, s. 176-9; el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 271-2.

⁵¹ Kuvve-fil kavram çifti çerçevesinde ise şöyle bir açıklamada bulunulabilir: “(...) İnsan kuvve hâlinde sahip olduğu yetenekleri kemâle erdirerek ahlâklanır; kemâl fiil halidir. Öyleyse ahlâklanma bir hareket ve intikaldir. (...)” (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 163-4).

'Kuşkusuz sen büyük bir ahlâk [huluk] üzerinesin.'⁵² Böylece Hz. Peygamber, (başkasının huylarını edinmek anlamında) ahlâklanmamış, ahlâk sahibi olmuştur.⁵³

Hz. Muhammed ile alakalı yukarıdaki satırlardan anlaşılmaktadır ki o, cismanî yaratılışına değin üstün ahlâkî vasıflar kazanmışken diğer tüm insanlar cismen ortaya çıkmalarından sonra ahlâklanırlar. Hâl böyle olunca onun haricindeki kişiler açısından ahlâklanmak, ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye yani Hz. Peygamber'e benzemek anlamını taşır. Bununla birlikte daha önce temas edildiği üzere ahlâklanmanın ilahî isimlerle ilişkisi söz konusudur. Nitekim *Keşfu'l-Mana an Sırrı Esmailahi'l-Hüsna* adlı eserinde İbnü'l-Arabî ahlâklanmayı Allah'ın isimleri ile kul arasındaki bağlantı çerçevesinde ele almakta ve diğer bağlantı şekilleriyle birlikte şu şekilde tanımlamaktadır:

(...) taalluk, Allah'ın zâtına delalet etmesi açısından kulun isimlere mutlak ihtiyacını hissetmesidir. Tahakkuk ise, Allah ve kulun kendisiyle bağlantılı olarak isimlerin anlamının bilinmesidir. Tahalluka gelince, Allah'a yaradır bir şekilde nispet edilen isimlerin, kul tarafından kendisiyle bağlantısının kurulmasıdır.⁵⁴

Görüldüğü üzere yukarıdaki tanıma göre ahlâklanma kulun kendisi ile Allah'ın isimleri arasında bağlantı kurmasından ibarettir. Örneğin er-Rahim ismiyle tahalluk şu şekilde ifade edilir: "Bu isimle ahlâklanmış bir kul, Allah'ın merhamet edilmesini emrettiklerine merhamet eden, intikam alınmasını emrettiklerine de öfke duyan kimsedir."⁵⁵ Bu çerçevede bir kez daha görülmektedir ki ahlâklanma ahlâkın kullanımıyla, uygulanmasıyla ilgilidir. Öte yandan bu tarifte ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemekten söz edilmemektedir. Ne var ki Allah'ın isimleriyle bağlantı kurmak bu tarz bir kimseye benzemek ile aynı kapıya çıkar; zira son tahlilde yaratılıştaki bulunan güzel ahlâk esma kaynaklıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlâklanmanın en hayırlısı olan efendimiz Muhammed (s.a.s.)'e salât olsun!" şeklindeki cümlesi bu durumu açıkça ifade eder.⁵⁶ Konevî de paralel biçimde ahlâklanmayı Allah'ın ahlâkı ve yüce sıfatlarıyla ilişkide bulunmak çerçevesinde ele alır. Ona göre "(...) İnsanın kemâli, Allah Teâlâ'nın ahlâkıyla ahlâklanmak ve O'nun yüce sıfatlarıyla bezemek ve onlara benzemeye çalışmaktır".⁵⁷ Yine bir başka yerde ruhun tedbirinin ilk kısmı yani akli tedbirden bahsederken şöyle der: "Bu tedbir, kemâli elde etmek, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, sıfatları ile bezemek, mizâcın hallerine ihtimâm göstermeden ve maslahatlarını gözetmeden, Hakkın katına benzemeyi talep

⁵² Bkz.: Kalem, 68/4.

⁵³ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 424.

⁵⁴ a.mlf., *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 31.

⁵⁵ İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*, s. 43.

⁵⁶ a.mlf., *Mânevi Seferler el-İşfâr an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, s. 3.

⁵⁷ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 184.

içindir”.⁵⁸ *Şerhu Esmâillâhi 'l-Husnâ*' da ise ilahî ahlâkla ahlâklanmanın yanı sıra ilahî isimlerle vasıflanmak ve ahlâklanmaktan da bahsedilir.⁵⁹

Bu dile getirilenler ışığında ahlâklanmanın benzeme esasına dayalı olarak vuku bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki huy değişimi bir örneği göz önünde bulundurarak ona benzemek suretiyle gerçekleştirilir. Nitekim ahlâklanma Allah'ın ahlâkıyla, isimleriyle ahlâklanmak ve ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzemek şeklinde mütalaa edilir. Bu çerçevede ahlâklanmayla Allah'a benzemenin veya O'nun isimlerinin kendisinde tecelli ettiği, soylu ahlâk sahibi kimseye yani Hz. Muhammed'e benzemenin hedeflendiği söylenebilir. Bu meyanda *Kur'ân-ı Kerîm*'de Hz. Muhammed'e hitaben “Ve şüphesiz sen azim bir huluk üzeresin”⁶⁰ buyrulmaktadır. Peygamber'in örnek teşkil edişinin ise ideal insan konumunda bulunmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle o, kemal bakımından en üst seviyede olup kâmil insan ideal tipine karşılık gelir; zira insanın bezenebileceği güzel ahlâkın en yetkinine sahip, bütün güzel huylar kendisinde toplanmış hâldedir.⁶¹ Buna binaen ahlâklanma, kemali hedefleyen bir moral seyir görünümü arz eder. Söz konusu seyrin daha yakından tanınması için ise “makam” ve “hâl” kavramlarına yönelik bir inceleme yapılması yerinde olacaktır.

IV. Makam ve Hâl

Açıktır ki ahlâklanma süreci çeşitli hulklar yani huylar edinmeyi ihtiva eder. Bununla birlikte huylar yani ahlâk başka şeylerle birlikte makam ve hâller başlığı altında mütalaa edilir. Şöyle ki İbnü'l-Arabî kurtuluş talebinde bulunan müminlerin seçkinlerinin takip ettiği Allah'a giden yolun dürtüler (بواعث), çağrılar (دواع), ahlâk (أخلاق) ve hakikatler (حقائق) olmak üzere dört kısım olduğunu dile getirir. Söz konusu kişileri belirtilen kısımlara sevk eden şeyler ise Allah'ın hakkı, yaratıkların hakkı ve nefislerinin hakkı olmak üzere üzerlerine farz kılınmış üç haktır. Allah'ın hakkı herhangi bir şey ortak koşulmadan kendisine ibadet edilmesi iken yaratıkların hakkı bir cezanın infazıyla ilgili şeriat emri olmadıkça eziyet görmemeleri ve şeriatça yasaklanmış durumlar dışında kendileri tercih edilerek onlara iyi davranılmasıdır. Nefislerin hakkı ise kurtuluş ve mutluluğun bulunduğu yoldan gayri bir yola hiçbir şekilde sevk edilmemesidir.⁶² Bu hakların kişiyi sevk ettiği yukarıda isimleri zikredilen dört tür

⁵⁸ a.mlf., *Fusûsü 'l-Hikem 'in Sırları el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi 'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003a, s. 56.

⁵⁹ a.mlf., *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 16-7, 204, 246.

⁶⁰ Bkz.: Kalem, 68/4.

⁶¹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 237.

⁶² İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 79-80; a.mlf., *el-Futûhâtü 'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985a, c. 1, s. 148.

şeye ilişkin izahatın akabinde, İbnü'l-Arabî tüm zikredilenlerin hâller ve makamlar diye isimlendirildiğini belirtir.⁶³ Böylece ahlâkın da bu şekilde ele alındığı görülmekte ve buna binaen ahlâklanmanın hâl ve makamların edinilmesi süreci olduğu neticesi hâsıl olmaktadır.

“Makam” ve “hâl” kavramları birbiriyle ilişkili kavramlar olup iki temel açıdan farklılık gösterirler. Şöyle ki kendisinde derinleşmesi gerekli olan ve kendisinden ayrılmanın mümkün olmadığı her nitelik, makama karşılık gelir. Bu türden niteliklere örnek olarak tövbe verilebilir. Hâl ise sadece bir vakitte bulunulan şey olup sarhoşluk, silinme, kendinden geçme ve hoşnutluk gibi nitelikler hâle örnektir. Hâl varlığı şarta bağlı bir şey olarak görünür, şart ortadan kalktığında ilgili hâl de ortadan kalkar.⁶⁴ Görüldüğü üzere makam ve hâl söz konusu olduğunda ilk farklılık süreklilikte kendini gösterir. Diğer fark ise makam ve hâllerin edinilme yollarına ilişkindir: Makam, iş ve amellerin neticesi olarak kesbî karakterli olup dince belirlenmiş vazifelerin ifa edilmesiyle elde edilir. Hâl ise bir çaba ve zorlama olmadan kalbe gelir. Bu yönüyle hâller müktesep değil, vehbî bir karakteri haizdir.⁶⁵

Yukarıda zikredilenler çerçevesinde makamın sürekli ve kalıcı olduğu ve amel neticesinde elde edildiği, hâlin ise gelip geçici ve Allah vergisi olduğu pek açık surette görülmektedir. Söz konusu vasıflar daha yakından ele alınacak olursa evvela makam hakkında şu izahatı bulunulabilir: Kulun bir makamı elde edebilmesi için amellerini kemal üzere yerine getirmesi gerekir. Şöyle ki Allah kulun yapmakla yükümlü olduğu muamele, mücahede ve riyazetlerin niteliklerini, zamanlarını ve tamlık ve sıhhat şartı olan kemal şartlarını belirli kılmıştır. Kul vakitlerini bu amellerle tam bir şekilde doldurduğunda makam sahibi olabilir ve emredildiği biçimde ilgili makamın suretini inşa eder. Sonrasında başka bir makama geçtiğinde o makamın da suretini inşa etmek ister. Böylece yaratan (خالق) hâline gelir ki makamın anlamı budur.⁶⁶

Bu noktada ise şöyle bir soru akla gelebilir: Yeni bir makama geçildiğinde sureti inşa edilmiş bir önceki makam ortadan kalkacak mıdır? Açıktır ki makam ve hâl karşılaştırması bağlamında ortaya konan özellikler göz önünde bulundurulduğunda sorunun olumsuz bir biçimde cevaplanması gerekmektedir. Nitekim makam ayrılmanın mümkün olmadığı, süreklilik arz eden niteliktir. Bu çerçevede Allah ehli, makamın kişide oluşum sonrasında sabit kalışı konusunda ittifak etmişlerdir. İbnü'l-Arabî ise sebati reddetmemekle beraber makamların hakikatlerinin farklılığından ötürü konuya ilişkin bir açıklamada bulunma ihtiyacı hisseder. Şöyle ki ona göre (a) makamların bir kısmı şarta tabi olup şart ortadan kalktığında kendi de

⁶³ a.mlf., *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 80-1.

⁶⁴ a.g.e., s. 81.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 113-4; Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008b, c. 8, s. 351, 347-8.

⁶⁶ a.g.e., s. 351; a.mlf., *el-Futühâtu'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye., 1999, c. 4, s. 22-3.

kalkar. Örneğin vera bu türdendir. Zira vera mahzurlu veya şüpheli şeylerde söz konusudur ki bunlar bulunmadığında veradan da bahsedilemez. Keza, korku, ümit ve soyutlanma da böyledir. (b) Bazı makamlar ölüme kadar eşlik eder ve ölümler birlikte ortadan kalkar. Örneğin tövbe ve meşru yükümlülükleri gözetme bu kısma girer. (c) Bazı makamlar Cennet'e ilk girme anına kadar ahirete değin kula eşlik eder. Örnek olarak "korku" ve "ümit" makamları verilebilir. (d) Bazı makamlar ise Cennet'e girene kadar eşlik eder. Örneğin üns, bast ve cemel nitelikleriyle görünme bu türdendir.⁶⁷ Ne var ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum makamların kullanımını bağlamında bir süreksizliktir, yerleşilen makam kul için sabitliğini muhafaza eder gibi görünmektedir:

(...) Makam, kul için kendisinde yerleşme ve sebatın bulunduğu her şeydir. Kul sürekli ondadır. Makam şartlı ise ve şartı yerine gelmiş, o vakit, şartının varlığı nedeniyle onu ortaya çıkartır, çünkü şartı var olmuştur ve şart onun hazırlayıcısıdır. Bu nedenle makamın sabit olduğu söylenmiştir, yoksa her vakitte kullanılır demek değildir. Bunu biliniz!⁶⁸

Allah'ın ihsan ettiği bir vergi, bir inayet olan hâl; sahibinin çaba göstermeden ve talep etmeksizin nitelik bakımından değişmesine vesile olur. Bu tarz bir etkide bulunan hâlin sürekliliği meselesine gelince sufiler bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Hâlin "hulul" kelimesinden türediği kanaatine sahip olanlar onun sürekliliğini ileri sürerken hâli "tahavvül" kelimesinden türetenlere göre onda süreklilik özelliği bulunmaz.⁶⁹ İbnü'l-Arabî ise hâlin sürekli olmadığı görüşünden taraf olup bu görüşü Allah'ın sürekli yaratması ve mümkünün Allah'tan müstağni kalamayacağı gerçeği zemininde temellendirir:

(...) Allah kendisi hakkında '*O her gün bir iştedir*'⁷⁰ buyurur. Günün en kısası, bölünmeyi kabul etmeyen birim zamandır. Allah bu zamanda âlemin parçalarının sayısı kadar kendi işindedir. Her parça, bu şarta göre, bölünmezdir. Allah, âlemdeki her parça karşısında bir işte bulunur. Bu şe'nler (işler), yaratılmışların işleri olduğu gibi onlar bu şenlerin var olduğu yerlerdir. Allah onlarda bu işleri sürekli yaratır. Dolayısıyla halin iki zamanda kalması mümkün değildir. İki anda baki olsaydı, halin sürekli olduğu kimsede Hakkın

⁶⁷ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 351-2. Başka bir yerde benzer bir taksimatla karşılaşılır. Buna göre (a) makamların bazıları insanın dünya ve ahirette nitelenmesi gereken makamlara karşılık gelir. Müşahede, celal, cemel, ünsiyet, heybet ve bast bu türdendir. (b) Bazı makamlar ise ölüncüye dek kulun nitelenmesi gereken makamlar olup Cennet'te kendisinden düşerler. Züht, tövbe, vera, mücadele, riyazet, kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezemek vb. bu kısma örnek olarak verilebilir. (c) Bir kısmı ise bağlı olduğu şart ortadan kalktığında kendisi de ortadan kalkan veya söz konusu şart döndüğünde kendisi de geri dönen makamlardır. Sabır, şükür ve vera bu türdendir. Bir başka ayrımda ise makamlar kastedilmek suretiyle huylar iki kısma ayrılır: (a) Bir kısmı yetkinliği insanın hem zahir hem batnında bulunanlardır. Örneğin vera ve tövbe bu türdendir. (b) Diğer kısımda yer alanlar ise yetkinliği insanın batnında bulunanlara tekabül eder. Züht ve tevekkül örnek olarak verilebilir. Bunlarda zahirin batına tabi olması bir beis teşkil etmezken sadece insanın zahirinde bulunan bir huy yoktur (a.mlf, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 81-2).

⁶⁸ a.mlf, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 352.

⁶⁹ a.g.e., s. 347, 349.

⁷⁰ Ayetin tamamı için bkz.: Rahmân, 55/29.

Yaratıcı olması mümkün olamayacağı gibi o şeyin Hakka muhtaç olması da mümkün olmaz, Allah'tan müstağni kalırdı. Mümkünün Allah'tan müstağni kalması imkânsızdır. Bir imkânsızlığa yol açan her şey, imkânsızdır. İşte bu, 'Araz iki anda baki kalmaz' diyenlerin görüşüne benzer ve bu, doğrudur. Hâller, Allah'tan varlıklara ilişkin arazlardır. Allah onları yaratıklarında meydana getirmiştir. Bu haller, dünya ve ahirette Hakkın bulunduğu 'şe'n' diye ifade edilir. (...)⁷¹

Bu noktada şöyle bir soru ileri sürülebilir: Yaratılan hâllerin akıbeti ne olacaktır? Sorunun cevabı hulul bağlamında dile getirilen şu sözlerle verilmektedir: "(...) Hulul, bir yere yerleşmektir ve hâl orada var olur. Hâl, iki zamanda baki kalmaz. Öyleyse var olduktan sonraki ikinci anda kendisi nedeniyle yok olur. (...)"⁷² Kendisi nedeniyle yok olur; zira İbnü'l-Arabî'ye göre onun yok olması ne bir fail nedeniyle vuku bulur ne de şartının yok olmasıyla veya zıddıyla gerçekleşir. Tüm bunlar imkânsız olup yok olma hâlin özü gereği sahip olduğu bir özelliktir. Benzer şekilde hâlin kendisinde var olduğu yer de bekasında Rabbine muhtaçtır; zira hâl veya benzeri veya zıddı olmaksızın bir sürekliliğe sahip değildir. Allah onda ortadan kaldırdığı hâl yerine bir benzerini veya zıddını yaratır. Benzeri yaratıldığında insan o yerin aynı hâl üzere kaldığını zanneder. Hâlbuki Allah her an bir işte olup sürekli yeniden yaratır.⁷³ Bu yaratma faaliyeti ise ilahî teveccüh, ilahî suret, "Ol!" emri ve irade ekseninde vuku bulur:

(...) Her iş, ilahi bir teveccüh ve yönelişten meydana gelir. Hak, bize kendisinin sûretlerde hâlden hâle girdiğini bildirmiştir. Her şeyi ilahi bir sûrete göre yaratır. Bu nedenle âlem, Hakkın sûretine göre var oldu. Buradan şöyle deriz: Hak, kendini bilmiş, buradan âlemi de bilmiştir. (...) Dolayısıyla âlem, Allah'ın kendisini yarattığı andan ahirete kadar sürer. Varlık ise onun hâllerinde peş peşe gelir ve Allah ilahi teveccühlerle onları sürekli yaratır. Bu teveccühlere 'ol (kün)' diye ifade edilen 'mertebenin sözü' eşlik eder. Öyleyse irade, daima ona ilişir ve ona teveccüh edilir. Kün de sürekli, dolayısıyla yaratma süreklidir. (...)⁷⁴

Yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesi olgusuyla yakından ilgili olan ahlâklanmanın, kemali hedefleyen bir moral seyir görünümü arz ettiği ifade edilmişti. Nitekim ahlâklanmanın nasıllığı açısından tasavvuf tarihine bakıldığında çoğunlukla "seyr ü süluk" tabiriyle karşılaşılmaktadır. Bu çerçevede ahlâklanma mevzusunun bir de bu tabir merkezinde ele alınması yerinde olacaktır. Öyle ki bu vesileyle halk-ı cedit olgusunun ahlâk alanındaki bir diğer görünümüyle karşılaşma imkânı sağlanacaktır.

⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 348.

⁷² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 348.

⁷³ *a.g.e.*, s. 348-9.

⁷⁴ *a.g.e.*, s. 349.

V. Seyr ü Süluk

“Seyr”⁷⁵ ve “süluḳ”⁷⁶ kelimelerinin ıstılahî anlamları söz konusu edildiğinde ilk olarak altının çizilmesi gereken şey; tasavvuf literatüründe “süluḳ”, “seyr”, “sefer”, “miraç” ve “isra” kelimelerinin yakın anlamda kullanılır olmasıdır. Öyle ki tarikatların ortaya çıkmasından sonraki dönemde “süluḳ” kelimesi kendisiyle genellikle aynı anlamda kullanılan “seyr” kelimesi ile birlikte “seyr ü süluḳ” şeklinde kullanılmıştır. Bu çerçevede her iki terim için “bir talibin Hakk’a ulaşmak maksadıyla bir mürşidin

⁷⁵ “Seyr (سیر)” sözcüğü; harekete başlamak, kıpırdamak, yürümek, adımlamak, gezmek, gezinmek, gitmek, topluca yürüyüş yapmak, harekete geçmek, yürüyüşe geçmek, yola çıkmak, yola koyulmak, ilerlemek, seyahat etmek, yolculuk etmek, birlikte seyahat etmek, uzaklara seyahat etmek, uzaklara yolculuk etmek, gezdirmek, seyahate neden olmak, hareketlendirmek, sürmek, çalıştırmak, göndermek, birini bir yolculuk için donatmak, vasıta ile gitmek, taşıta binmek, seyretmek, kullanmak, dümen kullanmak, ayrılıp gitmek, ayrılmak, ayrılmaya neden olmak, atmak, kovmak, işlemek, çalışmak, yürütmek, işlemek, uygulamak, akmak, mesafe kaydetmek, sürdürmek, devam etmek, takip etmek, izlemek, davranmak, yayılmak, tedavüle çıkarmak, sürdürme olmak, yaymak, hızla yürümede yarışmak, birinin yanında yürümek, samimiyetle birlikte gezmek, samimiyetle sohbet etmek, içli dışlı olmak, biriyle geçinmek, razı olmak, mutabık olmak, birbirini desteklemek, uyum sağlamak, çizgi çizgi yapmak gibi çok çeşitli anlamlara gelen “s-y-r/sare (سیر/سار)” kökünden türemiş bir kelimedir (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 422; Badawi-Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 471-2; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 521; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 446-7; Ebu’l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercumeti’l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu’l-Osmaniyye, 1305a h., c. 1, s. 906-907). Kökü gibi bu kelime de çeşitli anlamlarda kullanılır: gitme, yürüyüş, gezi, tur, seyahat, yolculuk, ayak işleri, toplu yürüyüş, hareket, kalkış, ayrılış, ilerleme, yol alma, yol, seyahat edilen sürede katedilen uzaklık, yürüyüş, eğlence yürüyüşü, seyahat malzemesi, yollar ve araçlar, tedbirler, usul, uygulama, tatbik, yerine getirme, davranış, hâl, tavır, yaşayış, biyografî, kronik, roman, sohbet, görüntü, görüş, deri şeridi, kayış, sıırım (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 423; Badawi & Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 472; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 521; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 447; Asım, *el-Okyânûsu’l-Basît*, c. 1, s. 906-7; Muhammed İbn Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Bulak: El-Matbaatu’l-Amiriyye, 1300 h., c. 6, s. 55, 57; el-Firuzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 412).

⁷⁶ “Süluḳ (سلوك)” sözcüğü “s-l-k (سلك)” kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kök bir yolu izlemek, belirlenmiş bir yolu izlemek, bir yol boyunca gitmek, bir yol tutmak, yola düzülme, ilerlemek, yürümek, bir yol boyunca seyahat etmek, bir hareket tarzını sürdürmek, seyir izlemek, olagelmek, davranmak, belli bir şekilde davranmak, tavrı içinde olmak, bir gelenek ortaya koymak, bir yere ayak basmak, girmek, bir yol ve mekân makulesine girmek, bir rota veya yola girmek, bir yere girmek, içeri sızmak, girmesine neden olmak, bir yere veya yola girmeye neden olmak, yol göstermek, sokmak, saplamak, sıkıştırmak, sığdırmak, tıkmak, absorbe edilmesine yol açmak, sarmak, bağlamak, iğneye iplik geçirmek, makaradan ipliği veya ipeği çözmek, tedavüle para çıkarmak, temizlemek, bir yol açmak, döşemek, yolun kullanışlı olması, toplumun teamüllerini anlamaya başlamak, açıklığa kavuşturmak ve çözmek gibi çok çeşitli anlamlar ihtiva eder (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 401; Badawi-Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, s. 449; Steingass, *The Student’s Arabic-English Dictionary*, s. 505; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 423-4; Ebu’l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercumeti’l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu’l-Osmaniyye, 1305c h., c. 3, s. 94; Muhammed İbn Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Bulak: El-Matbaatu’l-Amiriyye, 1302 h., c. 12, s. 327-8). Süluḳ ise davranış, tavır, tutum, hareket, hareket tarzı ve duruş biçimi manasına gelir (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, s. 402; Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, s. 424).

denetimi ve gözetimi altında yaptığı manevî yolculuk” biçiminde bir tanım yapılabilir ki “seyr ü süluk” tabiri de bu anlama gelir. Bununla birlikte “seyr” ve “süluk” terimleri arasında bir ayırım yapmak da mümkündür. Şöyle ki “süluk” terimi ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dinî hayatla alakalı tüm fiilleri kapsar şekilde geniş bir kullanım alanına sahipken 12. yy.’da tarikatların zuhur etmesiyle birlikte “Hakk’a ulaşma yolunda belli bir tasavvuf adab ve erkânının tatbiki” manasına gelmeye başlar. Seyr ise daha ziyade sülüğün kendilerinden müteşekkil olduğu yol alışı türlerine mukabildir. Allah’a doğru seyr (seyr ila’llah), Allah için seyr (seyr li’llah), Allah üzere seyr (seyr ala’llah), Allah ile birlikte seyr (seyr maa’llah), Allah’ta seyr (seyr fi’llah), Allah’la seyr (seyr bi’llah) ve Allah’tan seyr (seyr ani’llah) olmak üzere çeşitli seyirler söz konusudur.⁷⁷

Seyr ü süluk özünde insanî ilgiyle çıkılan bir yolculuktur. Nitekim salık kötü huylardan arınıp iyi huylarla bezenme suretiyle insan-ı kâmil mertebesine yükselme hedefinde ilerler. Bu yolculuk ise makame, menzil, medrece, akabe gibi adlarla anılan çeşitli aşamalar geçilerek gerçekleştirilir. Salık sırasıyla tüm makamları geçmeden sülüğünü nihayete erdiremez. Baştan sona değin bir yükseliş söz konusudur.⁷⁸

Yukarıda aktarılanlardan anlaşılmalıdır ki seyr ü süluk yolda olmayı imlemekte ve söz konusu yolculuk ahlâkî anlamda bir ilerleyişe karşılık gelmektedir. Söz konusu ilerleyişin izahına gelince her şeyden evvel bu yolculuğun temelde Hakk’a yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Başka bir ifadeyle seyr ü sülüğün hedefi Hakk’a yaklaşımdır. Bu duruma Konevî, “Hangi yol üzere sülük ederse etsin her sâlik, amacı Hak olması ve Hak’tan belirli bir saadet elde etmesi şartıyla, mirac sahibidir; binaenaleyh bu salığın sülûkü de bir yükseliştir” sözleriyle işaret etmektedir.⁷⁹ Bununla birlikte salığın yükselişi açısından Hakk’ın da katkıda bulunması söz konusudur:

Hakka yaklaşmak seyr ü süluk sayesinde mümkün olunca, O’nun özelliği, yolda kendisini rehber edinelim diye *en-Nûr* olmuştur. Allah şöyle buyurur: ‘O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır.’⁸⁰ Kara, beden amelleriyle ortaya çıkan sülûk iken deniz, nefsi amellerle manevî ve bâtni sülûktür.⁸¹

Yukarıdaki pasaja bakıldığında Hakk’a yaklaşmaya vesile olan seyr ü sülüğün bedenî ve nefsi amellerle örülü olduğu görülmektedir. Hak ise “en-Nur” ismi vasıtasıyla bu ameller açısından rehberlik etmektedir. Öte yandan kulun yönelişini andırır şekilde Hakk’ın da kula yönelmesi gibi bir durum söz konusudur. Konevî bunu “cezbe” kav-

⁷⁷ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 38, s. 127-8; a.mlf, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 311-2.

⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312; a.mlf, “Sülûk”, s. 127; Reynold A. Nicholson, *İslâm Süfîleri*, çev. Kemal Işık v.dğr., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, s. 63-5; Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s. 81, 183.

⁷⁹ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 27.

⁸⁰ Ayetin tamamı için bkz.: En’âm, 6/97.

⁸¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006b, c. 2, s. 100.

ramı merkezinde ifade eder: “Cezbe, kulun Hak karşısındaki durumu açısından, seyir ve sülük ile Hakka ‘teveccüh’ diye isimlendirilir; bu, salık’ın ve talep edenin inancına göre, Hakka veya O’ndan olan bir şeye süluktur. Cezbe Hak tarafından olursa, ‘icâbet’ ve ‘tedellî’ diye isimlendirilir.”⁸² Görüldüğü üzere teveccüh ve süluk kula matuf cezbe tarafına, icabet ve tedellî ise Hakk’a matuf cezbe tarafına konulmaktadır. Bununla birlikte salık ile Hak arasındaki karşılaşmanın gerçekleşme yerine göre farklı bir sınıflandırmayla da karşılaşılır. Şöyle ki salık ortaya ulaşmadığı zaman karşılaşma salikin mertebesinde “tenezzül” adını alır. Şayet karşılaşma orta mertebeyi aşınca gerçekleşirse salikin mertebesinde “tedani”, Rab yönünden ise “tedellî” olarak isimlendirilir. Karşılaşma menzilde vuku bulduğunda ise bu durum Hakk’ın kuluna bir tenezzüldür ki kulun miracına benzer ve orta mertebe “münazele” biçiminde ifade edilir.⁸³

Manevî yolculuğun ne olduğuna gelince seyr ü sülüğün bir intikal biçimine tekabül ettiği söylenebilir. Şöyle ki “süluk” kavramı “bir ibadet menziline başka bir ibadet menziline manayla intikal” biçiminde tanımlanır. Öte yandan suret açısından süluk da söz konusudur. Bu süluk Allah’a yaklaşma niyeti taşıyan meşru bir amelden aynı türden başka bir amele intikaldir. Sözü edilen ameller fiil veya terk şeklinde olabileceklerinden suretle süluk dört tür intikal tarzını ihtiva eder. Bunlar bir fiilden başka fiile, bir terkten başka bir terke, bir fiilden bir terke ve bir terkten bir fiile geçiştir. Bilgiyle intikal ise makamlar, isimler, tecelliler ve nefesler arası gerçekleşen geçiş ve intikallere tekabül eder.⁸⁴

İbnü’l-Arabî ve Konevî sisteminde varlık, bilgi ve ahlâk açısından dinamik bir işleyiş kabul edilmekte⁸⁵ ve bu durum yenilenme ve sürekli tecelliyle izah olunmaktadır. Nitekim bu çerçevede “(...) Tanrı’nın, içinde insanın da bulunduğu âlemi her an yeniden yaratması ile sūfînin sülûkünde karşılaştığı tecellilerin yenilenmesi birbirini tamamlayan iki şeydir.”⁸⁶ denilmektedir. Hâl böyle olunca süluk çerçevesinde amel ve bilgi bakımından intikallerin vuku bulması kaçınılmazdır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki süluktaki ana eksen ahlâkî karakterli olup hulk bakımından bir yol alış söz konusudur. Nitekim salığın vasıflarına ilişkin aşağıdaki satırlarda bu husus göze çarpar:

(...) İntikal eden, sülûk eden olduğu gibi bedeni mücahedeler ve nefsanî riyazetler sahibidir. Söz konusu kişi, güzel ahlâk ile nefsinin süslemiş, kendisinin gerek duyup mizacının varlık ve itidalinin bağlı olduğu besin ölçüsüyle doğasına hakim olmuş, adetten (kaynaklanan) açlığa ve alışagelmış rahata iltifat etmemiştir. (...)⁸⁷

⁸² Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 100.

⁸³ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 101.

⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 337-8.

⁸⁵ Bu dinamik işleyiş Konevî’nin şu sözlerinde açıkça ifade edilir: “(...) Âlem, her nefeste geceyi ve gündüzü değiştiren Hakkın şe’nleri nedeniyle bir ‘başkalaşma’ ve ‘değişme’ halindedir. Buna göre, Hakkın şe’nleri başkalaştığı ve işleri değiştiği için her şey başkalaşır. (...)” (Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 155).

⁸⁶ Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 294.

⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 338.

Bu noktada şöyle bir sorunun dile getirilmesi yerinde olacaktır: Yukarıda zikrolunan geçiş ve intikaller bir nihayete erecek midir? “Süluk” kavramıyla bağlantılı olan “musafir” ve “sefer” kavramlarına ilişkin bir inceleme, sorunun menfi olarak yanıtlanması gerektiğini gözler önüne serecektir.

Allah'ın tariğinde (طريق) musafir (مسافر) olmak iki şeyi imler: Biri, fikriyle akledilirlerde ve itibarlarda musafir olmak iken diğeri amellerle musafir olmaya tekabül eder. Buna göre biri fikir, diğeri amel bakımından olmak üzere iki tür seferden bahsedilebilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî başka bir yerde Hak ile irtibat cihetinden seferi üç kısma ayırır. Bunlar Hakk'ın katından sefer, Hakk'a doğru sefer ve Hakk'ta seferdir.⁸⁸ Musafirin tarifine gelince “tariği kendisini bir şeyden sefere çıkartan kimse” şeklinde tanımlanabilir. Buna göre musafir olmanın bir şeyi bırakmayı, bir şeyden ayrılmayı ihtiva ettiği söylenebilir. Öyle ki musafir-salikh ayrımı bu noktada temellenir. Zira salikhin tariği onu her hangi bir şeyden ayırmaz; o, musafir olmayıp şehrinin yol ve caddelerinde gezinen kimsedir. Böyle bir kişinin oruç tutması ve namazı tam kılması gerekir. Oysa musafir oruçta serbest olmakla birlikte namazı kısaltmalıdır.⁸⁹ Öte yandan salikhlerin bazıları sefer etmezken bazıları musafirdir. Yani her musafir saliktir; fakat her salikh musafir değildir. Başka bir deyişle “salikh” kavramı “musafir” kavramının cinsi olup “musafir” kavramı “salikh” kavramının kaplamında bulunur.⁹⁰

İbnü'l-Arabî musafirin hâlini de ele alır ve bu mevzudaki temel motif şu şekildedir: Menzilden menzile geçişler söz konusu olup bu geçişler namütenahidir. Şöyle ki musafir, Yaratıcı'nın varlığıyla ilgili delilleri aramak maksadıyla fikriyle sefere çıkar. Bu noktada kişinin elinde mümkün olmaktan başka bir delil bulunmaz. Hem varlık hem yokluk mümkününe izafe edildiğinden ötürü mümkünün varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edicinin varolması gerekir. Varlık kazanan mümkün ulaştığı mertebenin akabinde tercih edenin varlığını öğrenmenin peşine düşüncü yeni bir sefer başlar. Bu seferin konusu Yaratıcı'nın niteliklerinin öğrenilmesidir. Kişi çeşitli menzillerden geçerek çeşitli nitelikleri öğrenir. Örneğin; biricik ve yegâne olma, varlığı zorunlu olma, kadim olma, yok olmama, hâdis olmama, bir olma, bilme, irade, kudret, hayat ve konuşma gibi niteliklerin bilgisine ulaşır. Ardından seferi farklı menzillerde devam ederek peygamberlerin gönderilmesinin imkânını, Yaratıcı'nın resuller gönderdiğini, kendisinin de peygamberin gönderildiği kişilerden biri olduğunu öğrenir. Bunun üzerine peygambere inanarak ona uyar. Allah da kendisini sever, kalbine keşif verir ve melekûtun esrarını ona öğretir. Yine nefsinin cevherine âlemdeki şeyler işlenir. Bu durumdaki bir kişi kendisini perdeleyen şeylerden Allah'a kaçır ve sonunda Allah'ı her şeyde görerek yolculuk (تسيار) esasını bırakır; fakat Rabbi ona işin dünyada da ahirette

⁸⁸ Hakk'ın katından sefer edenler, Hakk'a doğru sefer edenler ve Hak'ta sefer edenlerin kısımlarına ilişkin açıklama için bkz.: İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 7-9.

⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 342; a.mlf, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 17-8; İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 4.

⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 340-1; a.mlf, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 17.

de sonsuz olduğunu ve onun her zaman musafir kalacağını bildirir. Nitekim insan âlemin tabakalarında, mertebelerinde sürekli sefer ederek ve bir menzilden diğerine intikal ederek cisme yerleşir; bu cisim ile seferini sürdürerek ölüm menziline ulaşır. Ne var ki sefer bitmez; berzah menzillerinden diriliş menziline, oradan da mutluluk diyarına geçer ve bu yer ile beyaz misk Kesib'i⁹¹ arasında gidip gelmeye devam eder.⁹²

İbnü'l-Arabî yukarıda özetlenen sefer hâline ilişkin kısmın sonunda, söylenenlerin bedenen yapılan sefere tekabül ettiğini belirtir. Ancak marifetlerdeki seferin de bunun benzeri olduğunu ifade eder ki bu çerçevede sürekli menzilden menzile geçiş olgusunun marifetlerdeki seferde de geçerli olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan bedenî ameller ve nefeslerle bir amelden diğerine intikal edilir. Ne zaman ki yükümlülük ortadan kalkar insanın özü gereği seferi sürer ve kişi Allah'a emredildiği için değil, özü gereği ibadet eder.⁹³

Görüldüğü üzere sefer ve dolayısıyla süluk açısından namütenahi bir durum söz konusudur. Öte yandan bu duruma ilişkin hayli farklı bir değerlendirme ile de karşılaşılır. Şöyle ki söz konusu değerlendirmeye göre salıkların yolculuğu bir tür yanılısamının ürünü konumunda olup aslında mekânlardan ayrılmamak tarikte olmaktan yeğdir:

Yol [طريق] sadece yaratılmışın görmesi için uzatıldı. Kul onda yerleşmeksizin yüzünü kendisini takip edene çevirseydi, kuşkusuz, ermiş sâliklere 'Allah'a yemin olsun! Ne kötü yapmışlar' gözüyle bakardı. Sâlikler, gerçeği bilseydi, mekânlarından ayrılmazdı. Fakat onlar, hakikatlerin çift olması nedeniyle, Allah'ın kendisiyle yolları [طرائق] ve yeryüzünü yarattığı Yaratan Hakkın teklîğinden perdelenmiştir. Böylece isimlerin içeriklerine bakmış ve yükseliş merdivenlerini aramış, onları istenilecek en yüksek menzil ve Hakka yönelinen ve aranan en yüce halin olduğunu zannetmiştir. (...)⁹⁴

Yukarıdaki pasaja bakıldığında salıklere yönelik eleştirinin Hakk'a teveccühün doğrudan ve dolaylı olarak yapılması arasındaki farkta temellendiği görülür. Bu çerçevede esmaya dayalı yükseliş çabası, değerli olmakla birlikte en yüce hâl şeklinde telakki edilmemelidir; zira bu çabada tariğin uzatılması ve perdelenme söz konusudur. Öte yandan söz konusu edilen yolculuk dairesel bir rotada seyrettiği için yolculuk sonunda ayrı bir noktaya değil, başlanılan yere varılır ki bu perspektiften hareketle aslında yolculuğun varlığı da geçerliliğini yitirir gibi görünür. İbnü'l-Arabî kendi vaziyeti üzerinden bu hususa şu sözlerle dikkat çeker:

⁹¹ Kavramla ilgili olarak bkz.: el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 418.

⁹² İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 343-4; a.mlf, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 18-9. İlk varoluştan Cehennem ve Kesib'e kadar uzanan seferlere ilişkin bir listeye *el-İşfâr an Netâici'l-Esfâr*'da da yer verilmekte olup eserin muhtelif yerlerinde seferin sürekliliği ve namütenahiliği belirtilir. Bu çerçevede Hakk'ın katından ve Hakk'a doğru seferler son bulsa da Hakk'ta seferin nihayete ermediği ve asılların varolduğu vakitten itibaren sonsuza dek sefer etmeye devam edildiği ifade olunur (İbnü'l-Arabî, *Mânevî Seferler*, s. 4, 6-7).

⁹³ İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 8, s. 344; a.mlf, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 19.

⁹⁴ a.mlf, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 129; a.mlf, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 220.

Hak, hakikatimin gerektirdiği şeyi bana yerleştirmemiş ve benim yolum [طريقة] ona ulaşmamış olsaydı, O'nun meşrebi için bir kazanç ve O'nu bilmeye bir yöneliş kendimde bulamazdım. Böylelikle işin sonunda kendime dönüyorum. (Yine bu nedenle) Daireyi çizirken pergelin ayağı varlığının sonuna ulaştığında başlangıç noktasına döner, işin sonu başına bağlanır ve (işin) ebedi ezeline yönelir. Şu halde sadece sürekli bir varlık ve yerleşik ve sabit müşahede vardır.⁹⁵

Bu noktada şöyle bir soru akla gelebilir: Sürekli bir varlık ile yerleşik ve sabit müşahede varsa niçin ahlâklanma ve tabiatıyla seyr ü süluk ihtiyacı vardır? Öyle görünüyor ki bunun nedeni insanların çok büyük çoğunluğunun bu ontik bilince doğrudan ve kolaylıkla ulaşacak durumda olmamasında aranmalıdır. Etkilerine maruz kalınan varlık mertebelerinin baskın olması, kişinin ilahî asla yakınlığı açısından engel teşkil eder. Oysa sahih bir teveccüh ve her tür ilgiden soyutlanma gibi şartlarla Hakk'a süluk eden kişi hakkında tesviye meydana gelir ki bu sayede salık zikredilen ve zikredilmeyen şeylere yol açan ilahî tecelliyi kabul noktasında istidat kazanır.⁹⁶

VI. Sonuç Yerine: Yaratma Temelli Dinamik Ahlâk

Giriş kısmında belirtildiği üzere “halk” ve “hulk” kavramları bir asılda kaynağını bulup aralarında sıkı bir bağ vardır. Hâl böyle olunca bir ahlâk okuması yapılabilmesi için yaratmaya dair bir bakış açısının mevcudiyeti kaçınılmaz olmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda çalışmanın ikinci kısmında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin konuyla ilgili bakış açısı ele alınmış olup ortaya konan temel motiflerin bir kez daha altının çizilmesi yerinde görünmektedir. Bu temel motifler şu şekilde maddeleştirilebilir:

a) Her şey Allah tarafından yaratılmıştır.

b) Yaratma suretlerin taayyünü ve tezahürü bağlamında ele alınmakta olup ilmî olana harici varlık kazandırmaya, batını zahir hâle getirmeye karşılık gelir.

c) Hakk'ın zatı isim ve sıfatlarına göre taayyün eder ve Hak esma aracılığıyla yaratır.

d) Yaratma süreklilik arz etmekte olup yaratmanın yenilenmesi söz konusudur.

Yukarıdaki maddelerde dile getirilen hususlar ontolojik açıdan taşıdıkları anlam yanında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlâk anlayışının temel taşları konumundadırlar. Bundan ötürü bu dayanak noktalarının mezkûr ahlâk anlayışındaki yansımalarının tespiti hayli gerekli görünür.

⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c. 1, s. 129; a.mlf, *el-Futûhâtu 'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 221.

⁹⁶ Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, s. 117. Demirli benzer bir tespitte bulunarak şöyle der: “(...) Sülûk, sapma halinden tekrar paralellik haline insanı döndürmek demektir. İbnü'l-Arabî'nin bunu anlatmak için kullandığı ‘tahlil miracı’ kirlenmenin nedeni olan tekasüf ve terkinin ortadan kalkmasını anlatır. Bu sayede nefis araya giren vasıtaların etkisinden kurtularak tekrar ‘bir’ haline gelir. Daha doğrusu kuvve hâlinde kalan veya etkisizleşen bir, çokluğu silerek bilfiil hâle gelir” (Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 163).

Açıktır ki her şeyin Allah tarafından yaratıldığı prensibi ahlâkın da O'nun yaratmasının ürünü olduğunu ikrar etmeyi zorunlu kılar. Buna göre insan Allah'tan varlık kazandığı gibi ahlâkı da O'ndan kazanmıştır ve tüm ahlâk insanın yaratılışında mündemidir. Öte yandan hâlden hâle geçmenin Allah'ın sürekli yaratmasına bağlı oluşu da her şeyin Allah tarafından yaratıldığı gerçeğiyle örtüşür.

Yaratmanın taayyün ve tezahür şeklinde mütalaa edilmesinin, yaratılış gereği ahlâk sahibi olma ile sahip olunan huyların kullanımı çerçevesinde gerçekleşen ahlâklanma arasındaki münasebet bağlamında ahlâk alanına yansımından bahsedilebilir. Şöyle ki tüm ahlâkın yaratılış gereği insanda mündemid olması batınî bir sahipliğe tekabül ederken sahip olunan vasıfların eylemlerde ortaya çıkması bir tezahür görünümü arz eder.

İlahî isimlerin yaratıcı işlevi açısından konuya bakıldığında isimlerin gerek ahlâk sahibi olma gerek ahlâklanma bakımından rol oynadıkları görülür. Şöyle ki insanın tüm ahlâka sahip bir şekilde yaratılmış olması onun toplayıcılık vasfından kaynaklanır, bu özellik ise onun bütün isim ve hakikatleri kendinde barındırması demektir. Dolayısıyla Hak esma vasıtasıyla insanı ahlâk sahibi bir şekilde yaratmıştır. İsimlerin ahlâklanma bakımından oynadığı role gelince Allah'ın isimleri, sıfatları ve ahlâkıyla ahlâklanma nosyonu açık bir biçimde göstermektedir ki isimler ahlâklanmanın da temelinde yer alır. Yine ahlâklanmanın “ilk yaratılışında soylu ahlâkın bulunduğu kimseye benzetmek” şeklindeki tarifi göz önünde bulundurulduğunda benzer bir tablo ile karşılaşılır. Zira soylu ahlâk sahibi kimse, yani Hz. Peygamber, tüm esma ve hakikatleri kendinde toplamaktadır. Dolayısıyla ona benzetmek söz konusu isimlerle ahlâklanma anlamına gelecektir. Keza, “Allah'a yaraşır bir şekilde nispet edilen isimlerin, kul tarafından kendisiyle bağlantısının kurulması” şeklindeki ahlâklanma tarifi de isimler ile ilişki kurulmasının tahallüğün özüne müteallik olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.

Yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesine gelince bu olgunun ahlâk alanına yansımaları çeşitli biçimlerde gerçekleşir. Bunlar şu şekilde maddeleştirilerek ifade olunabilir:

a) İnsan yaratılışı itibarıyla tüm ahlâka sahiptir. Öte yandan kazanılmış ahlâk yani ahlâklanmadan da bahsedilir ki bu sahip olunan ahlâkın kullanımı bağlamında vuku bulur. Bunu sağlayan ise tüm varolanlar gibi insanın da dinamik bir yapıda olması ve sürekli yaratılmakta olmasıdır.

b) İnsan yetkin amelleri neticesinde bir makamın suretini inşa eder ve başka bir makama geçtiğinde o makamın suretini inşa etmek ister. Bu geçişler ise devamlı olup kişiyi yaratan konumuna ulaştırır. Makamdan makama geçiş olgusu ise yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesi gerçeğine dayanır; zira statik bir durumda başka bir makama intikal mümkün değildir. Makamın sürekli ve kalıcı bir nitelik şeklinde tavsif olunması ise bu açıdan bir sorun teşkil etmez. Şöyle ki edinilen makam kul için sabit olmakla birlikte her daim kullanılmama anlamında bir süreksizlik de söz konusudur. Diğer bir deyişle makamların kullanımı bakımından değişim vuku bulur.

c) Hâl Allah vergisi olup kişi bir hâlden başka bir hâle intikal eder. Söz konusu geçiş

durumu bir hâlin ortadan kalkıp yerine benzeri veya zıddının ikamesinden ibarettir. Bu ise Allah'ın her an bir işte olması ve dolayısıyla sürekli yaratması gerçeğine dayanır.

d) Süluk bilgi ve ameller bakımından intikallerin gerçekleşmesine tekabül eder. Bu intikallerin vukuu ise yenilenme ve tecellinin sürekliliğinde kaynağını bulur. Mezkûr intikallerin ise bir nihayeti yoktur. Nitekim “süluk” kavramıyla ilişkili olan “sefer” kavramı da menzilden menzile namütenahi geçişler manasını ihtiva eder.

Yukarıda dile getirilen hususlar ışığında İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin ahlâk anlayışının çok sıkı bir biçimde yaratma ve yaratılış hakkındaki görüşlerine bağlı olduğu görülmektedir. Öyle ki yaratmaya dair ortaya konan bakış açısının temel motiflerinin açık bir şekilde ahlâk alanında da karşılıkları mevcuttur. Bu çerçevede inceleme konusu edinilen ahlâk anlayışının ontik bir zemin üzerine inşa edildiği pekâlâ söylenebilir. Bu ontik zeminin karakteristiği olarak ise daha ziyade yaratmanın sürekliliği ve yenilenmesi görülmektedir. Bu durum ahlâk alanına da sirayet etmekte ve aynı dinamik işleyiş ahlâklanma ve seyr ü süluk açısından da gözlemlenmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin sisteminde dinamik bir ahlâka yer verildiği görülmektedir.

Öte yandan halk ile hulk terimleri arasındaki bağ ve “halk-ı cedit” tabiri bir arada mütalaa edildiğinde şöyle bir neticeye varmak mümkündür: Nasıl ki fizikî yapı yenilenmekteyse aynı şekilde manevî özellikler de yenilenir. Bu bağlamda yukarıda bahsi geçen dinamik ahlâk tasavvurunu izah etmede “hulk-ı cedit” tabirinden de yararlanmak mümkün görünür. Bu tabir huyların, daha doğru bir ifadeyle makam ve hâllerin sürekli yenilenmesi anlamını taşımakta ve namütenahi manevî yolculuğa işaret etmektedir.

KAYNAKLAR

- Affî, E.A.; *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Asım, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed; *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305a h., c. 1.
- ; *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305b h., c. 2.
- ; *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercumeti'l-Kâmûs*, İstanbul: Matbaatu'l-Osmaniyye, 1305c h., c. 3.
- Badawî, Elsaid M. ve Muhammed Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden: Brill, 2008.
- Bayram, Mikâil; *Sadru'd-din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012.
- Chittick, William; “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 669-84.
- Chodkiewicz, Michel; *Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Çağrı, Mustafa; “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, c. 2, s. 1-9.

- De Vaux, Carra; "Ahlâk", *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugati (İA)*, 1978, c. 1, s. 157-60.
- Demirli, Ekrem; "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2008, c. 35, s. 420-5.
- ; *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- ; "Türk Düşüncesinin Kurucu Düşünürlerinden Birisi Olarak Sadreddin-i Konevî", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010a, s. 77-80.
- ; *Sadreddin Konevî*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010b.
- ; *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- ; *İbnü'l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- ; *Tasavvufun Altın Çağı Konevî ve Takipçileri*, İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- el-Esfahanî, Ragıb; *el-Mufredâtu fî Garibi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.
- el-Firuzabadi, Muhammed İbn Yakub; *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Muessesetu'l-Risale, 2005.
- el-Hakîm, Suad; *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- et-Tavîl, Tevfik; "İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi", *İbn Arabî Anısına [Makaleler]*, Medkûr İbrâhîm, Ebu'l-Alâ Afifi, Muhammed Mustafâ Hilmî, Zekî Necîb Mahmûd, W. Montgomery Watt, Tevfik et-Tavîl ve Seyyid Hüseyin Nasr, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 121-42.
- Hirtenstein, Stephen, "The Image of Guidance The Akbarian View of Sadr al-Din Qunawi", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Meram Belediyesi Konevî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010, s. 251-6.
- İbn Arabî, Muhyiddin; *Fusûsu'l-Hikem*, haz. Ebu'l-Ala Afifi, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1946.
- ; Muhyiddin; *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985a, c. 1.
- ; Muhyiddin; *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Osman Yahya-İbrahim Medkur, el-Kahire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitab, 1985b, c. 2.
- ; Muhyiddin; *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemsuddin, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, c. 4.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006a, c. 1.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006b, c. 2.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008a, c. 7.
- ; Muhyiddin; *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008b, c. 8.
- ; Muhyiddin; *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Mânâlarının Keşfi*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- ; Muhyiddin ve Ahmed Avni Konuk; *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- İbn Manzûr; Muhammed İbn Mukerrem; *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1300 h., c. 6.
- ; Muhammed İbn Mukerrem; *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1301 h., c. 11.
- ; Muhammed İbn Mukerrem; *Lisânu'l-Arab*, Bulak: el-Matbaatu'l-Amiriyye, 1302 h., c. 12.

- İbnü'l-Arabî; Muhyiddin; *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- ; Muhyiddin; *Mânevî Seferler el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- İşler, Emrullah; *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Kâşânî, Abdürrezzak; *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm fî İşarâtu Ehli'l-İlhâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Keklik, Nihat; “Sadreddin Konevî Düşüncesinde İnsan, Kader ve Ahlâk”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. IV, S. 1-2, 1964, s. 65-80.
- Kılıç, Mahmud Erol; “Ekberiyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1994, c. 10, s. 544-5.
- ; “İbn-i Arabî'yle ‘Zaman’ın Ruhunu Okumak”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 53-63.
- ; *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Konevî, Sadreddin; *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003a.
- ; *Kırk Hadis Şerhi Şerh-i Hadis-i Erbaîn*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003b.
- ; *İlâhî Nefhalar en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- ; *Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- ; *Fâtiha Suresi Tefsiri İ'câzü'l-Beyân fî Te'vili'l-Ümmi'l-Kur'ân*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009a.
- ; *Tasavvuf Metafizigi Miftâhu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009b.
- ; *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm*; En'âm Sûresi, Ayet 97.
- ; Kalem Sûresi, Ayet 4.
- ; Rahmân Sûresi, Ayet 29.
- ; Tâhâ Sûresi, Ayet 5.
- Kuşeyrî, Abdülkerim; *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Mutçalı, Serdar; *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nasr, S. Hüseyin; *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nicholson, Reynold A.; *İslâm Süfîleri*, çev. Kemal Işık, Ruhi Fiğlalı, Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Steingass, F.; *The Student's Arabic-English Dictionary Companion Volume to the Author's English-Arabic Dictionary*, London: Crosby Lockwood and Son, 1884.
- Uludağ, Süleyman; *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- ; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- ; “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, c. 38, s.127-8.
- Wehr, Hans; *A Dictionary of Modern Written Arabic*, haz. J. Milton Cowan, Ithaca: Spoken Language Services, Inc, 1976.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi; *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1971, c. 8.