

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research
Cilt: 15 Sayı: 85 Şubat 2022 & Volume: 15 Issue: 85 February 2022

Received: Feb 01, 2022, Manuscript No. jisr-22-51736; Editor assigned: Feb 03, 2022, Pre QC
No. jisr-22-51736(PQ); Reviewed: Feb 17, 2022, QC No. jisr-22-51736; Revised: Feb 21, 2022,
Manuscript No. jisr-22-51736(R); Published: Feb 28, 2022, DOI: 10.17719/jisr.2022.51736
www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

MUHYIDDİN İBNÜ'L-ARABİ'DE EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN MAHIYETİ İNSAN FITRATI VE ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMI

THE NATURE OF EDUCATION AND INSTRUCTION IN MUHYIDDİN İBNÜ'L-ARABİ THE PROBLEM OF HUMAN NATURE AND FREEDOM

Yunus ACAR*

Öz

Muhyiddin İbnü'l Arabi (1165-1240), ömrünün sonuna kadar ya öğrenen veya öğreten rolünde tarih sahnesinde yerini almış; birçok disiplin açısından araştırmalara konu edilmiş olsa da "İnsan-ı Kâmil" kavramının literatüre girişini sağlamış ve Anadolu coğrafyası, düşünce dünyası üzerinde yoğun etkiler bırakmış olmasına rağmen eğitim açısından ihmal edilmiş bir düşünürdür. Makalemizin temel amacı bu alanda var olan boşluğu bir nebze de olsa doldurabilmek; bu alana mütevazî bir katkıda bulunabilmektir. Kendisi Futuhat-ı Mekkiyye, Füsusu'l-Hikem gibi eserleri içinde satır aralarında, Tedbirat-ı İlahiyye, Mevakiu'n-Nücum, el-Künh Ma La Budde Li'l-Müridi Münh ve el-Emru'l-Muhkem gibi eserlerinde ise doğrudan eğitim ve öğretim ile ilgili düşüncelerini okurları ile paylaşmış; vahdet-i vücüt kavramına eserlerinde yer vermemekle birlikte bu sistem içinde insan özgürlüğünü temellendirmiştir. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, yaratılış özellikleri ile insan, eğitim ve öğretim ile ilişkilendirilerek ele alınacak; sahip olduğu özellikler ile özgür ve irade sahibi olabilirdiği konusu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fıtrat, Özgürlük, İrade, Ruh

Abstract

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) took his place on the stage of history as either a learner or a teacher until the end of his life; Although he has been the subject of research in terms of many disciplines, he has provided the introduction of the concept of "İnsan-ı Kamil" to the literature and has left a heavy impact to the Anatolian geography and the world of thought, but is a neglected thinker in terms of education. The main purpose of our article is to fill the gap that exists in this field to some extent; is to make a modest contribution to this field. He is among the lines in his works such as Futuhat-ı Mekkiyye, Füsusu'l-Hikem, Tedbirat-ı İlahiyye, Mevakiu'n-Nücum, el-Künh Ma La Budde Li'l-Müridi Minh, and al- In his works such as Emru'l-Muhkem, he directly shared his thoughts on education and training with his readers; Although he did not include the concept of unity of body in his works, he based human freedom within this system. In this study, in the works of İbnü'l-Arabî, the characteristics of creation and human will be discussed in relation to education and training; will be examined with the features it has and its ability to be free and will.

Keywords: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Human Nature, Freedom, Will, Soul.



1. Giriş

Eğitim, eğiten ve eğitilen varlığın karşılıklı etkileşimi ile ortaya çıkan ve her iki tarafın sahip olduğu özelliklerin etkisi altında şekillenen, sürdürülen bir faaliyettir. Şüphesiz ki insana dair tanım ve fıtratı çerçevesinde sahip olduğu imkânlar ve karşı karşıya kaldığı sınırlılıkların, insanın özgürlüğü, iradesi ve dolayısıyla eğitilebilirliğine etkisi tartışılmaz bir gerçektir. İnsan, sürekli değişim geçiren öz benliği sebebiyle, tanımın önüne geçen, tanımlanması oldukça zor olan bir canlıdır. Düşünebilme istidadına sahip oluşundan heyecan, duygu ve ihtiraslar ile dolu arzu dünyasına, rüya ve hayallerine, inanç ve ideallerinden yaşadıklarına, yediği ve içtikleri ile halet-i ruhiyyesinin değişebiliyor oluşuna kadar birçok özelliği ile insan, hayatın en zor bilmesidir. Bu sebeple insanı tanımlarken, tek bir kabiliyet ve boyuta odaklanılarak yapılmaya çalışılan tanımların tümü, eksik tanımlardır. İnsan "biopsikososyal" bir varlıktır şeklinde, farklı boyutlara atıfta bulunularak yapılmış olan tanım v.b de kuşatıcılık iddiasıyla ortaya çıkmış olsa da modern bilimin kabulleriyle ortaya çıkmış, insanı Hak ve hakikatinden koparan, kendi gerçekliği ve kendi gerçekliği içinde acziyetine hapseden "ruh"suz bir tanımdır. Scheler'in de dediği gibi "İnsan nedir?" sorusu, dün olduğu gibi bugün de cevabı aranan bir soru (Göka, 2019: 7; Ülken, 2013: 128-129; akt. Özcan, 2006: 19) veya Alexis Carrel'in ifadesiyle insan, hala "İnsan Denen Meçhul" dür. Cevabı aranan bu soruya İbnü'l-Arabî de cevap bulmaya çalışmış, bütün kozmolojisinin temeline, bu soruyu cevaplayabilme amacıyla insanı koymuş; eserlerinde, tüm yönleri ile insana dair değerlendirmeler ve tanımlara yer vermiş olan bir düşünürdür (Çelebi, 2010; Demirli, 2008).

İbnü'l-Arabî insan fıtratı, insanın potansiyel güç ve güçlükleri ve insanın özgürlüğü, iradesi gibi konulara eserleri içinde temas etmiş olmasına rağmen konu bu boyutuyla, eğitim ve öğretim ile ilişkili olarak bugüne kadar ulaşabildiğimiz herhangi bir çalışmada ele alınmamıştır. Biz bu çalışmamızda, İbnü'l-Arabî'nin, insan ile ilgili olarak eserlerinde yer verdiği ruh, beden, nefis, akıl ve kalp kavramlarını ele almaya, sahip olduğu bu potansiyel ile, İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın özgür ve irade sahibi bir varlık olabilirdiğini incelemeye .alışacağız. Makalemiz araştırılması hedeflenen bu konu ile ilgili bilgi içeren yazılı materyallerin toplanması, yorumlanması ve analizi anlamına gelen dokümantasyon yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti şüphesiz olan Fütuhât-ı Mekkiyye, Füsusu'l-Hikem, Mevaki'un-Nucum, Tedbirat-ı İlahiyye, el-Kühn Ma La Budde Li'l-Müridi Minh ve el-Emru'l-Muhkem gibi eserler ana başvuru kaynaklarımız olmuş; diğer kaynaklar ise, konu ile ilgili olarak yapılan değerlendirmelere kaynaklık etmiştir.

2. İBNÜ'L-ARABİ'NİN EĞİTİM ANLAYIŞINDA İNSAN FITRATI

Her şeyden önce İbnü'l-Arabî'ye göre, en temel özelliği ile insan, Hak ve halk arası dinamik bir varlıktır. O, beslenen, duyumsayan ve düşünen bir cisim; âlemin cismine üflenmiş, âlemin ruhu; kendisi dışındaki her şey halk iken, o hem halk hem Hak olarak, latife ve cismin bir araya gelmiş hali, ikisinin toplamıdır (İbnü'l-Arabî, 1975, 6: 292; 8: 378; 10: 137; 11: 27). İnsanın, bütünsel olarak varlığını düşündüğümüzde, bedensel varlığından sonra gelse de varlık açısından ilk olan; aynı zamanda ilk akıl olarak da adlandırılan, ilahi bir nefha olarak insana eşlik eden ruh, insanı insan yapan yegâne unsurdur (İbnü'l-Arabî, 1975, 11: 27; 17: 274). Ancak insan, insanlığını ilahi nefha olan ruhtan almış olsa da ruhun varlık ve kemalinin cisme bağlı oluşu, bedene dikkatimizi çekmekte; buna bağlı olarak da ruh ve beden birlikteliği ile ortaya çıkan nefis, nefsin varoluş çabasının ardından ortaya çıkan ve nefsin kemali için vazgeçilmez olan akıl ile iradeye kaynaklık eden kalp peşi sıra gelmektedir. Bütünsel olarak insan kompleksi ile ilgili bu kısa girişten sonra şimdi, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, ontolojik olarak insan açısından vazgeçilmez, her biri başlı başına diğer unsurlar ile etkileşim içinde, insanın duygu, düşünce ve davranışlarında belirleyici, dinamik ve işlevsel olan bu içeriğe, sınırlılıkları ve imkânlarını gösteren tüm potansiyeli ile insanın dünyasına odaklanabiliriz.

2.1. "Ruh" Unsuru

İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan, insanlığını üflenmiş ruhtan almaktadır. Ruh, bir yandan Allah'ın bütün isimlerine kaynaklık eden "Hayy" isminin, ayrılmaz bir parçası iken diğer yandan Allah'ın varlığı ve birliğinin şahidi, ilk akıl, ilk var olandır. Ancak güç ve hayat kaynağı olmakla birlikte, sonradan yaratılmıştır, hâdis'tir (İbnü'l-Arabî, 1975, 4: 359; 6: 290; 11: 112; 2013: 102). Allah'ın kendisine izafe ettiği Ruh'u'l-küll'de kuvve halinde bulunurken, üfleme esnasında, tafsilde bilfiil olarak ortaya çıkmış; meleklerin üçüncü türü olan yönetici meleklerden bir melektir. Yaratılıştan kâmil, yetişkin, akıllı, Allah'ın birliğine iman eden, Rabliğini onaylayan birisi olarak tek bir cevherdir; bileşik olması mümkün değildir. Hakka halife olması cihetinden, Hakk'ın isimlerinin görünür hale gelmesinde zincirin vazgeçilmez bir halkası; fıtratı, ilahi isimler olan bir varlıktır. Kaynağı, kendisinden önce bulunan kevnî bir sebep değil, Rabbin emridir. Her varlığın ondan bir payı vardır ki



bu da sebepten veya sebep olmaksızın meydana gelen her şeye ait “özel yön”dür (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 317, 6: 61, 266; 10: 325; 11: 43; 14: 15). Ruhun ayrılmaz bir özelliği olarak ortaya çıkmış olan hayat, İbnü'l-Arabi düşüncesinde çok katmanlı, iç içe geçmiş gizemli bir nitelik olarak karşımıza çıkar. Ona göre insan, duyuyula algılanamayan asli hayat ile canlı olduğu gibi hayvani ruhuyla ve son olarak da düşünen nefsi ile canlıdır. Onun düşüncesinde cematat ve madenlerdeki hayat, bitkilerdeki hayata nispetle, bitkilerdeki hayat ise insan ve diğer canlıların hayatına nispetle daha gizli ve daha gizemlidir. Ancak en gizli ve en gizemli hayat ise akıllardaki manevi varlıkların hayatıdır. Ancak İbnü'l-Arabi'de ruhsuz hayat düşünülemez olsa da ruh, yalnızca hayattan ibaret bir nitelik değil hayat ile iç içe geçmiş olan birliği de yansıtan bir hakikattir. Ruh, güç ve yaşamın kaynağı olmasının ötesinde, birliğin de dayanağıdır; hatta mutlak birlik, ruhun en önemli niteliğidir. Bu sebeple bedenleri yöneten ruhlardaki değişim, bu birlik özelliği sebebiyle her durumda değişebilme özelliği göstermekte olan suretlerdeki değişime benzemez (İbnü'l-Arabi, 1975, 3: 208; 6: 74; 9: 360; 17: 255; 1907: 121). Ruh ve hayat, güç ve birlik özelliklerindeki bu iç içe geçmişlik hali sebebiyle, hayatı sevmek ve hayata değer vermek, insan bünyesinde mevcut olan itici güçler içinde en belirleyici olan unsur, en önemli içgüdü, her türlü beşerî enerjinin ilk kaynağıdır (Koby, 2012: 118; Kutub, 1987: 213).

Hayat, her şeyi kuşatan rahmet feleği, İlahi Zata Hayy ismi ile nispet edilen hayat da isimlerin varlığını mümkün kılan, Allah'a nispet edilen her nispetin sıhhat şartıdır (İbnü'l-Arabi, 1975, 6: 412; 16: 296; 2011, 3: 132; Chittick, 2016: 85). Hayat, hayata bağlı ve hayatın kemali olarak ortaya çıkmış olan ilim, semi, basar, irade, kudret ve kelim nitelikleri, İbnü'l-Arabi ve takipçileri açısından insanın ruhu, zatiyeti ve varoluş yolculuğu açısından vazgeçilmez nitelikler; Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması gereken insan açısından, değişmez sabiteler; varlık ve varoluşa dair teslim edilmesi gereken temel haklardanır. İbnü'l-Arabi'nin ifadesiyle, insan yedi ile dördün çarpımı sonucu olarak ortaya çıkmış olan bir varlıktır. Yedi, hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret ve kelim iken dört, hava, ateş, toprak, su ve bu unsurların insan bedenindeki yansımaları olan sevda, safra, balgam ve kandır (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 353-354; 5: 214; 7: 156; 13: 365-367). Salt dirimsel özellikteki şartlar içinde canlı olma hali olarak yaşamın, hayata dönüşmesi tedrici, aşamalı ve zamana bağlı olarak ortaya çıkar. Yaşamın sonu, sınırı ölüm olsa da hayat, fizik-biyotik süreçliliğin ötesini gösterir. Hayat dindir; hayat ve din, dirim faaliyetleri demek olan yaşamın da ötesine geçen (Duralı, 2017: 16, 188); insanı Hayy ile buluşturan temel değerlerdir. İbnü'l-Arabi düşüncesinde hayat, birlik ve bütünlük ile gücün dayanağı olan bu ruh, beden el, ayak, kulak, göz gibi diğer organlarını yönetmesine benzer bir şekilde pek çok bedeni de yönetebilir veya Hz. Musa'da görüldüğü gibi, Hz. Musa olabileceği ihtimali ile Firavn tarafından canlarına kastedilen çocukların ruhları, tekbir mizaca sahip olan Hz. Musa'da zuhur edebilir; bir yerde cüz'i olarak bir başka yerde ise zerrelere bir araya gelmesiyle birlikte külli olarak da karşımıza çıkabilir (İbnü'l-Arabi, 1975, 5: 99; 2011, 4: 218, 222-223).

İbnü'l-Arabi'nin ruha dair söylediklerini eğitim ve öğretim açısından değerlendirdiğimiz de insan ve tüm can taşıyan varlıklar açısından, tüm boyutları ile yaşamın önemi ve özellikle insan açısından yaşamın kemali ve hayata evrilebilmesi için olmazsa olmaz olan ilim, irade ve kudretin gerekliliği ile birlik ve bütünlük özelliğinin insan karakteri açısından vazgeçilmezliği karşımıza çıkmaktadır. İnsanda nefha-i ilahi olarak var olan ruh, İbnü'l-Arabi düşüncesinde var olan ve İlk Akıl olarak da ifade edilen ruhtan bağımsız olarak ele alınamaz. İlk akıl olarak var olan ruh ise insanın bedensel varoluşu öncesi varlık sahnesinde yerini almış; Allah'ın Hayy ismine bağlı olarak, varoluşun devamlılığında zincirin ilk halkası olarak sebepler zincirine dahil olmuş; kendi varlığından insanın varoluşuna kadar hayat ve hayat için olmazsa olmaz olan birlik sıfatı ile birlikte güç ve kuvvetin taşıyıcısı olmuştur. Bu anlamda tüm canlılar açısından yaşam ve yaşama bağlı olarak, insanın, kendisini, tüm varlıklar ile birlik ve bütünlük içinde algılaması, insan açısından korunması gereken öncelikli değer ve sabite olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Arabi düşüncesinde yaşama bağlı ve yaşamın bir devamı olarak ortaya çıkmış olan hayat, ilim, irade ve kudret ile olgunlaşmakta, tüm bu sıfatların birlikteliği ile sürdürülen varoluş yolculuğu bir yandan birlik ve bütünlüğe kapı aralarken diğer yandan sonuç olarak ortaya çıkan birlik ve bütünlük yaşamın hayata evrilmesine ve hayatın devamlılığına imkan sağlamaktadır (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 353-354; 5: 214; 7: 156; 13: 365-367).

Bütün varlık âlemi, evrensel ruh ile temas halinde olduğu için diri olsa da bunların evrensel ruhtan etkilenme şekli, her birerlerinin kendilerine mahsus istidadlarına uygun olarak, birinden diğerine farklılaşmaktadır. Onun için bu âlemin varlıklarından bazısında hayat gizli, batın iken bazısında görünür bir halde, zahirdir. İnsandaki hayat ise zuhurun, görünürlüğün zirvesi olarak hem en aşikâr ve hem de en mükemmeldir (İzutsu, 2005: 204; İbnü'l-Arabi, 1907: 121; 1975, 3: 208). Allah, evrensel ruhtan ayrı olarak her bir varlığın ruhunu, o varlıkların cisimlerinin varlığına, o varlıkların cisimlerinin sürekliliğini ise ruhlarının bekasına bağlamıştır. Bu sebeple âlemin bekası için, âlemin ruhu olan insanın kemal ve olgunlaşması ne kadar önemli ise, âlemin ruhu olan insanın varoluşunu sürdürebilmesi için de âlemin kemale doğru varoluşunu sürdürmesi o kadar önemlidir. Hareketi açısından beden/âlem, ruha/insana bağımlı olsa da varlığı ve kemali açısından ruh/insan bedene/âleme bağlıdır.



Varlığı, cismin/âlemin varlığına bağlı olan ruh/insan, bedenden/âlemden ayrı değil, tüm bedene/âleme sâridir. Ancak bu sereyan, bedene/âleme hulul şeklinde değil, Mutlak Varlık olarak Hakkın, tüm varlığa sereyanına benzer bir şekildedir. Bu sebeple ruh ile cisim arasında, tüm boyutları ve bütün açıları kuşatacak şekilde bir ayrılık, gayriyet söz konusu değildir. Nasıl ki Hak bir cihetten eşyanın aynı ve bir cihetten gayri ise, insan/ruh dahi bir cihetten âlemin/bedenin aynı ve bir cihetten âlemden/bedenden gayridir (İbnü'l-Arabî, 1975, 2: 370; 4: 180; 7: 19; 2011, 3: 134; 2013: 90-91). İbnü'l-Arabî şarihi Konuk'un ifadesiyle "Ruhun zuhur-i kemalati, tam olarak, belirgin bir şekilde olgun bir görünümü, cismin kemaline vabeste, bu kemale bağlıdır" (2011, 1: 40). Zira Allah, rahmeti ve cömertliğinin bir gereği olarak sürekli ihsanda bulunuyor olsa da ihsana mazhar olan kişi, bu ihsandan, ancak kapasitesi ve yatkınlığı oranında istifade edebilir. Bu da insanın istidadı açısından, artı ve eksileri ile bedensel varoluş durumu ile hazır bulunuşluk halini karşımıza çıkarır.

2.2. "Beden" Unsuru

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın varoluşu için ruh önemli olduğu gibi, her bir insan teki açısından, ruhun varlığı kendi varlığına bağlı olan beden ve bu bedene kaynaklık eden yaşanılan yer ve çevre; bu yer ve çevreyi de kuşatan dünya da önemlidir. Ona göre beden ve bedeninin uzantısı olarak varolduğu çevre ve dünyanın temiz veya kirli/habis oluşu, ruhun şirk koşup koşmaması veya kötü ahlakın mahalli olup olmamasında temel belirleyicidir (İbnü'l-Arabî, 1975, 2: 337). Bu bakış açısıyla, güçsüz bir beden, onun düşüncesinde ruhu da zayıflattığını söyleyebiliriz. Dün olduğu gibi bugün de modern zaman bilimsel çalışma sonuçları da biyolojimiz değişince isteklerimiz, karar ve tutkularımızın da değişebildiğini; beyin kimyasında gerçekleşen çok küçük değişimlerin, davranışsal olarak, çok büyük değişimlere yol açabileceğini söyler (Rousseau, 2009: 134; Güngör, 1998: 15; Eagleman, 2014: 157, 159). Ayrıca İbnü'l-Arabî'de beden dediğimizde, ona bağlı olarak akla gelen mizaç, düşünme gücü, çirkin huy ve bayağı ahlak, insanın nefsi, akli, beraberinde ruhun üflenmesini kendisiyle kabul ettiği istidadın da kaynağıdır. Bedenden ayrı düşünemediğimiz mizaç, o kadar önemlidir ki İbnü'l-Arabî'ye göre mizacın sağlıklı olması, dinin yaşamasını ve insanın mutluluğunu temin eder (İbnü'l-Arabî, 1975, 7: 239, 374; 9: 230; 11: 156; 16: 211-212). İbnü'l-Arabî bu düşüncesine şiirlerinde de yer verir;

Mizaçtandır insanın bütün güçleri
Ruh ve beden olarak, doğrudan ayrılma sakın
Tasarruf ederken zamanla zayıflar o güçler
Bedenin maruz kaldığı hastalık nedeniyle (İbnü'l-Arabî, 1975, 15: 332).

İbnü'l-Arabî'de latife olan ruh ile cisim olan beden birlikteliği ile kendisini gösteren mizaç, beden üzerinde hükümran olduğu gibi, şiirdeki ifadelerden de anlaşılacağı üzere beden de mizaç üzerinde belirleyicidir. İnsan kişiliği, bir yandan beden ve beden ile ilintili olarak ortaya çıkan mizacın etkisi altında şekillenirken diğer yandan ruhun dokunuşu ile hayat bulur. Doğrusu, Ülken'in de dediği gibi ruh ve beden bütünlüğüne ait tüm fonksiyonlar ahenkli işledikçe, ruha ait olanla bedene ait olanı ayırştırmak pek de mümkün değildir (İbnü'l-Arabî, 1975, 4: 431; Ülken, 2014: 262). İbnü'l-Arabî, bedene önem atfederken, bedeni, insan doğası ve yakından uzağa çevresi de içinde olmak üzere dünya ile ilişkilendirir. İnsanın, doğası, bedeni ve ona bağlı olarak da dünya ile ilişkisinin önemine ise, hadiste üç kere tekrarlanan (*Buhârî, Edeb: 2; Müslim, Birr: 1*) ve bu tekrar ile önemi vurgulanan anne hakkı ile ilişkilendirerek dikkatimizi çeker (İbnü'l-Arabî, 1975, 7: 294; 8: 263; 11: 270-271). Onun düşüncesinde, dünyaya gelmemize vesile olan annelerin hakkı, insan açısından ne kadar önemli, üzerinde düşünülme, hakkı ödenmeye ne kadar değer; insan doğası ve bedeninin ihtiyaçları, insan doğası ve bedenine bağlı olarak da insanın içinde serpilip büyüdüğü dünyanın imarı, imar edilerek hakkının ödenmesi, üzerinde düşünülme o kadar değerlidir. Zira İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret ve kelamı ruhtan alıyor olsa da hava, su, ateş ve toprağı ruhtan başka bir şey olan âlemden almaktadır. *Ruh insan için latife iken alem ve âlemin bir uzantısı olarak varolan dünya ise cisimdir. Bu sebeple latife ve cisim birlikteliği ile varolan insan açısından, beden ve bedensel varoluşun sağlıklı bir zeminde varoluşunu devam ettirebilmesi, içinde soluk alıp verdiği dünyanın ve bu dünyanın bir uzantısı olarak varlık sahnesinde yerini almış olan bedeninin imarına bağlıdır.* İnsan, âlemin ruhudur. Âlemin ruhu olan insanın, âlem ile bağının devamlılık arzemesi, âlemdaki istidad ve istikrarın devamlılığına; nefha-i ilahi olarak insanda varolan latifenin de cisim ile birlikteliği, bedensel istidattaki yeterliliğin devamı, kemali ve istikrarına bağlıdır. Hayat ve -parçalanmaksızın birlik ve bütünlüğünü devam ettirebilme anlamında- birlik değerinin varoluşunu sürdürülebilmesi, latife olarak ruh ve bu ruha bağlı olarak ortaya çıkan hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret ve kelamın görünür olmasına ne kadar bağlı ise aynı şekilde hava, su, ateş ve toprağın ve bu unsurların bir tezahürü olarak ortaya çıkmış olan dünya ve bu dünyaya bağlı olarak ortaya çıkmış olan beden varoluşunu sürdürmesine de o kadar bağımlıdır. İnsan teki açısından ruhun varlığı bedensel varoluşun olgunlaşması, kemaline; ruh ve beden birlikteliği ile varoluşu ise ruhun ve ruha bağlı değerlerin devamı ve sürekliliğine bağlıdır. Bütünsel olarak bu varoluşun devamlılığını sağlayacak olan ise ne yalnız başına



ruh ne de bedendir. Her biri müstakil olarak bir değer ifade etseler de bu iki değeri bir arada tutacak; her ikisinin varlığı ve varoluşunu devamlı hale getirecek olan, her ikisinin varlığı, varoluşu ve birlikteliği sonucu ortaya çıkmış; ruh ve beden varlığı ve varoluş potansiyeline dair bilinçli bir farkındalığa sahip olan nefistir. İnsan ve insanın eğitim ve öğretimi açısından nefis, her iki unsurda var olan potansiyeli, gücü, aktif hale getirecek, insan teki olarak kendisine maledebildiği ruh ve bedenden akla ve kalbe yol bulabilecek yegane unsurdur.

2.3. “Nefis” Unsuru

Ruh ve beden buluşması ile kevn-i cami olan insanda, bir başka unsur olarak tikel ruh doğar ki bu ruh, insan kişiliği ve kendilik bilinci açısından baş aktör, insanın olgunlaşması, kemali için, bilinçli farkındalık içinde hareket edebilen yegâne unsurdur. İbnü'l-Arabî, bu ruhu tikel ruh olarak adlandırdığı gibi nefha-i ilahiye yakınlık ve uzaklığına, kemal ve olgunluk derecesine göre tikel nefis veya nefis-i natika olarak da adlandırır. Ona göre tikel ruh/nefis veya nefis-i natika, Hakk'a izafe edilen tümel ruhtan ve düzenlenip ruhu kabul etmek için istidatların oluşmasından sonra karanlık doğadan doğmuştur ki insan ruhu denilen şey de budur. Tikel nefis olarak da ifade edilen bu ruhun görevi ise organları, azaları idare etmek; bedeni yönetmek; İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ile tedbirdir (İbnü'l-Arabî, 1975, 8: 39; 10: 23; 13: 239-241). Bu nefis, aynı zamanda değişim ve dönüşümün bir sonucu olarak ortaya çıkan kirlere arınmanın mahalli, emir ve yasakların iletildiği, emir ve yasakların gereği olarak ortaya konması gereken davranışların yerine getirilmesi açısından merkez nokta, ana aktördür. Ruh, yaratılıştan kâmil, yetişkin, akıllı, Allah'ın birliğine iman eden, Rabliğini onaylayan birisi olarak, bileşik değil de tek bir cevher olarak karşımıza çıkarken; nefis-i natika, bilgisizlik, perde, kuşku, zan, küfür ve imanla nitelenmiştir. O, akleden, düşünen, tahayyül eden, ezberleyen, beslenen, tasvir eden, büyüyen, iten, çeken, hazmeden, tutan, işiten, gören, yiyen, koklayan, dokunan ve bu durumları algılayan nefistir (İbnü'l-Arabî, 1975, 9: 140; 12: 230).

İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle nefis, ruh ve heva olarak da ifade edilen, insanın değişimi ve dönüşümü üzerinde belirleyici, terbiye edici iki unsur anlamında “iki rab” arasında varoluşunu sürdürmektedir (İbnü'l-Arabî, 1975, 1: 317-319; 2013: 118-119). Terbiye edici vasıfları ile insan üzerinde etkisi olan bu iki rab arasında, varoluşun bir tezahürü olarak, her biri kendilerine has işlevselliklere sahip olarak ortaya çıkmış olan, nebati, gazabi ve şehvani nefis, süreç içerisinde neşv-ü nema bulan nefis-i natika açısından, yapısal, kendileri ile nefis-i natika arasındaki bağın koparılamayacağı güçler ve aynı zamanda güçlüklerdir. Nebati nefis çekme, tutma, hazmetme ve itme güçleri ile eksileni telafi ederek cismi büyütürken, şehvi nefis, kendisine yönelik olarak zarar veya faydası olup olamayacağını bilmeden, güzel olan şeyi talep eder. Yırtıcı olan gazabi nefis ise, canlının diğer kısımlarından üstünlüğünü görünce, adalet ve zulüm terazisini tanımaksızın, o engeli yok etmek ve hâkim olmak ister (İbnü'l-Arabî, 1975, 1: 458; 12: 210-212; 17: 271). Bu güçler, kimi zaman insanın hayatını zorlaştıran, insan hayatı açısından, güçlükler olarak belirse de kimi zamanlarda da insanın hayatını kolaylaştıran, insanın kendilerinden güç aldığı, beslendiği unsurlar olarak karşımıza çıkar. İnsan bu güçlere bağlı olarak ortaya çıkan vehim ile değişime kapı aralar; hayal ile katı gerçekliklerin girdabından çıkabilecek kudreti gösterebilir; hatta ve hatta kimilerinin aklını başından alsa da insan, şeytan ile akıllanır. İnsan türünün devamını sağlayan şehvi güç ile insan tekinin devamını sağlayan gazap/öfke gücünün belirleyici olduğu; aklın belirginleşmediği, dizginleri eline alacak şekilde kendisini göstermediği, kendisinden önce beliren güçler olarak vehim ve hayalin hükümferma olduğu bu süreç, insan açısından temel özelliği zifiri karanlık olan, sorumlulukların değil de zorunlulukların belirleyici olduğu bir süreçtir. Cism-i latif veya nefis-i natika olarak nefsin kendisini göstermediği bu zaman diliminde ruh, bütün saflığı ve çıplaklığı ile dış dünya ile karşı karşıyadır. İbnü'l-Arabî tarafından tikel nefis olarak da adlandırılan ve henüz insanın kendisine maledemediği bu ruh, emekleme sürecinde, etkin ve belirleyici olarak henüz sahnede yerini alamamıştır. Gıdası itaat olan bu ruhun, bu süreç içerisinde yapabileceği tek şey, çevreye uymaktır. Bu halin bir uzantısı olarak insan, ne tabiata bağlı olarak şekillenen bir varlık olarak tabiatın veya İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle doğasından -ki doğa, İbnü'l-Arabî nazarında cism-i latifin annesidir- ve dolayısıyla ne annesinden kopabilmiş ne de nefha-i ilahi -ki babasıdır- ile kendisini var eden Rabbini bulabilmiştir. Bu süreçte belirleyici olan, çocuğu çeken şeyler olarak, çocuğa zevk veren değerler ile dirilik değerleridir. Subjektif mahiyeti olan bu değerler, insanda kendisini gösteren ilk gayelerdir. Bu gayelere bağlı olarak ortaya çıkan tüm hareket ve faaliyetler, bizim gibi görünseler de hakikatte bizim olmaktan uzak olan hareket ve faaliyetlerdir. Zira bizim irade ve şuurumuzun eseri olarak ortaya çıkmamış olan tüm bu hareketler, büyüme ve gelişme gibi sırf nebati ve organik veya otomatik şekilde ortaya çıkmış olan hayvani hareketlerdir (Kerschenshtainer, 1977: 91; Başgil, 2004: 41). İnsan nefsinin tam anlamıyla kendini göstermediği bu aşama, insanın bilinçli farkındalığı dışında, bilinçdışı olarak devam eden bu süreç, tamamen homeostasis ve adaptasyon kaynaklı, hayat ve hayatın idamesine endeksli, kendine has bir rasyonelite içinde akmaktadır. Bilindiği gibi homeostasis, canlı olmanın temelinde yer alan yegâne olgudur. Ancak canlı olmak ile canlı kalmak arasında bir fark vardır. Canlı kalabilmek için, söz konusu homeostatik değerlerin içinde kalmaya yönelik, bilinçdışı bir iradenin varlığı, yani homeostasisin bir temel ilke olarak doğanın özü ya da itici gücü olması gerekir (Mahçupyan, 2020: 132, 187, 267). Allah'ın inayeti, hidayeti ve tevfiğinin bir yansıması olarak, yapısı itibarıyla bu özelliği kendi



çinde barındıran nefis, doğası gereği haz veren şeyleri sever (İbnü'l-Arabi, 1975, 2: 284) ki hazlar insanı kendi içinden dışına, çevreye doğru yönlendiren, çevreye doğru genişlememizi, yayılmamızı temin eden unsurlar iken, elemeler, tersine olarak çevreden bize doğru gelen, çevrenin baskısı yüzünden toplanıp büzülmemize sebep olan duyulardan ibaret kuvvetlerdir (Ülken, 2001:161).

İnsan, Hayy isminin gereği, hazza bağlı olarak ortaya çıkmış olan bu yoğun baskının getirdiği itici güç sebebiyle, kendi iç dünyasından dış dünyaya, kendi içinden dışa doğru bilinçdışı olarak adımlar atar. Bu zifiri karanlık özelliği gösteren atmosfer içinde, kendine has bir rasyonalite ile varoluşunu sürdüren nefis, babası olan kutsi ruh açısından da karışımlardan düzenlenmiş suret olarak annesi açısından da tertemizdir ve özü gereği iyidir. İki zıttın birbirini itmesi zorunlu iken, nefiste böyle bir durumun ortaya çıkmaması da hadd-i zatında, onun aslının iyi olduğunu bize gösterir. Bu yapı, İbnü'l-Arabi düşüncesinde ruhu ve bedenini de kuşatacak şekilde, Ulûhiyet mertebesinin, kendisinde var olan zıt isimlerle birlikte insana bir yansımadır (İbnü'l-Arabi, 1975, 12: 60; 296).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insan, ruh ve beden olarak latife ve cismin bir araya gelmiş hali, ikisinin toplamıdır. Her bir parça, tek başına iken, bütünü özelliğinden farklı bir özelliğe sahip olsa da iki veya daha çok şeyin bir araya gelmesiyle toplamın her parçasına ait olmayan bambaşka bir sonuç ortaya çıkar. Bu durumda halk veya cisim ile irtibatlı olarak Âdem'in fıtratı büyük âlem, Hak ile irtibatlı halife olmak yönünden fıtratı ise, ilahi isimlerdir. İnsan bu fıtrat ile dünyaya gözlerini açar. Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur; "*Her doğan fıtrat üzerinde doğar.*" (Buhârî, "Cenâ'iz", 79, 92; Müslim, Kıader: 22-25). İnsan, âlemin toplamı olduğunda, onun fıtratı da âlemdeki bütün fıtratları toplar. İnsan bu yapıyla, âlemin bir toplamı ve ilahi mertebenin özeti, zaman ve mekân ötesi, dinamik bir yapı ve istikrarsız denge hali içinde, Hak ve halkın toplamı olmaktan ziyade, Hak ve halkın çarpımı ile şekillenen bir varoluştur. Hak ve halk kutbu olarak ortaya çıkmış olan ve zıt kutuplu bir varoluş olma özelliği taşıyan bu yapısal görünüm, genel olarak insan üzerinde duran düşünürlerin bulunduğu ortak noktadır. İnsanın en önemli vasfı, bu zıt kutupluluğun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmış olan iç çatışmasıdır. Bu özelliği ile insan her türlü karşıtlığı içinde toplamış olan bir varlıktır (Özcan, 2006: 195-196; Ülken, 2001: 293).

James, bu karşıtlığın sonucu olarak ortaya çıkmış, istikrarsız, dinamik ve gerilimli denge hali ile karşımızda duran bu halin, bütün dinlerin insana bakışında ortak nokta olduğunu söylerken (akt. Merter, 2008: 52-168) Fromm da insanın varoluşundaki bu gerilim, dengesizlik ve çelişkinin, bu halin doğal sonucu olarak ortaya çıkmış olan çatışmanın, insanı, yola çıktığı noktadan ileriye doğru götüren yegâne şey olduğunu ifade eder. Ona göre insan, hareketi için gereken enerjiyi bu çatışmadan alır (Fromm, 1991: 49-50). İbnü'l-Arabi, Âdem'in tercihlerinde ilahi yasağa karşı gelmesine sebep olan bu muhalif ve çatışmalı yapısının, varoluşsal bir özellik olduğuna, "*Çatışma ve muhalefet ortadan kalksardı, nefsin varlığı ortadan kalkardı*" ifadeleri ile dikkatimizi çeker ve "*Zıtlık olmasa insan da olamazdı*" diyen Merter'e ilham kaynağı olur (İbnü'l-Arabi, 1975, 7: 318; 11: 305; Merter, 2008: 167-168). Bu haliyle insan son derece karmaşık, parçalanamaz, dinamik bir bütündür. Tüm karmaşık varlıklarda karşımıza çıktığı gibi o da unsurların çatışması veya İbnü'l-Arabi'nin ifadesiyle söylememiz gerekirse unsurların çarpımı sonucu olarak ortaya çıkar. Bu sebeple insan, söz konusu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermeye, ölümüne çalışmaya mahkûm olan bir canlıdır. Varlığın kemalinin bir gereği olarak âlemde var olan eksiklik, insanı harekete geçmeye ve gizli yaratıcılığını ortaya çıkarmaya zorlar; mutlak bir iradeye sahip olamayan insan, sürekli mücadele ve mücadele içinde varoluşunu sürdürmeye çabalar. Hadd-i zatında insanı anlama açısından, İbnü'l-Arabi düşüncesinde anahtar kavramlardan olan istidadın gereği olarak ortaya çıkan talep de İbnü'l-Arabi tarafından çaba diye adlandırılır (Carrel, 2000: 9; Ülken, 2001: 16; İbnü'l-Arabi, 1975, 8: 129-130; 10: 88; 18: 226; Saiyidain, 2003: 74-75).

Organizma, insan olma özelliği ile değil de canlı olma özelliği ile birtakım güçlere sahip olsa da insan, hayal, vehim, hafıza ve hatırlama güçlerinin, kendisinde hayvandakinden daha güçlü oluşu ile hayvandan ayrıştığı gibi musavvire, müfekkire ve akletme güçlerine sahip olmasıyla da hayvan ve kendi dışındaki sair canlılardan ayrışır. Allah, hücreden dokuya, dokudan sisteme evrilen bu organizmayı, "*Sonra onu başka bir yaratılış olarak meydana getiririz*" (Kuran-ı Kerim, 23: 14) ayetinde de ifade edildiği üzere, insanlık özelliği ile buluşturur ve insan diri, bilen, güç yetiren, isteyen, konuşan, duyan ve gören (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 353-354), sorumlulukları ve öleceğine dair bilinçli farkındalığı olan bir varlık olarak karşımıza çıkar. Buraya kadar söylediklerimizden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabi düşüncesinde insan kompleksi açısından nefis, zıt kutuplar olarak cismi de latifeyi de veya cisim ve latifenin uzantısı olarak esfel-i safilini de ötelere ötesini de içinde barındıran; bu unsurlar arasında tercihte bulunabilme istidadı olan; yaşamı boyunca tercihleri ile kendisini şekillendirebilecek; ömrü ve yaşamı sona erdiğinde de yaşamdan devşirdiği hayatı ile yola devam edebilecek olan yegane unsurdur. Bu unsur, ruhun, beden ne aynı ne de gayrı oluşuna benzer bir şekilde, bedenlerde soyut



olarak bulunan ve yegâne işi tedbir olan nefis-i natika olarak da tedbire bitişik, fakat zat, tanım ve bireysel hakikatlerinin gereğiyle bedenden ayrı, ayrık olan bir güçtür. O da ruh gibi ne bitişiktir ne de ayrıktır (İbnü'l-Arabi, 1975, 13: 241).

Şüphesiz ki nefsin, nefis-i natika halini alabilmesi de yaşamın hayata evrilebilmesine, yaşamdan hayata sıçrama yapabilme imkanını nefse veren bilgi ve bilinç unsuruna muhtaçtır. Zira hayat, bilginin varlığında şart olduğu gibi, akıl ve bilinç de nefsin varlığı ve varlığının devamlılığı için şarttır. İbnü'l-Arabi düşüncesinde akıl, zorunlulukların bitip sorumlulukların başladığı noktadır. İbnü'l-Arabi'ye göre "Aklın tedbir etmediği bir emr ve mülkte hayır yoktur" (İbnü'l-Arabi, 1975, 9: 119; 13: 80; 2013: 197, 208). İnsandaki akıldışı parçanın, pratik akıl yoluyla organize edilmesi ile ilgili olarak İbnü'l-Arabi, Aristoteles ile aynı düşüncededir. Zira aklın hâkim olduğu insan, kendisi ile barışık olarak hareket ederken, arzulu insan, sürekli tedirgin ve huzursuz, şehvetleri tarafından devamlı bir surette, bir yerlere çekilir durur. Akıl, nefsin iç dünyasında var olan bu dalgalanmaların, zıt kutuplar arası gel-gitlerin bir yansıması olarak ortaya çıkan duyguların kontrolü açısından olmazsa olmazdır. Zira insan açısından, bir güç olarak görülebilecek olan arzu ve duygular, aklın eğiticiliği ve dizginleyiciliğinden gereğince nasibini alamamış ise yüzeysel ve sathi kalmaya mahkûmdur (akt. Cevizci, 2002: 71-72; Taylor, 2012: 184; akt. Ülken, 2013: 133; Schopenhauer, 2017: 203; Duralı, 2018: 377-379).

Ne ruh ne de sadece beden olan, her türlü olumsuzluktan beri olan ruh ve bedenin bir araya gelişi ile şekillenen nefis, artı ve eksilerin neşv-ü nema bulabileceği bir potansiyel olarak ruhunu, gıdası olan itaat ile buluşturacak; hem ruh hem de bedene, her hak edene hakkını teslim ederek, parçalanmadan, birlik ve bütünlük içinde, yaşamdan aldığı güç ile hayatı oluşturacak; latife ve cisim birlikteliğinden akli ve kalbi devşirebilecek yegane unsurdur. Bu sebeple güzel ahlak İbnü'l-Arabi düşüncesinde geçilmesi gereken bir makam olarak nefsin gıdasıdır (İbnü'l-Arabi, 1907: 122). Latife ile cismin, bütünlüğünü kaybetmeden beraberce yola devam edebilmesi; başka bir ifade ile nefsin nefis-i natika olabilmesi, beden ile ne beraber ne de ayrı olabilmesi anlamına gelir. Ruh ve beden olmadan nefsin varlığı düşünülemediği gibi akıl olmadan da nefis-i natikanın varlığı düşünülemez. Ruh ile beraber ortaya çıkan hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret ve kelam; beden ile beraber var olan hava, su, ateş ve toprak; nefis ile beraber ortaya çıkan sonu gelmez çabalar ile bir arada tutulmaya çalışılır; nefsin varoluşu öncesi sahnede yerini almış olan ruh ve beden, nefsin varoluş çabası ve etkisi ile akla ve kalbe evrilir. Bu süreçte hayat ile başlayan yedi nitelik sadece insanın bir sıfatı olarak değil, insan nefsinin etkisi ile şekillenmeye başlayan ve hava ile birlikte ateş, su ve toprağın, yani dört unsurun nitelikleri olarak da karşımıza çıkar.

2.4. "Akıl" Unsuru

Akıl, sahibini, gerekli olmayan yerlerde, tasarruftan alıkoyan bir yetidir. Bu nedenle akıl, bağ anlamındaki "ikal" kelimesinden türetilmiştir. İnsanın akli, arzusuna hâkim oluşunda tezahür eder. İbnü'l-Arabi'ye göre, tefkirin yani bilgi üretme anlamında düşünmenin değil de tedbirin, idare etme ve yönetmenin aracı olan akıl, Allah Teâlâ'nın, yaratmış olduğu ve kendisiyle, tedbirin bir gereği olarak, doğal şehvete karşı koyması amacıyla nefis-i natikaya yerleştirmiş olduğu bir güçtür. İbnü'l-Arabi düşüncesinde, zifiri karanlığın ve birçok güç ile beraber güçlüklerin içinde yer aldığı nefis sahnesinde, aklın en önemli işlevselliği budur (İbnü'l-Arabi, 1975, 8: 163; 9: 119; 13: 80). Onun düşüncesinde aklın bir diğer özelliği ise, "Ulviysiyle süflisiyle bütün bilinenlerin taşıyıcısı, Allah'tan doğrudan bilgi alan" yeti olmasıdır. Aslında modern bilimsel verilerin ortaya koyduğu gibi, önüne gelen neredeyse bütün işleri öğrenme esnekliğine sahip olan insan beyninde, merkeze giden yolların, merkezden etrafa giden yollardan fazla olması, beyin sisteminin her şeyden önce alıcı organ olduğunu da bize gösterir (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 251; Eagleman, 2014: 71; Ülken, 2014: 235). İbnü'l-Arabi, aklın kendisine gönderilen sonsuz sayıda şeyi almaya muktedir olduğunu söyler. Ona göre akıl ve bilgi üretme anlamında fikir iki farklı yeti, iki farklı güçtür. Akıl, fikir kaynaklı baskıdan kurtulduğu zaman, fikirden ya da başka güçlerden gelen bilgileri almak için sınırsız kabiliyetine tekrar geri döner (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 251; akt. el-Hakim, 2008: 310-311; Demirli, 2012: 66).

İbnü'l-Arabi'ye göre, insanın kendisini dizginlemesi, arzularına hâkim oluşu, bilgileri kabulü ve anlaması açısından akıl önem arz ettiği gibi, her ne kadar bilgi üretme anlamında bağımsız bir düşünme yetisi olarak İbnü'l-Arabi açısından gözardı edilse de içtihat ve ahlaki bir davranışı belirleme noktasında da akıl önem arz eder. Bir kişiye davet ulaşmamışsa, o kişiye göre güzel ahlak, aklın ortaya koyduklarıdır. Akıl, amacın ve kemalin varlığı ve mizaca yakınlığa göre onları belirleyebilir (İbnü'l-Arabi, 1975, 10: 134). İyi ve kötünün ta'yini noktasında, gerek şeriat gelmeden önce müstakil olarak gerekse de şeriatın gelmesinin ardından, şeriat ile hakikat arasındaki bağı içtihat ile kurma istidadı olan bir unsur olarak akla pay veren İbnü'l-Arabi, akli hükümdar şeriatı ise o hükümdarın vekili olarak nitelendirir. Onun nazarında şeriat, aklın özü demekken hakikat şeriatın özüdür. Bu şekilde akıl şeriatı, şeriat da hakikati saklar. İbnü'l-Arabi'ye göre akıl olmaksızın şeriat iddiasında bulunan bir kimsenin bu iddiası doğru görülemez (İbnü'l-Arabi, 1975, 5: 264; 7: 158; 9: 189; 11: 315; 18: 115). Bu sebeple İbnü'l-Arabi, Allah'ı tanıma yolculuğunda dizginleri akla teslim etmese de aklın, insanın bilgi edinme yollarından biri



olduğunu inkar etmez. Ona göre insan, elde ettiği herhangi bir bilgiyi ancak fikir, tedbir ve düşünme gücüyle elde eder. İnsanın “insan” diye isimlendirilmesinin yegâne nedeni de bu bilgisidir (İbnü'l-Arabi, 1975, 2: 297; 12: 365; 14: 63). Düşünme gücü, tüm duyu verilerini birleştiren yetidir. Duyuların, eşyayı zati olarak idrakinde nasıl bir yanılma yoksa aklın da zati boyutuyla eşyayı idrakinde bir yanılma yoktur. Ancak aklın, zati olmayan, fikir ve duyuya dayalı olarak idrak edişi noktasında ise isabet edebilme imkânı olabildiği gibi yanılabilmesi ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Onun düşüncesinde duyular bilgi kaynağı olduğu gibi zorunlu kabulleri ve sahih düşüncesi yönünden akıl da bilgi kaynağıdır (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 458, 2: 162-163, 179, 277; 10: 163).

Hatta İbnü'l-Arabi düşüncesinde bütün imkânlarıyla akli kullanmayı başaramayanlar, tevhidin zıddı olan şirke düşme tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar. Kavrayışı sınırsız olmasa da ona göre akıl, modern psikolojideki bilişsel süreçlerin merkezidir. Bu çerçevede bakıldığında akıl, insan için hem ayırt edici önemli bir özellik, hem de aşamadığı takdirde insanın kendisini gerçekleştirmesinin önünde yer alan ciddi bir engeldir (Chittick, 2016: 270; Karacoşkun, 2007). Zira alıcı ve kavrayıcı olma özelliklerine sahip olsa da insan akli, alınan ve kavranan boyutça, zaman ve mekân içinde karşılaşılandan ibaret olduğu için sınırlıdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabi'ye göre sadece akli kullanmak ve akli delilleri dayanak yapmakla, hakikatleri kavramaya kimsenin gücü yetmez (İbnü'l-Arabi, 1907: 38; Duralı, 2017: 88). Ancak tüm bu eksikliğine rağmen, insan kompleksi açısından akıl, heva ve veziri olan şehvet kaynaklı mutlak değişim, dağılma ve parçalanma gibi bir sonuç doğurduğundan, bir yandan bu dağılmanın önüne geçecek; birliğin ayrılmaz parçası olduğu ruhun sıfatı olarak, birliği ve bütünlüğü temin edecek; diğer yandan da hayatın kemalini ve var olan değişimin bir gereği olarak da bilgiye bağlı olarak başkalaşmayı, değişimi ve değişimin gereği olan arınmayı koordine edecek; insanı mutlak değişmezliğin sonucu olarak ortaya çıkacak olan hareketsizlik ve ölüm gerçeğinden kurtararak yaşamı hayat ile buluşturacak, beşerlikten insan oluşa geçiş aşamasında olmazsa olmaz olan yegâne yetidir. Akıl, kalıtsal olarak sahip olunan zekanın, ortaya konmuş olan çabalar eşliğinde objektifleşebilmesi ve sosyalleşebilmesidir. İnsan, zeki olarak doğmuş olsa da akli sonradan kazanır. İnsan açısından tüm öteki yetilerin bir kompozisyonu olarak ortaya çıkan akıl yetisi, çok zor ve çok ağır gelişir (Ülken, 2014: 395; Duralı, 2017: 73; Arvasi, 2001: 29-31; Rousseau, 2009: 190). Tüm potansiyeli ile akıl, İbnü'l-Arabi açısından önem arz etse, duygusal savrulmalar, akıl yetisi ile koordine edilse, hakikat ve şeriat arasındaki bağ, aklın payının da bulunduğu içtihat ile kurulsa da akıl, duygu durum olarak da değerlendirdiğimiz iman ile ortaya çıkan iç görünümüne yerine geçemez.

İbnü'l-Arabi nazarında akıl, dağılmanın önüne geçen, ruha dair birliğin teminatı olsa da insan açısından tek başına kurtarıcı bir vafa haiz değildir. Bu bakış açısında İbnü'l-Arabi yalnız da değildir. Ehl-i kitab olarak Hristiyan düşünürler de akli, iyinin teminatı yapmanın putperestliğe düşmek olduğu tezini savunmuşlardır. Bu düşünürlere göre aklın rehberlik ettiği, rasyonel kendine hâkimiyetin, kendine tahakküm ya da esarete dönüşme ihtimali yüksektir. Duygu saptığı takdirde akılla düzeltilebilirse de akıl, duygunun sağladığı içgörünün yerine geçemez (Taylor, 2012: 185, 432). Ayrıca İbnü'l-Arabi düşüncesinde akıl, hükümdar ve vazgeçilmez olsa da gerçekliğe dair bilgi noktasında, gerçekliğin ancak yarısı hakkında bilgi sağlayabilen bir yetidir. Bilgi peşinde koşan kimse Tanrı, âlem ve kendisine dair bilgilenme yolculuğunda akli kullandığı gibi hayali de kullanmalıdır (İbnü'l-Arabi, 1975, 5: 264; 7: 26; 18: 115; Chittick, 2008: 307).

Hayal ve vehmin de içinde yer aldığı insana ait tüm yetiler, insan açısından önem arz eden potansiyel ve işlevsellikleri ile düşünen nefsin araçlarıdır. İrade ise, akli da aşan bir üst yetidir. Düşünme ve bilgi edinme yetisi olarak akıl, insanı belli bir noktaya, sınıra getirmiş olsa da hüküm, iradeye aittir. İbnü'l-Arabi'ye göre kalp, aklın ötesindeki güç, iradenin doğduğu yerdir. Hayat bilgiyi doğururken, bilgi ile beslenen akıl, nefis-i natıkaya kapı aralayarak iradeye kaynaklık eder (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 354; 2: 377, 389; 14: 38). Eğitim ve öğretim açısından nefsin sahip olduğu tüm güçleri akıl konsolide ediyor, varlığın kemali gereği ortaya çıkan değişimin, dağılma ve parçalanma gibi bir sonuç doğurmaması için, ruhun sıfatı olarak akıl, hem nefis hem de nefsin arkasında yer alan dünyanın çekimine kapılmama adına karşı koymaya çaba gösteriyor; nefsi, bu değişimin sonucu olarak ortaya çıkan kirlenmeden, akıl arındırıyor; tagyiri tathire akıl irca ediyor olsa da insan kompleksinde hayatın başladığı yer kalptir. Akıl, rafine bir güç olarak, insanı dünya ve dünyanın uzantısı olarak varolan nefsin, alem-i şehadetin çekiminden kurtarsa da alem-i ervahı aşmada yetersizdir. Akıl değişimin temel gerçek olduğu varoluş içinde, istikrarın dayanağı olarak ruhun bir sıfatı olsa da ruhun asli gücü olan ve hayatın kemali için olmazsa olmaz irade, akıldan ziyade kalpten neş'et eden bir güçtür. Akıl, gıdası olan bilgi ile buluşturularak, nefsin güçleri konsolide edilmiş olsa da tam anlamıyla irade, akıldan da rafine bir güç olarak kalp ile ortaya çıkacak; irade ile yaşam hayata evrilerek kemalini bulacak; akıl madalyonun bir yüzü olarak istikrarı temin etse de madalyonun bir diğer yüzü olan ve varlığın kemali için olmazsa olmaz olan değişimi, istikrar içinde istikbali, akıl ile buluşturulmuş olan kalp kuşatacaktır.



2.5. "Kalp" Unsuru

İbnü'l-Arabî'ye göre kalp, değişim ve dönüşümün, değişim ve dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkan kirlenmeden temizlenme, arınmanın veya kendi ifadesi ile söylersek tagyir ve tathir mahalli olan nefsin ikinci tavrıdır. O, Allah Teâlâ'nın "*Kalplerine iman yazılmıştır*" (Kur'an-ı Kerim, 58: 22) ayetinde buyurduğu gibi imanın kaynağı, düşünceler eşliğinde kulların iradelerinin filizlendiği, yeşerdiği, değişim ve başkalaşmanın mahallidir (İbnü'l-Arabi, 1975, 2: 377; 4: 349; 12: 101; 13: 382; 14: 38). İbnü'l-Arabi düşüncesinde değişim ve değişimin gereği olarak, şekilden şekile girme, farklı renklere bürünme, varlığın hakikatidir. Allah "*Her gün bir iştedir.*" (Kur'an-ı Kerim, 55: 29); başka bir ifadeyle O, değişmedir. Kalpler de bu hakikati görmek ister. Değişim, İbnü'l-Arabî'nin "*Değişme ortaya çıkmasaydı, âlem kemale ermeyecekti*" sözünden de anlaşılacağı üzere âlemin ve âlemin ruhu olan insanın kemali açısından da olmazsa olmazdır (İbnü'l-Arabi, 1975, 9: 339; 14: 18, 55). Ancak yine de istikrar unsurundan mahrum bir değişim ve bu değişimin sonucu olarak ortaya çıkacak olan yenileşme ile yenileşme unsurundan mahrum bir istikrar, cemiyetleri huzursuz kıldığı gibi (Arvasi, 2006: 25-27) insanı da huzursuz eder. Temel özelliği istikrar olan ruhun sıfatı olarak akıl, kalbin varoluşuyla sağlıklı bir değişim ile buluşturulmuş, temel özelliği değişim olan kalp de aklın yardımı ile istikrara kavuşturulmuştur. İbnü'l-Arabî'de kalp, insanın akli yönü, ruhunun bir sembolü olarak, görülen âleme ait ve bedene bağlı akıl ile aynı olmayıp, zatında maddeden mücerret, fiilinde ise maddeye yakın olan bir cevherdir (Affifi, 1938: 108; Kılıç, 1999: 508). Nefise nispetle akıl, daha rafine olsa da akla nispetle kalp daha da rafine bir güçtür; kalp, İbnü'l-Arabi düşüncesinde aklın kemalidir.

Bütün bu potansiyeli, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle işlenmemiş, ham ve tam haliyle insan, aceleci, hareketli, haris ve öfkeli (İbnü'l-Arabi, 1975, 6: 368; 7: 252; 18: 133); aciz, zayıf, korkak ve cimri (İbnü'l-Arabi, 1975 2: 336; 4: 424; 7: 252; 12: 169; 14: 373; 17: 71; 18: 224); haset eden, kıskanç, baskın gelme ve kendini gösterme özelliğine sahip (İbnü'l-Arabi, 1975, 6: 35-36; 7: 37, 252; 10: 368; 13: 212); gafil, unutkan, arzularının etkisinde kalan ve Hakkın davetine muhalefet eden bir varlıktır. İbnü'l-Arabî'nin (1975, 11: 134; 12: 60, 235; 18: 226) de dediği gibi "*İnsanın günahkârlığı, bütünüyle bu yaratılış kaynaklı özelliklerinden kaynaklanırken, Allah'a itaat etmesi ise yaratılış gayesinden kaynaklanır*". Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin mezar yerini tespit etmiş olan Yavuz Sultan Selim ile şair Vehbî'nin müşterek beytinde çok hoş ifade edilir;

Bütün dünya benim olsa gamım gitmez nedendir bu
Ezelden gam türabıyla yoğrulmuş bir bedendir bu

İnsanı, yaratılış gayesi ile buluşturacak olan şey ise, yine insanda var edilmiş ve insanın varoluşunu sürdürmesi adına üzerinde belirleyici olduğu istidadıdır. Bu çerçevede genelde varlığın, özelde ise insanın iyiliği, zati ve özü gereğidir. İyiliği zati ve özü gereği olan insan, kemali izhara, olgunlaşmaya kabiliyetli ve istidatlı, kemal yolculuğunda olmazsa olmaz olan değişebilirlik özelliğine sahip, etkilenir olması yanında etkileyebilme özelliği taşıyan, diğer canlılardan farklı olarak düşünce gücüne sahip olma ayrıcalığı olan ve bu gücü ile bilgiye ulaşabilen; kendisinde zahir olan ilahi isimlerin birleşik bir şekilde tezahürü anlamına gelen ve olağanüstü bir güç olan himmet/sıdk sahibi, maddi ve manevi zararı kendinden uzaklaştırabilme ve yararı kendine çekebilme özelliği olan, âlim, varis ve mükemmel bir insana yakışabilecek şekilde hırs, aç gözlülük v.b duygusal özelliklere mazhar olabilen bir varlıktır (İbnü'l-Arabi, 1975, 2: 297; 6: 25, 36; 7: 262; 12: 60, 251; 14: 56; 16: 25; 17: 27, 199; 18: 113; 1907: 83). Ona göre insan da içinde olmak üzere varlıkta her şey temizdir. Çünkü varlıktaki her şey, Hakkın ahlakı, isimlerinin meyveleridir (İbnü'l-Arabi, 1975, 12: 60; 18: 140-141).

3. İBNÜ'L-ARABI DÜŞÜNCESİNDE İNSANIN VAROLUŞSAL DURUMU

İnsanın varoluşu, özgürlüğü ve iradesi sorunu, insanlık tarihinde ortaya çıkmış olan ve en çok tartışılabilen problemlerden biri olmuştur. İnsanı, Hak'tan ayrı bir varoluş ve iradeye sahip bir varlık olarak görmeyen; insanı, baba ocağından ayrı düşünemeyenler; müstakil olarak, insanın varoluşu, özgürlüğü ve iradesini yadsıyan cebri anlayışlar ile insanı, halk/masivanın bir uzantısı olarak görerek, onu, anne kucağına mahkûm eden evrimciler, başka bir ifadeyle masiva olarak, varlığın, insan üzerindeki etkisi ve cebrini dillendiren deterministler, İbnü'l-Arabî'nin eleştiri oklarının hedefinde aynı anda yer almaktadırlar. Oysa İbnü'l-Arabî'de Hak ve halk ayrımı açık ve nettir. Varoluşu ruh ile temellendiren İbnü'l-Arabi, ruhun da hâdis yani sonradan yaratılmış olduğunu açık ve net olarak dile getirir. Sadece hâdis olarak var olan ruh değil, bu ruhun dalga dalga yayılması ile ortaya çıkan ruh ve bedenlerin farklılığına da "*Âdem'in cismi, kendisinden doğduğumuz asıl iken, zürriyetinden olan her bir şahsın cisminde farklıdır. Bütün âlemin cismini yöneten ruh da böyledir*" sözleriyle işaret eder. Ona göre hiç kimsenin Allah'a dair bilgi sahibi olamayışının da tek bir sebebi vardır ki o da kimsede, Allah'tan bir şey bulunmamasıdır (İbnü'l-Arabi, 1975, 1: 258-260; 6: 290; 12: 72; 2013: 102). İbnü'l-Arabi, gerek Fütuhât-ı Mekkiyye gerekse de Tedbirat-ı İlahiyye adlı eserlerinde, bu ayrıma dikkatimizi çekmiş olmasına rağmen, İbnü'l-Arabi üzerine çalışmalarıyla bilinen Affifi ve benzer düşüncede olanlar bu ayrımı görmemeyi tercih etmişlerdir.



Üstadı Nicholsun'u takip ederek, İbnü'l-Arabî'yi vahdet-i vücudçu olarak niteleyen, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücudculuğunu da batılı bir kavram olarak, Panteizm çerçevesinde ele alan Affifi'deki bu kafa karışıklığına Nasır Hamid Ebu Zeyd de işaret etmektedir. Ancak Ebu Zeyd, Affifi'nin bu yaklaşımını eleştirmekte ve kendisi, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, İlahi Zat ve âlem arasındaki esaslı ayrılığa dikkatimizi çekmektedir (Ebu Zeyd, 2018: 23). Hajj Yusuf'un da (2013: 173) vurguladığı gibi İbnü'l-Arabî, mahlûk ile Halik, Yaratıcı ve yaratılan varlık arasındaki temel ontolojik ayrımı hiçbir zaman inkâr etmemiştir.

4. İNSAN DAVRANIŞLARININ İNSANA AIDIYETİ PROBLEMİ

İnsanın davranış ve fiillerini yalnızca Allah'a hasreden Cebriye veya bu anlayışın günümüzdeki karşılığı olan, insan davranışında da determinizmi savunan, bazı aşırı psikanalist ve davranışçılar (Burger, 2006: 456), İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin eleştiri oklarının hedefinde oldukları gibi, fiili bütünüyle insana hasrederek, İlahi etkiyi görmezlikten gelen kimi Mutezililer, Hümanist ve Varoluşçular da İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin eleştiri oklarının hedefindedir (İbnü'l-Arabî, 1975, 16: 215-220).

Elbette, "*Bil ki mahlûkat davranışlarında cebr üzere olan, emre amade kulcağızlardır*" (İbnü'l-Arabî, 2012b: 105) sözü ona ait olduğu gibi insanın davranış ve amellerinin yaratılması ile ilgili olarak "*Hak, yaratıklarının elleriyle ortaya çıkan amellerde gerçek yaratıcı olarak gizlenmiştir. Hiç kimsenin -yaratma yönünden- fiillerde etkisi yoktur*" (İbnü'l-Arabî, 1975, 11: 161) sözleri de İbnü'l-Arabî'ye aittir. Ancak farklı anlaşılması muhtemel tüm ifadelerle rağmen, onun nazarında keşif, şeriat ve akla göre, fiillerde Hakk'ın payı olduğu gibi insanın da payı vardır. Zira muhakkike göre, cebir, kulun fiil işlemlerini imkânsız kılacağı gerekçesiyle kabul edilebilir değildir. Her şey bir yana, İbnü'l-Arabî, öğrencisi olan Sevtakin'den öğrendiğini söyleyerek, bizimle paylaştığı cümleler ile konuyla ilgili görüşünü netleştirir. Sevtakin'e ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın ilahi surette yaratılmış olması, gerek irade gerekse fiillerinin varlığının kendisine ait olmasını gerektirir. Zira fiilin kuldan ayrılması, kulun, O'nun sureti üzere olamaması anlamına gelmektedir. Hadd-i zatında bu mesele, İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadesiyle, kendisi açısından da çözümü zor olan meselelerdendir. Muhakkike göre cebrin geçerli olamayacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, konu ile ilgili olarak, bir keşfini bize aktarır. Allah, İbnü'l-Arabî'ye bu keşfinde ilk yaratılanı yaratışını göstermiş ve "*Burada şaşırma ve karıştırmayı gerektirecek bir durum var mı...?*" sorusunu sormuştur. Elbetteki İbnü'l-Arabî'nin cevabı "*Hayır*"dır. Bu cevabın ardından Allah "*İşte gördüğün bütün yaratıklarda da kimsenin bir etkisi ve yaratma katkısı yoktur. Eşya, benim fiilimle var olur*" der. İbnü'l-Arabî, bu diyalogu yine Allah'a ait "*Ben sadece bildiğimi yaratırım. Bildiğim ise bilinenin kendiliğindeki durumudur*" (İbnü'l-Arabî, 1975, 1: 107; 7: 277-278; 10: 302) ifadeleriyle, insani çaba ve eylemin de fiil üzerinde etkisi olduğuna işaret edebilecek ifadelerle yer veren dialoga dikkatimizi çekerek sonuçlandırır.

Doğrusu, İbnü'l-Arabî'nin, varlığın her an yaratılıyor oluşu anlamında, yaratılıştaki sürekliliğe dair kabulü olarak "*halk-ı cedit*" anlayışını ve bu anlayış ile beraber zaman ve mekân üstü iradenin, zaman ve mekân ile mukayyet bir varlık olan insan iradesi ile bir arada iş görüyor oluşunu da göz önünde bulundurduğumuzda, konunun, zaman ve mekân ile mukayyet insan aklı ile anlaşılabilmesinin zorluğu takdir edilecektir. Ancak anlaşılması zor olsa da İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili görüşü bu çerçevededir. Peki, insanın fiil ve davranışları üzerindeki açık ve net olan İlahi etkiye karşılık çok da açık ve net olmayan insani etki veya İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadesiyle "*bilinenin kendiliğindeki durumu*" ifadesinin açılımı nedir...? Şimdi insanın özgürlüğü ve özgürlüğünün ifadesi olan iradesi üzerinden bu sorunun cevabına odaklanabiliriz.

5. İNSAN İRADESİNİN SINIRLARI PROBLEMİ

İbnü'l-Arabî'de özgürlük/hürriyet ve iman asıl, kâfirlik ve kölelik ise arızidir. Ona göre hür, "*Şeylerin ve işlerin gemini elinde tutan kimsedir. Onlar ona sahip olamaz, o onlara sahiptir; onlar kendisini yönlendiremez, o onları yönlendirir*" (İbnü'l-Arabî, 1975, 9: 259; 10: 327). Şüphesiz ki insan, tecrübeleri, duyumsadıkları, bildikleri, yediği ve içtikleri de içinde olmak üzere, içeriden veya dışarıdan, maruz kaldığı birçok şeyin etkisi altında şekillenen ve iradesi de bu etkenlerin etkisi altında biçimlenen bir varlıktır. Bu anlamda insan, kendi hakikati gereği muhtaç olan bir varlık olarak, var olan her şeye muhtaçtır. Ancak İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu muhtaç oluşu hali, kulun iradesini ortadan kaldırmamakta, kulun özgür iradesi olmadığı anlamına da gelmemektedir. Ona göre Allah, bizi bir zayıflıktan yaratmış olsa da bizi birtakım amelleri yapmak ve yasaklardan kaçınmakla yükümlü kıldığından, bizde bir kuvvet de yaratmıştır (İbnü'l-Arabî, 1975, 7: 344-347; 17: 81-82). Mesbahî'nin de (2008: 157-158) dediği gibi, İbnü'l-Arabî'nin varlığa bakışının, değişim, dönüşüm ve imkân ilkesi üzerine kurulu olması, akıl yerine temsil, teşbih, mecaz ve şiir gibi, hayalin ifade tarzları ve imkân âleminden alınarak şekillendirilmiş konularıyla birlikte hayale öncelik vermesi, insan iradesi ve hürriyetini önemseyişinin açık işaretleridir. Hadd-i zatında varlık, cevher ve mahiyetlerde, hareketi öne çıkaran bir düşünce, hürriyetin tahmin edilmesi zor yeniliklerine açık bir düşünce olmaya daha layıktır.



İrade, potansiyel olarak var olan özgürlüğümüz/hürriyetimizin dışavurumudur (Duralı, 2017: 55, 70). İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ile, kulun fiil ve davranışlarının yaratılmasında belirleyici olan Allah olsa da "Kulun, Allah karşısında iradesiz olması gerekir" demek yanlıştır. "Kul, iradesi, Hakkın onun hakkındaki iradesine ilişen kimsedir. Kulun, bir iradeden yoksun kalması düşünülemez" (İbnü'l-Arabî, 1975, 14: 38). İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın, davranış ve fiillerinin yaratılması, insanın gücünü ve kudretini aşan bir husus olsa da davranış ve fiillerin insan iradesi ile ilişkisi açık ve nettir. Davranış ve fiillerin yaratılması Allah'a, kesb yönü ise insana aittir. Burada kesb olarak ifade edilen, insan iradesinin harekete geçmesidir ki bu da fiil ve davranışlardaki sınırlı olmakla birlikte saf olan insani etkidir. Yazıcıoğlu'nun (2017: 69) Maturidi kelam bilgini olan İbn Hümam'dan aktardığı gibi "İnsan, bir şeyi kuvvetli bir irade ile istediği veya arzuladığı zaman, Allah, onun için o fiili yaratır". Sanki hakiki özümüz, Hollandalı ahlak bilimci Arnold Geulincx'in de ifade ettiği gibi sadece idrak ve iradeden ibarettir. Şuurumuzun dışında faaliyete kabiliyetimiz yoktur. Bu itibarla ahlaka uygunluk doğru harekette değil, ancak ve ancak doğru niyettedir (akt. İzzetbegoviç, 1994: 143). Bilinçli bir varlık olarak insan, beynin dev malikânesinde, küçücük bir odada oturan; kendisi için kurulan gerçeklik üzerinde çok az söz hakkı olan (Eagleman, 2014: 204) aciz bir varlık olsa da bu acizliğine rağmen, hayatının sonuna kadar sürekli olarak, mahza kötülük olan yokluğa karşı koyan da insanın sahip olduğu bu var olma iradesidir. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımıyla, irade noktasında, iradeyi ne bütünüyle Allah'a ait kılarak, insanı buna layık görmeyen cebri gibi davranır ne de bütünüyle iradeyi insana hasrederek, mutezili düşünceye sahip olanların düştüğü yanlışa düşer. O, bir yandan İlahi irade ve müdahaleyi diğer yandan da insan iradesi ve çabasını, potansiyellerine oranla işlevsel kılarak, her hak sahibine hakkını vermeye çalışır. Ona göre insanın iradesinin olmadığını söylemek her şeyden önce itaatlere zarar verir. Bir yandan bizden, huzur sahibi olabilecek şekilde nefislerimizi inşa etmemizi isterken diğer yandan, Allah'ın, böyle bir gücü bizde yaratmadığını, var etmediğini iddia ve kabul etmek düşünülemez (İbnü'l-Arabî, 1975, 7: 224; 10: 317).

Elbette, "Varlıkta Allah'tan başka, gerçek anlamda irade sahibi yoktur" veya "Sonradan meydana gelmiş varlıkta, Allah'ın irade etmediği bir şeyin olduğunu kabul eden herkes, bilgiden kovulmuş ve tevhit kapısı yüzüne kapatılmıştır" (İbnü'l-Arabî, 1975, 1: 91, 101) gibi ifadeler İbnü'l-Arabî'ye aittir. Ancak şüphesiz, bu ifadeler, insanın sahip olduğu cüz'i iradeyi inkâr eden ifadeler değil, Allah'ın külli iradesine atıfta bulunan ifadelerdir. Ona göre, her güç yetirenin fiilde özel bir yönü vardır ve bu durum, yükümlülüğün, sevap ve cezanın kaynağıdır. Allah'ın, iradesi ile, kuluna cüz'i de olsa özgür bir irade bahşetmesine bağlı olarak ortaya çıkmış olan kesb, irade sahibi mümkünün, herhangi bir şeyi yapmaya yönelmesidir. İlahi iktidar da o taalluk ve ilişme esnasında o şeyi meydana getirir (İbnü'l-Arabî, 1975, 1:107; 9: 102; 14: 367). Bu konuda, İbnü'l-Arabî'ye ait, farklı anlaşılması muhtemel olan cümlelere odaklanmak, aksi istikametteki cümlelerden bağımsız olarak, sadece o cümlelere dayanarak yargıda bulunmaya çalışmak, İbnü'l-Arabî gibi zıt kutupları cem etme çabası içinde olan bir düşünürü anlama konusunda, insanı yanlış anlamalara sürükleyebilir. İbnü'l-Arabî üzerine çalışmaları ile bilinen Affifi de böyle bir yanlışa düşmüş ve İbnü'l-Arabî düşüncesinde, insan iradesini olumsuzlayan (1938: 137-139) cümleler kurabilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın ve insanın iradesi konusunda söylediklerini, gerek Allah (c.c) gerekse insan açısından, sorunlu hale getirerek sonuçsuz bırakmak, soruna "İrade-i Külliye Allah'a, İrade-i Cüziye ise insana aittir" diyerek Ehl-i Sünnet'in ideal çözümü üzerinden yaklaşmamak, anlaşılır gibi değildir. Herhalde bu durum "Onun felsefesini, İslam'la uzlaştırmak için, mümkün hiçbir yol yoktur. Vahdet-i vücudçu düşüncelerini ısrarla örttüğü Sünni elbise, kasıtlı olarak oraya yerleştirilmiş sahte bir görünüşten ibarettir" diyen Affifi (1938: 11) nin su-i zannı ve niyet okumasıdır. Oysa İbnü'l-Arabî "Bu kitabın yazarı, Allah'ı, meleklerini ve müminlerden yanında hazır bulunan ve onu duyanları şahit tuttuktan sonra, sizi de söz ve inanç olarak şunları kabul ettiğine şahit tutar" der ve birinci ve ikinci şahitlik başlıkları altında, inancını açık ve net olarak madde madde ortaya koymaktan çekinmez (İbnü'l-Arabî, 1975, 1: 88-95).

Gerek Affifi gerekse Affifi ile benzer düşünceye sahip olanlardaki kafa karışıklığının bir diğer sebebi de İbnü'l-Arabî düşüncesinde, a'yan-ı sabitelerin kullar üzerindeki belirleyicilik vasfına işaret eden, bu sebeple kulların yaratılışının değiştirilemeyeceğine temas eden metinlerdir (İbnü'l-Arabî, 1975, 18: 35). A'yan-ı-sabite konusu, İbnü'l-Arabî düşüncesinde "Bir" olarak Hakk'ın "çok" olan halk ile irtibatı meselesidir. Aslında değerlendirmelerinde a'yan-ı sabiteye yer vererek yargıda bulunmaya çalışan, konuyu, bu çerçevede ele alan yalnızca Affifi de değildir. İbnü'l-Arabî üzerine çalışmaları ile bilinen İzutsu da bu noktaya dikkat çekmekte, ancak ilginç olan, İzutsu, bu süreçte İlah'tan daha çok insanın belirleyici olduğunu vurgulamaktadır (İzutsu, 2005: 231-248). İbnü'l-Arabî, Affifi'nin değil de İzutsu'nun değerlendirmelerine haklılık kazandıracak ifadelerle Fütuhat-ı Mekkiyye adlı eserinde yer verir. İbnü'l-Arabî "Ey (kalp) seni senden başkası köreltmedi. (Men Yeşau) "Dilediği" kelimesindeki failin Rahman olduğu zannedilir. Hâlbuki fail "men" edatıdır ki, o da var olanların hakikati ve aynı olandır" ifadeleri ve "Her bir abdin ayn-i sabitesinin kabiliyet ve istidadı, Hak Teâla hazretlerinin yed-i kudretinde hucet-i baliğadır. Cebir, abdin kendisine yine kendisinden vaki olmuştur" (İbnü'l-Arabî, 1975, 18: 35; 2013: 149) sözleri ile bu noktaya dikkatimizi çekmektedir. Gerek İbnü'l-Arabî şarihi Konuk gerekse de İzutsu'ya göre İbnü'l-Arabî'de a'yan-ı



sabite, özgürlüğe kapı aralarken Affifi gibi Demirli'ye göre de "İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde özgürlüğü imkânsız yapan şey, a'yan-ı sabite düşüncesidir" (Demirli, 2012: 287-289).

Oysa İbnü'l-Arabî'nin a'yan-ı sabite düşüncesi tam da İzutsu'nun vurguladığı gibi insan özgürlüğünü mümkün kılan, Ehl-i sünnetin külli ve cüz'i irade değerlendirmesini temel alan bir bakış açıdır. Zira İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarından anlaşılan, insanın özgürlüğünden de öte, mümkünlerin kabiliyetlerine ait olarak a'yan-ı sabite mertebesinde yer alan ve insanın kesbi/kazanımları ile an be an değişebilen istidatlar, isimlerde bulunan gedikleri kapama istidadına da sahiptir. O, bu düşüncesini daha keskin ifadeler ile dile getirir. O, "Hak bizi cevher olarak var ettiği gibi biz de (Rab olma) hükmünü O'nun adına var ettik. O bizi var ederken biz de Rabbi var ederiz" (İbnü'l-Arabî, 1975, 11: 288; 14: 149) sözleri ile, insanın yapabilecekleri ile ilgili olarak, geleneksel Müslüman akli ve sebep-sonuç ilişkisinin dar kalıplarına sıkışmış bakış açılarına sahip olanların kabul etmekte zorlanacağı sınırları veya başka bir ifadeyle sınırsızlığı bize gösterir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde a'yan-ı sabiteler, İzutsu'nun da (2005: 215-216) ifade ettiği gibi Hak ile şahadet âlemi arası bir konumda hem etken hem de edilgen olmalarını sağlayan çifte bir fitrata sahiptirler. Kendilerinden daha üst düzey bir varoluşa göre edilgen ve kendilerinden daha düşük düzeyde bulunan nesnelere göre de etkendirler. Gölgesi olarak buldukları ilahi isimlere nazaran onlar pasif durumdadır; tıpkı bir küllinin bir cüz'i üzerindeki hükmü gibi isimler de bunlar üzerinde belirleyicidir. İlahi isimler a'yan-ı sabite üzerinde belirleyici olduğu gibi a'yan-ı sabiteler de alem-i şahadete veya duyulur aleme nazaran aktif ve belirleyici konumdadır (Kılıç, 1999: 505).

İbnü'l-Arabî'ye göre isimlerin başı olarak ifade edilen insan-ı kâmil (1975, 7: 34-35), a'yan-ı sabiteden daha üst düzey bir varoluşa sahiptir. Zira a'yan-ı sabite, isimlerin gölgesidir. İnsan-ı kâmil, isimlerin başı olarak, gayreti, hali ve duasıyla isimler üzerinde etki üretebilen bir varlıktır. Ona göre kulların hallerinin değişmesi, Hak'ta suret ve niteliklerin değişimine kapı aralar. Ayrıca göz ardı edilmemesi gereken bir diğer nokta da İbnü'l-Arabî düşüncesinde, varlık için olmazsa olmaz ve aynı zamanda insan üzerinde belirleyiciliği olan a'yan-ı sabitenin gölgesi olduğu ilahi isimler, herhangi bir mertebe veya şahsı belirlemeksizin sadece kendilerine bağlı hükümlerin ortaya çıkmasını talep ederler (İbnü'l-Arabî, 1975, 9: 355-356; 11: 255; 15: 378). İsimlerin mertebe veya şahıs belirlemez oluşu, her ne kadar insana, Allah'ın celal ve cemal esmasının toplamı olan Ulûhiyet mertebesinden bağımsız, uçsuz bucaksız, serazat bir hürriyet bahşetmiyor olsa da insanın celal ve cemal isimleri arasındaki hareket serbestiyeti, başka bir ifadeyle hürriyeti anlamına gelmektedir. Sonuç olarak da insanın özgürlük alanı, mutlak bir özgürlük alanı olan, Allah'ın özgürlük alanı içerisinde bulunmaktadır. Konu ile ilgili olarak şu noktanın da unutulmaması, akıldan çıkarılmaması gerekir. İbnü'l-Arabî'de insan, Allah'a rağmen değil, Allah'ın iradesinin bir sonucu olarak hürdür. İbnü'l-Arabî'ye yönelik yapılan eleştirilerde, Allah'ın iradesinin sınırlanması noktasında, iradesine sınır koyanın bizzat Allah olduğu ve bu sınırlanmanın da Zatiyet açısından değil Ulûhiyet açısından olduğu gerçeği (İbnü'l-Arabî, 1975, 11: 128) çoğu zaman göz ardı edilir. Bu süreçte, bir yandan Ulûhiyet mertebesi açısından Zat kendisine sınır koyarken, diğer yandan, insan, yaptığı tercihler ve isimler kanalıyla a'yan-ı sabiteye nüfuzu ile hem kendi kendisini icbar hem de inşa etmektedir.

Burada insan, bilinçli bir çaba eşliğinde nefesine odaklanması veya bilinçsizce, kendisini, nefsin fırtınalı dünyasına bırakmasının bir sonucu olarak a'yan-ı sabite mertebesinde, Allah'a bir nevi söz vermekte; bu sözün ardından da Allah'tan "Ol" emrinin sonucu olarak ortaya çıkan "Olur"u almaktadır. Bu şekilde insan-ı kâmil, ilahi isimlerin bileşik bir şekilde tezahürü anlamına gelen himmet veya Allah'a ve kendi kendisine verilen sözün gereğini yerine getirme anlamında sıdka, doğruluğa sahip olması ile varoluşuna ortak olmaktadır ki İbnü'l-Arabî düşüncesinde "İlahi Olur" a bağlanmış olana sadakat anlamında sıdka/doğruluk, başlı başına bir değer, müritliğin şiarı, köklü değişikliklere kapı aralayan olağanüstü bir güç olarak iksir-i azamdır (İbnü'l-Arabî, 1975, 7: 330-331; 2012b: 103; 1907: 83). Burada insan-ı kâmilin tavrı, bilinçli ve farkındalığı olan bir kişinin tavrı olarak karşımıza çıkarken insan-ı nakısın durumu, bilincin kendisine eşlik etmediği, bilinçsiz bir şekilde kişinin kendisini oluşa bırakış halidir. Bu anlamda Fütuhat-ı Mekkiyye başta olmak üzere birçok eserinde İbnü'l-Arabî, müridin sadakati ve bu sadakatının test edilmesiyle ilgili olarak birçok örneğe yer verir. Bu sadakate bağlı olarak da onun ifadesiyle "Hak bizim üzerimize, ancak bizim ile hükmeder. Hayır, belki biz, bizim üzerimize bizim ile hükmederiz; velakin Hak'ta hükmederiz" (İbnü'l-Arabî, 1975, 5: 413; 2012a: 23-26; 28-29, 44; 2013: 149).

Elbette mutlak güç ve özgürlük sahibi Yaraticının varlığını kabul eden bir insanın, bu kabulden sonra sınırsız bir güç ve özgürlüğe sahip olmasından bahsedilemez. Şüphesiz ki bu güç karşısında, insanın bütün fiilleri sınırlıdır. Ancak nasıl ki Allah c.c. Kendisi üzerine rahmeti yazmış, merhameti ilke edinmiş ve buna göre hareket edeceğini bize bildirmiş ve bu durum nasıl onun özgürlüğüne zarar vermemiş ise aynı şekilde, O suret üzere yaratılan insanın, kendi iradesi ile kendisine sınır koyması, onun özgürlüğü ve iradesine zarar vermez. Doğadaki nedensellikten bağımsız, mutlak bir özgürlük düşüncesine karşı olsa da Spinoza da bir insanın özgürlüğünün,



kendisini zorlayan bir şey tarafından belirlenmiş olmasında değil, kendi doğasından ileri gelen ve kendi içinden çıkan güçler ve koşullar tarafından belirlenmiş olmasında yattığına işaret eder; özgürlüğe ve bu özgürlüğün anahtarının akıl olduğuna dikkatimizi çeker. Kant da fenomenal boyutuyla insanın, doğal nedensellik yasalarına bağlı olsa da ahlaki değerlemenin nesnesi olarak, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal bir varlık olduğunu, insanın sadece kendisine ait bir başka numen dünyâsı kurabileceğini, bunu da kendi özgür iradesinden yola çıkarak başarabileceğini söyler (akt. Cevizci, 2002: 115, 187-188). Fromm (1991: 224), ise “Bizler koşulların zavallı kurbanları değiliz. Gerçekte kendi içimiz ve dışımızdaki güçleri değiştirip etkileyebilir; bizimle oynayan koşulları hiç olmazsa bir ölçüde denetleyebiliriz” derken, insanın özgürlüğü ve iradesi noktasında, İbnü'l-Arabî'nin durduğu yerde durduğunu bize gösterir.

6. SONUÇ

İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan alemin ruhudur. Ona göre alem insan ile kemalini bulmakta, beşer olarak dünyaya gözlerini açan insan, alem ile insan olabilmektedir. Kendisi alemin ruhu olmakla birlikte ruh ve bedene, ruh ve beden birlikteliği ile ortaya çıkan nefse, ruh ve bedenin nefis sahnesinde karşılaşmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan güçlükler ile mücadele sonucu kendilerini gösteren, akıl ve kalp yetilerine sahiptir. Onun düşüncesinde masiva olarak varoluş ilk akıl olarak da ifade edilen ruh ile başlar. Ruh, hayat, ilim, irade ve kudret başta olmak üzere tüm ilahi isimlere kaynaklık eder. Ancak insan yalnızca ruhtan ibaret bir varlık değil, ruhun mazhar olduğu hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret ve kelim isimlerinin hava, su, toprak ve ateş ile buluşması; İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle söylersek bu yedi ismin anasır-ı erbaa olarak hava, su, toprak ve ateş ile çarpımı sonucu ortaya çıkmış olan bir varlıktır. Yedi ismin de içinde yer aldığı tüm isimler ile hava, su, toprak ve ateşe tam anlamıyla mazhar olabilen yegane varlık insandır. Hak ve halk arası bilinçli bir farkındalığın eşlik ettiği bu istikrarsız denge hali üzere varoluş akıl ve kalb eşliğinde sürdürülür. İnsan dışındaki varlıklar açısından zorunlu olarak kendisini gösteren bir varoluş olarak bu akış, insan ile sorumluluğun eşlik ettiği ve insan iradesinin kendisini gösterebildiği bir noktaya evrilmiş; tüm varlık içinde, varlığın yükünü yüklenmiş olarak, Hak nezdinde halkın tercümanı, halk nezdinde ise Hakk'ın halifesi olarak, sadece insan, bilinçli bir farkındalık içinde, iradesi ile hareket edebilen bir varlık olma özelliği ile sivrilebilmiştir. İnsan açısından bu varoluşun sürdürülebilirliği, başka bir ifade ile söylersek insanın bekası akıl ve kalb ile gerçekleşebilir.

Bu süreçte insan ilk akıl olarak kendisini gösteren ruhtan güç devşirebildiği gibi; kendisinden önce ilahi vahye medar olarak ruh ile tanışıklığı olan hava, su, ateş ve topraktan da güç devşirebilmiş; her birerlerinin, bu birliktelik ve tanışıklıktan kendilerine has olarak ortaya çıkarmış oldukları güçleri, insan, kendisine maledebilmiştir. Ayrıca tüm bu güçlere ilave olarak insan, bu arkaplandan bağımsız olarak, kendisini var eden “Allah” ile isimleri üzerinden bağ kurabilmiştir. İnsan, ruh ve beden birlikteliği ile ortaya çıkan nefsin çabaları ile bu birliktelikten akıl ve kalbi devşirmiş; devşirmiş olduğu bu güçler ile bir yandan birlik ve bütünlüğünü kaybetmeksizin istikrarı temin ederken diğer yandan da varlığın kemali gereği olması gereken değişim ve istikbali kucaklayabilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ile söylersek bu bir arınmadır ve insan bu arınmayı gerçekleştirebilecek potansiyele de sahiptir. Yaratabilen bir kudret sahibi olmasa da iradesini hevasından ayırıştırabilecek ve iradesi ile hareket edebilecek bir kuvvet sahibidir.

Gerek vahdet-i vücud gerekse de vahdet-i vücud düşüncesi ile ilişkili olarak ayan-ı sabite konusunu merkeze alarak, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, insanın varlığı ve varoluşunu, özgürlüğü ve iradesini yok sayan değerlendirmeler yapmak, zıt kutuplar arası dinamik bir varoluşu merkeze alarak insana bakmaya çalışan İbnü'l-Arabî'yi tek bir kutba mahkum etmek; insanın özgürlüğü ve iradesinin içinde filizlendiği berzahi varoluşun olmazsa olmazı olan kutupların birlikteliği ve bütüncül bakışı İbnü'l-Arabî'nin elinden almak; İbnü'l-Arabî'nin varlık ve varoluşa bakışının içini boşaltmak demektir. Evet, insanın varoluş yolculuğunun bilinçli bir farkındalık eşliğinde, insanın kendi iradesi ile şekillendirilmesi çok da kolay değildir. Bu süreçte Hak da halk da insan üzerinde bir baskı unsuru olarak “Cebr”e, zorlamaya kaynaklık eder. Ancak İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadesi ile söylersek buradaki “Cebir” Hakk'a mazhar olabildiği gibi halka da mazhar olabilen; Hak'tan da halktan da ayrı bir varoluş yolcusu olarak farkını ortaya koyabilmiş olan “*abdin kendisine yine kendisinden vaki olmuştur*” (İbnü'l-Arabî, 1975, 18: 35; 2013: 149).

Kaynakça

- Afifi, A. E., (1938) [Muhiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi](#), Mehmet Dağ (Çev.), Ankara: A.Ü.İ.F.Yay.
[Indexed at](#), [Google Scholar](#),
Akarsu, Bedia (1975) [Felsefe Terimleri Sözlüğü](#) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
[Indexed at](#), [Google Scholar](#),



-
- Arvasi, S. Ahmet (2006) [İnsanın Yalnızlığı](#), 2. Baskı, İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı
[Indexed at](#), [Google Scholar](#),
- Seyyid A (2001) [Kendini Arayan İnsan](#), İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı
[Indexed at](#), [Google Scholar](#),
- Başgil, Ali Fuad (2004) [Gençlerle Başbaşa](#), 35. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınları
[Indexed at](#), [Google Scholar](#),
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed (2011) [Sahih-i Buhari](#), Ahmet Zehve ve Ahmet İnaye (Tah.), Beyrut: Daru'l-Kitab el-Arabi
[Indexed at](#), [Google Scholar](#),