



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

İŞÂRÎ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BERNA HUSREVOĞLU

İSTANBUL, 2023



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

İŞÂRİ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**BERNA HUSREVOĞLU
(200111033)**

**Danışman
Prof. Dr. Mustafa Altundağ**

İSTANBUL, 2023



FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
TEZ ONAY FORMU

26/10/2023

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri programı öğrencisi 200111033 numaralı Berna Husrevoğlu'nun hazırladığı "İşâri Tefsirlerde İnsan-ı Kâmil" konulu Yüksek Lisans tezi ile ilgili 2. Tez Savunma Sınavı, 26/10/2023 perşembe günü saat 12:00'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Birliği** ile karar verilmiştir.

Tez adı değişikliği yapılması halinde: Tez adının
.....
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar
1. Prof. Dr. Mustafa Altundağ (Danışman)	Kabul
2. Prof. Dr. Mustafa Özel	Kabul
3. Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇOLLAK	Kabul
4. (İkinci Danışman)*

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Berna Husrevoğlu

TEŞEKKÜR

Umudun, sabrın ve sebatın tüklenmeyen bir hazine olduğunu öğreten, hayatıma daima merhamet ve zarâfeti ile dokunan kıymetli anneciğim Rezân Husrevoğlu hanımefendiye ve “İnsan için ancak çalıştığının karşılığı vardır” âyet-i kerimesinin tecellisini şahsında seyrettiğim, eğitim hayatım boyunca maddî ve mânevi desteğini esirgemeyen, istek ve ihtiyaçlarıma gücü nispetinde değil gücünün çok ötesinde cevap verip elimden tutan kıymetli babacığim Uğur Miktat Husrevoğlu beyefendiye, karşılığını asla veremeyeceğim emekleri için çok teşekkür ediyorum.

Hâssaten danışmanlığımı üstlenerek, süreci ilgi ile takip eden Prof. Dr. Mustafa Altundağ hocama; ders dönemimden tez yazım sürecimin sonuna kadar dostâne yaklaşımı ile tecrübe ve fikirlerini benden esirgemeyen Dr. Tuba Hâcer Korkmaz hocama teşekkür ederim.

Ve muhterem hocam Hattat Hüseyin Kutlu beyefendiye, ne şekilde teşekkür etmeye çalışırsam çalışayım bir tarafı hep noksan kalacak; şahsım tarafından ifâde edilmesi mümkün olmayan kıymetli emekleri için çok teşekkür ediyorum ve hürmetlerimi sunuyorum.

Berna Husrevoğlu

İŞÂRÎ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL

Berna Husrevoğlu

ÖZET

İşârî tefsir metodu, Hz. Peygamberin zamanından itibaren Kur'ân'ın zâhiri manasının dışında bir derinliği bulunduğu fikri ile bir takım şahsî tecrübelerle dayalı olarak, tamamen şeriate uygun olarak yapılan tefsir yorumlarıdır. Tefsir literatürüne Sehl bin. Abdullah et-Tusteri'nin (ö. 238/896) eseri “Tefsîrü'l-Ğur'âni'l-'azîm” ile girmeye başlamıştır. İşârî tefsir yorumları bilgi edinme metodundan dolayı zaman zaman Bâtinî yorumlar ile mukayese edilerek eleştirilere maruz kalsa da, bir tefsir metodu olarak kendine yer bulmuştur.

İnsan-ı kâmil fikri ise, varlık âleminin yaratılışından itibaren insanın kendi neliğini merak etmesi ve araştırması ile üzerinde çeşitli din ve felsefe akımlarında farklı isim ve tanımlarla da olsa durulmuş bir meseledir. İslam Dünyasında Kur'ân'ın nâzil oluşundan itibaren, onun ifâdeleri ve Hz. Peygamber'in örnekliği ile insan-ı kâmil fikri gelişmiş fakat literatüre bir kavram olarak girişı Muhyiddin İbnu'l-Arabî ile olmuştur.

İbnu'l-Arabî insan-ı kâmil tasavvufî bir kavram olarak ele alırken onu varlık âleminin yaratılışındaki “gâye varlık” olarak tanımlamış ve Hz. Peygamber'in cismânî olarak varlık âlemine gönderilmesinden önce yaratılmış olan ruhânî varlığını “Hakikât-ı Muhammediye” olarak ifâde etmiştir. Bu minvalde sitemleşen insan-ı kâmil fikri kabul görerek birçok sûfi tarafından gelişimine katkı sağlayacak fikirler ile günümüze kadar ulaşmıştır.

Yapılan çalışmada, insan-ı kâmil kavramının İbnu'l-Arabî sonrası sûfi müfessirler tarafından kâleme alınan işârî tefsirlerde belli âyetler çerçevesinde ele alınarak, tasavvufî bir kavram olarak kullanılışı incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: işârî tefsir, tefsir, insan, insan-ı kâmil, İbnu'l-Arabî.

PERFECT HUMAN (INSAN-I KAMIL) IN SÛFÎ INTERPRETATION OF QURAN

Berna Husrevoğlu

ABSTRACT

Ishari tafsir method, They are interpretations of tafsir made completely in accordance with the shariah, based on the idea that the Qur'an has a depth other than its apparent meaning, from the time of the Prophet, based on a number of personal experiences. Sahl bin. Abdullah et-Tusteri's (d. 238/896) work began to enter with "Tefsîrû'l-Ķur'âni'l-'azîm". Although ishari tafsir interpretations are criticized from time to time by being compared with bâtinî interpretations due to its method of obtaining information, it has found a place for itself as a method of tafsir.

The idea of the perfect human being, on the other hand, is an issue that has been focused on, albeit with different names and definitions, in various religions and philosophical movements, with the curiosity and research of human beings since the creation of the realm of existence. Since the revelation of the Qur'an in the Islamic World, its expressions and With the example of the Prophet, the idea of the perfect human being developed, but its entry into the literature as a concept was with Ibn Arabî.

While Ibnu'l Arabî dealt with the perfect human being as a mystical concept, he defined it as the "purpose being" in the creation of the realm of existence. He expressed his spiritual existence, which was created before the Prophet's physical being sent to the realm of existence, as "Hakikat-ı Muhammediye". The idea of the perfect human being, which has been reproached in this way, has been accepted by many Sûfis and has survived to the present day with ideas that will contribute to its development.

In this study, the use of the concept of perfect human being as a mystical concept has been examined by considering it within the framework of certain verses in the ishari tafsirs written by sūfi commentators after Ibnu'l Arabî.

Keywords: Ishari tafsir, tafsir, human, perfect human, Ibnu'l Arabî.

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca, insanın varlık âlemindeki üstün vasıfları ifâde edilirken, onu dini veya felsefi bir temele dayandırma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu meyanda geliştirilen her fikir ile, Allah'ın insana verdiği akıl ve ruh ile üstün kılındığı idrâkine varılmıştır.

İslam dünyasında ise, “insan-ı kâmil” olarak nitelendirilen bu üstün vasıfların insanın şahsiyetinde nasıl tecelli ettiği merak konusu olmuş ve tasavvufun ana konusunu teşkil eden insan hakkında çok fazla fikrin gelişmesine kapı aralamıştır.

Bu sebepten dolayı, insan-ı kâmil fikri ve onun mâhiyeti tez konusunu teşkil eden ana öge olarak seçilmiş ve işârî tefsirlerdeki kullanımını incelenmek üzere ele alınmıştır.

Çalışma, bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, kaynakları ve sair teknik konular ele alınmıştır. İlk bölümde, işârî tefsirin mahiyeti hakkında genişçe bir mâlumât verilmiştir. İkinci bölümde, insan ve insan-ı kâmilin mahiyeti ve tasavvuru incelenmiş, Kur'ân ve sünnetteki yeri, ayrıca her ikisi de tasavvufî birer kavram olarak ele alınmıştır. Son bölümde ise işârî tefsirlerdeki kullanımını incelenmiş ve sonuç kısmında bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılmıştır.

Temmuz, 2023

Berna Husrevoğlu

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. BİR TEFSİR TÜRÜ OLARAK İŞÂRÎ TEFSİR.....	4
1.1. Rivâyet Ağırlıklı Tefsir.....	7
1.2. Dirâyet Ağırlıklı Tefsir	8
1.3. İşârî Tefsirin Tanımı ve Mahiyeti.....	9
1.4. İşârî Tefsir'in Meşrûiyeti, Kabul Şartları ve Yöneltilen Tenkitler	12
1.4.1. İşârî Tefsir'in Meşrûiyeti.....	12
1.4.2. İşârî Tefsirin Kabul Şartları.....	15
1.4.3. İşârî Tefsire Yöneltilen Tenkitler	16
İKİNCİ BÖLÜM	22
2. İNSAN VE İNSAN-I KÂMİL	22
2.1. İNSAN	22
2.1.1. Kur'ân'da "İnsan" Kavramı	25
2.1.2. Hadis'te "İnsan" Kavramı.....	28
2.1.3. Tasavvufta "İnsan" Kavramı	30
2.2. İNSAN-I KÂMİL	35
2.2.1. Kur'ân'da İnsan-ı Kâmil.....	42
2.2.1.1. İnsanın Kur'ân-ı Kerim'de Vasfedilen Olumsuz Özellikleri.....	44
2.2.1.2. Sünnette ve Sirette İnsan-ı Kâmil	49
2.2.1.3. Tasavvufî Bir Kavram Olarak İnsan-ı Kâmil.....	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	61
3. İŞÂRÎ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL KAVRAMI	61
3.1. İŞÂRÎ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL KAVRAMININ İNCELENMESİ 61	
3.1.1. İnsan-ı Kâmilin Şahsında Bulunan Nitelikler	62
3.1.1.1..... Âlemin Yaratılış Amacının İnsan-ı Kâmil Olması Ve Tüm Âlemin Ona Hizmet Etmek İçin Yaratılması.....	62
3.1.1.2. Âlim Olarak Vasfedilmesi.....	63
3.1.1.3. Allah'ın Zât ve Sıfatlarının Tecellisini Şahsında Bulundurması.....	64
3.1.1.4. Halife Olarak Vasfedilmesi.....	66

3.1.1.5.Veli Olarak Vafedilmesi	67
3.1.1.6.İnsan-ı Kâmil ile Hz. Peygamber'in Kast Edilmesi.....	67
3.1.1.7.Hakikât-ı Muhammediye/Muhammedî Hakikat	69
3.1.1.8.Merâtibu'l-insan.....	69
3.1.1.8.1.Hz. Peygamber ve Nübüvvetin Mertebece En Üst Olması	69
3.1.1.8.2.Üç Mertebe	70
3.1.1.8.3.İnsan Mertebelerinin En Üst ve En Altı.....	70
3.1.1.8.4.Kendisinin Kâmil Olmasının Başkasını Mükemmel Hâle Getirmesini Mümkün Kılması	70
3.1.2. İnsan-ı Kâmil Hakkında Yapılan Teşbihler	71
3.1.2.1.Hakikatin Aynası/Ayna Olarak Vafedilmesi	71
3.1.2.2.Deniz İfâdesi	71
3.1.2.3.Direk İfâdesi	72
3.1.1. Nutfe İfâdesi	72
3.2. İNSAN-I KÂMİL'İN VAFEDİLDİĞİ ÂYETLERİN İNCELENMESİ.....	73
3.2.1. Sâbikûn-Mukarrabûn Sıfatı	74
3.2.1.1. Tüm Ümmetlerden İlk İnanlar	75
3.2.1.2. Ensar, Muhâcir ve Hicretten Önce İman Edenler	75
3.2.1.3. İki Kibleye Doğru da Namaz Kılanlar	76
3.2.1.4. Allah'a İtaatte Öncü Kişiler.....	76
3.2.1.5. İyilikte ve Hayırda Yarışanlar	77
3.2.1.6. Salih Amel Sahibi Kişiler.....	77
3.2.1.7. Mescitlere İlk Gidenler	77
3.2.1.8. Peygamberler.....	78
3.2.1.9. Âlimler.....	78
3.2.1.10. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer	78
3.2.2. Muhsin ve Muttaki Sıfatları	78
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA	91

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
a.y.	Yazara ait son zikredilen yer
b.a.	Eserin bütününe atıf
bkz.	Bakınız
bkz.: aş.	Eserin kendi içinde aşağıya atıf
bkz.:yuk.	Eserin kendi içinde yukarıya atıf
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa/sayfalar
t.y.	Basım tarihi yok
v.d.	Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kur'ân'ın nüzulü ile, bilhassa mücmel âyetlerden ötürü onun açıklanıp, yorumlanmasına ihtiyaç olmuştur. Bu ihtiyaç bağlamında Efendimiz zaman zaman âyetleri tefsir ederek, ashaba anlayacakları şekilde mânâyı izâh etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra, ashaptan tefsir faaliyetlerini sürdürenler olmuştur. Bilhassa İbn Abbas, işârî tefsir yorumları ile öne çıkmıştır. Sahabe sonrası devam eden işârî tefsir faaliyetleri; Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 238/896) kaleme aldığı ve günümüze ulaşan ilk işârî tefsir yorumlarını içeren eseri ile başlamıştır.

Tedvin faaliyetleri ile işârî tefsir hareketleri gelişmiş fakat beraberinde birtakım tartışmaları da başlatmıştır. İşârî tefsir yorumlarının bâtinî olduğunu iddia edenlere karşı, bu yorumların şeriata muhâlif bir yanının bulunmadığını bilakis, mutasavvıfların bundan titizlikle kaçınmalarını gerektiren bir hayat sürdüklerini ifâde ederek savunanlar olmuştur. Bu hayat tarzı yani zühd ve takvâ hareketleri ile beraber tasavvuf ilmi bir yandan gelişirken; Allah'a yakınlığını arttırmak için gayret eden veli kullar bir takım metod ve şahsî tecrübeler ile insanı merkeze koyan tasavvufî fikirlerini de geliştiriyorlardı. Bu fikirlerin belki de en önemlisi, "insan-ı kâmil" fikrinin ortaya çıkışı ve sistemleşmesiydi. Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından Hâllâc-ı Mansur'un (ö. 309/921) fikrinden hareket ile ortaya konulan bu kavram, en meşhur takipçileri olan Abdülkerim Cilî (ö. 832/1428), Aziz b. Muhammed Nesefî (ö. 700/1300 [?]) tarafından da ele alınan eserler ile geliştirilmiş ve kabul görmüştür. Tasavvuf literatürünün genişlemeye devam etmesi ile, eserlerde kullanılmaya devam ederek tefsir alanında bilhassa işârî tefsirlerde yer bulmuş ve ona işâret ettiği ifâde edilen âyetlerin tefsir yorumlarında bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Çalışmamızda, müstakil bir tefsir metodu olan işârî tefsirlerde bu mühim kavramın sufi müfessirler tarafından ele alınışı konu edilmiştir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Kur'ân, dillerini çok iyi konuşan ve kullanan bir topluma, onların kendi dillerinde indirilmiş olmasına rağmen; Allah Teâlanın insanları akletmeye, tefekküre teşvik edişinden de anlaşılacağı üzere kendi bünyesinde bir takım mücmel kavramlar da bulundurmaktadır.

Bu kapalılık, Hz. Peygamber döneminde bizzat onun dilinden giderilse de; sonraki dönemlerde insanların yaşadıkları ortam ve şartlara bağlı olarak artarak devam etmiş ve tefsire olan olan bu ihtiyaç sonucunda sistemleşerek bir ilim hâline gelmiştir. Herkesin kendi istidad ve görüşüne göre takip ettiği tefsir metodlarının farklılığı bir zenginlik hâline gelmiş ve tefsir literatürü eserlerin niteliği ve niceliği bakımından oldukça genişlemiştir. Bu zenginlik, zamanla tefsirlerin konularındaki değişimleri de meydana getirmiştir. Yapılan araştırmada, başta tefsir olmak üzere çeşitli konularda işârî yorumlar incelenirken, bilhassa İbnu'l-Arabî sonrası yazılmış işârî tefsir yorumlarını içeren eserlerde, insan-ı kâmil kavramının ele alınarak incelendiğine rastlanmamıştır.

Tefsir alanını da etkileyerek kendine has bir metod ve literatür geliştiren tasavvufun temel konularından olan insan-ı kâmil kavramının sûfî müfessirler tarafından âyetlerin işâret edişi bağlamında ele alınmamış olması, her iki alanın ortak bir eksikliği olarak tespit edilerek, tez konusu olarak belirlenmiştir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Kendisine delâlet ettiği düşünülen âyetleri tespit edebilmek için öncelikle bir kavram olarak insan-ı kâmil ortaya koyan İbnu'l-Arabî başta olmak üzere, Abdülkerim Cîlî, Aziz Nesefî, Mevlânâ Celaleddin Rûmi (ö. 672/1273), Sultan Veled (ö. 712/1312) ve sâir mutasavvıfların eserleri incelenerek insan-ı kâmil kavramsal çerçevede anlamaya gayret gösterilmiştir.

Bu bağlamda ele alınan konu hakkında yapılan bir literatür taramasının ardından, analiz ve sentez metodu kullanılmıştır. Alanda yazılmış temel eserlerin yanı sıra, gerek işârî tefsir gerek insan-ı kâmil hakkında yazılmış ve ulaşılması mümkün olan neredeyse tüm akademik çalışmalar incelenmeye çalışılmıştır.

ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmanın temel kaynağını, insan-ı kâmil nazariyesini ortaya koyan Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin temel iki eseri *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, *Fusûsu'l-Hikem* ve çevresinde gelişen literatür oluşturmaktadır. İnsan-ı kâmil konusunu kavramak üzere, öncelikle Fususu'l-Hikem dikkatle taranarak tezin ikinci bölümünü oluşturan insan-ı kâmil nazariyesi kavranmaya çalışılacak; mesele derinlik kazandıkça daha iyi kavramak üzere Fütûhât'a da başvurularak dikkatle incelenmiştir.

Bu bağlamda, ele alınan konu itibari ile İbnu'l-Arabî'nin takipçilerinden, Abdülkerim Cîlî *İnsan-ı Kâmil*, Aziz Neseî'nin *Tasavvufta İnsan Meselesi; İnsan-ı Kâmil ve Zübdetü'l-Hakayık* eserlerinden de faydalanılmıştır. Abdurrezzak Kâşânî (Ö. 736/1335) *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Suâd el-Hakîm *İbnu'l-Arabî Sözlüğü* gibi yardımcı eserler de kullanılmıştır.

Yanı sıra, İbnu'l-Arabî hakkında yazılmış akademik çalışmalar, ulaşılabildiği kadarıyla incelenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise, başta işâri tefsirler olmak üzere Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-gayb*, İmam Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmüddîn el-Kübrâ'nın (ö.618/1221) *et-Tevîlâtü'n-necmiyye fit-tefsîri'l-işâri es-sûfî*, Nizameddin en-Nisâbûrî (ö.730/1329[?]), *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-muhit*, İbn Acîbe el-Hasenî (ö.1224/1809) *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), *Rûhu'l-beyân* başta olmak üzere tefsir eserlerinden yararlanılarak “insan-ı kâmil” kavramının kullanımına dair değerlendirmeler yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİR TEFSİR TÜRÜ OLARAK İŞÂRÎ TEFSİR

Tefsir, Hz. Peygamber'e risaletin gelişinden itibaren varlığını söz konusu edebileceğimiz, Suyûtî'nin "İslam'ın üç temel ilminden biridir."¹ diyerek önemini belirttiği Temel İslam Bilimlerinden biridir. Kur'ân-ı Kerim, dillerini iyi kullanan ve inceliklerine hâkim olan dönemin Araplarının anlayabileceği bir dille nazil olsa da, mahiyetinin genişliği ve dili kullanışı bakımından zaman zaman ashab-ı kiram âyetlerin açıklanmasına ihtiyaç duyuyor ve Hazreti Peygamber'e anlamı kendilerine kapalı gelen âyetlerle alâkalı sorular yöneltiyorlardı. Kur'ân'ı en iyi anlayan ve mübeyyini olan Hz. Peygamber de tebyin vazifesi gereğince onların anlayabileceği şekilde izahta bulunuyordu. Zira İslam'ın dili yani Kur'ân, onlar için yepyeni kavramların yanında derin mânâlar içermekteydi. Esâsen tüm bu doğal akışta Kur'ân, kendisini tefsir ve tebyine teşvikte bulunmuş ve tefsir hareketini adeta desteklemiştir. Bilhassa i kerimesindeki -"sonra onu açıklamak da bize düşer." âyet ²ثم ان علينا بيانه² açıklamadan kastın, Hz. Peygamber'in tebyin ve tefsir vazifesini ifâde ettiği belirtilmekte ve bu konuda delil gösterilmektedir.³

Tefsir ilminin mahiyetini anlayabilmek için evvela onun ne olduğunu ve ne olmadığını söz konusu etmek üzere, lügat mânâsına değinmek uygun olacaktır. Kelimenin kökü lügavî olarak incelendiğinde, benzer mânâlar taşıyan "فسر" (f-s-r) kökünden tef' il bâbı ile veya taklib tariki ile "سفر" (s-f-r) kökünden gelmiş bir masdar olduğu görülmektedir.⁴ İki kelime arasında mânâ olarak büyük bir fark bulunmamakla beraber, kısaca fesr kelimesinin daha çok bir şeyi "izhar edip ortaya çıkartmak" yani mânevi bir keşfi; sefr kelimesinin ise "kapalı bir şeyi açmak" gibi zâhiri maddî bir keşfi ifâde ettiği söylenebilir.⁵ İstilahî olarak ise, tefsir kelimesinin çeşitli tanımları bir

¹ Abdulhamit Birişik, "Tefsir", DİA, C: XL, 2011, s. 290-294.

² Kıyame, 75/19.

³ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996, C: I, s. 37.

⁴ Cerrahoğlu, a. g. e., s.18; Birişik,a. e., s.290-294.

⁵ Cerrahoğlu, a. g. e., s. 19.

araya getirilerek şumüllüce “Sarf, nahiv, belagat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nuzül, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur’ân ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivâyet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur’ân’ın mânâlarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilim.”⁶ diye tarif edilmiştir. İsmail Cerrahoğlu eserinde kısaca “Müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir.” diye ifâde etmiş ve “lafızdan murad edilen şey”in yalnızca Allah ve Resûlü’nün kelimâ ile beyana muhtaç olduğunu ve İslam hukukunda bu mânânın tercih edilip, diğerlerinin te’vil kapsamında değerlendirildiğini belirtmiştir.⁷

Tefsir, İslam’ın ilk dönemlerinde bu faaliyeti tafsilatlı şekilde ifâde etmek için kullanılan ilk kelime olmasına rağmen ardından yine aynı dönemde ortaya çıkan ve yerine kullanılmaya başlanan “te’vil” kelimesini de ele almak icap etmektedir. Zira bilhassa Taberî (ö. 310/923), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbnu’l-Arabî gibi âlimlerce birbirinin yerine kullanılan bu iki kelime, lügavî ve ıstılahî olarak benzeştirilse de müfessirlerin çeşitli ifâdelerinde farklılıklar arz ettiği görülmektedir.

Te’vil kelimesi, kökü **ول** olup; “bir şeyin dönüp dolaşıp vardığı son nokta, rüyanın yorumu, işin akıbeti, sözün neticesi” mânâlarına gelir. Bu iki kavramın mânâ olarak birbirine karıştırılmasındaki başlıca sebep, tef’îl bâbının “açıklamak, beyan, tefsir, keşf, izah, terceme, netice” gibi mânâlarda kullanılmasıdır.⁸ Te’vil, ıstılahî olarak ise “Allah’ın Kur’ân lafzında açık olmayan muradını kelâmın akışına, kitap ve sünnete uygun düşecek tarzda ilgili lafzın muhtemel mânâlarından çıkararak açıklamak”⁹ olarak tarif edilmiştir. Yapılan bu tarifte te’vilin yöntemiyle alâkalı bilinmesi gereken en önemli şey, birkaç muhtemel mânâ arasından makbul olanın tercih edilmesi durumudur. İmam Mâturidî, Te’vilâtü’l-Kur’ân eserinin mukaddimesinde bulunan tefsir ve te’vil ayrımı hakkında şöyle söylemiştir:

“İfâde edildiği üzere, te’vîl ile tefsir arasında şöyle bir fark vardır: Tefsir, sahâbe’ye; te’vîl ise fukahâyâ ait bir iştir. Bu, şu manaya gelmektedir: Sahâbe farklı meclislerde bulunmuş, âyetlerin hangi mesele hakkında indirildiklerini bilmişlerdir.

⁶ Birışık, “Tefsir” DİA, C. XL, 2011, s.290-294.

⁷ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 19.

⁸ Birışık, a. e., s. 290-294.

⁹ Birışık, a. e., s. 290-294.

Dolayısıyla âyetlerin onlar tarafından tefsir edilmesi önemlidir. Çünkü onlar, hadiseleri kendi gözleri ile görmüş ve meselelere şahit olmuşlardır. Bu nedenle onların âyetlere yönelik açıklamaları Allah'ın murâdını ortaya koyar. Yine bu, bir kişinin kişisel deneyimleri nedeniyle bir şeye şahit olmasına benzer ki bu husus, ancak işin iç yüzünü bilen kimse için mümkün olabilir. Bu nedenle denilmiştir ki Kur'ân'ı, re'yi ile tefsir etmeye kalkışan kimse (cehennemdeki yerine) hazırlansın. Çünkü o, âyete yönelik yapmış olduğu tefsirinde Allah'ı şahit tutmaktadır.”¹⁰

İslam'ın ilk dönemlerinde sahabe ve tabiin hatta tabiin sonrasında dahi, tefsir yapmaktan kaçınanların olduğunu görmekteyiz. Bunun başlıca sebebi, Kur'ân'ın mükemmel şekilde yalnızca Allah ve Resûlu tarafından açıklanabileceğine olan kuvvetli inanç ve re'y ile tefsir yaparak haddi aşma korkusudur. Çünkü tefsirde esâs, şâriin beyanına kat'iyetle delalet eden bir hükmün bulunmasıdır. Şâyet hüküm kat'i bir delil ile sabit değilse re'y ile tefsir olur ve bu da şer'an yasaklanmıştır. Ragıb el-İsfahani (ö. 502/1180) ve Bedreddin Zerkeşî (ö. 794/1392) başta olmak üzere bazı müfessirler tarafından tev'ilin kesin olarak tefsirden ayırt edilmesi ve bu iki kavramın değişik mânâlarda kullanılması gerektiğinin savunulması¹¹, onun tefsirdeki gibi doğruya isabeti esâs almaktan ziyade, makbul olabilecek görüşü tercih etmesi sebebiyledir. Bundan dolayı bilhassa sahabe-i kiram ihtiyaten tefsir değil, te'vil yaptıklarını ifâde ederek; “Doğru yaptık ise Allah'tan, hata yaptık ise bizdendir.” diyorlardı.

Buraya kadar ele alınan mânâların çeşitli benzerlik ve farklılıklarından sonra, bir ilim olarak mevzu ettiğimiz tefsirde elbette metod bakımından da farklılıklardan söz etmek mümkündür. Tefsir ilminde otorite olarak kabul edilen İbn Abbas'ın tefsiri şu dört şekilde tasnif ettiği rivâyet edilmektedir¹²:

- Kimsenin bilmekten müstağni olmadığı tefsir.
- Arap dilini bilmekle mümkün olan tefsir.

¹⁰ Maturidi, Te'vilatu'l-Kuran

¹¹ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 26.

¹² İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, İstanbul: TDV Yayınları, 2020, s. 256.

- İlimde rusuh sahibi olanların bileceği tefsir.
- Allah'tan başka kimsenin bilmesine imkan olmayan tefsir.

İbn Abbas bu sınıflandırmayı, âyetlerin muhkem ve müteşâbih olma durumuna göre tafsilatlı olarak yapmışsa da; tefsir çeşitleri hicri ikinci yüzyılın sonlarından itibaren, tedvin ile başlayıp zamanla daha genel olarak kaynak ve yöntem bakımından ikiye ayrılmış ve kabul görmüştür. Bu tasnife göre tefsir iki çeşittir ayrıca yöntem ve bilgi kaynağı bakımından her ikisinden de farklı, müstakil bir tür olan “İşârî Tefsir”lerin eklenmesi ile üç olduğunu söylemek de mümkündür:

- Rivâyet Ağırıklı Tefsir
- Dirâyet Ağırıklı Tefsir

1.1. Rivâyet Ağırıklı Tefsir

Tefsirde kaynak olarak çoğunlukla, Hz. Peygamber'in beyanına, sahabe ve tabiin kavline yer verildiği için “me'sur tefsir” veya “naklî tefsir” olarak da bilinen tefsir çeşididir. Hadis rivâyetinde olduğu gibi rivâyet yolu ile haberin Hz. Peygamber'den sahabe aracılığı ile sonraki nesillere intikal etmesi esâsına dayanmıştır. Sahabenin, Hz. Peygamberi bizzat görüp dinlemesi, tabiinin ise sahabeden gelen pek çok uygulamayı aktarması bakımından kaynaklık etmesi bu tefsir çeşidi için önemlidir.

Rivâyet tefsiri temelde üç kaynağa dayandırılrsa ve takipçileri tarafından tefsirde başka bir metodun sahih kabul edilmesi mümkün olmasa da; İslam coğrafyasının genişlemesi, Müslümanların sayısının ve dolayısı ile soru ve problemlerin artması, cevap arayışında farklı bakış açılarına da ihtiyaç olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Ayrıca, Kur'ân'ın ve sağlam tarikle gelmiş sünnetin sıhhatinden şüphe edilmesi mümkün değilse de, zamanla gelişen şartlar sebebi ile rivâyetlerin sıhhatte bazı zaafaların oluşması kaçınılmaz olmuştur. İsmail Cerrahoğlu, bu zaafaları eserinde sıralarken, içlerinden yalnızca “İsrailiyyatın girişi”ni tefsirin konusu olması bakımından ele almakta ve şöyle söylemektedir:

“Rivâyet tefsirindeki bu zaaftan dolayı, tefsir daha ilk günlerden itibaren karışıklık arz etmeye başlamış, bazı ciddi ilim adamlarının tefsire itimadı sarsılmıştır.”¹³ Kur’ân’ın bizzat kendisinin insanı Kur’ân üzerinde düşünmeye ve tefekkür etmeye çağırması; rivâyet metodunun dışında herhangi bir tefsir çeşidinin sıhhatini keskin şekilde reddeden ve yalnızca rivâyet ağırlıklı tefsir faaliyetini sürdürmeye çalışan alimlerin aksine, yeni bir soluğa ihtiyaç duyduğunu açıkça ortaya koyar. Rivâyet tefsirinin en temel kaynağı hadis mecmualarının “kitabu’t-tefsir” bölümleridir. Hadis mecmuaları dışında müstakil olarak kâleme alınmış, en bilinen rivâyet tefsirlerinden üçü şu şekildedir:¹⁴

- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân
- Ebu’l Fidâ İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm
- Celâluddîn es-Süyûtî, ed-Durru’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr

1.2. Dirâyet Ağırlıklı Tefsir

“Re’y tefsiri”, “aklî tefsir” veya “makul tefsir” diye de isimlendirilen¹⁵ bu tefsir çeşidinde müfessir, âyetin tefsiri ile ilgili rivâyetlere yer vermenin yanı sıra, edebiyat, dil, mantık vesair alanlardan yararlanmaktadır. Müfessirlerin bu metoda yönelmesinin sebebi, aktarılan rivâyetin yetersiz kalacağı yahut ihtiyaca binaen anlaşılama endişesidir.

Hakkında birçok tartışma yapılan dirâyet tefsiri için âlimler, caiz olan ve caiz olmayan dirâyet tefsirlerinin bulunduğunu ifâde ederek onu iki kısma ayırmışlardır. Caiz olanda müfessirlerin izlediği yol; önce Kur’ân’a, bulamazlarsa sünnete, onda da bulunamazsa şahit olan sahabenin kavline veya hiçbirinde istedikleri delili elde edemezlerse, dil bilimlerine müracaat etmektir. Bu şekilde, usûle uygun olarak yapılan tefsir, âlimlerce “memduh” sayılır ve caiz kabul edilir.

En meşhur dirâyet tefsirlerinden bazıları şunlardır:

¹³ Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s. 257.

¹⁴ Cerrahoğlu, a. g. e., s. 258.

¹⁵ Cerrahoğlu, a. g. e., s. 258.

- Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), el-Keşşâf
- Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Meâni'l-Kur'ân
- Fahreddîn er-Râzi (ö. 606/1209), Mefâtîhu'l-gayb
- Beydâvî (ö. 685/1286), Envâru't-Tenzil ve esrâru't-Te'vil
- Ebu'l- Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl
- Âlûsi (ö1270/1854), Rûhû'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm

1.3. İşârî Tefsirin Tanımı ve Mahiyeti

Tefsir çeşitleri, rivâyet ağırlıklı tefsirler ve dirâyet ağırlıklı tefsirler gibi iki genel başlık altında toplanmıştır fakat bilgi kaynağı ve yorumlama bakımından dirâyet tefsiri ile benzerlik arz ettiğinden dolayı, dirâyet ağırlıklı tefsirlerin kapsamında olup olmadığı tartışmalı olan işârî tefsirin, her ikisinden de bağımsız üçüncü bir tefsir çeşidi olarak kabul edilebileceği ifâde edilmiştir.

Kur'ân; ilk vahyin gelişinden itibaren, iman eden muhatapları tarafından daha iyi anlamaya gayret edilmiş özel bir hitaptır. Bu anlama gayreti ve isteği zaman zaman Hz. Peygamber aracılığı ile giderilmiş, zaman zaman ise şahsî istidat ve gayret ile giderilmeye çalışılmıştır. İlk buyruğu “Oku!”¹⁶ olan yüce kitabımız, hakkında yapılan çeşitli tanımlamalarda “yalnızca okunması ile dahi ibadet edilen” olarak ifâde edilmiştir fakat bu okuma faaliyetinin salt bir okumadan ibaret olmadığı ve sık sık kendisi hakkında düşünmeye, anlamaya, tefekküre teşvik ettiği de bilinmektedir.

Kur'ân, muhkem âyetlerin yanı sıra müteşâbih âyetleri de ihtiva etmesi bakımından, insanların kendisine karşı ilgisini diri tutmuştur. Peyderpey nazil olan vahiyde, muhkem âyetlerin bağlamı zaten bilindiği ve anlaşılır olduğu için üzerinde çok fazla faaliyette bulunulmamış; müteşâbihat içeren âyetler hakkında kendilerine müsaade edildiği ölçüde Hz. Peygamber'e sorular sorulmuş ve zamanla bu minvalde çeşitli tefsir metotları geliştirilmiştir. Bunların en genel tasnif ile rivâyet ve dirâyet

¹⁶ Alak, 96/1.

başlıkları altında toplandığı ve ne mânâya geldikleri, ilk başlıkta kısaca söz konusu edilmişti. Rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin yanı sıra, kulun mânevî derecesinin artması ve Allah tarafından doğrudan verilmiş ilim-i ledün denilen özel bir ilim vesilesi ile bir takım işaretlere dayalı olarak yapılan bir tefsir çeşidinden de bahsetmek mümkündür. Kulun mânevî derecesinin yükselmesi ile elde edilmesi mümkün olan bu ilim, elbette en yüksek derecede Hz. Peygambere verilmişti. Dolayısı ile işârî tefsirin bir tefsir türü olarak ortaya çıkışı hicri ikinci ve üçüncü yy. olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in de zaman zaman, işârî tefsir olarak adlandırılan bir takım işaretlere dayalı bu tefsire örnek teşkil edecek yorumlar yaptığından bahsetmek ve bu tefsir hareketinin temellerini Hz. Peygamber zamanına dayandırmak mümkündür. Yani işârî tefsirin sadece sûfiler tarafından yapılmadığını ve işârî tefsir yorumu yapabilmek için sûfi olma zorunluluğunun bulunmadığını belirtmek gerekir.

İşârî tefsir, sûfilerin “eşaret ileyye” (âyet bana gösterdi, işaret etti) ifâdesinden “işaret” kavramına nispet ile türetilmiş bir kavramdır.¹⁷ İşaret, sözlükte “Bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifâde etme, dolaylı ve kinayeli yolla anlatma.” anlamına gelmekte ve sûfilerce ıstılâhî olarak “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mânâ” anlamında kullanılmıştır.¹⁸ Zamanla bu tanıma uygun olarak keşf ve ilham yolu ile yapılmış tüm tefsirler “işârî tefsir” ismini alarak tasavvuf tarihi literatürüne girmiştir.

Süleyman Ateş “İşârî Tefsir Okulu” isimli eserinde, işârî tefsiri maksadı ve yöntemi bakımından da ele alan Zürkanî ve Zehebî'ye ait tanımlamayı şu şekilde aktarmıştır: “Yalnız sulûk erbabına açılan ve zâhir mânâ ile bağdaştırılması mümkün olan birtakım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir. Bu tefsir, sûfinin öncel fikirlerine dayanmaz. Bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır.”¹⁹ Bu tanımlama, esâsen işârî tefsirin ne olduğunu ve olmadığını beyan etmesi ve kendisine yöneltilen eleştirilere açıklık getirmesi bakımından oldukça

¹⁷ Demirli Ekrem, “Kuşeyrî'den İbnu'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumun Tahkîke Doğru Kur'ân-o Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 40 ,2013, s.121-142.

¹⁸ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *DİA*, C: XXIII, s. 424-428.

¹⁹ Süleyman Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 19.

önemlidir. Zira işârî tefsir, zâhir mânâyı reddettiği gerekçesiyle birçok eleştiriye maruz kalmış ve bazı fırkalarca sahih kabul edilmemiştir.

Üçüncü olarak, tefsir sahibi İbn Acîbe'nin işârî tefsir için yapmış olduğu şu tarif de benzer hususlara temas etmesi bakımından çok önemlidir; “İşâret ehlinin tefsiri, lafızdan anlaşılan zâhirî mânâ ortaya konulduktan sonra lafzın zâhirinin muktezasının dışında, âyetten onlara açılan birtakım semboller ve ince mânâlardan ibâret olan bir tefsirdir.”²⁰

Müfessirlerin işârî tefsir için yaptıkları bu tanımlamalar, bilhassa metod olarak keşf ve ilhamı kullanmaları ve bu yöntem ile elde ettikleri bilgiyi âyetin zâhirinden farklı fakat ona zıt düşmeyecek, inkar etmeyecek şekilde ifâde etmeleri bakımından mühimdir. Çünkü işârî tefsir yorumları, sûfi müfessirin öncel fikirlerine dayanmaz, kendi nazari ve felsefi fikirlerine bir zemin arayışı amacı ile Kur'ânı yorumlamaz; mânevî bir tecrübenin yani yapılan riyazetin imkanı ile bahşedilen keşf ve ilham sonucu meydana çıkar.

Bu sebepten dolayı işârî yorumlar, zanni ve şahsî olduğu için bağlayıcı hükme sahip değildir. Bağlayıcılığı bulunan nasslar daima zâhiri mânâdan elde edilir, keşfin şer'i konularda delil sayılamayacağı müttetekun aleyh üzere sabittir²¹. Zaten işârî tefsir yapan hiçbir müfessir bunu iddia etmemektedir. Zira bağlayıcılığı bulunan kat'i bir hükmün, vahyin muhatabı olan herkesçe anlaşılması gerekliliğinin esâs olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Ayrıca müfessirler, işârî yorumun âyetin zâhiri mânâsını asla göz ardı etmeksizin, yorumlarından herhangi bir yorum olduğu konusunda hemfikirdir. Yani âyetin zâhiri mânâsını binanın temelini, işârî yorumu binanın katlarına benzetmek mümkündür.

Hicri ikinci asırdan itibaren zühd ve takvâ hareketleri gelişmeye başlamış ve bununla beraber işârî tefsir yorumları da sistematik bir hâle gelmiştir. İlk örneği sayılabilecek olan Hasan Basri'ye ait yorumların derlendiği “Tefsiru'l-Hasan el-Basri

²⁰Ahmed el-Hasenî. İbn Acîbe, Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr, nşr., Bessâm. Mahmûd. Bârûd, Ebû Dabi: el-mücemmeu's-Sekâfî, 1999, C. I, s.133; Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 24, 2011, s.103-148.

²¹Ebu İshâk eş-Şâtîbî, El-Muvâfakâtü Usûli'ş-Şeria, Nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut: Darûl-Mârife,2001,C: II, s. 36; ²¹ Ay, **İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek**, s.103-148.

isimli, Muhammed Abdurrahim tarafından derlenmiş eserin bu alandaki ilk örnek olduğu söylenebilir. Zühd dönemi sonrası haşyet, fenâ, beka, muhabbet, mârifet, keşf gibi konu ve kavramlar çerçevesinde daha sistematik olarak ortaya koyulmuş ikinci eser ise Sehl bin Abdullah et-Tüsteri'ye (ö. 283/896) ait yorumların talebesi Ebubekir el-Beledi tarafından kâleme alınması ile meydana çıkan eserdir.

Tüsteri ve eserini andıktan sonra, onunla beraber tasavvufî tefsirin gelişip sistemleşmesinde büyük pay sahibi diğer iki sûfi müfessiri de anmak gerekir. Bu iki kişi yine eserleri talebeleri tarafından kâleme alınan fakat günümüze ulaşmayan Cüneyd-i Bağdadi (ö. 297/909) ve Ebubekir Muhammed ibn Musa el-Vasıtî'dir (ö. 320/932). Görüldüğü üzere, işârî tefsirlerin bilhassa Irak Tefsir Okulu diyebileceğimiz bölge içinde gelişip sistematik hâle geldiğini söylemek mümkündür.

Hicri dördüncü asra gelindiğinde ise kendisinden önceki tüm tefsir eserlerini derleyip kendi eserinde birleştirerek, işârî tefsir hareketine büyük bir ivme kazandıran Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Hakâik'u't-Tefsir isimli eserini mevzu etmek gerekir. Sülemî, kendisinden öncekileri naklederek işârî tefsir hareketinin sistemleşmesine ve literatürüne en büyük katkıyı sağlamış isimdir.²²

1.4. İşârî Tefsir'in Meşrûiyeti, Kabul Şartları ve Yöneltilen Tenkitler

1.4.1. İşârî Tefsir'in Meşrûiyeti

İşârî tefsir yorumları, ilk dönemlerde şifahi olarak nakledilmiş ve sonrasında yavaş yavaş derlenip kâleme alınmaya başlanmıştır. Başlangıçta ahlak, ibadet ve kıssalar gibi belli konularda âyetler üzerinde derin mânâ arayışı olmuş, daha sonra âyetlerinin tamamında sonsuz mânâların bulunduğu fikri yerleşmiştir.²³ Bu fikrin yaygınlaşması ile beraber ele alınan konular ve âyetler artmış; ve bu artış müfessirlerin birtakım delillerin ortaya koyması gerekliliğini meydana getirmiştir. İşârî tefsir yorumu yapan müfessirler bilhassa Kur'ân'ın zâhiri mânâsı dışında herhangi bir mânâ içermediğini ifade eden Zâhiriler gibi birtakım fırka ve âlimlere karşı, bu yorumların meşrûiyetini ispat etmek üzere Kur'ân'dan, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetinden,

²² Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 63.

²³ Ateş, a. g. e., 63.

sahabeden birçok delil sunmuşlardır. Meseleyi örneklendirmek üzere ele alınacak delillerin önemli ve meşhurları şu şekildedir:

İşârî Tefsirin Meşrûiyetine Kur’ân-ı Kerim’den Getirilen Deliller

- هُوَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا فَمَا ل

“Bu kavme ne oluyor ki hemen hiçbir sözü anlamıyorlar?”²⁴

- وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً

“Allah size bîatın ve zâhir nimetlerini bolca ihsan etti.”²⁵

- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

“Kur’ân’ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?”²⁶

İşârî Tefsirin Meşrûiyetine Hadis ve Sünnetten Getirilen Deliller

- فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ (Allah kime hidâyet etmek isterse onun kalbini İslam’a açar.)²⁷ âyeti ile ilgili “Göğsünü nasıl açar?” diye sorulduğu, Hz. Peygamber’in “Ona bir nur atılır, o nurla göğsü açılır genişler” buyurduğu nakledilir. Bu cevap üzerine, “Bu durumun gerçekleştiğini anlayacağımız bir emare var mıdır?” diye sorulmuş ve “Aldatıcı olan dünya’dan yüz çevirip, Ebedî âleme yönelmek ve ölümle karşılaşmadan ölüme hazırlanmak” cevabı alınmıştır.”²⁸
- İbn Abbas’ın rivâyetine göre, sahabiler kendi aralarında İbrahim Suresi’nde geçen, “أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا

²⁴ Nisa 4/78.

²⁵ Lokman 31/20.

²⁶ Muhammed 47/24.

²⁷ En’am 6/125.

²⁸ Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, **El-Itkan fi Ulûmi’l-Kur’ân**, Nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Kahire: Hey’etü’l-Mısriyyeti li’l-Âmme, 1974, C: IV, s. 254; Yunus Emre Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 105.

”ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ“ (Allah’ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti.)²⁹ âyetlerdeki güzel ağaç hakkında konuşuyorlardı. Hz. Peygamber çıkageldi: “O ağaç mü’mindir, aslı yerde dalı göktedir” buyurdu. Yani ameli göğe yükseltilmiş, Allah katında makbul olmuştur. Bu Allah’ın mümin ve kâfirlerin durumunu anlatmak için vermiş olduğu bir meseldir.³⁰

- Ebu Hureyre’nin rivâyetine göre, “لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا” (Eğer siz benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız.)³¹ Bu hadis, Hz. Peygamber’in bir hutbesinde söylenmiştir. O hutbenin yüksek ifâdesinden dolayı herkes ağlamıştı. Adamın biri: “Babam kimdir?” demiş, Hz. Peygamber de “Falandır” cevabını vermişti. Başka bir rivâyette de Hz. Peygamber o adama, babasının Zühre oğullarından Huzâfe ibn Kays olduğunu söylemişti.³²

İşârî Tefsirin Meşrûiyetine Sahabeden Getirilen Deliller

- “Ömer beni Bedir şeyhlerinin yanına sokardı. Onlardan bazıları içlerinden ‘Niçin bunu aramıza alırsın? Bizim bunun kadar oğlumuz var.’ derlerdi. Ömer de: ‘Siz öyle bilin.’ derdi. Bir gün Ömer beni onların meclisine çağırdı. Beni kendilerine göstermek için çağırdığını sandılar. Ömer onlara sordu: Allah tealanın “إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ” : Allah’ın yardımı ile fetih geldiği zaman... âyeti hakkında ne dersiniz? Kimi Allah bize yardım ettiği, fetih verdiği zaman ona hamd ve istiğfar etmekle emrolduğumuzu ileri sürdü, kimi de sustu. Ömer bana: ‘Sen de mi böyle diyorsun ey İbn Abbas?’ dedi. Dedim ki: ‘Hayır, oradaki yardım ve fetih, Allah’ın resûlünün eceline işaret etmektedir. Yani Allah’ın yardımı ve fetih geldiği zaman bu, senin ömrünün bittiğine

²⁹ İbrahim 14/29.

³⁰ Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir**, s. 361.; Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 34.

³¹ Ateş, a. g. e., s. 29.

³² Ateş, a. g. e., s. 29.

işarettir. Artık Rabbine hamd et, O'na istiğfar et. Şüphesiz O, tevbeleri kabul edicidir.' demektir. Ömer: 'Ben de bunu senin bildiğin gibi biliyorum.' dedi.³³

- Hz. Ömer vefat ettiği zaman İbn Mesud, "Zannedersem ilmin onda dokuzu gitti." demiştir. "Aramızda sahabenin büyükleri varken böyle mi söylüyorsun?" diyenlere, "Ben sizin anladığınızı söylemiyorum." demişti.³⁴
- İbn Mesud; "İlim istediğinizde Kur'ân'ı derinlemesine tetkik edin, önceki ve sonrakilerin ilmi ondadır."³⁵

1.4.2. İşârî Tefsirin Kabul Şartları

İşârî tefsir yorumlarının genel karakterinde "vicdaniyât"ın hakim olması³⁶, yani kat'i bir delile dayanmaması ve şahsî bir tecrübenin ürünü olması sebebi ile birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Zerkeşî (ö. 794/1391) ve Şâtıbî (ö. 468) gibi âlimler, bu görüşlerin tefsir olmadığını belirtmiş, İbn Teymiye ve Gazzâlî ise temkin ile yaklaşılması gerektiğini ifâde etmişlerdir. Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu isimli eserinde, işârî tefsirin makbuliyet şartlarını sağlayacak dört temel husustan bahsetmiştir.³⁷ Genel ve esâs çerçevesi itibari ile kendisinden sonra konu hakkında ele alınmış kitap ve makalelerin çoğunda tekraren ifâde edilen bu hususlar şunlardır:

- Bâtın mânânın, zâhir mânâyâ aykırı olmaması.
- Başka bir yerde bu mânânın doğruluğuna bir şahid (delil) bulunması.
- Bu mânâyâ şer'i ve akli bir muarızın bulunmaması.
- Bâtın mânânın, tek mânâ olduğu ileri sürülmemesi.

³³ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 36.

³⁴ Ateş, a. g. e., s. 35.

³⁵ Gazzâlî, *İhya u Ulûmi'd-din*, çev., Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, C: I, s. 273.

³⁶ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, II, s.13-14.

³⁷ Ateş, a. g. e., s. 24.

İşârî tefsirin sıhhatinin makbul sayılabilmesi için tespit edilmiş bu şartların herhangi birine uymaması durumunda ehl-i sünnet âlimleri tarafından reddedileceği de belirtilmiştir. Âlimlerin bu konudaki hassasiyetlerini belirtmek üzere, Ebu Saîd el-Harraz'ın "zâhire aykırı düşen her bâtının bâtıl olduğunu" ve Ebu Süleyman ed-Daranî'nin "Kalbime gelen bir ilhamın doğruluğunu iki âdil şahit (Kur'ân ve hadis) tasdik etmedikçe doğru kabul etmem"³⁸ ifâdelerini aktarmak yerinde olacaktır.

Muhammed Vehbi Dereli ise, makalesinde³⁹ bu şartlara ek olarak "Bu şekilde yapılan tefsir, zorlama yani uzak bir te'vilin eseri olmamalıdır." şartını da ekleyerek, bunları esâs itibari ile şu şekilde iki madde hâlinde özetlenebileceğini söylemiştir. Hoca bu şartları şu şekilde ifâde etmiştir:

- Bu anlamların zorlama yorumlar olmayıp; Arap dilinin gereklerine, yani âyetin zâhirine uygun olması,
- Bir nass ya da zâhir bir delalet şekline dayanacak bir çıkarımın, gerçek murad-ı ilahi gibi görülmemesi ve buna bir muarızın görülmemesi gerekir.

Bu şartları sağlamış yorumların, işârî tefsir hüviyeti kazandığı ve sıhhatinden emin olunacağı ifâde edilmişti. Bunların yanı sıra, yine işârî tefsirin makbuliyet ve bağlayıcılığı hakkında defaatle ifâde edilen bir şeyi yeri gelmişken tekraren ifâde etmek gerekmektedir. İşârî tefsir yorumu yapan müfessirlerin ekserisi, bu yorumların Kur'ân âyetlerinin zâhir mânâsından daha kıymetli olduğunu savunmamışlardır. Bilakis yukarda örnek olarak getirilen birtakım delillerin varlığı sebebi ile kendi tecrübi bilgilerine dayanarak yaptıkları bu yorumların herhangi bir bağlayıcılığı bulunmadığını ve nassa delalet edemeyeceklerini ifâde etmişlerdir.

1.4.3. İşârî Tefsire Yöneltilen Tenkitler

İşârî tefsire yöneltilen tenkitlerden bahsetmeden önce, bu tenkitlerin temel sebebine de değinmek gerekmektedir. Tenkitlerin başlıca sebebi, ulemanın bâtın ve

³⁸Uludağ, "İşârî Tefsir", DİA, C: XXIII, s. 424-428.

³⁹ Muhammed Vehbi Dereli, "İşârî Tefsirin Geçerliliği Ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 34 (2011), s.129-147.

zâhir ayrımı konusundaki hassasiyetleridir. Son derece haklı olarak hassasiyet gösterilen Bâtînlilik meselesine karşı duruş, söz konusu Kur’ân âyetlerinin yorumu olunca daha da artmış, sadece zâhir mânâyı sahih kabul edecek kadar ileri giden bazı ulema, Zâhirilik denilen bir akım dahi oluşturmuştur. Fakat yukarda işârî yorumun sıhhatine delil olarak zikredilen Kur’ân âyetleri, hadis ve sünnetten örnekler ve sahabe kavlinin delaleti ile zâhir mânâyı inkâr ve muhâlif olunmadan yapılan işârî yorumların bu minvalde değerlendirilemeyeceği kanaati, İslam âlimlerinin birçoğu tarafından kabul edilen görüştür.

Yeri gelmişken kısaca Bâtînlilik ve Bâtîni yorum hakkında bilgi vermek, meseleyi daha anlaşılır hâle getirmeye yardımcı olacaktır. Terim olarak “her zâhirin bir bâtını ve her nassın bir te’vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O’nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” olarak tarif edilmiştir.⁴⁰ İşârî tefsir yorumunun ve bu yorumları yapan bilhassa sûfî müfessirlerin de bu fırkaya dahil kabul edilmesinin sebebi, ifâdeden anlaşılacağı üzere, bu yorumların tamamen te’vil olduğu düşüncesi ve şahsî tecrübeye dayanmasıdır.

Bu noktada göz ardı edilen bir husus vardır ki o da işârî tefsir yorumu yapan müfessirlerin birçoğunun büyük ilim sahibi zatlar olduğudur. Onlar sağlam duyu, haber-i sâdık, akıl gibi zâhiri bilgiye ulaşma yollarını inkâr etmemiş, yalnızca bir yöntem olarak “marifet”i de eklemişlerdir. Marifetin makamının ise selim bir kalp olduğunu ve kalp tezkiyesinin de çeşitli yollarla yapıldığını ifâde etmişlerdir. Yani önce zâhiri ilme sahip olan sûfiler, bu ilim ile amel ederek marifete mazhar olurlar. Zaten bu, bir sûfinin ulaşabileceği en yüksek mertebelerden biridir.

Bu hususta, en büyük eleştiri almış İbnu’l-Arabî’yi örnek göstermek yerinde olacaktır. Malum olunduğu üzere, İbnu’l-Arabî vahdet-i vücud öğretisinin önemli temsilcilerindendir, bu akımın tesiri altında işârî tefsir yorumunda büyük bir çığır açmıştır⁴¹ ve bu yüzden bilhassa selefi âlimler tarafından delalet hatta küfür ile itham edildiği dahi vakidir. Fakat bunun yanı sıra, ulemanın çok büyük bir çoğunluğu onu evliyaullahın en büyüklerinden biri olarak görmüş, ilmi ve ameli yönden asla şüphe

⁴⁰ Avni İlhan, “Batınîyye”, DİA, C: V, s.190-194.

⁴¹ Ateş, **İşârî Tefsir Okulu**, s. 167.

etmeyerek söylediklerinin tasavvufî ıstıhlara göre değerlendirilmesi gerektiğini, ancak bu şekilde şeriate zıt düşmediğinin anlaşılacağını ifade etmişlerdir.⁴² Hak Dini Kur'ân dili isimli eserinde işârî tefsir yorumlarına rastladığımız Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın bu konudaki şu ifadeleri ise dikkate şâyandır. “Sakın bir takım kimselerin yaptığı gibi, bir konuda tasavvufçulara uymayanı hemen doğru yoldan sapıtmaya kalkışma. Çünkü İslâm hukukuna göre veya akla göre bir delilin reddetmeyeceği konularda ehlinen işitilen bir söze inanmamak bir mahrumiyet olabilirse de şer'i veya aklî delilin reddettiği bir dava tasavvufçularca da kabul edilmez.”⁴³

Mahmut Ay'ın, işârî tefsir ekolünün tefsir ilmine olumsuz etkileri⁴⁴ hakkındaki isabetli tespitlerini burada söz konusu etmek, âlimlerin işârî tefsir için yönelttikleri eleştirilerden getirilecek örneklerin daha anlaşılır olmasına yardım etmesi bakımından faydalı olacağı düşünülmektedir:

- Bazı işârî yorumlar, zâhiri mânâyâ, âyetlerin içsel (metinsel) ve dışsal (târihsel) bağlamına açık bir aykırılık arz etmektedir. Bu tarz yorumların işaret kabilinden bile olsa âyetlerin açıklaması bağlamında zikredilmesi isabetli olmamıştır.
- Kur'ân'ın zâhiri boyutunun yanı sıra bâtinî boyutunun da olduğu anlayışı, Şîî muhitte olduğu gibi Sünnî muhitte de bazı kötü niyetli ve fâsid inanlı kimseler tarafından istismar edilmiştir. Bu kimseler, kendi bozuk fikirlerine Kur'ân'ın zâhirinden destek bulamayacaklarını anlayınca Kur'ân'ın zâhirinin yanı sıra bâtinînin de olduğu anlayışına sığınarak, Kur'ân ile bağdaşması imkânsız görünen kendi sapkın fikirlerinin Kur'ân'ın bâtinînden kaynaklandığını (!) iddia etmişlerdir.
- Bazı aşırı görüşlere sahip mutasavvıfların Kur'ân'ın bâtinî mânâsını zâhirî mânâdan daha önemli gördükleri ve sadece zâhirini anlamaya çalışanlarla istihza ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durum da Kur'ân'ın zâhirî mânâsının geri plana itilmesi sonucunu doğurmuş olabilir. Ancak

⁴² Gördük, **Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir**, s. 172.

⁴³ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul: Feza Gazetecilik, V, s. 3262.

⁴⁴ Ay, **İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek**, s.103-148.

bu isabetli bir tavır değildir. Zira bâtın, öznelir. Öznele olan nesnel olana öncelendiği takdirde yorumun isabetliliğinin ölçüt ve kıstası kalmayacaktır.

- Kur'ân'ın zâhirine tamamen aykırı olan bazı yanlış yorumlar, “işârî tefsir” kılığında sunulmuş ve bu yorumların keşf ile elde edildiği iddia edilmiştir. Fâsid, yanlış ve aşırı yorumların “keşf” ile elde edildiğinin iddia edilmesi, bazı insanların gözünde “keşf”in değerinin düşmesine sebep olmuştur.
- Sûfilerin Kur'ân yorumlarındaki hatalardan biri de Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkan bir takım ıstılahi mânâları, anakronik bir mantıkla Kur'ân'da geçen kelimelere yüklemeleridir. Bu da zamanla bu kelimelerin mânâlarının yanlış anlaşılmasına müncer olmuştur.

Bu tespitlerin sıralanmasının ardından, her ilimde o ilmi suistimal edebilecek bazı art niyetli yaklaşım ve insanların bulunduğunu; yapılan hataların tüm bu faaliyete mâl edilerek inkar edilip, karşı durulmasının doğru olmadığını ifâde etmektedir. Makul ve kabul edilebilir olan yaklaşım da budur.

Ayrıca İslam âlimlerinin işârî tefsirler hakkındaki görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

İşârî tefsirler hakkında en sert eleştiriyi Ahmed el-Vâhidî (468/1076) yapmıştır. el-Vâhidî, güvenilir sûfilerin Kur'ân'a dair kendi açıklamalarının tefsir olduğunu söylemediklerini ifâde etmiştir.⁴⁵ Hatta, Zerkeşî'nin İbnu's-Salah'tan naklettiğine göre el-Vâhidî, eserinde yaptığı yorumların tefsir olmasını iddia etmesi hâlinde, Sülemî'nin kâfir olacağını dahi iddia etmiştir. Zehebî ve Zerkeşî de İbnu's-Salah gibi el-Vâhidî ile aynı fikirdedir.⁴⁶ Ayrıca Zehebî, işârî tefsir yorumlarının Karmatîler'in tahriflerinden ibaret olduđunu⁴⁷ ifâde etmektedir.

⁴⁵ Uludağ, “İşârî Tefsir”, DİA, C: XXIII, s.424-428.

⁴⁶ Gördük, **Tarihsel Ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir**, s. 161.

⁴⁷ Uludağ, “İşârî Tefsir”, DİA, C: XXIII, s.424-428.

Ebu Hafs Ömer en-Nesefi (ö. 537/1142) de benzer bir yaklaşım ile; “Naslar, âyetler ve hadisler zâhiri mânâyâ göre anlaşılmalıdır. Böyle anlamak yerine Bâtînîlerin iddia ettikleri mânâlara meyletmek inkarcılıktır.” demiş ve kat’i şekilde karşı durduğunu ifâde etmiştir. İbn Hazm (ö. 456/1064) da sûfilerin kendileri için delil olarak gördükleri bazı âyetleri yanlış yorumladıklarını ifâde ederek, görüşlerine karşı olduğunu belirtmiştir.

Daha ılımlı yaklaşan âlimlerin başında ise İbn Teymiyye ve Gazâlî gelmektedir. İbn Teymiyye’nin ağır eleştirilerde bulunduğu vaki olsa da, genel olarak işârî tefsirlere karşı durmadığı bilinmektedir. Bu konuda, Bâtînîlerin hem delil hem medlulde, sûfî müfessirler ise sadece delilde hatalarının bulunduğunu ifâde etmiştir.⁴⁸ Ona göre delilde hata ise, onların bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri marifet denilen keşf ve ilham yolu ile açılmış bilgi kaynaklarının tamamen öznel ve şahsî tecrübeye dayanmasından dolayıdır.

Muhammed Vehbi Dereli, bu konuda Gazâlî’nin “Zâhir tefsiri bilmeden yalnızca Arapça bilmekle hemen Bâtînî mânâlar istinbat etmeye çalışan kimse çok hatalıdır. Kuranı rey ile tefsir edenler zümresine dahil olur. Zâhirin tefsirinde nakil ve sema lazımdır. Bunu bilmeden, zâhiri hükümlere vakıf olmadan kuranın sırlarını bildiğini iddia eden kimse, kapıdan içeri girmeden odanın başköşesine oturduğunu söyleyen ya da Türkçeyi bilmeden Türklerin sözlerini anladığını iddia eden kimse gibidir.”⁴⁹ sözleri ile işârî tefsir yapan şahısları uyardığını aktarmıştır.

Bu minvalde yaklaşan âlimlerden biri de Şâtıbî’dir, “Hz. İbrâhim’in içine atıldığı ateşten maksat Nemrud’un öfkesidir, Musa aleyhisselam’ın atasından maksat onun ortaya koyduğu delillerdir” gibi yorumların kabul edilemeyeceğini, zâhire tamamen ters düşmesi dolayısı ile reddeder.⁵⁰

İslam âlimlerinin yukarda örneklendirilen, işârî tefsir eleştirilerinin temel sebeplerini şöylece özetlemek mümkündür:

⁴⁸ Uludağ, a.e, s.424-428; Mehmet Emin Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname*, 15/ 2 (2008), s.123-146.

⁴⁹ Dereli, *İşârî Tefsirin Geçerliliği*, s.129-147.

⁵⁰ Uludağ, a.e, s.424-428.

- Bâtınîliğe kayma endişesi
- Vahdet-i vücud etkisi
- Hurûfîlik
- Özgünlük
- Devamlılık problemi
- Sebeb-i nuzûlü önemsememe
- Zayıf ve mevzu' rivâyetlerin aktarımı.

Bu eleştirilerin temel sebebinin, Allah'ın kelamı olan Kur'ân'ın önüne insanın aklî ve nefsî herhangi bir müdahâleye uğramasından sakınmak olduğu görülmektedir. Bu endişe, zaman zaman Kur'ân'ı kötü niyetli bir takım yaklaşımlardan korumaya muktedir olsa da; işârî tefsirlerin büyük bir çoğunluğunun metod ve mahiyet bakımından bu endişelerden kaynaklı eleştirilere mahâl vermediği ortadadır. Zira mutasavvıf müfesirlerin Kur'ân ve şeriata muhâlif bir uygulamalarının, hayatlarının hiçbir bölümünde bulunmadığına dair birçok şahitlik, günümüze sıhhat ile intikal etmiş verilerdir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İNSAN VE İNSAN-I KÂMİL

2.1. İNSAN

İnsan, yaratılışı ve yaratılış gâyesinin önemi sebebi ile hem maddî hem mânevi olarak muhtevası en çok merak edilen ve üzerinde en çok düşünülen varlıktır. Hem İslam âlimleri -bilhassa mutasavvıflar- hem de filozoflar insanın mâhiyeti üzerine birçok yorum ve tanım yapmıştır. Bu tanımlardan bahsetmeden evvel, insanın kelime anlamına değinmek, mâhiyetini anlamada yardımcı olacaktır.

İnsan, Arapça “ins” kelimesinden türetilmiştir, “beşer, insan topluluğu” anlamına gelmektedir ve daha çok insanı tür olarak ifade etmekte ve türün hem dışı hem erkek tüm bireylerine “insan/enesî/insî” denilmektedir. Kelimenin, İbn Abbas’ın “İnsanın ahdini unutmaması sebebi ile bu adı almıştır.” rivâyeti sebebi ile, nesî yani unutmak kökünden gelen “insîyan” olduğu da kuvvetli görülen ihtimaller arasındadır. Üçüncü olarak ünsiyet yani yakınlık kurmanın masdarı “üns” ile irtibatlandırılıp, “teennüs” yani “insan olmak” mânâsına gelen kelimeler türetilmiştir. Ayrıca aynı kökten gelen “isti‘nas”, “cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi” mânâsına gelir. Enes kelimesi de vahşetin karşıt anlamlıdır.⁵¹ İnsan kelimesi Kur’ân’da altmış beş, ins kelimesi on sekiz, çoğulu nâs iki yüz otuz, beşer kelimesi altı, insî ve enâsi şeklinde birer kez geçmektedir.⁵² Burada bilhassa “beşer” kelimesine, Kur’ân’daki kullanımını sebebiyle değinmek gerekmektedir. Beşerin, Kur’ân’da geçtiği âyetlerin mânâsı itibari ile insanın fâni özelliklerinden dolayı meleklerle benzetildiği yerlerde kullanıldığı ve tamamen insani özelliklerine işâret eden bir kelime olduğunu söylemek mümkündür. Kâmus-i Türki, iki kelimenin mânâsı için de birbirini kullanmış; “merdum, Âdem, insan, beşer” kelimelerini birbirinin karşılığı olarak vermiştir fakat

⁵¹ İlhan Kutluer, “İnsan”, DİA, C: XXII, s.320-323.

⁵² Kutluer, a.e., s.320-323.

beşer için ilaveten “hayvan-ı natık” ifâdesini de kullanmıştır.⁵³ Tüm bunlara ek olarak, “el-mer’u” eril, “imrae” dişil olarak; insanın “murûet ahlakını taşıyan, kişilik sahibi varlık” olması sebebi ile, insanı kasteden bir kelime olarak on bir yerde geçmektedir.⁵⁴

İnsan yaratılışından itibaren gelişen süreçte, bilhassa vahye muhatap oluşuyla diğer canlılardan farklılığını idrak etmeye başladığında, kendisini daha iyi anlamak için “İnsan nedir?” sorusunu sormuş; Yunan filozofları, İslam filozofları, mutasavvıflar, bilim adamları ve edebiyatçılar bu sorunun cevabını vermek üzere insanın mâhiyetini birçok cihetten ele almışlardır. Fakat çalışmanın alanı ve konusu sebebiyle, insanın mâhiyeti hakkında çizilecek genel bir çerçeve ile iktifa etmek yerinde olacaktır.

Esâsen bir şeyi tanımlamak, onun mâhiyetine dair bir sınır çizmektir. Fakat insan, Allah’ın yeryüzündeki halifesi sıfatından dolayı yapılan tüm mâhiyet yorum ve tanımlarının ötesinde, potansiyeli idrak edilemeyecek derecede yüksek bir varlıktır. Zira bu, insanın yaratılış hakikatinde Allah’ın kendi ruhundan üflemesinden rahatça anlaşılabilir. İnsan, dağ ve taşın yüklenmekten imtina ettiği ağırlıktaki yükü kabul etmiştir.⁵⁵ Emanetten kast edilen şeyin ise, irade ve aklın verilmesi ile meydana çıkan sorumluluk olabileceği müfessirlerce ifâde edilmiştir.

İnsan bedenle beraber sahip olduğu ruh ve akıldan müteşekkildir. Bedeni, yani biyolojik açıdan hangi element ve moleküllerin birleşimi ile meydana geldiği, bilimin gelişmesi ile tespit edilmiş ve bu mucizevi varlığın maddesi hakkındaki soru işaretleri büyük ölçüde giderilmiştir. Onu esâs karmaşık kılan sorumluluk, irade ve şuur gibi özelliklerinin tazâhürüne sebep olan ruhu ve aklıdır. Bugün, bilhassa Yunan felsefesi ve batıdaki insan tasavvurlarının çoğunda “hayvan” ifâdesinin bulunduğu görülmektedir. İnsanı tanımlarken sahip olduğu akıl ve konuşma yetisi sebebi ile, sosyal bir varlık olduğuna ve bilhassa hayvandan farkının bu noktada olduğuna vurgu yapılmaktadır. İslam dünyasına bakıldığında ise, örneğin İhvan-ı Safa’da “hayvan-ı natık” gibi benzer tanımlamalar ile karşılaşılsa da genel olarak insanın eşref-i mahluk

⁵³ Şemseddin Sami, **Kamus-i Türki**, Haz. Fazılhak Nergiz, Aziz Ençakar, İstanbul: Şifa Yayınları, 2012, s. 185.

⁵⁴ İslâm Düşünce Entitüsü, “Mehmet Görmez I 9. Ders I Hz. Peygamberin Hadislerinde İnsan-İnsanlık-İnsaniyet”, *YouTube* (27 Nisan 2017), 03:38-04:35.

⁵⁵ Ahzab, 33/72

ve Allah'ın halifesi olduğunu belirten, onun varlık âleminin bir cüzünden ziyade özü olduğuna vurgu yapan tanımlamalar çoğunluktadır.

İnsan bedenen hayvanlara nispetle zarif ve zayıf yaratılmış nadide bir varlıktır. Dünya hayatında, kendini koruması gereken maddî ve mânevi birçok tehlike bulunmaktadır. Maddî tehlikeler, doğal ve sosyal hayata dair onun yaşamını tehdit eden, zorlaştıran doğal afetler yahut diğer insanlarla yapmak zorunda kalacağı savaş gibi şeylerdir. Fakat insan, hayvani bir içgüdü ile değil; akli ve iradesi ile bu tehditlere karşı kendini savunup koruyabilecek donanıma sahip olmuştur. İşte burada insanı diğer varlıklardan ayıran, onun eşref-i mahlukat olmasına sebep olan ruh ve aklın meyvesi meydana çıkmaktadır. Sahip olduğu bu ayrıcalıklar onun için bir sorumluluk vesilesi olduğundan hem ödülü, hem de imtihanını beraberinde getirmektedir. Bununla beraber dünya hayatı, insanın ebedi saadete kavuşacağı âhîret hayatı için hem büyük bir nimet, hem de onu bu sonsuz saadetten alıkoyacak birçok şeyi içinde barındırmasından dolayı bir tuzaktır. Bu noktada insanın sahip olduğu, akıl ve idrakin ebedi saadete ulaştıracak bir anahtara dönüşmesini sağlayacak rehber ihtiyacı vardır ki o da Peygamberler aracılığı ile gönderilmiş vahiydir. Bu vahiy insanı fitrat da denilen, tertemiz cevherinden uzaklaşmaması için koruyan bir kalkan gibidir. Zira insan, Allah'ın kendi bilinirliğini sağlamak için ayna olarak yarattığı âlemin cilası⁵⁶ olarak nitelendirilen özüdür. Bu özün esâsı ise ona bahşedilmiş ruhtur.

Ruh, ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat olarak tanımlanmış canlılık, bilinç, akıl, idrak, irade gibi niteliklere sahip bir özdür.⁵⁷ Ruhun mâhiyeti, insanın mâhiyetinden tamamen ayrı olarak ele alınmış ve hakkında birçok farklı tanım yapılmıştır. Bunlardan en bilineni mâhiyeti hakkındaki gül suyu benzetmesidir; ruhun, gül suyunun güle yayıldığı gibi bedene yayıldığını ifâde eder. Fakat o, madde dışı bir varlık olduğu için bedenın şeklini alma özelliğine sahip olsa da, duyularla algılanabilmesi imkansız bir varlıktır. Bu sebepten dolayı, onun

⁵⁶ İbnu'l Arabî, **Fususul-hikem**, çev., Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, s. 37.

⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", DİA, C: XXXV, s.192-193.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا
mâhiyetinin tam olarak bilinmesi mümkün değildir. “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh, Rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.”⁵⁸ âyet-i kerimesi de, ruhun mâhiyetinin insan zihni ile idrak edilip, tam olarak bilinemeyeceğine bir delildir.

Ruh, insanı teşkil eden şeylerin en şerefli olarak kabul edilir. Çünkü o, fâni olan cesedin yani bedeninin dünya hayatı boyunca kazandığı tüm mertebelerin esâs yeridir. İnsan kemâle beden ile değil, ruh ile ulaşır. Beden ve ruh birbirinden ayrıldığında, beden toprak olmak üzere dünyada kalacak fakat ruh, fâni hayatta kazandıklarını ebedi hayata taşıyacaktır. Abdullah İbn Ömer, bedenlerin toprakta çürüyüp gittiğini fakat ruhların Allah katında bulunduğunu ifâde etmiştir.⁵⁹ Ruh ve bedeninin birbirinden ayrılması hususunda, hem sahabe hem de Tabiîn hemfikirdir.

2.1.1. Kur’ân’da “İnsan” Kavramı

Yüce Allah, insanın yaratılış hakikatlerini, sahip olduğu olumlu-olumsuz tüm özelliklerini, eşref-i mahlûkat oluşunun hikmetini yani insanın mâhiyetine dair birçok şeyi ona hitabı olan Kur’ân-ı Kerim’de açıklamıştır. Bu zaman zaman ona olan merhametinin ifâdesi, zaman zaman da tenkit veya uyarı şeklinde olmuştur. Bazen onun yaratıcısı olduğunu ve bunu unutmaması gerektiğini hatırlatıcı bir üslupla, bazen ona karşı öğretici bir dilledir. Nihâyetinde insan, Allah’ın kelamında doğrudan doğruya çeşitli şekil ve sebeplerle onun hitabına mazhar olmuş ve şerefendirilmiştir. Düşünülüğünde, insanın mümkün varlıklar içindeki bu ayrıcalıklı konumu sebebiyle dahi çok kıymetli, aziz bir varlık olduğu şüphesizdir.

İnsan, yaratılışı itibari ile çift yönlü bir varlıktır. Hem fâni olan maddî dünyaya hem de sonsuz bir mânevi dünyaya aittir. Toprakta yaratılmış bedeni fâni, ruhu ebedidir; dünyada yaratılmışların efendisi fakat yaratıcısına karşı kuldur. İnsan hem varı hem yoku, hem hiçi hem tümü bir arada bulunduran nadide bir eserdir. İnsan hakkında ne söylenirse söylensin onu ancak, onu iki eli ile⁶⁰ yaratan ve kendi ruhundan üfleyip hayat bahşeden yaratıcısı en iyi şekilde bilebilir. Şüphesiz Kur’ân, insanın hem

⁵⁸ İsrâ, 17/85.

⁵⁹ Yavuz, “Ruh”, DİA, C: XXXV, s.192-193.

⁶⁰ Sâd, 38/75

maddî hem de mânevi ve psikolojik yapısı hakkında en doğru bilgiyi veren kaynaktır. Kişi ne olduğunu ve olmadığını bilmek istediğinde, ona kendini en iyi yansıtacak olan aynadır. Ona göre insan eşref-i mahlûkat olmasının yanı sıra, birtakım zaafarla da yüklü bir varlıktır. Bu yönü insanı insan yapan ve ona yalnızca bir kul olduğunu hatırlatan en önemli husustur. Bu hususların insanda var olması, onun nefis taşımasının ve aynı zamanda yaratıcısına karşı sorumluluklarının olmasının temel sebebidir. Dünya hayatındaki tüm imtihanları bu ikiliğin dengesi üzerine kurulmuştur.

Bölümün başında, Kur’ân’da insan kelimesinin geçtiği ve yerine kullanılan ins, nas, beşer, insî, enâsî kelimelerinin bulunduğu ifade edilmiş ve sayıları belirtilmiştir. Bunların tamamını detaylıca ele almadan yalnızca insan kelimesinin geçtiği âyetlerden⁶¹ birkaçı örneklendirilecek olursa;

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً

“Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.”⁶²

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا
وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.”⁶³

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ

⁶¹ Nisa, 4/28; Yusuf, 12/5; İsrâ, 17/11 (mükerrer),13,53,67,83,100; Kâf, 50/16; Necm, 53/39; Tîn, 95/4; Alak, 96/2,5; Beled, 90/4; İnşikâk, 84/6; Nâziat, 79/35; İnsan, 76/1,2; Rahman, 55/3,14; Nahl, 16/4; Yasin, 36/77; Secde, 32/7,8; Hicr, 15/26; Mü’minun, 40/12; Lokman, 31/14; Ahkâf, 46/15; Ankebut, 29/8; Ahzab, 33/72; Yunus, 10/12; Hûd, 11/9; İbrahim, 14/34; Kehf, 18/54; Meryem, 19/66,67; Enbiya, 21/37; Hac, 22/66; Furkan, 25/29; Asr, 103/2; Âdiyât, 100/6; Zilzâl, 99/3; Alâk, 96/2,5,6; Fecr, 89/15,23; Târik, 86/5; İnfitar, 82/6; Abese, 80/17, 24; Kıyâme, 7/3,5,10,13,14,36; Meâric, 70/19; Haşr, 59/16; Necm, 53/24; Zuhurf, 43/15; Şuarâ, 42/48 (mükerrer); Fussilet, 41/49,51; Zümer, 39/8.

⁶² İnsan, 76/1.

⁶³ Ahzab, 33/72.

“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz.”⁶⁴

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

“O, insanı alaktan yaratmıştır.”⁶⁵

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ

“İnsan gerçekten ziyandadır.”⁶⁶

Örnek olarak verilen âyetlerde, insanın yaratılışına dair esâsları ile beraber bir takım zaaf ve özellikleri açıkça ifâde edilmiştir. Bunlar bugün bilimin biyoloji, psikoloji gibi insan üzerine çalışmalar yapan farklı alanlarında da ispat edilmiş gerçeklerdir. Bunun yanı sıra insanın sahip olduğu bu özelliklerinin ayrı ayrı ifâdesi, onun ruhî yani ahlakî bir varlık olmasına da doğrudan işâret etmektedir. Zira insanın kıymeti mânevi ve ahlakî hayatının zenginliği ile anlam kazanmaktadır. Bu zenginlik, dünya hayatını Allah’a karşı vazifesini yerine getirerek sürdürmesi ile mümkündür. İnsanların Allah katındaki farklılıkları, elbette ona karşı ifâdeleri de etkilemiştir. Bu bağlamda, Kur’ân’ın insana karşı hitabında da hem lafız hem de mânâ olarak değişik ifâdeler karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan en bilinen ve aşına olunanlardan bazıları şunlardır:

- Ey Âdemoğulları!⁶⁷
- Ey benim kullarım!⁶⁸
- Ey iman edenler!⁶⁹

⁶⁴ Mü’minun, 40/12.

⁶⁵ Alak, 96/2.

⁶⁶ Asr, 103/2.

⁶⁷ Yasin, 36/60.

⁶⁸ Ankebut, 29/56.

⁶⁹ Bakara, 2/152.

- Ey kâfirler!⁷⁰
- Ey cahiller!⁷¹

İnsana dair bu hitaplar, açıkça ifâde edilen belli bir gruba doğrudan hitap etmektedir. Yalnızca insan kelimesini ele aldığımızda ise Süleyman Narol, “İnsan Kelimesinin Kur’ân’daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım” isimli makalesinde, Kur’ân’da insan kelimesinin kullanımına dair şöyle bir tasnif yapmıştır:

- İlk insanın (Âdem) kast edildiği âyetler.
- Bütün/bir kısım insan cinsinin kast edildiği âyetler.
- Müşrik/Kâfir insan/insanların kast edildiği âyetler.
- Mü’min insanların kast edildiği âyetler.

Bu tasnif, Kur’ân’da insan ifâdesinin kullanımını detaylıca anlayabilmek bakımından önemlidir. Narol, makalesinde yaptığı bu tasnif ile ele aldığı âyetleri müfessirlerin görüşleri ile temellendirmiştir. Âyeti siyak-sibak, sebab-i nuzûl gibi bağlamlarda değerlendirilerek, Kur’ân’ın insanlara hitap ederken esâs muradının ne olduğuna işâret etmeye çalışması bakımından, meal ve tefsir okumalarına önemli bir fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

2.1.2. Hadis’te “İnsan” Kavramı

Kur’ân-ı Kerim’de olduğu gibi, hadis-i şeriflerde de insana çokça hitap edilmiştir. Dolayısıyla insan kelimesi hadislerde de sıkça karşımıza çıkmaktadır. وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır)⁷² âyet-i kerimesi ile sabit olduğu üzere onun konuştuğu, söylediği her şey ve yaptığı tüm davranışlar Allah’ın emrine ve rızasına matuftur. Peygamberin vazifelerinden olan tebyin de bu bağlamda düşünüldüğünde mesele açıkça anlaşılır hâle gelmektedir. Tebyin vazifesi

⁷⁰Zümer, 39/64.

⁷¹Tahrîm, 66/7.

⁷²Necm, 53/3.

bağlamında, hadis-i şeriflerde âyetlerin benzer ifâdelerine sık sık rastlamak mümkündür. Öncelikle insanları irşad edip, ardından İslam'ın bir medeniyet, bir yaşam tarzı hâline getirildiğini Mekkî-Medenî âyetlerde açıkça görebiliyoruz. Dolayısı ile İslam, öncelikle insanları “insan” etmeyi ve konunun baş kısmında detaylıca değinildiği gibi ruhunda var olan, yani cevherinde fitrî olarak sahip olduğu güzellikleri anlatmayı ve ona kendini tanıtmayı hedeflemiştir. İslam'ın yegâne amacı, var olan bu aslî güzelliği meydana çıkarmaya yönelik bir irşad faaliyetidir demek yanlış bir ifâde olmaz. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hem sözlü ifâdeleri yani hadisleri hem de fiili olarak işledikleri bizler için en önemli anahtarlardır. Efendimizin insan ile alâkalı hadis-i şeriflerine birkaç örnek getirilecek olursa;

- “Allah, cahiliye gururunu ve atalarla övünme âdetini ortadan kaldırmıştır. ‘Takvâ sahibi mümin’ ve ‘bedbaht günahkar’ ayrımı vardır. İnsanlar Âdem’in çocuklarıdır, Âdem ise topraktan yaratılmıştır.”⁷³
- Enes (ra) anlatıyor: Efendimiz buyurdular ki: “İnsanoğlunun herbiri hatakarıdır. Ancak hatakarların en hayırlısı tevbekâr olanlarıdır.”⁷⁴
- Ben de sizin gibi bir insanım. Siz davalarınızın hâlli için bana geliyorsunuz. Bazınızın hüccet yönüyle, diğer bazısından daha ikna edici olması sebebiyle ben, dinlediğime istinaden onun lehine hükmedebilirim. Kimin lehine kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem, bilsin ki onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş olurum.⁷⁵
- İnsanlar madenlerdir. İslam'dan önce iyi olanları İslam'dan sonra da iyidir. Yeter ki dinlerini iyi kavrasınlar.⁷⁶

⁷³ Muhammed b. İsmâil et-Tirmizî, el-câmiu's-sahîh, Menâkıb, 74.

⁷⁴ Tirmizî, a. g. e, Kıyâmet 50, (2501); İbnu Mâce, Zühd 30, (4251)

⁷⁵ Muhammed b. İsmâil Buhârî, el-câmiu's-sahîh, Şehâdât 27, Mezâlim 16; Müslim b. Haccâc, el-câmiu's-sahîh, Akdiye 5.

⁷⁶ Ahmed bin Hanbel eş-Şeybanî, el-müsned, II, 391.

- İnsanlar yüzlerce deveye benzer; içlerinde neredeyse bir tane binek devesi bulamazsın!⁷⁷

Hz. Peygamber'in içinde bizzat insan kavramının geçtiği bu hadis-i şeriflerinin, genellikle insanın beşeriyet yani maddî-fiziki yönüne işâret ettiğini söylenilebilir. İnsan, ruh sahibi olmak ile şerefendirilmişse de nihâyet cismi topraktan yaratılmıştır ve fâni âlemde işi sona erdiğinde bedeni yine toprağa dönüp yok olacaktır. Bu, Allah katındaki değerinin maddî varlığına ait şeyler üzerinden ölçülmeyeceğini, esâs kıymetin ona ulaşacak olan ebedi ruha ait olduğunu ifade etmektedir. Ruh ise ancak beden içinde iken, hata etmekten kaçınarak yahut yaptığı hata ve günahlardan tövbe ederek yücecek ve Allah katında mertebesini arttıracaktır. İnsanın topraktan yaratılma esâsına doğrudan âyet ve hadislerde yer verilmesi ona ne olduğunu unutturmamak, kibirden uzaklaştırmak ve dünyaya ait her şeyinin yok olacak birer emanet olduğunu hatırlatmak içindir. Beşeri yönü dışında insanın mânevi-ruhi yönüne, onun fitrat yani tertemiz bir cevher ile dünyaya gönderildiğine işâret edilmiştir. bu işâret, cevherinin nefsi bir takım hevâ ve hevesi sebebiyle mânevi olarak kirleneceğinin mümkün olabileceğine dairdir. Demek ki insanın bu tertemiz cevherini koruması veya kaybetmesi kendi elindedir. Bu da yalnızca Allah'ın emir ve yasaklarını, göndermiş olduğu vahyi yani dinini samimiyet ile kavrayıp yaşaması veya yaşamaması ile mümkün olur.

2.1.3. Tasavvufta “İnsan” Kavramı

İnsan, tasavvufun en önemli konusudur. Tüm tasavvuf öğretisi, sûfi hayat tarzı tamamen insan ve onun kemâli üzerine kurulmuştur. Mutasavvıflar, insanı adeta işlenecek bir cevher, değerli bir maden gibi görmüş ve onu en yüce mertebeye, kemâle ulaştırmak üzere dinin hiçbir hükmüne zıt düşmeyecek birtakım mânevi eğitim yöntemleri geliştirmişlerdir. Bu eğitim, zorlu ve uzun bir yoldan geçmekle mümkündür. Riyazet ve erbain bu yollardan en bilinenleridir. Burada amaç insanın kendine dönmesi, kendini derinlemesine bilmesi ve kendini bildiğinde Rabbini bulmasıdır. Sûfiler, “Kendini bilen Rabbini bilir.” diyerek, her insanın önce kendini tanıması gerektiğini çünkü onda Rabbinin dair birçok sırrın mahfuz olduğunu ifade

⁷⁷ Buhârî, Rikâk, 35.

etmişlerdir. Zira insanın yaratılış hakikatinde, Mevla'nın ona ruhundan üflemesi⁷⁸ ve ona isimleri öğretmesi⁷⁹ vardır. Bu hakikat, özünde Hakk'ın ruhundan bir cüz bulundurması sebebi ile insanı varlık âleminde eşref-i mahlûkat vasfı ile vasıflandırır.

İnsan, hem maddî hem mânevi olarak en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Allah Teâla âyet-i kerimede onu iki eli ile⁸⁰ yarattığını ifâde buyurmuştur. İbnu'l-Arabî'ye göre insanın yaratılışındaki bu ayrıcalık, onun beşer yönüne sahip olmasına sebep olmuştur.⁸¹ Ve ona göre iki elden kasıt; hem yaratılmış olan fâni âlemin hem de kendisinin ebedi ve ezeli özelliklerinin onda bulunmasına işâret etmektedir. Yani insan, her iki âlemin özelliklerinin tek bir vücûtta toplamış olan, daha önce de bahsedildiği gibi, iki yönlü bir varlıktır. İnsan, varlık âleminde hayvan-ı nâtik olarak tanımlanan fâni özelliklerinin yanında onu Rabbine bir takım meleklerden daha yakın kılan ve onun zatını daha iyi anlayabilecek vasıflar ile donatılmıştır. Yani ezelde Rabbi tarafından özel olarak öğretilmiş bir takım bilgiler kazandırılmıştır.

Bu sebepten dolayı İbnu'l-Arabî, insanda “kevn-i câmi” yani toplayıcı varlık mertebesinin bulunduğunu ifâde eder.⁸² Bu vasıf ile yaratılan insan, Allah'ın Cemâl ve Celâl sıfatlarını bir arada toplamıştır. İnsan, kendisine bahşedilmiş bu vasıf ile varlık âleminde bütün hâlinde bulunmayan tüm isim ve sıfatları bir araya toplamış ve birlik oluşturmuştur. Bu vasfa sahip oluşunun sebebi ise, Allah'ın kendini kendine izhar arzusudur.⁸³ Allah'ın kendini bilmek ve görmek istemesinden dolayı varlık âlemini yaratması, İbnu'l-Arabî tarafından ayna metaforu ile açıklanmaktadır. Âlem bir cam parçası, âlemden görüntüyü yansıtan cila ise insandır. Yani Allah, kendini kendinden görüp bilmek için önce âlemi yaratıp; camın sır ile cilalanarak parıldayıp eşyayı yansıtmasına vesile olması gibi, kendini görmek için insanı da âleme vesile kılmıştır.

Allah insanı yaratırken, ona ruhundan üflemiş ve “isimleri” öğretmiştir.⁸⁴ Öğretilen bu isimlerin mâhiyeti insanı Rabbini en iyi tanıyacak donanıma sahip

⁷⁸ Hicr, 15/29.

⁷⁹ Bakara, 2/31.

⁸⁰ Sâd, 38/75.

⁸¹ Arabî, **Fususul-hikem**, s. 40.

⁸² Arabî, a. g. e, s. 26.

⁸³ Arabî, a. g. e, s.246.

⁸⁴ Bakara, 2/31.

kılarken; onu Rabbiyle alâkalı adeta bir sırta mazhar etmiştir. Zira müfessirler âyetteki ifâdenin mücmel olması sebebi ile, öğretilen şeyin ne olduğu konusunda ittifak edememişlerdir.⁸⁵ Bazıları kâinatta her şeyin isminin tek tek öğretildiğini, bazıları Arapça, Farsça ve sair dillerden bahsedildiğini ifâde etmişlerdir. İbnu'l-Arabî ise; insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi, onun yeryüzündeki sureti olması sebebi ile âlem hakkında, zatında saklı her ne bilgi varsa ona bu isimler ile öğretildiğini ifâde etmiştir. Bu bilginin insana bahşedilmiş olması, onu kemâle erdirecek potansiyelinin ve Allah'ın yeryüzündeki halifesi sıfatına sahip olmasının sebeplerinden biridir.

Mutasavvıflar, “Ey Âdemoğlu! Seni kendim için yarattım. Her şeyi de senin için yarattım. Senin için yarattığım şeyler, seni benden alıkoymasın. Seni meşgul ve benden gafil etmesin.” kudsî hadisinden dolayı insanın âlemin tamamen yaratılışının ardından yaratıldığını ve tüm yaratma gâyesinin ardında onun zuhurunun olduğunu ifâde ederler. Yani insan, tüm varlık âleminin yaratılışına sebep olan ve ardından yaratılması icap etmiş olan varlıktır. Bu sebepten insana “gâye varlık” da denilmektedir. Bu görüşün en önemli savunucusu olan İbnu'l-Arabî, yaratmayı akıl ile başlatıp bir çember şeklinde devam ettirerek insan ile birleştirip tamamlar. Akıl ve insan arasında yaratılan mevcudât tamamıyla insandan ayrı bir mertebede yaratılmış ve her birinin bilgisi ona izhar edilmiştir.

İnsan için ruh ne ise, âlem için insan da odur. Âlem, insanın kendisi ile ünsiyeti ile canlanmış ve şeref bulmuştur. Zira insan, Allah'ın bizzat iki eliyle yarattığı⁸⁶ ve kendisinin yeryüzündeki halifesi kıldığı eşref-i mahlûkattır. İnsan yaratılmasaydı âlem de olmaz ve Allah'ın zatını tanıtacak, onu anlatacak bir varlığı yaratmasına gerek olmazdı. İnsanın âlemde var olması, onun Allah'ın hadis-i kudside “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye hâlkı (kâinat) yarattım.”⁸⁷ buyruğunun icâbıdır. Dolayısı ile âleme esâs kıymetini veren onu canlandırıp hayat kazandıran şey onun ruhu mesabesindeki insanın varlığıdır. Tüm âlem onun emrine verilmekle, adeta cesedin ruhun emrine verilmesi gibi şeref bulmuştur. Nihâyetinde fâni olan beden, ruhun kendisinden ayrılması ile vazifesini tamamlamış olur.

⁸⁵ Alpaydın, Mehmet Akif, “Âdem’ (as) Öğretilen İsimler” *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S:12 ,s .123-138

⁸⁶ Sâd, 38/75.

⁸⁷ Aydın, İbrahim Hakkı, DİA, “*Kenz-i Mahfi*”, C. XXV, s. 258-258.

İbnu'l-Arabî'ye göre âlem, Allah'ın tüm esmasının ayrı ayrı tecellisi ile oluşmuştur; âlemde bulunan hiçbir şey yoktur ki, Allah'ın isim yahut sıfatlarından birinin tezahürü olmasın. Bu isimlerin öğretilmesi ile insan başta kendinin yanı sıra âlemde var olan her şeyi derinlemesine anlamaya muktedir kılınmıştır. Dolayısı ile bu insanın kendini, âlemi ve Rabbini bilip tanıdıkça kemâle ulaşacak bir liyâkate olduğunun göstergesidir. Öyle ki insan bazı meleklerden dahi üstün kılınmıştır. İnsanı meleklerin bazılarından üstün kılan ise, insanda Rabbine dair bulunan bilginin onlardan fazla olması yani onu daha iyi tanıyabilme şansına sahip olmasıdır. İnsan, yaratılmışların tamamından fazla bilgiye sahip olmak ile aslında içinde küçük bir âlem barındırmaktadır. İnsan küçük bir âlem hatta âlemin özüdür fakat âlem, insan olmaksızın cansız bir beden gibidir. Bu felsefedeki makro-mikro kozmos öğretisine benzetilse de, insanın âlem için ona üflenmiş ruh niteliğinde olması ile ondan ayrılır. Zira insan, evvela yaratılışın tüm gâyesini barındıran yegâne varlıktır. Âlemin tamamı onun için, ona uygun şekilde yaratılmış ve ardından insan vücuda gelerek bir ruhun bedene üflenmesi gibi adeta ona üflenerek onu canlandırmış; yaratılış amacının yerine gelmesini sağlamıştır. İbnu'l-Arabî, âyet-i kerimede geçen⁸⁸ “onun şeklini tamamladığım...” ifâdesi ile âlemin tüm şeklinin insana uygun olarak düzenlendiğine işâret edildiğini belirtir. Yani âlem, her zerresi ile insana onun yaratılışına uygun olarak bir şekil ve düzen içinde yaratıldıktan sonra insana ruhu üflenmiş ve hemen ardından meleklerle secde emredilmiştir. İnsana secde edilmesinin emredilme sebebi de onun üstün yanı, yani ona öğretilen isimlerin bilgisidir.

İlahi isimlerin bilgisi ile donatılan insan, bu isimlerin tecellisi yani onun suretiyle yaratılması ile âleme Rabbini bulmaya, görmeye ve anlamaya halife sıfatına sahip olarak gönderilmiş olur.⁸⁹ Allah'ın sureti ile yaratılmak⁹⁰, onun mâhiyetinin hiçbir zaman bilinemez olmasından dolayı insanın yaratılış hakikatinde bir sırdır. Yani insan, ne kadar Allah'ın kendini bilme ve bildirme arzusu ile yaratılmış olsa da, onu sadece tecellisi olan isim ve sıfatları kadar bilebilir. Zira Allah'ın, varlık âlemini yaratışı “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye hâlkı (kâinat) yarattım” ifâdesi ile delillendirilmiştir fakat, bu bilinme arzusu kendini ikincil

⁸⁸ Hicr, 15/29.

⁸⁹ Arabî, **Fususu'l-hikem**, s. 255.

⁹⁰ Buhârî, “İsti'zan”, 1; Müslim, “Birr”, 155; Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, DİA, C. XXII, s. 330-331.

bir bilgi ile yani başka bir şeyde görmek ve bilmek istemesidir. Yani insan, Allah'ın onun muradı kadar bilir ve onun izni olduğu kadarı ile yansıtır. Nitekim bu, hakikatin diğer canlılarda bulunmaması ve insanın kevn-i cami mertebesinin üstünlüğü sebebi ile insana ilahlık hikmetinin verilmesi olarak ifade edilir.⁹¹ Bu da insanın yeryüzündeki halifeliğinin en önemli delilidir.

İnsanın, yeryüzünde Allah'ın halifesi olmasını İbnu'l-Arabî ilahlık mertebesinin yanı sıra, onun iki el ile yaratılmasından dolayı, tüm isim ve sıfatları ile zuhur etmesinden kaynaklanan tasarrufa sahip oluşunun bir sebebi olarak da görmektedir.⁹² Bu tasarruf, insanın sahip olduğu tüm vasıflardan aldığı kuvveti kapsar. Zira insanın Hakk'ın ruhundan üflenmiş bir ruha sahip olduğu malumdur. Onun bu yönü, sahip olduğu maddî-mânevi yaratılış hakikatleri ile beraber bir öz olduğu gerçeğini meydana çıkarmaktadır. Aynı zamanda bu, insanın halife oluşu ile alâkalıdır. Fususu'l-Hikem'deki "İnsan, âlemde yüzüğün kaşı gibidir."⁹³ ifâdesi, insanın âlemde Hakk'ın tüm eserini koruyup kollayıcı yönünü sarîh şekilde ifade etmektedir. Yüzük kaşının uzun yıllar padişahların mührü olarak kullanılmasına atfen yapılan bu benzetmede insanın, âlemin varlığı ve sürekliliğini koruyup kollayan⁹⁴, ona halife oluşu ile nizam veren, ona her yönü ile hâkim olan bir varlık olduğu ifade edilmektedir.

İnsanlar, kendi aralarında çeşitli birtakım hususiyetleri bulundurmaları bakımından farklı mertebelere sahiptirler. Tüm bunlar, insanda esmanın bi'l-kuvve yani tasavvur olarak bulunduğu hâlini ifade ederken; mutasavvıfların "insan"dan tam olarak kastı onda bu vasıfların "bi'l-fiil" hâlde bulunmasıdır.⁹⁵ Esâsen tüm insanlar, yaratılış hakikatleri gereği bu isimleri bünyelerine bulundurmaları sebebi ile kâmindirler fakat bu, Allah'ın bilinme arzusunun tam olarak gerçekleşmesini mümkün kılmaz. İnsanın şahsında bu isimlerin bi'l-fiil tecelli etmesi, bu arzunun gerçekleşmesi için zorunluluk arz etmektedir. İnsan, ancak o zaman aynadaki yansıtıcı vazifeyi yerine getirmiş olur. Esmanın hakikatini bi'l-fiil bulunduran yani daha yüksek mertebeye sahip insana ise özel bir ifade ile "insan-ı kâmil" denilmiştir. Abdurrezzak Kâşânî,

⁹¹ Arabî, **Fususu'l-hikem**, s. 25.

⁹² Arabî, a. g. e, s. 255.

⁹³ Arabî, a. g. e, s. 30.

⁹⁴ Arabî, a. g. e, s. 31; Aydın, "İnsân-ı Kâmil", DİA, C: XXII, s.330-331. (Molla Sadra da, insân-ı kâmilî alemin koruyucusu olarak ifade etmiştir.)

⁹⁵ Abdülkerim Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, çev., Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Kurtuba Kitap, 2016, s. 661.

konuyu şöyle özetlemiştir; “İnsan-ı kâmil, zati isimlere ve ilahi vasıflar üzerinde hak sahibidir. Bu hak ediş, Zat'ın muktezasının hükmüyle, asalet ve malikiyetle istihaktır. Buraya kadar hakikati açıklanan ve bu işaretlerle latifesine işaret olunan ve vücudda (varlıkta) zati isirolerin ve ilahi sıfatların dayandığı yer insan-ı kâmildir. İnsan-ı kâmilin Hakk' a nisbetle misali, bir kimsenin kendini görmesine mahsus aynası gibidir. Böyle olmazsa o zaman aynada kendisinin suretini göremez, sadece Allah ismini görür. O zaman onun aynası yalnız Allah ismi olur. İnsan-ı kâmil Hakk'ın aynası olduğu gibi, Hakk da insan-ı kâmilin aynasıdır. Çünkü Yüce Allah, isim ve sıfatlarının sadece insan-ı kâmilde görülmesini kendine vacib kılmıştır.”⁹⁶

2.2. İNSAN-I KÂMİL

Tasavvufî bir terim olan insan-ı kâmil, insanın mertebelerinden en yüce, en hakiki ve yaratılış gâyesine ulaşmış varlık anlamında bir terim olarak, ilk olarak İbnu'l-Arabî tarafından kullanılmaya başlanmıştır. İbnu'l-Arabî sözlüğünün yazarı Suad el-Hakîm, “Nicholson'a göre insan-ı kâmil terimini kullanan ilk kişi İbnu'l-Arabî'dir. Dr. Kâmil Şeybi ise, İbnu'l-Arabî'nin terimi İhvan-ı Sâfâ'dan aldığını iddia eder.” bilgisini aktarmıştır. Ayrıca, İbnu'l-Arabî'nin insan-ı kâmil ile eş anlamlı olarak, eserlerinde kullandığı kelimeleri kitabında şu şekilde sıralamıştır:⁹⁷

Hakikatü'l-hakâik (hakikatlerin hakikati), **el-Hak el-mahlûk bihi** (yaratmada vasıta olan Hak), **Felekü'l-hayat** (Hayat Feleği), **Aslu'l-âlem** (Âlemin Aslı), **Asl-ı Cevheri'l-ferd** (Cevher-i Ferdin aslı), **Heyula**, **Madde-i Ula** (İlk Madde), **Cinsü'l-ecnas** (Cinslerin cinsi), **Hakikat-i Külliyye** (külli hakikat), **Felek-i Muhit** (kuşatıcı felek), **Adl** (Adalet), **Külli Şey** (Her Şey), **Kitap**, **İnsan-ı Kâmil Müfiz** (Feyiz veren), **Merkez-i Daire** (Dairenin merkezi), **Akl-ı Evvel** (İlk Akıl), **Kâlem-i A'lâ** (Yüce Kâlem), **Ukab** (Kartal), **Dürre-i Beyza** (Beyaz İnci), **Arş-ı Mecid**. (Yüce Arş), **İmam-ı Mübin** (Apaçık İmam), **Ruh-i Külli** (Külli Ruh), **Ruhu'l-âlem** (Âlemin Ruh), **Nûr-i Muhammed** (Muhammed'in Nuru), **Taayyün-i Evvel** (İlk Taayyün), **Levh-i Mahfûz** (Korunmuş Levha), **Arşullah** (Allah'ın Arş'ı) , **Halife**, **Naib Anillah**

⁹⁶ Abdurrezzak Kâşânî, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, çev., Zafer Erginli, İlyas Karşlı, Yavuz Köktaş, Nurettin Ödül, Rifat Resul Sevinç ve Salih Sabri Yavuz, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006, s.475.

⁹⁷ Kâmil Şeybi, **es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu**, s. 464; Suad el-Hakîm, **İbnu'l-Arabî Sözlüğü**, haz., Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004, s.373.

(Allah'ın Vekili), **Zillullah** (Allah'ın Gölgesi), **Nüsha-i Uzma** (Büyük Nüsha) veya **Nüsha-i Câmia** (Birleştirici Nüsha) veya **Nüsha-i Kâmile** (Yetkin Nüsha), **Kelime-i Câmia** (Birleştirici Hakikat), **Beyt-i A'lâ** (Yüce Ev), **Muhtasar-ı Şerif** (Kıymetli Özet), **Aynu'l-cem' ve'l-vücüd** (Varlık Ve Birliğin Aynı), **Mümid-i Evvel** (İlk Yardım Eden), **Muallim-i Evvel** (İlk Öğretmen), **Bernamec-i Câmi'** (Birleştirici Program), **Miratü'l-Hak ve'l-hakikat** (Hakk'ın ve Hakikatin Aynası), **Berzah, İnsan-ı Ezeli** (Ezeli İnsan).

Bu kelimelerden her biri, bilhassa İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde, insan-ı kâmilin farklı farklı birçok hususiyetine işaret etme bakımından kullanılmıştır. Hakîm'in kâleme aldığı İbnu'l-Arabî sözlüğünde ise birçoğunun karşılığı, kullanım yeri ve ifâde ile kastının ne olduğu bulunmaktadır.

Kâmil ise, sözlükte “bütün, tam, noksansız, mükemmel, kusursuz, teknil olmuş”⁹⁸ anlamına gelmekte ve insan kelimesi ile beraber; âlemde parça parça bulunan hakikatin özünü kendinde toplayan anlamına gelerek insanın kevn-i câmi mertebesine işâret etmektedir.

İnsanın yaratılmışların tamamından hem fiziki hem de ruhi olarak üstün bir varlık oluşu elbette İbnu'l-Arabî öncesinde değişik şekillerde de ifâde edilmiştir. Kökünün insanlık tarihinin başlangıcına dayandığı söylenebilecek olan bu fikir, birçok farklı din, felsefe akımı ve kültürde her zaman kendine yer bulmuştur. Maniheizm “insan-ı kadim”, Mazdeizm “gayomart”, Yahudi Kabalası “adam kadmôn”, Hint düşüncesinde “purusa”, Çin düşüncesinde “chenjen” tasavvufî düşüncedeki kâmil insan fikrini tam olarak karşılamasa da mâhiyet bakımından benzerlik arz etmeleri önemlidir. ⁹⁹ Bu fikirlerin tümünün tek bir ortak paydaya yani mikro/makro kozmos fikrine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yani bu fikir ile insanın, âlemin bir numunesi olması üzerinde durulmuş, bu vasfı ile mâhiyetine ve niteliğine dair uzun uzun düşünülmüştür.

⁹⁸ Sâmi, **Kâmus-i Türkî**, s: 1162.

⁹⁹ Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, DİA, C: XXII, s.330-331.

Felsefe akımları incelendiğinde ise, insanla alâkalı düşüncelerin Sofistlere kadar dayandığı görülmektedir. Sofistler, o zamana kadarki doğa ile alâkalı yapılan düşünsel faaliyetleri tekrar etmemiş hatta tek yönlü bir felsefi anlayışı olmasından dolayı eleştirerek; sûjeye yani öze dönüşü hedeflemiş böylece kendilerinden önceki felsefe akımlarına bir boyut daha kazandırmışlardır.¹⁰⁰ Sofistlerin ardından gelişerek devam eden, insanı merkeze alan bu düşünsel faaliyetlerde “logos” kavramının öne çıktığı görülmektedir. Tüm bunlara bakıldığında logosun, Tanrı ve âlem arasındaki bağ kuran şey olarak düşünüldüğü söylenebilir. Zaman içinde farklı anlamlar yüklenmiş, mâhiyeti hakkında farklı tanımlamalar yapılmışsa da; son gelinen noktada insan-ı kâmile en yakın anlamı taşıdığını ifâde etmek mümkündür. Logos kavramı daha öncesinde de kullanılmış olmasına rağmen, Stoacılarla sistemleşip yaygınlaşarak, insan-i kâmil ile benzerlik arz eder hâle gelmiştir. Stoacıların logosunun insan-ı kâmile benzer yanı özetle; âlemin yaratılışının kaynağı olan, ona düzen sağlayan ve hükmeden bir varlık olmasıdır.

Yahudilik ve Hristiyanlıkta da kâmil insan fikrinin olduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa Eski Ahit’te bulunan ifâdelerin İslam düşüncesindeki kâmil insan fikrinin çıkış noktasının, birbirine benzerlik arz etmesi bakımından ele alınması gerekmektedir. Eski Ahitteki, “Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hâkim olsun. Ve Allah, insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı ve onları mübarek kıldı.”¹⁰¹ ifâdesinin sıhhati tartışılrsa da, İslam’da Allah’ın insanı kendi suretinde yarattığını ifâde eden kudsi hadisle neredeyse aynıdır. Tevrat’ın dışında onun, insanın kendini ve yaratılış hakikatini keşfederek, mükemmele ulaşma ve bu vesileyle Tanrı’ya yakınlaşmayı amaçlayan batınî bir yorumu olduğu söylenebilecek Yahudi Kabalasındaki Adam Kadmon’un ise insan-ı kâmil fikrinin karşılığı olduğu ifâde edilmişti.

Hristiyanlıkta ise bu, Hz. İsa’ya atfedilen “kelime” ifâdesi ile karşımıza çıkmaktadır. Kısaca, Hristiyanlıkta Hz. İsa, Allah’ın oğlu ve Mesih olarak varlık

¹⁰⁰ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Yayınevi, s. 44.

¹⁰¹ Kitab-ı Mukaddes, Eski Ahit, Tekvin, 26-28.

âlemine gönderilmiş olan bir suret, vasıtaadır. Bu düşünce, Hz. İsa'nın Kur'ân'da kelime olarak ifade edilışinden çok farklıdır. Zira Kur'ân, Hz. İsa'yı kelime olarak nitelendirirken onun mucize oluşunu ifade etmektedir.¹⁰²

İslam düşüncesinde “kelime” aynı zamanda Hristiyanlık düşüncesine benzer olarak, özel bir anlamda “hakikat-i Muhammedî” veya “Nur-i Muhammedî” kavramının karşılığı olarak kullanılır.¹⁰³ Zira, bu düşünceye göre âlemin yaratılışın sebebi ve özü Peygamber Efendimizdir. Fakat burada kastedilen onun varlık âlemine gönderilmiş olan bedeni değil, onun özü yani âlemlerin yaratılış sebebidir. Bu bağlamda, yaratılan ilk ruh ve ruhların babası anlamına gelen “Ebu'l-ervah” kelimesi de kullanılmaktadır. Hakikat-ı Muhammediyye ve ebu'l-ervah kavramları peygamberler arasında yaratılan ilk ruhun efendimize ait olduğunu ifade etmektedir ve bu kavramların mahiyetine göre Hz. Peygamber, peygamberlerin sonuncusu olarak dünyaya gönderilmiş olmasına rağmen, tüm peygamberlerde parçalar hâlinde bulunan kemâlâtı şahsında birleştirmiş, toplamıştır. Yani bu, tıpkı insanın âlem ile olan münasebeti gibidir. Nasıl ki insan, âlemin tüm hakikatlerini özünde bulunduran şey ise; insan ile kastedilen hakikât-i Muhammediye de, esâsen varlık âleminde bulunuşundan öte bu özün ayân-ı sabitesini işâret eder. İbnu'l Arâbi ve Mevlâna bu hakikati ağaç misali yani “şeceratü'l-kevn” olarak ifade etmişlerdir. İnsan, gâye varlık olması sebebi ile ağacın meyvesi olarak remz edilmektedir. Ağacın sahip olduğu tüm bölümleri, âlemin bir parçasıdır ve ona yetkinliğini kazandıracak olan meyve için varlığını sürdürmektedir. Hakikat-i Muhammediye ise, bu ağacın tohumudur. O ağaçta meydana gelecek olan her ne varsa, o çekirdeğin özündedir. O çekirdek olmaksızın ne ağacın ne de meyvenin varlığının söz konusun edilmesi imkansız olduğu gibi, hakikat-i Muhammediye'nin varlığı, âlemin varlığının yegâne sebebidir.

Bu özün, Allah'ın isim ve sıfatlarının sırrını hâiz olduğunu tekraren ifade ederek, bu bağlamda insan-ı kâmilin Allah'ın sıfatlarına mevsuf olarak tezahür eden niteliklerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Malum olunduğu üzere, insan Allah'ın ona isimleri öğretmesi ile şeref bulmuş, ontolojik olarak kâmil hâle gelmiştir. Bu

¹⁰² Âli İmran, 3/39,45; Nisâ, 4/171.

¹⁰³ Arabî, **Fususu'l-hikem**, s. 232.

isimlerin, yaratılmış her insanda bi'l-kuvve olarak var olduğu ancak bi'l-fiil meydana çıkması ile onun tasavvufî manada insan-ı kâmil mertebesine ulaşmasının mümkün olduğu daha önce açıklanmıştı. ¹⁰⁴Burada Allah'ın isimlerinin nihâetsiz olduğunu ve buna bağlı olarak ne kadar isim var ise o kadar fiilin bulunduğunu hatta her insanda bu isim ve sıfatların tecellisinin farklı olduğunu da ayrıca ifâde etmek gerekir. İnsanda tecelli eden bu nitelikleri, şu şekilde açıklamak mümkündür:

Allah'ın tecellisi **zât** ve **sıfat** olmak üzere iki şekildedir. Zât da kendi içinde **rubûbiyet** ve **ulûhiyet** olarak ikiye ayrılır. Rubûbiyet; Rab oluşunun tezahürü, kulunu koruyup kollama ve terbiye etme tecellisidir. Ulûhiyet; Allah'ın tüm zuhurunun meydana geldiği en yüce yerdir. Yani onun mahiyetinin tam olarak meydana çıktığı sıfatıdır. Onun karşılığında “ubûdiyet” vardır ki tam olarak karşısındaki, zıddı olan kulluğun bu vasıfla açıklanması mümkündür. Zira ulûhiyet kendinden yücresi olmayan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, hiçbir nedene ihtiyaç duymayan zâtın makamıdır.

İnsanın yaratılışında tecellisi bulunan sıfatlar ise ikiye ayrılır; **Cemâl** ve **Celâl** sıfatlarının tecellileri. Bu sıfatlar da kendi içlerinde ikiye ayrılırlar. Bu sebeple her ikisini ayrı ayrı tafsilatlı şekilde ele almak gerekmektedir.

Cemâl sıfatının tecellileri, **zatî** ve **fiili** sıfatların tecellileri olmak üzere ikiye ayrılır. İlk olarak ele alınacak zâtî sıfatları için Abdülkerim Cîlî, “İnsan-ı kâmil, tek başına zatî isimlerin mazharıdır. İnsan-ı kâminden başka hiç kimsenin zâtî isimlerle bir ayağı yoktur.”¹⁰⁵ der. “Geçekten biz, emaneti yere, göklere ve dağlara arz ettik; onu taşımaktan çekindiler, ondan korktular ve onu insan yükledi...”¹⁰⁶ âyet-i kerimesindeki “emanet”in Allah'ın zât isimleri ve sıfatları ile Allah'ı işâret ettiğini söyler.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ceylî, **İnsan-ı Kâmil**, s. 223,

¹⁰⁵ Ceylî, a. g. e, s.336.

¹⁰⁶ Ahzab, 33/72.

¹⁰⁷ Ceylî, a. g. e, s.336.

- **Zâtî Sıfatların Tecellileri**

Zâtî sıfatların tecellileri de, **surî** ve **manevî** tecellilerdir.¹⁰⁸ Surî (nefsi) sıfatlar, yalnızca Allah'ın zâtında bulunacak nitelikleri ifâde eden, “vucûd, vahdaniyet, kıyam bi nefsihî” sıfatlarıdır. Onun zatından başkasına delalet edemezler. İhlas sûresi başta olmak üzere birçok sûre ve âyet-i kerimede, Allah'ın mümkün varlıklarla ortak olmayan özelliklerinden haber verilmiştir.

Zatî sıfatlar ise, “ilim, kudret, irâde, semi', basar, hayat, kelâm, bekâ” gibi mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceği fakat Allah'ın zatında bulunduğu dair âyet-i kerimede bizlere haber verilen, mümkün varlıklarda bilhassa fiziki olarak tecellisi görülen sıfatlardır. Yani bir insan, bu sıfatları taşımak ile Allah'ın sıfatlarına mevsuf bir varlık hâline gelmiştir.

İlim sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Ona ledünnümüzden bir ilim öğretmiştik”¹⁰⁹

Kudret sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Attığın vakit de sen atmadın ve lakin Allah attı...”¹¹⁰

İrâde sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Bu böyledir. Allah dilediğini yaratır. O bir şeyin olmasına hükmedince, ona sadece “Ol” der ve o da hemen oluverir.”¹¹¹

Semi' sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Bir karınca şöyle dedi: Ey karıncalar! Haydi meskenlerinize girin.”¹¹²

Basar sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “...Kulum bana nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de adeta onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse, onu mutlaka veririm, bana sığınırsa, onu korurum.”¹¹³

¹⁰⁸ Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, s.324.

¹⁰⁹ Kehf, 18/65.

¹¹⁰ Enfâl, 8/17.

¹¹¹ Ali İmran, 3/47.

¹¹² Neml, 27/18.

¹¹³ Buhârî, Rikak, 38.

Hayat sıfatının tecelli edişine delalet olarak; Hz. İlyas (as) ve Hz. İsa (as) kıssaları

Kelâm sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu.”¹¹⁴

Bekâ sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Allah dilediğini imha eder, dilediğini de yerinde bırakır”¹¹⁵

Âyet-i kerimelerini ve hadis-i şerifi zikretmek mümkündür.

- **Fiili Sıfatların Tecellileri**

Allah’ın fiili sıfatlarından kasıt, onun dünyada maddî olarak görünüp anlaşılabilen “Rezzak, Hâlık, Muhyî” gibi isim ve sıfatlarıdır.

Rezzak sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Hurmanın dalını kendine doğru silkele, üzerine derilmiş taze hurmalar dökülsün.”¹¹⁶

Hâlık sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Hani benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıyordun, içine üflüyordun da Benim iznim ile kuş oluveriyordu.”¹¹⁷

Muhyî sıfatının tecelli edişine delalet olarak; “Rabbim bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster.”¹¹⁸

Âyet-i kerimelerini örnek vermek mümkündür.

Bu bağlamda son olarak söylenmesi gereken, Abdülkerim Cîlî’nin isimler tecellisi ile alâkalı görüşleridir.¹¹⁹ Cîlî, insanlardan tecelliye mazhar olanların o anda onu müşahede edemediğini ve göremediğini belirtir. Bu isimlerin tecellisi ile Allah’ın

¹¹⁴ Nisa, 4/164.

¹¹⁵ Râd, 13/39.

¹¹⁶ Meryem, 19/25.

¹¹⁷ Maide, 5/110.

¹¹⁸ Bakara, 2/260.

¹¹⁹ Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, s. 223.

zatından, kendi şahsında bulunan bir sığfata işâret olduğunu bileceğini yani kendinden hareketle, Allah'ın zatına doğru bir delalet olduğunu fark edebileceğini belirtir.

Celâl sıfatının tecellileri de, zati ve fiili olarak ikiye ayrılır. Bunlardan zati sıfatlar Ceberut ve Azamut; Azamut da kendi içinde Hayy ve Kayyum olarak ikiye ayrılır. Cemâl sıfatları genel olarak insanda tecellisi bulunmayan daha çok Allah'ın zâtında tecelli eden sıfatları kapsar ve zuhuru Cemâl sıfatları gibi tüm varlık âlemini kapsamayan, tecellisi adeta belli bir gruba tahsis edilmiş olan “Müntakim, Muazzib, Darr, Mani” gibi sıfatların da mevcut olması ile Cemâl sıfatlarından ayrılır.¹²⁰ Cemâl ile Celâl sıfatlarının arasında bir de her ikisinin arasında bulunan Kemâl sıfatları vardır. Mesele hakkında bu kadar malumat ile iktifa etmenin, tezin konusu ve genel amacından sapmamak açısından yerinde olacağı düşünülmektedir.

Tüm bu tafsilatlı malumattan sonra, “Bu isimlerin insanda bi'l-fiil hâlde meydana çıkması onun Allah'ın isim ve sıfatlarına mevsuf bir hâle getirmiş olması nasıl mümkündür?” sorusunun sorulması muhtemeldir. Bu sorunun cevabı ise, kulu kemâle erdirip Allah'a yakınlaştırmayı hedefleyen tasavvufî terbiye metotlarındadır.

2.2.1. Kur'ân'da İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı kâmil kavramının, ilk olarak İbnu'l-Arabî tarafından kullanılarak literatüre sokulduğu ifade edilmişti. Dolayısı ile ne İbnu'l-Arabî öncesi kaynaklarda, ne de Kur'ân-ı Kerim'de bu kavramın kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Fakat İslam'ın ve diğer semavi dinlerin, felsefe akımlarının yegâne amacının insanın sahip olduğu cevheri temiz tutarak, onu tesviye ederek yaratıcıya olan yakınlığını artırmak olduğu malumdur. Bundan dolayı İslam'ın ilk emrinden itibaren muhatap aldığı insana vahiy yolu ile bu konuda tavsiye ve teşvikinin bulunmaması düşünülemez. Kur'ân metodu gereği, bunu “insan-ı kâmil” olarak ifade edip hususiyetlerini sistematik olarak beyan etmemişse de; konu daha önce tafsilatlı şekilde ele alınan bu hususiyetlerin âyet-i kerîmelerdeki izdüşümü ışığında ele alınmaya çalışılacaktır.

¹²⁰ Ceylî, **İnsan-ı Kâmil**, s. 334.

İnsan mümkün varlıklar içinde Kur'ân'da yaratılışı tüm detayları ile ele alınmış tek varlıktır. Allah'ın, kalamı olan Kur'ân'da insana verdiği değerın büyüklüğünü çeşitli şekillerde ifade etmesinin yanı sıra, onun genel olarak psikolojik, ahlâki, yaratılış hususiyetlerini bildirdiğini ve bilhassa onda bulunan bir takım kötü özelliklerini uyarı mahiyetinde ele aldığını görmekteyiz. Bu uyarılar, zaman zaman ona bu gerçeğin ve imtihanının hatırlatılması, zaman zaman da kendinden yüce bir varlık karşısındaki acziyetinin bildirilmesi içindir. Her şey zıddı ile kâim olduğu gibi insan iki yönlü bir varlık olduğu yani hem kötüyü hem iyiyi yaratılışı gereği şahsında barındırdığı için insan vasfını kazanmış ve kulluk mertebesine sahip olmuştur. Zira insan sahip olduğu bir takım nefsi hususiyetlerden ötürü, bunu unutacak ve benliğine söz geçiremeyecek bir yapıya da sahiptir. İnsanın yaratılışında bulunan tüm bu nitelikleri olumlu ve olumsuz hususiyetleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.1.1. 1. İnsanın Kur'ân-ı Kerim'de Vasfedilen Olumlu Özellikleri

- Mümkün varlıklar arasında yaratılış hakikatlerini tüm detayları ile ele alınmış tek varlık olması¹²¹
- Yaratılışındaki üstün niteliklerinden dolayı kendisine secde emrinin verilmesi¹²²
- Üstün nitelikli ve mükemmel bir varlık olarak yaratılması¹²³
- Mümkün varlıklar içinde Allah'ın iki eliyle yaratılmış tek varlık olması¹²⁴
- Allah'ın kendi ruhundan üfleyerek ona hayat bahşetmesi¹²⁵
- Akıl sahibi olması sebebi ile muhakeme yeteneğini haiz olması¹²⁶

¹²¹ Hac, 22/5.

¹²² Hicr, 15/29.

¹²³ İsrâ, 17/70.

¹²⁴ Sâd, 38/75.

¹²⁵ Hicr, 15/29.

¹²⁶ Enfal, 8/29.

- Allah'ın âlemdeki varlıklar arasındaki halifesi olarak vasfedilmesi¹²⁷
- Yeryüzünün hâkimi olması¹²⁸

Âyet-i kerimelerin genel manalarına bakıldığında, insanı bu denli değerli kılan ve yaratılışında ona bahşedilen cevherden dolayı, varlık âleminin onun bu üstün niteliklerini kâbule hazır şekilde yaratıldığını ifâde ettiği görülmektedir. İnsanın, Allah katındaki üstünlüğünün ve varlık âlemindeki tüm yaratılmışların onun karşısındaki konumunun, Allah'ın ona bizzat hitap ettiği ilahi kelimada ifâde edilmesi, insanın evvelâ kendi özünü ve bu özün kıymetini bilme ve idrak etme gerekliliğinin en büyük delillerindendir. Dolayısı ile insan dünyaya gönderildikten sonra bunu kendine bir vazife bilmiş ve bunun üzerine bir takım faaliyetlerde bulunmuştur. Bu faaliyetler zamanla bir disiplin hâline gelmiş ve tasavvufî hareketi oluşturmuştur.

2.2.1.1. İnsanın Kur'ân-ı Kerim'de Vasfedilen Olumsuz Özellikleri

- Kıskançlığı¹²⁹
- Maddî ve mânevî olarak zayıf olması¹³⁰
- Ümitsizliğe meyyal olması¹³¹
- Fâni dünyaya karşı meyli¹³²
- Allah'ın verdiği nimetlere karşı nankörlüğü¹³³
- Kibirli olması¹³⁴
- Zalim ve cahil olması¹³⁵

¹²⁷ Bakara, 2/30.

¹²⁸ Nur, 24/55.

¹²⁹ Haşr, 59/9.

¹³⁰ Nisa, 4/28.

¹³¹ Fussilet, 41/49.

¹³² İnsan, 76/27.

¹³³ Bakara, 2/152.

¹³⁴ Hud, 11/10.

¹³⁵ Ahzab, 33/72.

- Çabuk kandırılacak ve aldatılacak yapıda olması¹³⁶
- Bahaneci olması¹³⁷
- Cimriliği¹³⁸
 - Unutkanlığı¹³⁹
- Aceleci olması¹⁴⁰

İnsanın, kötü hasletlerle de donatılmış olması yüce Allah tarafından Kur'ân'da görüldüğü üzere açıkça beyan edilmiş, insana kendini tanıma ve anlama noktasında ışık tutmuştur. Bu hususiyetlerin kendinde bulunmasıyla bir insanın, Allah'ın yakınlığına erişemeyeceği malumdur. Çoğunun şeytanın ve nefsin insanın kemâline dolayısı ile Allah ile olan irtibatına ket vuracak olan hasletler olması, onun kendini bu cihetlerden terbiye etmesi ve Allah'ın dostluğunu kazanması da zamanla disiplin içinde mümkün olmuştur. Çünkü âyet-i kerimelerde görüldüğü üzere insan aldanmaya ve aldatılmaya, her an şeytanın tuzağına düşmeye meyilli ve bu bakımdan oldukça aciz bir varlıktır. İyi hasletlerinin mukavemet kazanması ve öne çıkması ile, fitrat denilen cevherindeki ışığı söndürmeye sebep olan bu hususiyetlerinin bastırılması ve ruhun kemâle ermesi mümkündür.

Elbette Kur'ân'da bunu başarabilmiş, Allah'a yakınlık kurup dost olmuş mümtaz insanların yani insan-ı kâmil mertebesine ulaşmışların misalleri de vardır. Zira konunun başında da zikredildiği üzere, insan-ı kâmil kavram olarak İbnu'l-Arabî tarafından tasavvuf literatürüne sokulmazdan evvel zaten emredilen ve dini yaşayışı şekillendiren bir mertebe idi. İnsanın kemâl mertebesi, tespit edilebildiği kadarı ile Kur'ân'ın kırk bir farklı suresinin, yüz üç ayrı âyetinde¹⁴¹ bulunan bir takım mânâ ve

¹³⁶ Araf, 7/27.

¹³⁷ Fetih, 48/11.

¹³⁸ Nisa, 4/128.

¹³⁹ Taha, 20/115.

¹⁴⁰ Enbiya, 21/37.

¹⁴¹ Bakara, 2/25, 29, 30, 31, 37, 45, 62, 73, 112, 131, 257; Âl-i İmran, 3/59, 68, 113, 114, 115, 118, 161, 200; Nisa, 4/ 69, 70, 115; Mâide, 5/54, 55; En'am, 6/90; Araf, 7/172; Enfal, 8/2, 4, 34, 61; Tevbe, 9/119, Yunus, 10/12; Hüd, 11/9; Râd, 13/4, 20, 22, 28; İbrahim, 14/34; Nahl, 16/44, 64, 90; İsrâ, 17/9, 23, 67, 70, 83, 100; Kehf, 18/54, 65; Meryem, 19/71, 72; Enbiyâ, 21/91, 107; Hac, 22/16; Mü'minün, 23/1-11, 12, 14; Nür, 24/37, 52; Furkân, 25/53, 63, 67; Ankebût, 29/45; Lokman, 31/15;

kavramlardan alınan remz ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu yüz üç âyet-i kerimenin bir kısmı, çalışmanın esâs konusu olan üçüncü bölümde ele alınacağından dolayı bu bölümde yalnızca sûre ismi ve âyet numaraları verilip, genel bir çerçeve çizilmekle ile iktifa edilecektir.

Bu çerçeveyi oluştururken öncelikle Kur’ân’da bu mümtaz şahsiyetlerin ifâde ve işâret edildiği, insan-ı kâmil kastının anlaşılabilceği bazı kavram ve kelimeleri ele almak gerekmektedir.

Bu kavramlardan ilki “**sâbikûn**”dur. Sözlük anlamı “birinin önüne geçmek, onu geride bırakmak” olan, terim olarak ise sahabeden muhacir ve ensarın ilk iman etmiş olanlarını ifâde için kullanılır.¹⁴² Kelime bu anlamı ile Kur’ân’da

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ

“İslâm’a girişte öne geçen ilk muhacirler ve ensar.”¹⁴³ âyet-i kerimesinde geçmektedir. Fakat tasavvufî mana içeren bir kavram olması açısından, “**وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ**” önde olanlar, o önde olanlar”¹⁴⁴ âyet-i kerimesinden hareket edilmiştir. Zira âyetin bağlamında insanlar üç gruba ayrılırken, amel defterini eline sağından alanların en yüksek mertebesindekileri ifâde etmek için bu kelime kullanılmıştır. Dolayısı ile sûfilerin, mertebe bakımından düşünüldüğünde bu kelimeyi insan-ı kâmil yahut en yüksek mertebedeki kul anlamına hamletmeleri ve bunun için gayret göstermeleri şaşırtıcı değildir.

Sûfiler, Kur’ân’da birçok yerde kullanıldığına rastlanılması mümkün dost anlamındaki “**veli**” kavramının iştiyaki ile, **وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ** “...Allah da müminlerin dostudur.”¹⁴⁵ âyet-i kerimesinde ifâde edilen dostluğa talip olmuşlardır. Zira Allah’ın dostu olan her kul aynı zamanda insan-ı kâmil mertebesine ulaşmış olan şerefliyelerdendir. Veli kelimesi, aynı manada **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا** “Allah iman edenlerin

Ahzab, 33/21, 72; Fâtır, 35/11, 32, 35.; Sâd, 38/26; Zümer, 39/18; Fussilet, 41/33, 35, 53; Şûrâ, 42/48.; Zuhuf, 43/15, 36, 37; Câsiye, 45/13, 19. ; Fetih, 48/10; Hucûrat, 49/14; Rahmân, 55/4; Vâkıâ, 56/10, 12; Meâric, 70/22, 35; İnşikâk, 84/6; Fecr, 89/27,30; Şems, 91/8; Tîn, 95/4; Beyyine, 98/8; Âdiyat, 100/6.

¹⁴² Mehmet Efendioğlu, “Sabikun”, DİA, C: XXV, 2008, s.344-345.

¹⁴³ Tevbe, 9/100.

¹⁴⁴ Vâkıa, 56 /10.

¹⁴⁵ Âli İmran, 3/68.

velisidir...”¹⁴⁶ âyetinde ve **أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ** “Allah da itaatsizlikten sakınanların dostudur.”¹⁴⁷ âyet-i kerimesinde de geçmektedir. Burada veli, sadece dost anlamında değil; tasavvufun önemli meselelerinden olan “velâyet” meselesine de işâret etmektedir ki, sûfîler bu âyetler ile velâyete Allah’ın kendisini de dahil etmesi dolayısı ile bu makama layık oldukları takdirde, kalbî ve ruhî olarak aydınlığa ulaşacaklarını düşünmektedirler. Dolayısıyla, cevherin bu tabii hâline ulaşması ve o kararda kalabilmesi için çeşitli bir takım metodlar geliştirmişlerdir.

إِن أَوْلِيَاؤَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ “Mescidin hizmet ve yönetimine ehil olanlar gönüllerinde Allah korkusu taşıyanlardır, fakat onların çoğu bunu bilmezler.”¹⁴⁸ Âyet-i kerimesindeki “**muttaki**” yani gönlünde Allah korkusu taşıyanlar ifâdesi âyetin bağlamına bakıldığında, Kâbe’nin hizmeti ile şereflenecek şahısları işâret etmektedir. Kâbe hizmetinde bulunacak kişilerin, Müslüman olmasının yanı sıra kalbinde Allah korkusu taşıyan şartını da haiz olması, mutasavvıflara kendilerini bu şerefe layık olabilmek için kalplerine Allah’ın sevgisi ile beraber korkusunu da koymaları gerektiği fikrini vermiştir. Sevgi ve korku ile dengede bulunan bir kalp, Allah’a ve onun beytine hizmet etmekle şeref bulacak bir makam olarak görüldüğünden kalplerin tesviyesi bu minval üzere yapılmaya da gayret gösterilmiştir.

Sûfîlerin en önem verdiği sıfatlardan biri olan “**sadıklar**” zümresinden olma, Kur’ân’ın **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ** “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”¹⁴⁹ âyet-i kerimesinde takvâ kelimesi ile beraber kullanılmasından dolayı, takvânın tam manası ile sıdk yani doğruluk üzere olan bir şahsiyet olmakla mümkün olduğu manasını çıkarmışlardır. Takvâ sahibi olmak ise kulu kemâle eriştirecek şeylerin en başında gelmektedir. Zira, ekmel insan olan Efendimiz aleyhisselam, en üst derecede takvâ sahibi idi.

إِذْ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ “İşte Allah’ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz’an sahipleri de

¹⁴⁶ Bakara, 2/257.

¹⁴⁷ Câsiye, 45/19.

¹⁴⁸ Enfal, 8/34.

¹⁴⁹ Tevbe, 9/119.

onlardır”¹⁵⁰ âyet-i kerimesinde geçen “**temiz akıl sahipleri**” manasındaki ifâde, sûfilerce Allah’ın hidâyete eriştirdiği kişilerin aklî melekelerinin yerli yerince olduğunu, onların insanın hassası olan aklı Allah’ın emrine uygun olarak kullanma liyâkat ve sorumluluğunda olduğunu ifâde eder. Zira iman, akıllı kimseler üzerine verilmiş bir nimettir. İman ve akıl sahibi olmak adeta bir terazinin iki kefesini dengede tutmak gibidir. İnsanın akıl ile şereflendirilmesi onun, iman ile şereflenmesi için bir anahtardır. Dolayısı ile sûfiler akıllarını Allah’ın rızası üzere kullanmaya gayret göstermiş, bunu kemâle ermenin bir sebebi olarak görmüşlerdir.

Allah ve Rasulüne “**mukarrabûn**”¹⁵¹ sıfatına nail olabilmek için özlerini ona en yakın yani en temiz hâlde tutmaya gayret eden sûfiler, Kur’ân’da doğrudan geçen bu ifâdeleri yollarını aydınlatan birer kandil kabul ederek, o makama erişmek için gayret göstermişlerdir. Yanı sıra yine yukarda zikredilen âyetlerde, özel birer kavramın kullanımı dışında genel olarak insan-ı kâmil vafedilmiştir. Bu âyetlerde “Allah dostu” olma dolayısı ile Allah’ı sevme ve Allah tarafından sevilme vasfı bilhassa öne çıkmıştır. Allah dostu olmak ile onun en yakınında bulunan bu mümtaz şahsiyetlerin, hâlkın en hayırlısı olup; hidâyet rehberi olarak insanları irşâd ettikleri ifâde edilmiştir. Ayrıca, temiz amelleri sebebi ile makamlarının yüksek olduğu; razı olan ve razı olunan kullardan olduklarının da Kur’ân’da insan-ı kâmil ifâde edecek manaya geldiği görülmektedir.

Kur’ân ile insan-ı kâmil kemâlât bakımından birbirinin aynı olarak görülmektedir.¹⁵² İnsan-ı kâmil olan, daha doğru ifâde ile insan-ı kâmilin mertebeye en üst seviyesinde “ekmel” olan Hazreti Peygamber’in ahlâkının Aişe validemiz tarafından Kur’ân olarak ifâde edilmesi bunun delillerinden biridir. Bu konu, Hz. Peygamber’in şahsiyeti bağlamında ayrıca ele alınacaktır. Zira O’nun Kur’ân’a özdeş bu üstün vasıflarını Kur’ân-ı Kerim ile insanın, birbirinin aynı oluşu ile ifâde etmek yeterli değildir.

¹⁵⁰ Zümer, 39/18.

¹⁵¹ Vâkıa, 56/10,12.

¹⁵² el-Hakim, **İbnu’l-Arâbî Sözlüğü**, s. 365.

2.2.2. Sünnette ve Sirette İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı kâmil kavramını Hz. Peygamber'in şahsında ele almak, en mükemmel örneği teşkil etmesi bakımından çok önemlidir. Zira kemâl mertebelerinin zirvesi yani ekmel olanı varlık âleminde yalnızca Efendimizin altmış üç senelik ömründe vücud bulmuştur. İbnu'l-Arabî'ye göre varlık âleminde, kemâlâtın insana verilme sebebinin Allah tarafından ona öğretilen isimler olduğu ve de bu isimlerin bazılarında bi'l-kuvve bazılarında bi'l-fiil hâlde bulunduğu ifade edilmişti. Herkesin kendi liyâkati nispetinde Allah'ın isimlerini zuhur yani bi'l-fiil hâlde meydana çıkıp insan-ı kâmil vasfını haiz kılan kemâl mertebeleri tüm nebi, resul ve velilerde kemmiyet bakımından farklılık arz etmektedir. Efendimizde ise bunların tamamı tafsilatlı olarak bulunur. Allah dostu olmak ile ifade edilen kemâl mertebesi, derece bakımından hiç kimsede efendimizde zuhur ettiği gibi etmeyecektir. Efendimizin mübarek cisminde zuhur etmiş olan Hakikat-i Muhammediye, bir ideal olarak tüm insanlığın ulaşmaya çalıştığı kemâl mertebesinin üzerinde parıldayan nûr gibidir.

Hakikat-i Muhammediye, varlık âleminin yaratılış sebebi, gâyesi olarak bilinmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde insan-ı kâmil olarak ifade edilen yegâne varlık ise efendimizdir. Efendimizin "Allah ilk defa benim ruhumu yarattı" ve "Âdem su ile toprak arasındayken ben peygamberdim" hadis-i şerifleri¹⁵³ bu hususa delâlet etmektedir. Ayrıca Hâllâc-ı Mansûr'un, bütün nübüvvet nurlarının onun nurundan çıktığını, onun vücudunun yokluktan, adının ise "kâlem"den önce var olduğunu belirten ifadeleri¹⁵⁴, İbnu'l-Arabî tarafından geliştirilen "insan-ı kâmil" fikrinin bu minval üzere oluşunu desteklemektedir.

Efendimizin ahlâkının kemâlini ifade ederken Âişe validemiz tarafından Kur'an misalinin verilmesi, onun ahlâkının tamamı ile ilâhi bir mertebede bulunduğunu belirtmektedir. Zira Hz. Peygamber'in hayatından kesitler

¹⁵³ Tirmizî, "Menâkıb", 1; *Müsned*, C: IV, s.66; C: V, s.379; Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, s.37; Mehmet Demirci, "Hakikât-ı Muhammediye", DİA, C: XV, 1997, s.179-180.

¹⁵⁴ Hallac-ı Mansur, **Kitâbü't-Tavâsîn**, çev., Yaşar Güneç, İstanbul: Yaba Yayınları s. 65; Aydın, "İnsan-ı Kâmil", DİA, C: XXII, s.330-331.

incelendiğinde, sûfilerin kemâle erişme gayreti içinde oluşturdukları disiplin olan tasavvufun tüm öğelerini doğal olarak içerdiği açıkça görülmektedir. Zaten Kur’ân’ın yaşanacak bir kitap olma vasfı, Efendimizin mevcudiyeti ile izhar edilmektedir denilebilir.

Efendimizin hadis-i şerifleri ve bize kadar gelmiş olan bir takım rivâyetler ile bildiğimiz karakter özellikleri, insan-ı kâmilin sosyal hayattaki izdüşümü yani hâlk içinde Hakk’a dâir vasıfları ile alâkalı genel bir çerçeve çizilmesini mümkün kılmaktadır. Zira İslam dininin, insanı hem gayb hem de varlık âlemine ait iki yönlü bir varlık olarak nitelemesi, onun Allah’a karşı olduğu gibi, dünya hayatında etrafındaki diğer yaratılmışlara karşı da bir takım sorumluluklara sahip olmasına sebep olmaktadır.

Efendimizin mübarek siretleri vasfedilirken, onun “Rahmet peygamberi” oluşuna sık sık vurgu yapılmaktadır. Onun bu vasfı, insanları İslâm’a davet ederken, nübüvvetin kendisine verilmeden önceki hayatının da örnek teşkil etmesi bakımından çok tesirli olmuştur. Rıfk, nezaket, dürüstlük, mütevâzilik, misafirperverlik, cömertlik, adaletli olma, haya sahibi olma, takvâ efendimiz anlatılırken sayılan, saymakla bitmeyecek ahlâki güzelliklerinde birkaçıdır. Bu bağlamda konuyu ele alırken insan-ı kâmile işâret olduğu düşünülen âyet-i kerimelere benzer mânâdaki hadisleri burada örneklendirmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

- “Mü’minlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâkı en iyi olandır. Sizin en hayırlınız kadınlarına karşı hayırlı olanınızdır.”¹⁵⁵
- “Allah’a inandım de; sonra da dosdoğru ol.”¹⁵⁶
- “Allah’a ve âhiret gününe inanan, misafirine ikram etsin. Allah’a ve âhiret gününe inanan akrabasına iyilik etsin. Allah’a ve âhiret gününe inanan ya hayır söylesin ya sussun.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ Tirmizî, Rada‘, 11.

¹⁵⁶ Müslim, İman, 62.

¹⁵⁷ Buhârî, Edeb, 85; Müslim, İman, 62.

- “Din kardeşini güler yüzlü karşılamak gibi tabii bir iyiliği bile sakın küçük görüp de terk etme.”¹⁵⁸
- “Paramı Allah yolunda harca, sayıp durma; Allah da sana karşı nimetini sayıp esirger. Paramı çömlekte saklama, Allah da senden saklar.”¹⁵⁹

Hz. Peygamber bu güzel hasletler için en güzel örneği canlı olarak teşkil etmekle beraber, ashabına bunları sık sık tavsiye de ediyordu. Malumdur ki onun konuştuğu hiçbir şey kendi hevâsından değildi. O ne konuşuyor ise Allah’ın emri ve izni ile konuşuyor; ashabına vermiş olduğu tüm öğütler ile adeta yüce Allah’a dost yani insan-ı kâmil olmanın anahtarlarını veriyordu. Allah Teala, Efendimize ulûhiyet ile tecelli etmiş ve “Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur.”¹⁶⁰ buyurmuştur. Onun hem sünnetini hem de siretini doğru müşâhede edebilmek, insan-ı kâmil olma yolundaki en mühim adımdır.

2.2.3. Tasavvufi Bir Kavram Olarak İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf, sûfilerin her birinin kendi istidâdı nispetinde tecrübe ettikleri birtakım zevklerin mertebesine göre farklı anlamlar verdikleri şahsi bir yolculuğun ismidir. Elbette bazı mutasavvıflara ait tasavvuf tanımlarına bakılarak bu tecrübî bilginin dışında genel bir çerçeve çizmek de mümkündür. Tasavvuf en genel çerçevede, “kul ile Allah arasında ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilim”¹⁶¹ olarak açıklanmıştır. İbn Acîbe, “Tasavvuf, kendisiyle sultanlar sultanının huzuruna gitmenin mahiyetinin bilindiği ilimdir. Bâtının bayağılıklardan temizlenmesi ve çeşitli erdemlerle donanması; Hakk’ın şuhûdu ile mahlûkattan kopmak (fenâ) ve sonra varlıklara geri dönmektir (bekâ).”¹⁶² şeklinde tanımlamıştır. Cüneyd-i Bağdâdi

¹⁵⁸ Müslim, Birr, 144.

¹⁵⁹ Buhârî, Hibe, 15; Müslim, Zekat, 88.

¹⁶⁰ Nisa, 4/80.

¹⁶¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto Yayınları, 2020, s. 475.

¹⁶² İbn Acîbe el-Hasenî, *Mi'râcu't-teşevvûf ilâ hakâiki't-tasavvuf (Sufilerin El Kitabı)*, çev., Ahmet Murat Özel, İstanbul: Hayykitap, 2015, s.23.

de benzer bir tanım yapmış ve tasavvufu “Allah’ın seni sende öldürmesi, kendisinde diriltmesi” olarak tarif etmiştir.¹⁶³ Bu tanımlar bağlamında, daha anlaşılır olması için fenâ ve bekâ kavramlarını da açıklamak gerekmektedir.

Fenâ ve bekâ, birbirinin zıddı olan “geçici ve kalıcı olmak”¹⁶⁴ manalarını taşımaktadır. Tasavvuf ıstılahında ise, daha derin ve hatta tartışmalı birçok manayı içeren kavramlardır. Malumdur ki insan, fitrat denilen tertemiz bir cevher ile yaratılmıştır. Bu cevher, özü itibari ile yüce Allah’ın insana kendi zatından bahşettiği birtakım evsafı hâizdir. Tasavvufun temel gayesi de bu evsafa dönüş, yani kemâle ermektir. İşte fenâ ve bekâ temelde da bunu amaçlamakta, tasavvufî bir kavram olarak insanın şahsında bulunan yüce Allah’a ait evsafı müşahede etmeyi “fenâ”; kendini aradan tamamen çıkarıp ona dâir evsaf ile kalma hâlini de “bekâ” olarak isimlendirmektedir. Fenâ hâli zuhur ettiğinde, duyu ortadan kalkar ve mânâ ortaya çıkar. Ve duyu, müşahede vesilesi ile ulaşılan bekâ ile yeniden ortaya çıkar.¹⁶⁵ Önce kaybolan ve sonra adeta küllerinden yeniden dirilen bir anka gibi zuhur eden duyunun bu vaziyeti ile insan artık her şeyi Allah ile bir olarak görür. Nihayetinde kötü olanda yani nefsten fâni, iyi olanda bâki olmak kemâl mertebelerinin en önemlilerinden biridir. Bu yönü ile fenâ ve bekâ arınma ve donanma mânâlarına da gelmektedir.¹⁶⁶ Fenâ ve bekâ, insan-ı kâmilin kendi içinde yaşadığı bir süreç olması hasebiyle, mertebelerden oluşmaktadır. Bu mertebeleri de, konu ve alanın dışına çıkmadan kısaca söz konusu etmek gerekmektedir. Başlangıçta yalnızca Allah ve kul arasındaki ilişki bağlamında kullanılan bu kavramlar, tarikatların teşekkülü ile bu bağlamdan ayrılmış ve yeni manalar da kazanmıştır.¹⁶⁷ Tarikat erbabının fenâ mertebeleri şöyledir:

- **Fenâ fi’ş-şeyh:** Müntesibi olunan şeyhin öğretilerine kayıtsız şartsız bağlanmak.
- **Fenâ fi’l-pîr:** İlk mertebe geçildiğinde tarikatın pirini tanımak, öğrenmek ve sevmek.

¹⁶³ Mustafa Kara, “Fenâ”, DİA, C: XII, 1995, s.333-335

¹⁶⁴ Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 70.

¹⁶⁵ İbn Acîbe, **Sûfilerin El Kitabı**, s. 74.

¹⁶⁶ İbn Acîbe, a. g. e., s. 75.

¹⁶⁷ Kara, “Fenâ”, a.e., s. 333-335.

- **Fenâ fi'r-resûl:** Müridin Hz. Peygamberde fenâ olmasıdır. Zira Efendimizi hakkıyla sevmek, Allah'ı hakkıyla sevmenin ön koşulu, eşdeğer durumudur.
- **Fenâfillâh:** Allah'ta yok olmaktır. Bu makam, müridi manevi bir vecd hâline ulaştırır. Bu makamın vecdi ile huzur dolar, adeta sarhoş olur.

Son olarak, İmam Gazzâlî'nin tasavvuf hakkındaki çok önemli olan “Kalbini her şeyden arındırıp yalnız Allah'a yönelmek ve Allah'ın dışındaki şeylere kıymet vermemek demektir.”¹⁶⁸ tarifini aktarırken; bu kısa fakat oldukça öz olan tanımın birçok mutasavvıfın tasavvuf tanımının özeti gibi olduğunu söylemek mümkündür. İnsan-ı kâmil kavramı bu tanımlar bağlamında ele alındığında, onun dünya hayatına bakışı ve gâyesi daha da anlaşılır olacaktır.

İbnu'l-Arabî, Hâllâc-ı Mansur'un “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı”¹⁶⁹ hadis-i şerifinden hareketle onun sıfat ve isimlerinin tecellisi ile suret üzere yaratılmış olma anlayışını geliştirerek, insan-ı kâmil fikrini ortaya koymuş ve tasavvuf literatürüne kazandırmıştır. Bu konuyu en kapsamlı şekilde insanı mevzu ettiği eseri el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de detaylıca şöyle anlatır: “Allah Teâla insanın kemâl üzere yaratılmasını murad edince, huzurunda onu cem etti ve ona âlemin bütün hakikatlerini verdi. Bütün isimleriyle ona tecelli etti. Böylelikle o, ilahi ve kevnî suretini haiz oldu. Onu âlemin ruhu kıldı. Yani ceseddeki organlar için ruh ne anlam ifade ediyorsa, âlemdeki diğer varlıklar için de insan o konumdadır. Ruh nasıl ki cesedden ayrıldığı takdirde cesed ölüyorsa insan da âlemden ayrıldığında âlem ölür.”¹⁷⁰ Bu ifâdeler, esâsen İbnu'l-Arabî'nin insan-ı kâmil hakkında kullanmış olduğu “kevn-i câmi”, “âlemin ruhu”, “âlem-i kebir-âlem-i sağır” kavramlarını içermesi bakımından daha önce üzerinde durulmuş olan insan-ı kâmil anlayışının özeti niteliğindedir.

İbnu'l-Arabî'nin insan-ı kâmil olarak ifâde ettiği şeyden kasıt Hazreti Peygamber'in, varlık âlemi yaratılmazdan evvel yaratılmış olan rûhi varlığıdır. Yani onun âyân-ı sabite mertebesindeki varlığıdır. Bundan dolayı ona hakikât-ı

¹⁶⁸ Gazzâlî, İhyâ u Ulûmi'd-dîn, II, s. 635.

¹⁶⁹ Buhârî, İsti'zan, I, Enbiya, 1; Müslim, Cennet, 28.

¹⁷⁰ İbnu'l-Arabî, el-Futuhâtü'l-Mekkiyye, çev., Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, C. II, s. 468.

Muhammediye, nur-i Muhammediye, ruh-i Muhammediye, kâlem-i âlâ, akl-ı evvel isimleri de verilmiştir. Zira İbnu'l-Arabî varlık âlemini ve insanı ontolojik olarak ele alırken, Allah'ın yarattığı ilk şeyin akıl olduğunu söyler. Dairesel olarak ifade ettiği bu sistem akıl ile başlayıp, insanla biter yani akıl ile insan bir noktada birleşip, aynı şey hâline gelir. Dolayısı ile ona göre akıl, insan-ı kâmil ve hâkikat-i Muhammediye eş anlamlı kelimelerdir.¹⁷¹ Suad el-Hakîm, insan-ı kâmil bahsinde onun İbnu'l-Arabî'deki manasını şu şekilde özetlemiştir: "İnsan-ı kâmil kendisine ve Allah'a dair bilginin kemâline ulaşan kimsedir. O hâlde insan bilgisinde de kâmildir. Böylece kemâlin ahlaki değil, ontolojik ve epistemolojik bir anlamı olduğunu görmekteyiz. Burada her türlü karışıklığı gidermek için insan-ı kâmil ile kastedilen kimsenin Muhammed (a.s.) olduğuna dikkat çekmeliyiz. İbnu'l-Arabî araştırmacıları için bundan daha karmaşık bir terim yoktur. Çünkü bizzat İbnu'l-Arabî insan-ı kâmil terimini bazen Muhammed-i Hakikat'ten söz ederken, bazen Âdem'i, bazen Ebû Yezid el-Bestami gibi insanları anlatmak için kullanır. Şu hâlde bütün bu isimler içinde insan-ı kâmil kimdir? Acaba insan-ı kâmil içine pek çok tikeli alan bir cins midir, yoksa tek ve ayrı bir hakikatin ismi midir? İnsân-ı kâmil Muhammed (a.s.), başka bir ifadeyle Muhammed-i Hakikat'tir. Fakat bu hakikat kemâle ulaşmak isteyen herkesin sürekli etrafında döndüğü bir kutuptur. Kemâle ermek isteyen herkes sürekli döner, başka bir ifadeyle Muhammedî özelliklerle bezenir ve döner. Dönüşlerde dairenin kadranı küçülür de küçülür, tâ ki bütünüyle silinir. Böylece sâlik dairenin merkeziyle, başka bir ifadeyle Muhammedî Hakikat ile bir olduğu mertebeye ulaşır. Bu makama ulaştığında insana o makama ulaşan kimsenin adı, yani insan-ı kâmil adı verilir. Şu hâlde insan-ı kâmil ifâdesi gerçek sahibi Hz. Muhammed için kullanılır. Bununla birlikte o mertebeye ermiş ve fena hâline ulaşmış kimselere de verilir. Çünkü onlar da Muhammed'in, özellik itibariyle, aynısı hâline gelmişlerdir. Dolayısıyla terim esasta insan-ı kâmil olarak yaratılmış sahibine, nitelenme yönüyle de ona ulaşma yolunda çalışan kâmil insanlara verilen bir isimdir."¹⁷²

Mevlânâ Celaleddin Rûmî de, insan-ı kâmili İbnu'l-Arabî'ye çok benzer şekilde açıklamaktadır. İbnu'l Arabî'nin insanı gâye varlık olarak nitelendirmesi ve

¹⁷¹ Aydın, "İnsân-ı Kâmil", DİA, C: XXII, s. 330-331.

¹⁷² el-Hakîm, **İbnu'l-Arabî Sözlüğü**, s. 370.

âlemin aynası olarak tasvir edişine, Mevlânâ'da da rastlamak mümkündür. İbnu'l-Arabî'nin insan kelimesinin “göz bebeği” manasından hareket ile âleme onun vesilesi ile nazar kılınan anlamında âlemin gözbebeği demesine¹⁷³ çok benzer bir ifâde ile Mevlânâ da insanı “dide” yani Farsça göz kelimesi ile nitelendirir ve onu bir takım uzay araştırmaları yapmak üzere kullanılan “usturlab” aletine benzeterek “usturlab-ı Hak” olarak tanımlar¹⁷⁴. Yani insan, bu remz ile âlemin seyredileceği bir alet olarak ifâde edilmiştir. İnsana emanetten kastın ona esmanın öğretilmesi, beşerî yönü, halifeliği gibi konularda da İbnu'l-Arabî ve Mevlâna benzer fikirlere sahiptirler. Her ikisi de, insanın beşer oluşunu ve halifeliğini, Allah'ın onu iki eliyle yaratma şerefine dayandırırılar.

İbnu'l-Arabî'nin takipçilerinden olan Abdülkerim Cîlî, bu fikri en üst seviyeye çıkardığı “İnsan-ı Kâmil” isimli eserinde, insan-ı kâmilin hakikat-ı Muhammediye olduğu fikrini merkeze alarak konuyu etrafını câmi, ağıyarını mâni biçimde ele almıştır.¹⁷⁵

İbnu'l-Arabî'nin takipçilerinden Aziz Nesefî ise, birçok eserinde insan-ı kâmil hakkında “Şeriat, tarikat, hakikatte tam olan insandır. Kâmil olan insan iyi söz, iyi hareket, iyi ahlak ve iyi bilgide tam olandır. Bu dört şeyi kemâle erdiren, kemâle ulaşmış sayılır. Kâmil insana birçok isimler verilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Şeyh, hâdî, mehdî, ârif, imam, hâlîfe ve sahib-i zaman. İnsan-ı kâmil, cihânı gösteren ayna, ölüyü diriltiren İsa, kuşların dilini bilen Süleyman gibi tasarruf sahibi, âb-ı hayat içen Hızır gibidir. İnsan-ı kâmil âlemde daima vardır, birden fazla olamaz. Çünkü tüm mevcûdâtın bütünlüğü tek şahıstadır. İnsan-ı kâmil için mülkte, melekûtta ve ceberûtta hiçbir şey örtülü ve gizli değildir. O eşyayı, eşyanın hikmetini olduğu gibi bilir.”¹⁷⁶ demiştir. İnsan-ı kâmil hakkındaki bu malumat, onun tasavvufî hayata dâir en önemli kavramlarından olan “veli ve vasî”ye de işâret etmektedir. Zira insân-ı kâmil Hz. Peygamber'in varlık âlemi yaratılmadan önce gâye varlık olan ve Hakikat-i Muhammediye olarak da isimlendirilen ruhânî varlığıdır ve dünya hayatındaki cismânî

¹⁷³ Arabî, **Fusûsu'l-hikem**, s. 29,30.

¹⁷⁴ Mevlana Celaleddin Rûmî, **Fîhi Mâ Fih**, çev., Ahmed Avni Konuk, haz., Selçuk Eraydın, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 13.

¹⁷⁵ Ceylî, **İnsan-ı Kâmil**, s. 668.

¹⁷⁶ Azizüddin Nesefî, **İnsan-ı Kâmil**, çev., Mehmet Kanar, İstanbul, Dergah Yayınları, s. 14.

varlığı da buna taalluk etmektedir. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in dünya hayatı sona erdikten sonra, onun ardından Allah'ın ve peygamberin dostları yani veli zatların, insanları irşâda devam edecekleri ifâde edilmiştir. Burada alemde tek olabileceği ifade edilen insan-ı kâmil, İbnu'l Arabî'nin veli sınıflandırmasına ve onun kendi içerisindeki bağlantılarına da işaret etmektedir. Tüm bu detayları ile beraber veli kavramını açıklamadan önce velâyet meselesine değinmek gerekmektedir. Zira veli, velâyet hakkını elinde bulunduran, bu makama sahip olan kimseye verilen isimdir.¹⁷⁷

Veli, kelime anlamındaki gibi Allah'a ve peygamberine “dost” olan kâmil yani bahşedilmiş ilmin tecellisine mazhar olmuş şahsiyettir. Bu kâmil şahsiyetler arasında aynı zamanda “Âlimler Peygamberlerin halifeleridir. Şüphesiz peygamberler ne altın ne de gümüşü miras bırakırlar. Peygamberler miras olarak ancak ilim bırakırlar.” Ve “Zâhir ve bâtınını ikmâl etmiş, ilmini irfan hâline getirmiş âlimler, peygamberlerin vârisleridir.”¹⁷⁸ hadis-i şeriflerinde ifâde edildiği üzere ondan aldıkları ilmin vasîsi yani onun halifeliğini üstlenen kişiler de bulunmaktadır. Bu halifelik makamı, tüm insanların yeryüzünde Allah'ın halifesi olmasından farklı anlaşılması gereken somut bir vazifeyi ihtiva eder. Yani bu velâyet makamının sahibi olan halife, tasavvufî bir kavram olarak ele alındığında seyr-i sülûku tamamlamış bir şeyh, bir mürşid olan kâmil şahsiyettir. Onun Hz. Peygamberden miras olarak aldığı ilim ile yaptığı mânevi rehberliği sayesinde birçok kişi irşâd olur, kemâle erer yani velâyet makamına kavuşur. İmam Gazzâlî bu konuda “Mâlumdur ki, peygamberlikten daha yüksek bir rütbe olmadığı gibi bu rütbeye vâris olmaktan daha şerefli bir şey de yoktur.” demiştir ve bir âlimin şeriatin tüm mana ve hikmetine muttali olmadan ve tüm hayırların esâsı olan yakînî iman, kâmil takvâ, azâmi derecede huşu ve tevazu sahibi olmadan Hz. Peygamber'e vâris olamayacağını ifâde etmiştir.¹⁷⁹

Veli ve vasî yani halifelik makamları delillendirilirken, daha önce de ifâde edilmiş olması bakımından tekraren ele almayacağımız âyet-i kerimelerin tefsirleri ve âlimlerin bu konu hakkındaki yorumları ile alâkalı yapılan araştırma sonucu

¹⁷⁷ H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, DİA, C: XLIII, 2013, s. 15-19.

¹⁷⁸ Ebû Dâvûd, İlim, 1.

¹⁷⁹ Dilaver Selvi, “Kur'ân ve Tasavvuf”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019. s. 136.

görülmüştür ki, âlimlerin bir çoğu bu iki kavramı genel anlamda kabul etmişlerdir. Aralarında Hakim Tirmizî tarafından ortaya koyulan “hâtemü’l-evliya” gibi bir takım meselelerde ise, Sünni alimler de dahil olmak üzere ihtilaflar ortaya çıkmıştır.¹⁸⁰ Günümüzde de oldukça önemli bir yer tutan ve tartışmaya açık olan veli ve vasi kavramlarının, bu bağlam içinde biraz daha detaylandırılarak üzerinde durulması gerektiğini düşünmekteyiz.

Konuyu detaylandırırken öncelikle değinilmesi gereken husus mutasavvıfların veli/velâyet meselesini ele alırken birbirine benzer tanımlar yapmakla beraber, onların mertebeleri hakkında kendi içinde farklı tasniflerde bulduklarıdır. Mutasavvıflar velilîği en genel hâli “**velâyet-i âmme**” genel, ve “**velâyet-i hâssa**” özel olarak ikiye ayırmaktadırlar. Velayet-i âmme ile genel anlamda velâyet, yani Efendimize kadar gelmiş enbiyanın velâyeti ve her mü’minin Allah’ın dostu olduğu kast edilmektedir. Ulaşmak için bilhassa ihlas ile amelin gerektiği velâyet-i hâssa ise, Efendimizin ardından onun şeriatine tâbi olanların gayret ve sebat ile girdikleri yolda elde ettikleri makamı ifade etmektedir ve kendi içinde mertebeleri sınıflandırılmaktadır.¹⁸¹ Zira velâyet sahiplerinin her biri insan-ı kâmil olmakla beraber, insan-ı kâmilin mertebeleri her şahsiyette aynı değildir. Bazı kaynaklarda üçlü olarak yapılmış olsa da, yapılan araştırma ve değerlendirme ile bu tasniflerin en temelini ifade edileceği şekilde dördü olduğu kanaatine varılmıştır.¹⁸²

- **Velâyet-i Uzma:** Son peygamberin yani Efendimizin velâyeti.
- **Velâyet-i Kübrâ:** Diğer peygamberlerin velâyeti. Ceberûti velâyet de denir. Efendimiz, diğer peygamberlerden makamca üstün kılındığı için onların velâyet makamı da kendisinden ayrılmıştır. Sahabe-i kiram da bu makamdadır.
- **Velâyet-i Vusta (Ulya):** Evliyanın velâyeti, melekûti velâyet olarak da isimlendirilir. Bu makam vehbîdir. Bu mertebeye sahip veliler, aynı zamanda âlimdirler.

¹⁸⁰ Selvi, a.e., s. 48

¹⁸¹ Süleyman Uludağ, “Veli”, DİA, C: XLIII, 2013, s.25-28

¹⁸² Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, s. 523.; Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 379.

- **Velâyet-i Suğra:** Tüm mü'minlerin velâyeti kast edilmektedir. Yani tarikat yolunda, seyr-i sulûk sahibi sâlikin makamıdır. Bu makam kesbîdir ve bu yolda gayret esastır. Keşif ve keramet sahibi şahsiyetler bu makamda olmakla beraber, keşf ve kerametın velâyet makamında mertebelerin yükselmesi ile bir alakası yoktur. Zira sahabe, mertebeye kerâmet sahibi velilerden üsttedir.

Bu makama yani velâyet-i hâssaya ulaşmış şahsiyetler veliden ayrı olarak, “Ehlullah, iyâlullah, ârif, ehl-i ma‘rifet, muhakkik, ehl-i hakikat, muhib, ehl-i mahabbet, âşık, abdal, büdelâ, vâsıl, ehl-i vuslat, safi-asfîyâ, hakîm-hükemâ, ahyâr, nûkabâ, ebrâr, şüttâr, kutub, şeyh, mürşid, gavs, üstat, mürebbî, mürid, sâlik, derviş, ehl-i abâ, sâfiye, mutasavvıfe, mütekâşşife olarak da isimlendirilmiştir. Türkçe’de genellikle evliyaları kast etmek üzere “eren, ermiş, hak erenler” gibi kelimeler kullanılmıştır. Türkistan ve Tataristan’da evliyaya “îşân” ve “ata”; Kuzey Afrika’da ise genellikle “mevlâ-mevlâye, seyyid-sîd, sâlih-sulehâ” isimleri de verilmekte ve farklı tasavvufi kaynaklarda bu isimler zikredilmektedir.¹⁸³

Velâyet makamı ve veli denildiğinde, halk içinde genel olarak anlaşılan makam velâyet-i vusta ve velâyet-i suğradır. Tasavvuf hareketinin gelişmesi, tarikatların meydana çıkması ve kurumsallaşması ile bu çevre dahilinde sosyal olarak oluşan hiyerarşide insan-ı kâmil yani veli şahsiyetlere, kendilerinin peygamber varisleri olması sebebi ile gereken hürmet gösterilmiş fakat bununla beraber aşırılıklar da meydana çıkmıştır.

Tamamen manevi bir tecrübe olan bu makam, tabiatıyla suistimal etmeye ve edilmeye müsait bir cihet de taşımaktadır. Kerametler dışında somut olarak ispat edilemeyecek şekilde vehbî olarak sahip olunmasının yanı sıra; şahsi bir tecrübe, gayret ve zevk ile de kesbî olarak sahip olunan bu makamın, manevi olgunluğu taşımayan şahısların suistimali ile, tasavvuf ve tarikatlara karşı güven zedeleyici bir pozisyona sokulduğu ve bu bağlamda tasavvuf ve tarikatlara bakışta sıkıntı oluşturulduğu mâlumdur. Bazen de aksi durum hâsıl olmuş ve ne yazık ki, insanların dini-manevi değerlere göstermiş olduğu ehemmiyet; bu ayrımı yapamayacak manevi

¹⁸³ Uludağ, a.e., s.25-28.

olgunluktaki müritlerden bazılarının bunu ta'zime varan bir hürmet gösterisi ile ekseninden kaymış ve neredeyse mürşid pozisyonundaki insan-ı kâmilî bir şirk vesilesi hâline getirmeye kadar varmıştır. Bu durum, tâbî oldukları mürşide Hak Teâla tarafından bahşedilmiş olan kerametlerin kıymetinin kendinden menkul olduğunun zannedilmesi ile meydana gelmiştir. Öyle ki, veliler gösterdikleri kerametler sebebi ile neredeyse irşad makamı yahut birer vesile değil, iltica makamı olarak görülmüş ve gösterilmişlerdir. Adeta cahiliye devrini andıran bu durum, haklı olarak birçok eleştirinin hedefi olmaya ve kendisine karşı menfi bir tutumun doğmasına sebep olmuştur.

Esasen mürşid-i kâmil makamındaki şahıs yahut velayet mertebesine sahip insan-ı kâmil, kendi tecrübe ve kazanımının yanı sıra toplum içinde önemli bir modeldir. Zira o, Allah'ın dostu ve Hz. Peygamber'in varisi olması hasebi ile bir ideali temsil eder. Bu temsil, Efendimizin sağlığında üstlenmiş olduğu İslam'ı yaşama ve yaşatma örneğinin en güzel şekilde uygulanışını gösteren bir okuldur. Tarikatlerin tarihine bakıldığında, olgun ve hakiki birer velî olan mürşid-i kâmilîlerin bunu sürdürmek üzere bir takım teâmüllerin hüküm sürdüğü dergah yahut tekkelerini görmekteyiz. Hem maddî hem de manevî birer okul niteliği taşıyan bu kurumlar, her şeyde evvela "kemâl"i hedefliyor ve bu minval üzere, şeriate bağlı kalarak eğitim veriyordu. Bu bağlamda, sarîh ve selis bir ifade olması bakımından Kâşânî'nin şu tanımını da söz konusu etmek gerekmektedir; "Velayet, Hz. Peygamber'in nurlarından bir nurdur. Velayet mertebesinin, nübüvvet mertebesinden aşağıda bulunduğu, ilhamın vahyin altında olduğu hususunda ittifak edilmiştir. Şübhesiz ki Allah, nübüvvetten sonra vahiy kapısını kapatıp, kullarına bir rahmet olarak ilham kapısını açmıştır. Meded-i ilahî, insanların gaflet ve şehvetlere gark olmaları sebebiyle tezkir (hatırlatma), tecdid (yenilenme) ve te'kide (destek, tekrarlama) devamlı ihtiyaçları olduğu için, hiçbir zaman kesilmeyecektir. Tezkir ve tenbih, nefsleri aslına ve cevherine döndürmek içindir. Şu halde velî, asla yeni bir şeriat getirmez. Ancak Allah'ın Kitabı'na ve Resul'ün Sünneti'ne yeni bir anlayış getirir."¹⁸⁴ Kâşânî bu yeni

¹⁸⁴ Kâşânî, **Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s: 1194.

anlayış ile, zamanın şartları ve şahısların istidâdına uygun olarak gelişmiş olan farklı tarikleri ifade etmektedir. Malum olunduğu üzere, Hakk rızasını gözeterek kemâle ermek için oluşturulan bu disiplinler, gerek ibadet şekillerinde gerekse tezkiye yollarında birçok metod farklılığını da içermektedir. Bu farklılıklar, tabî bir zenginlik olarak tasavvuf ve tarikatlerin gelişmesine de katkı sağlamıştır. Fakat ne yazık ki insanın doğası gereği zamanla oluşan kıyas psikolojisi içerisinde “öz”ün aynılığı unutulmuş ve adeta “üstünlük” yarışına girilerek bu sorun bir sosyolojik vaka hâline gelmiştir. Bilhassa tâbî olunan mürşidin yetkinliği söz konusu edilerek oluşan bu durum, hem müridânı hem de mürşidi, zamanla kibir gibi bir takım kötü hasletlerin meydana çıkması ile zarar uğratmaktadır. Konunun ve alanın dışında olması hasebi ile meselenin bu ciheti detaylandırılmayarak, mevzunun bu kadarını söz konusu etmek ile iktifa edilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İŞÂRÎ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL KAVRAMI

3.1. İŞÂRÎ TEFSİRLERDE İNSAN-I KÂMİL KAVRAMININ İNCELENMESİ

Tefsir yorumlarının, zamanın ihtiyaçları ve şahısların istidâtlarına göre farklı yöntem ve bilgi kaynakları ile gelişmiş olduğu ve hicri ikinci asırdan itibaren bir tefsir literatürünün oluşmaya başladığı söz konusu edilmişti. Bu minvalde meydana çıkan ve gelişimi süren işârî tefsir yorumları, çalışmanın konusuna kaynaklık eden temel tefsir çeşidi olması bakımından önem arz etmektedir. Dolayısı ile bu bölümde ağırlıklı olarak incelenecek olan eserler, başta işârî tefsirler olmak üzere; işârî tefsir yorumlarını da barındıran tefsir eserleridir.

Tefsir eserlerinin mevzu ettiği çeşitli konu ve kavramlarla alâkalı, müfessirlerin kendi eserleri içinde ele aldığı bir takım tanım ve kavramlar da bulunmaktadır. Bilhassa sufî müfessirlerin insan-ı kâmil kadar önemli bir konu hakkında günümüze ulaşmış tanımlarının olmadığı düşünülemez. Celveti şeyhi olduğu malum İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) insan-ı kâmil konusunda kâleme aldığı “Allah’a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kâmil” isimli eserinde, insan-ı kâmilî “İnsanın kemâli, ilâhi nüsha ve insanî nüshayı derinlemesine bilmektir.”, “Rahmanî sureti ve insanî sureti harfî harfine mukabele etmeye gücü yeten kimse insan-ı kâmil olur.”¹⁸⁵ ve “İnsanlık özelliği, hayvanlığına egemen olan kişi kâmil insandır.”¹⁸⁶ şeklinde ifâde etmiştir. Bu ifâdelerden anlaşıldığı üzere Bursevî, İbnu'l-Arabî'nin insan-ı kâmil hakkındaki görüşlerini kabul etmiş ve sistemleşen bu fikrin geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Yapılan araştırmada ulaşılabilen tefsirlerde görüldüğü üzere, insan-ı kâmil kavramı müfessirlerin büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmiş ve bir kavram olarak kullanılmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) gibi eserinde tamamen işârî tefsir yorumları yapmayan birçok müfessir de insan-ı kâmil konusu başta olmak üzere yer yer işârî tefsir niteliğinde yorumlara yer vermişlerdir.

¹⁸⁵ İsmail Hakkı Bursevî, “Allah’a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri Ve İnsan-ı Kâmil”, haz., Muhammed Bedirhan, İstanbul: Hayy Yayınları, 2012, s.118.

¹⁸⁶ Bursevî, a. g. e., s. 122.

Çalışmanın bu bölümünde, başta değinildiği gibi işârî tefsirler başta olmak üzere, ulaşılabildiği kadarıyla farklı tefsir çeşitlerinde insan-ı kâmil kavramı ile alâkalı bir tarama yapılmış ve elde edilen sonuçlar, kendi arasında tasnif edilerek her biri birer başlık altında ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır.

3.1.1. İnsan-ı Kâmilin Şahsında Bulunan Nitelikler

3.1.1.1. Âlemin Yaratılış Amacının İnsan-ı Kâmil Olması Ve Tüm Âlemin Ona Hizmet Etmek İçin Yaratılması

İbnu'l-Arabî'ye ait insan-ı kâmil nazariyesi incelenirken, tüm âlemin insan-ı kâmilin hizmetine sunulmak üzere yaratıldığı görüşü dikkat çekmektedir. Bu görüşe göre âlem, insan yaratılmadan evvel yaratılmış ve tamamen onun yaşayabileceği şekilde dizayn edilmiş¹⁸⁷; en sonunda da insan yaratılıp âleme gönderilerek onun varlığı ile şereflendirilmiştir. Dolayısı ile insan, yaratılışı itibari ile âlemin gâyesi yani gâye varlıktır. Bu minvalde, İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân'da tüm yaratılış ile kast edilen şeyin , insanın ortaya çıkması olduğunu ifâde etmektedir.¹⁸⁸ Bu ifâde ile hem yaratılış gâyesine, hem insanın âlem-i sağir olduğuna, hem de âlemin ona hizmet üzere yaratıldığına işaret edilmiştir denilebilir. Âyet-i kerîmede bahsedilen ehl-i gazabın sayıca fazlalığına rağmen insan-ı kâmilin ona galebe çalması, onun üstün evsafi sebebi iledir. İnsan-ı kâmil, Allah'a taat ve teslimiyetinin samimiyeti sebebi ile dünya ve ahiret hayatında bu üstünlüğü kazanmış ve Allah'ın alçalttığı kişilerden olmadığı gibi; bunun karşılığında tüm âlem onun hizmetine sunulmuştur. Burada insan-ı kâmilden kast edilen, kanaatimizce İbnu'l-Arabî'nin insan-ı kâmil nazariyesinde bahsettiği üzere Hz. Peygamber ve onun âlem var edilmeden önce yaratılmış olan ruhî varlığı değil; onun yeryüzündeki vasileri yani mertebe bakımından onun kadar yüksekte bulunmasa da, kemâle ermiş olan insanlardır, zira âyet-i kerîmede secde edilenin Allah teâla olduğu ifâde edilmektedir.

Benzer bir ifâde, yani göklerin ve yerin yaratılma sebebinin insan-ı kâmil olduğu Nizamettin en-Nisâbü'rî'nin (ö.730/1329[?]) tefsirinde de bulunmaktadır.¹⁸⁹

¹⁸⁷Hicr, 15/29.

¹⁸⁸İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru'l-fikr, C. VI, s. 17.; Hacc, 22/18.

¹⁸⁹Nizameddin en-Nisâbü'rî, Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân, nşr., Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, C.VI, 1996, s. 113.

Nisâbûrî, insanın âlemin yaratılış amacı olmasından ötürü kafirlerle aynı mertebede bulunmayışının ve Allah'ın onlara günahlarından dolayı vereceği cezaların Allah'ın adaletinden dolayı olduğunu ifade etmektedir. İnsan-ı kâmilin, Allah'ın adaleti ile ilişkilendirilmiş olması da burada Hz. Peygamberin kast edilmediğine işaret etmektedir. Zira mü'min kullardan ziyade Hz. Peygamber ve onun ruhanî varlığı olan hakikât-ı Muhammediye kast edilmiş olsaydı burada kâfir insanlar ile arasında bir mukayese ve kendi yaptıklarından dolayı görecekları cezanın Allah'ın adaletinden dolayı olacağı söz konusu edilemezdi.

3.1.1.2. Âlim Olarak VASFEDİLMESİ

İnsanın yaratılış esnasında kendisine öğretilen esma ile, kâmil olma niteliğini kazandığı ifade edilmişti. Tefsirler incelendiğinde birçok müfessirin insan-ı kâmilin vasıfları arasında gerek İbnu'l-Arabî'nin insan-ı kâmil nazariyesinde olduğu gibi, gerekse farklı yorumlar ile âlim olarak zikrettiği görülmektedir. Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), el-Bahru'l-muhit isimli eserinde bilmeyi yani âlim sıfatını insanın yaratılışında bulunan güzellikleri ve kuvveti dışında ayırt edici bir özelliği olarak ifade etmiştir.¹⁹⁰ Bu, insanın varlık âleminde bulunan diğer tüm canlılardan ayırıcı özelliği olan akla da işaret etmektedir. Zira akıl sahibi olmak, insanı ahiret hayatı için sorumlu bir hâle getirirken bu sorumluluk bağlamında dünya hayatında da ona bazı nitelikler kazandırmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri elbette halifelîğidir. İnsanın hilâfeti, onun âlim oluşu ile doğrudan alâkalıdır. Allah, yeryüzüne hükmedici bir güç olarak insanı yani insan-ı kâmilî gönderirken onu akıl ile donatmıştır. Akıl, her insanda bulunmasına rağmen kastedilen âlim olma yani âlemin bilgisi ile kuşatılma ve hilâfet makamı yalnızca insan-ı kâmile mahsustur. Zira insanların tümü şahsında isim ve sıfatların bilgisi ile yaratılmış fakat insan-ı kâmil,

¹⁹⁰ Ebu Hayyan el-Endelüsî, el-Bahru'l-muhit, nşr., Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1998, C. IX, s. 556. Zariyat, 51/29.

onların izharı ve tecellisi ile kemâl mertebesini kazanmıştır. İzhar ve tecellilerin durumu ise, kişinin istidâdı ve gayretine bağlıdır.

Çağdaş müfessirlerden Muhammed Emin el-Hererî, (ö. 1441/2019), Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân isimli eserinde aynı âyetin tefsirinde çok benzer bir ifâde ile, insanın "ilim sahibi" olmasının, onu vasfeden ayırıcı özelliklerinden biri olduğunu belirtmiştir.¹⁹¹

Alak sûresinin ilk âyet-i kerimesi için ise, Ezher ulemasından bir heyetin kâleme aldığı tefsirde "bir nutfeden tam ve bilgili, âlim bir insan yarattı" ifâdesi mevcuttur.¹⁹² Kanaatimizce burada insan, insan-ı kâmil ifâdesi ile ele alınarak; hem fiziki olarak mükemmel yaratılışına işaret edilmiş hem de ilim sahibi olması sebebi kemâl mertebesine ulaştığı ifâde edilmiştir.

Her iki âyetin tefsir yorumu içinde kullanılan ve insana dair bir hassayı ifâde eden âlim kelimesi, onun varlık âleminde bulunan diğer varlıklar arasında akli ile öne çıkan mümtaz bir varlık olduğunu ifâde etmek üzeredir.

3.1.1.3. Allah'ın Zât ve Sıfatlarının Tecellisini Şahsında Bulundurması

Çalışmanın ikinci bölümünde yüce Allah'ın bilinme, daha doğru bir ifâde ile kendini kendine izhar etme arzusu ile varlık âlemini yarattığını ve bu âlem için de adeta bir ruh mesabesinde olan insanı yani insan-ı kâmilini yarattığı detaylıca mevzu edilmişti. Allah'ın insanı yaratırken onu kendi zâtında bulunan, yalnızca bizim bilmemizi murad edeceği kadarını bizlere bildirdiği, onun iki eli ile yaratılma¹⁹³ şerefinden dolayı da isim ve sıfatlarının tecellisi ile insanın yeryüzündeki halifeliği hâiz olduğu malumdur. İşârî tefsirler incelendiğinde, müfessirlerin birçoğunun insan-ı kâmil ile alâkalı mevzularda üzerinde ittifak ettikleri ve en çok değindikleri noktalardan birinin, insan-ı kâmilin, Allah'ın zatındaki isim ve sıfatlarının tecelligâhı olduğu söylenebilir.

¹⁹¹ Muhammed Emin el-Hererî, Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 2001, C. 27, s. 523.

¹⁹² Ezher Ulemasından Bir Heyet, El-Müntehab fî Tefsîr-i Kur'ân-ı Kerîm, nşr., İslam İşleri Yüksek Kurulu-Mısır, el-Ehram Vakfı, 1995, C. I, s. 917.

¹⁹³ Sâd, 38/75

Bu minvalde ele alınacak olan ilk yorum, Ni‘metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin (ö.920/1514[?]) el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-Furkâniyye isimli eserinde, insan-ı kâmilî Allah'ın isim ve sıfatlarının kendinde görüldüğü bir aynaya benzetişidir.¹⁹⁴ Eser, aynı zamanda tüm sûrelerin tefsirini içeren ilk işârî tefsir olması sebebi ile de önem arz etmektedir.¹⁹⁵ Devamında Âli İmran sûresinin girişindeki benzer bir ifâdesinde ise, insan-ı kâmilin ilahi isim ve sıfatlarla olan münasebetini onun hilâfete ve tüm bu ilâhi isim ve sıfatların tecellisine muktedir olduğuna değinerek¹⁹⁶, İbnu'l-Arâbi'nin insan-ı kâmil nazariyesindeki hilâfet meselesine işaret etmektedir. İbnu'l-Arâbi'nin, insanın yaratılışındaki bu hakikat ve sır ile varlık âlemine gönderildiğinde hilâfet makamına mazhar olacağını ifâde eden görüşü ikinci bölümde detaylandırılmıştı. Nisa sûresinin ilk âyetini yorumlarken de, Allah'ın zatında bulunan bu gaybî bilgilerin tecellisinin kendisini, liyâkati nispetince adeta tesviye etmiş olan kişilerde olacağını ifâde etmektedir. Daha önce de temas edildiği üzere, insan-ı kâmil Hz. Peygamber'in ruhani varlığı olan Hakikât-ı Muhammediye'de ve onun mübarek cisminde ekmele hâlde bulunmaktadır. Mü'min bir şahsiyet için bu, bir idealdir. Daima efendimizin yolunda ve örneğinde ulaşmaya çalıştığı bu kemâl yolunun ta kendisidir. Kişi, kendi kabının ölçüsü nispetindeki gayreti ile, yaratılışında hazır hâlde bulunan bu isim ve sıfatların sırrına mazhar olabilir. Bu ideal üzere insanın bu sırra mazhar olabilmesi ve bilhassa hilâfet mertebesine ulaşabilmesi içinse Allah Tealâ'nın peygamberini vazifelendirdiği, âyetin yorumunda ayrıca ifâde edilmektedir.¹⁹⁷ Nahcuvânî'nin eserinde bir başka yerde ise isim ve sıfatların insan-ı kâmildeki tecellisinden bahsederken, onun nefsinde delâlet bulunmayan ve doğru sözlü olduğunu ifâde etmektedir. ¹⁹⁸

İbn Acîbe el-Hasenî (ö.1224/1809) de, el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd isimli eserinde, Abdülkerim Cîlî gibi Allah'ın isim ve sıfatlarının âyet-i

¹⁹⁴ Ni‘metullah b. Mahmud en-Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-Furkâniyye, Mısır: Dâru'r-rikâbî, 1999, C.1, s.17; Fâtiha, 1.

¹⁹⁵ Yaşar Kurt, “Ni‘metullah b. Mahmûd”, DİA, 2007, C. XXXIII, s. 132-133.

¹⁹⁶ Nahcuvânî, a. g. e., s. 97.

¹⁹⁷ Nahcuvânî, a. g. e., s. 141.

¹⁹⁸ Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, s. 242; Âraf, 7/2.

kerîmede emanet ile kast edilen şey olduğunu ifâde eder.¹⁹⁹ İbn Acîbe'ye göre bu ağır emaneti yalnızca insan-ı kâmil taşıyabilir zira o ârîftir.

İnsan-ı kâmil kavramını tefsir yorumlarında Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisi olma bağlamında kullanan bir müfessir de Hererî'dir. Net bir ifâde ile insan-ı kâmilin Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelligâhı olduğunu belirtmiştir.²⁰⁰

Genel olarak bakıldığında, insan-ı kâmilin ilahi isim ve sıfatlara mazhariyeti, ulaşılabilen işârî tefsir ve işârî tefsir yorumlarının bulunduğu eserlerde İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil nazariyesindeki görüşlerinin takip edildiği ve bu minval üzere tefsir yorumlarının yapıldığı görülmüştür.

3.1.1.4. Halife Olarak Vasfedilmesi

İnsan-ı kâmil, Allah'ın iki eli ile yaratması ve esmanın öğretilmesi ile beraber hilâfet makamı ile şerefendirilmiştir. Hilâfet makamı, aynı zamanda insana varlık âleminin koruyup kollayıcısı ve düzenleyicisi olma vazifelerini yüklemiştir. Bu sebeple onun akli ile âlemi yani yaşadığı dünyayı çekip çevirecek potansiyelde yaratıldığını ifâde etmek elbette mümkündür. Müfessirler bilhassa hilâfet konusuna sıklıkla işârî tefsir yorumlarında yer vermiş ve insan-ı kâmil bağlamında ele almışlardır.

Fevâtihu'l-ilahiyye'de insanın halifeliği söz konusu edilirken aynı anda onun varlık âlemindeki en şerefli varlık olarak vasıflandırıldığı da ifâde edilmiştir.²⁰¹ İki ifâdenin bir arada olması, insanın Allah'ın halifesi olmakla kazandığı kemâl mertebesinin ne kadar mühim olduğunu idrâk edebilmek bakımından çok mühimdir.

Rûhu'l-beyan'da ise, hilâfetin teslim edildiği ve yakîn meleklerle secde etmelerinin emredildiği insan-ı kâmilin çağrısına kulak asmayarak, bir insanın melekten daha

¹⁹⁹ Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, s.336; İbn Acîbe el-Hasenî, el-Baḥrû'l-medîd fî tefsîri'l-Ḳur'âni'l-mecîd, nşr., Doktor Hasan Abbas Zeki, Kahire, 1997, C. 7, s. 17.

²⁰⁰ el-Hererî, Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân, C.29 , s.287.

²⁰¹ Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, C.1, s.141.

alçak bir mertebede bulunduğunu düşünen ve bu sebeple ona uymayı reddedenlerin azap görecekları ifade edilmiştir.²⁰² Bu, yaratılmış her insanın kemâl mertebesi bakımından birbiri ile eşit olmadığını delillendirmektedir. Zira onlar “cahiller” olarak ifade edilmişlerdir. Cahil olarak nitelendirilmelerinin sebebi ise, kendi yaratılış hakikatlerini keşfedememiş olmalarıdır.

İmam Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmüddîn el-Kübrâ (ö.618/1221) et-Tevilâtu'n-necmiyye fit-tefsîri'l-İşârî es-sûfî, isimli eserinde, hilâfete layık olanın insan-ı kâmil olduğunu ve onun kabul ettiklerinin Allah'ın kabul ettikleri, onun reddedip düşmanlık ettiklerinin ise Allah'ın düşmanlık ettikleri olduğunu ifade etmektedir.²⁰³ Bunun sebebi insan-ı kâmilin, Allah'ın nuru ile bakan ve gören; Allah'ın rızasını kazanmak için daima ona itaat eden bir şahsiyet olmasıdır.

3.1.1.5. Veli Olarak Vasfedilmesi

Veli, vasıfları sebebi ile insan-ı kâmil olarak ifade edilen ve dost anlamına gelen bir kavram olarak Kur'ân'da geçmektedir. Fakat mertebeye “mükemmelliği tam olarak sağlayamayan bir mükemmel”dir.²⁰⁴ Zira ekmel yani tüm yönleri ile kemâle ermiş tek şahsın Hz. Peygamber olduğu defaatle ifade edilmişti. Bu yönü ile veli, çoğunlukla Allah'ın dostluğunu kazanmaya çalışan ve bunun için gayret eden mü'minleri ifade etmek için kullanılsa da Nevevî, yaptığı tefsirde Hz. Peygamberi vasfederken de kullanmıştır.²⁰⁵

3.1.1.6. İnsan-ı Kâmil ile Hz. Peygamber'in Kast Edilmesi

İnsan-ı kâmil kavramı ele alınırken Hz. Peygamberin şahsiyetine ve âlemin yaratılışından evvel yaratılmış olan ruhani varlığı “Hakikât-ı Muhammediye”ye işaret edilen âyetlerin söz konusu olmaması mümkün değildir. Zira insan-ı kâmil nazariyesinde ve hatta onun meydana çıkışından evvel, Kur'ân'da insan-ı kâmil dediği düşünülen tüm üstün vasıfların Hz. Peygamberin mübarek cisminde bulunduğu

²⁰² Bursevî, Rûhu'l-beyân, C.5, s.205.; İmam Ahmed b. Ömer b. Muhammed Necmüddîn el-Kübrâ, et-Tevilâtu'n-necmiyye fit-tefsîri'l-İşârî es-sûfî, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014). C.2, s.402.

²⁰³ Necmüddîn el-Kübrâ, Tevilâtu'n-necmiyye C.1, s.436.

²⁰⁴ Râzî, Mefâtihu'l-gayb, C.19 s.75 .

²⁰⁵ Nevevî, Merâhu Lebîd, C.1 s.586 .

hiç şüphesizdir. Dolayısıyla sūfi müfessirler, tefsirlerinde insan-ı kâmil bağlamında Hz. Peygamber ile alâkalı yorumlara da sıkça yer vermişlerdir.

Bu yorumlardan ilki, Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olmasının yanı sıra “mükemmil” yani “kemâle erdirici” vasfının beraberinde ifâde edildiği, Râzî'nin yorumudur.²⁰⁶ Aynı âyetin yorumunda, velilikten de bahsedilmektedir. Veliliğin bir kemâl mertebesi olduğu fakat tüm veli, nebi ve bilumum insan-ı kâmil olarak vasfedilen şahsiyetlerin, Hz. Peygamberin kemâl mertebesinden yalnızca bir cüz barındırdığına ve onun irşâd ediciliği vesilesi ile buna sahip olunabileceğini ifâde etmektedir.

Bu minvalde bir ifâde yani Hz. Peygamberin insan-ı kâmil oluşunun yanı sıra bir de “kemâle erdici” oluşu Muhammed b. Ömer Nevevî'nin (ö. 1316/1898) eseri Merâhu Lebîd li-keşfi ma'ne'l-Ḳur'âni'l-mecîd'de de yer almaktadır.²⁰⁷ Nevevî, aynı âyetin yorumunda Hz. Peygamber'in veli olduğunu da ifâde etmiştir.

Nahcuvânî'nin Fevâtihu'l-ilâhiyye isimli eserinde ise “rasullerin en mükemmeli” ifâdesi geçmektedir.²⁰⁸ Bu hitap, insan-ı kâmil nazariyesindeki, daha önce de bahsedilmiş olan, ekmel vasfını ifâde etmesi bakımından mühimdir. Zira gâye varlık olarak söz konusu ettiğimiz “Hakikât-ı Muhammediye” ile kast edilenin Hz. Peygamber'in şahsiyetinin olduğu ve bu bağlamda efendimizin, “hatemü'l-enbiya” sıfatına sahip olduğu da bu hitap şekli ile ifâde edilmiş olan meselelerdendir.

Bursevî ise Rûhu'l-beyân'da, Allah Teâla'nın kâmil insan olan rasulüne salat ve selamda bulunduğunu aktarmış ve kendi zatından insanlara bahşetmiş olduğu 7 vasfı ifâde etmiştir.²⁰⁹

Hız. Peygamber ile alâkalı insan-ı kâmil bağlamında ele alınmış tefsir yorumlarında, İslam âlimlerinin çoğu onu “insan-ı kâmil” olarak nitelendirmelerinin yanı sıra adeta etrafına ışık saçan bir kandile benzeterek “mükemmil” olarak ifâde etmişlerdir. Mükemmil oluşu, Hz. Peygamberin bir hassası olması sebebi ile onu diğer

²⁰⁶ Râzî, Mefâtihu'l-gayb, C.19, s.75.

²⁰⁷ Muhammed b. Ömer Nevevî, Merâhu Lebîd li-keşfi ma'ne'l-Ḳur'âni'l-mecîd, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995, C.1, s.568.

²⁰⁸ Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, C.2 s. 139.

²⁰⁹ Bursevî, Rûhu'l-beyân, C.4, s.488.

“insan-ı kâmil” vasfına sahip kişilerden ayırmaktadır. Zira insan-ı kâmilin tüm mertebeleri, çevresindekileri kemâle erdirmek üzere bir vasfa sahip değildir.

3.1.1.7. Hakikât-ı Muhammediye/Muhammedî Hakikat

Hakikât-ı Muhammediye yahut Muhammedî Hakikat, çalışmanın temel konusu olan insan-ı kâmil ile literatürde eş anlamlı olarak kullanılan, çok önemli bir kavramdır. Dolayısı ile insan-ı kâmil kavramı ile alakalı yapılan bu çalışmada, işârî tefsirlerde bu kavramın kullanılmasının da söz konusu edilmesi gerekiyordu. Fakat yapılan araştırmada, ulaşılabilen kaynaklar nispetinde hakikât-ı Muhammediye kavramının kullanımına bir örnek dışında rastlanmamıştır. Bu örnek ise, Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072) Letâifu'l-işârât eserinde, İbnu'l-Arabî'nin Hallâc-ı Mansur'dan alıp geliştirdiği insan-ı kâmil nazariyesine işaret etmek üzere kullanmıştır.²¹⁰

3.1.1.8. Merâtibu'l-insan

Merâtibu'l-insan yani insanın mertebeleri, insan-ı kâmilin tek bir mertebe dahilinde bulunmadığını, kendi içinde başta Efendimiz olmak üzere mertebeye birbirinden farklılıklarının bulunduğunu ifâde eden bir terim olarak; İşârî tefsir yorumlarını incelerken karşılaştığımız bir kavramdır. Kendi içinde ifâde ettiği mânâların daha iyi anlaşılacağı düşünülerek beş başlık altında ele alınacaktır.

3.1.1.8.1. Hz. Peygamber ve Nübüvvetin Mertebeye En Üst Olması

Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), eseri Mefâtihu'l-gayb'ta, Efendimizin insan mertebelerinden en üstünün nübüvvet olduğunu ve Hz. Peygamber'in bu mertebeye ilk önce ermiş olan şahsiyet olduğunu çok benzer şekilde birkaç farklı yerde ifâde etmiştir.²¹¹ Yine Râzî, başka bir yerde aynı minvalde ifâdelerine ek olarak Hz.

²¹⁰ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, Letâifu'l-işârât, nşr., İbrahim el-Besyûnî, Mısır, 1967-1970, C.2 s. 110.

²¹¹ Fahreddin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, Beyrut: Dâru'l-ihyaü't-turâsi'l-Arabî, 1998, C.28, s.240,248.

Peygamber'in insanlığın en üst mertebesi olan nübüvvetin ardından, Cebrail'den de daha yüksek bir mertebeye çıktığını ifade etmiştir.²¹²

3.1.1.8.2. Üç Mertebe

İnsanın dünya hayatına doğumu, ölümü, doğmadan öncesi, öldükten sonrası, rûhi ve fiziki olarak hep merak konusu olmuştur. Kur'ân, bu meseleleri kendi üslûbu çerçevesinde izah etmiştir. İnsanın cismanî olarak yani doğduktan sonra üç mertebe geçirdiği ifade edilmiştir.²¹³

3.1.1.8.3. İnsan Mertebelerinin En Üst ve En Altı

İnsanın mertebelerinden bahsederken, onun ruhunun en yüksek kemâl seviyesinin nübüvvet olduğu ifade edilmişti. Yapılan araştırmada görüldüğü üzere, kemâl mertebelerinin yanı sıra cismanî varlığının en üst ve en alt mertebeleri de müfessirler tarafından benzer şekilde mevzu edilmiştir. Bursevî ve Hererî, insanın mertebe olarak en üstün hâlinin âlim, en alt mertebesinin ise nutfe olduğunu belirtmişlerdir.²¹⁴

3.1.1.8.4. Kendisinin Kâmil Olmasının Başkasını Mükemmel Hâle Getirmesini Mümkün Kılması

Daha önce Hz. Peygamber'e nispet edilmiş bir vasıf olarak karşılaştığımız "mükemmil" yani başkalarının kemâlini de tamamlama, tamamlanması için vesile

²¹² Râzî, a. g. e., C.14 s.401 .

²¹³ Hererî, Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân, C.25 , s.258.

²¹⁴ Bursevî, Rûhu'l-beyân, C.10, s.474.; A. g. e., C.32 , s.156.

olma, Hz. Lokman'ın oğluna verdiği öğütlerde tekraren karşımıza çıkmaktadır.²¹⁵ Bu durumda, “mükemmil” yani daha önce ifâde ettiğimiz şekli ile kemâle erdirdiCilik, nübüvvetin bir vasfıdır demenin mümkün olduğu söylenebilir.

3.1.2. İnsan-ı Kâmil Hakkında Yapılan Teşbihler

3.1.2.1. Hakikatin Aynası/Ayna Olarak Vasfedilmesi

Ayna, İbnu'l-Arabî tarafından insan-ı kâmilin Allah'ın zatına ait isim ve sıfatlarının yansıtıcısı manasında kullanılmış bir kavramdır. Aynı zamanda bu kavram, insan-ı kâmilin yerine kullanılan eş anlamlı kavramlardan da biridir. Zira hakikat, Allah'tır ve insan-ı kâmil de varlık âleminde onu yansıtacak olan ayna yahut aynanın cilasası olarak vasfedilmektedir. İşârî tefsir yorumları arasında da, insan-ı kâmilî ifâde bağlamında hakikatin aynası ve ayna kavramları karşımıza çıkmaktadır.

Fevâtihu'l-İlâhiyye'de Fâtiha sûresinin girişinde bu ifâde doğrudan kullanılmıştır.²¹⁶ Hakikatin aynası, Allah'ın sıfat ve isimlerinin tecellisini doğrudan doğruya yansıtabilecek en iyi şeydir zira o, kemâlât mertebesine ulaşmıştır.

Rûhu'l-beyân'da ise Allah'ın aynası olmanın onun aynı zamanda emirlerine karşı duranlara gazap göstermeyi gerektirdiği de ifâde edilmektedir.²¹⁷ Zira insan-ı kâmil Allah'ın aynasıdır ve Allah'ın, kendisine apaçık düşmanlık edenlere karşı gazabı oldukça çetindir. Başka bir âyetin yorumunda ise, hem cemâl hem de kemâl sıfatları ayrı ayrı vurgulanarak insanın bu sıfatlar üzere mazhariyetinin bulunduğu ifâde edilmiştir.²¹⁸

3.1.2.2. Deniz İfâdesi

Bursevî'nin Rûhu'l-beyân'da ve Hererî'nin Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân'da naklettiği üzere insan-ı kâmil deniz olarak tarif edilmektedir.²¹⁹ Bu tarife göre insan-ı kâmil, hakkında gıybet edenleri ve onu kızdıranları affeder; onu incitmeye çalışanlara

²¹⁵ Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Fethu'l-beyân fî Mekâsıdı'l-Kur'ân, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyyetü, 1992, C.10, s. 283.

²¹⁶ Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, C.1, s.17.

²¹⁷ Bursevî, Rûhu'l-beyân, C.5, s.416 .

²¹⁸ Bursevî, a. g. e., C.9, s.179.

²¹⁹ Bursevî, Rûhu'l-beyân, C.6, s. 54.; el-Hererî, Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân, C. 18, s. 404.

incinmez; kendisine bir pislik dahi bulaşsa o pislği temizler, denizin cünüplüğü giderdiği gibi ona sığınmış olanlardan kötü hâlleri giderir. Alvarlı Efe Hazretleri'nin (ö.1868/1956), “Âşık der incitenden, İncinme incitenden, Kemâlde noksan imiş, İncinen incitenden.”²²⁰ dizelerinde incinen kişinin incitenden kemâlde noksan olduğunu ifâde etmesi de bu minvaldedir. Zira kemâl yolunun en önemli adımlarından biri, cevr u cefâ edenleri memur edenin Hakk olduğunun bilinmesi ve ondan gelen her şeyin tevekkül ile kabul edilmesidir.²²¹

3.1.2.3. Direk İfâdesi

İbnu'l-Arabî'nin Fütuhât'ında âyet-i kerîmelerde²²² geçen direk ifâdesinin insan-ı kâmil olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır. Bunlara bizzat Fütühât-ı Mekkiyye'de, geçen “Allah, doğrusal hareketiyle bu insan suretini çadıra ait direk biçimde ortaya koymuş, onu göklerin kubbesine ait yapmıştır. Allah insan sayesinde gökleri yok olmaktan korur. Bu nedenle insanı direk diye ifâde ettik. Bu insan sureti yok olup yeryüzünde nefes alan bir insan kalmadığında, ‘gök parçalanır, artık o yok olmuştur.’ çünkü direk yok olmuştur ve direk insandır.”²²³ ifâdesi delil gösterilmektedir. Çünkü onun insan ile kast ettiği şey insân-ı kâmilidir ve insan-ı kâmilî âlemin koruyup kollayıcısı olarak da ifâde etmek üzere yüzüğün üzerindeki kaşa benzettiği daha önce mevzu edilmişti. Dolayısı ile onun temelde aynı olan insan-ı kâmil nazariyesine ait fikirleri, farklı metaforlar ile ifâde edilmiştir denilebilir. Âlûsî de eserinde, lokman sûresindeki direk ifadesinin bazı mutasavvıflar tarafından insan-ı kâmilî kast etmek üzere kullanıldığını ifade etmiş fakat bu konuda herhangi bir yorum beyan etmemiştir.²²⁴

3.1.1. Nutfe İfâdesi

İnsanın yaratılış hakikatlerindeki bir takım sırlar sebebi ile, İbnu'l-Arabî'ye göre esasen yaratılmış tüm insanlar kâmilidir. Bu yaratılış hakikatlerindeki sırları şahsında meydana çıkarabilme liyâkatine göre insanın, mertebece üstün hâle geleceği

²²⁰ Hâce Muhammed Lutfî, **Hulasâtü'l-hakâyık**, İstanbul: Esen Ofset, 2013, s. 644.

²²¹ Hâce Muhammed Lutfî, a. g. e., s.311.

²²² Râd, 13/2; Lokman, 31/10; Hakka, 69/16.

²²³ İbnu'l-Arabî, el-futuhâtü'l-mekkiyye, C. I, s. 362.

²²⁴ Şihâbuddin Mahmud Âlûsî, Ruhu'l-Meâni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985, C. 21, s. 81; Lokman, 10.

söz konusu edilmişti. İnsanın fâni dünya hayatına gelme vesilesi, fiziki olarak kendisinden hoşlanılmayacak, necis bir madde sebebi ileler. Bu sebep, nutfe yahut kan pıhtısı olarak Kur'ân'da ifâde edilmektedir.

Ahmed Mustafa Merâği (ö. 1883/1952) Tefsiru'l-Merâği isimli eserinde, insanın bir katı kan yahut nutfeden yaratılarak, eşref-i mahlûkât olarak dünyaya geldiğini, ilim sahibi olarak burada hüküm sürdüğünü ve bunu yapan Kâdir-i mutlak'ın Hz. Peygamber gibi kâmil bir insanı okuma yazma bilmediği hâlde okumaya muktedir kılacak bir güç olduğunu ifâde etmiştir.²²⁵

3.2. İNSAN-I KÂMİL'İN VASFEDİLDİĞİ ÂYETLERİN İNCELENMESİ

²²⁵ Ahmed Mustafa Merâği, Tefsiru'l- Merâği, Beyrut: Dâru'l-ihyâü't-turâsi'l-Arabî, 1985 C. 30 s. 199; el-Hererî, Hadâiku'r-Ravhi ve'r-reyhân, C.32 , s.154.

İkinci bölümde de detaylı olarak değindiğimiz veli yahut velâyet makamı bahsinden sonra, Kur’ân’ın muhatabı olan insana, kendisini dünya ve ahirette afiyete ulaştırılacak birçok kıymetli vasıftan haber vermiş olması ve bunların misallerini ona göstererek teşvik etmesinden de bahsetmek gerekmektedir. Bu vasıflar, insan-ı kâmil olmaya talip kişilerce benimsenmiş ve hatta defaatle değinmiş olduğumuz tasavvufi disiplin ve eğitimin temel gayesi hâline gelmişlerdir. Gerek maddî, gerek mânevi birçok eğitimden geçen sûfinin eğitimi dâima bu hasletler ile bezenmeye odaklı bir tesviye yoludur.

İnsan-ı kâmilin bir kavram olarak İbnu’l-Arabî tarafından tasavvuf literatürüne sokulmasından önce, sufilerin kendilerine bir ideal olarak kabul ettikleri bu vasıfların gerek Hz. Peygamberin zâtında, gerekse Kur’ân’da haber verilmiş olan misallerde bulunan bir takım vasıflar olduğuna da ikinci bölümde kısaca değinilmişti. Çalışmanın bu bölümünde işâri tefsirler başta olmak üzere, bu kavramlardan en çok kullanılanlarının tefsir eserlerinde ele alınışları incelenmeye çalışılacaktır.

3.2.1. Sâbikûn-Mukarrabûn Sıfatı

Sabikûn, çalışmanın ikinci bölümünde de bahsedildiği üzere “önde gelenler” mânâsını taşıyan bir kelimedir. Farklı ayetlerde²²⁶ geçen önde gelenler, öncüler kelimesi müfessirlere göre farklı birçok mânâyı ifâde ve işaret etmektedir. Fakat çalışmanın ikinci bölümünde de belirtildiği üzere, mutasavvıflar Vakıâ suresinin onuncu ayet-i kerimesinin (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ) “önde olanlar, o önde olanlar”) siyak ve sibakından ötürü manayı kendilerine hamletmişler ve on birinci âyet-i kerimede geçen “mukarrabûn” yani Allah’a yakın olan kimseler olma makamının sûfi/mutasavvıfları işâret ettiğini söyleyerek, sabikûnun da onu vafedici sıfatları taşıdığını kabul etmiş ve bu sıfatları haiz olmaya talip olmuşlardır.

²²⁶ Vâkıa, 56/10; Tevbe, 9/100.

Bu meyanda Mehmed Vehbî Efendi'nin, Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân isimli eserinde “mukarrabûn” denilen yakîn makamının sahibi olan şahsiyetlerin derecelerinin, ayet-i kerîmede vasfedilirken *السَّابِقُونَ* olarak ifâde edilme sebebini, bunun beşerin aklının idrakini aciz edecek yücelikte olduğunu beyan etmek üzere “Sâbikûndan aynı sâbikûnla haber vermek; ‘onların ahirette ahvalinden ve görecekleri nimetlerden bu dünyada haber vermek mümkün değil’ demektir. Zira bir kimsenin hüviyyet ve şahsiyyetini aynı şahsiyyetle tarif etmek; o kimseyi medh ü senâ etmektir, bu gibi senâ her lisanda câridir...”²²⁷ şeklinde ifâde etmesi ve yüce Allah'ın bu makam ve vasıf sahiplerine ne denli önem atfettiğine işâret etmesi, sûfi/mutasavvıfların bu makam ve vasfı haiz olma arzularının haklılığını adeta tasdik etmektedir.

Başta işâri tefsirler olmak üzere, işâri tefsir yorumları da bulunduran tefsir eserleri üzerinde yapılan araştırma ile, söz konusu âyet-i kerîmeler bağlamında sâbikûn kavramı hakkındaki rivayetleri, tesbit edilebildiği kadarı ile şöyle sıralamak mümkündür:

3.2.1.1. Tüm Ümmetlerden İlk İnanlar

Ebu'l-Hasen el-Mâverdî (ö.450/1058) ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö.597/1201) eserlerinde²²⁸, âyet-i kerîmede zikredilen sâbikûn ile, tüm ümmetlerde peygamberlere iman eden ilk kişilerin de zikredildiğini ifâde etmişlerdir. Dinler tarihi ve özelde İslam tarihi incelendiğinde, peygamberlerin tebliğine koşulsuz teslim olan ve iman eden ilk kişilerin iman dereceleri ve faziletleri bakımından diğer iman sahiplerinden üstün olduğu bildirilmiştir. Örneğin, Efendimiz Hz. Ebubekir'in faziletinin ümmetinin üstünde olduğunu ifâde etmiştir.

3.2.1.2. Ensar, Muhâcir ve Hicretten Önce İman Edenler

²²⁷Mehmed Vehbî Çelik, Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969, C.13-14, s.5727.

²²⁸ Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn, thk., Es-Seyyid b. Abdumaksud bin Abdurrahim, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, Zâdü'l-mesir fî ilmü't-tefsîr, Beyrut: el-mektebetü'l-İslamiyye, 1982.

Mahmûd b. Ebu'l-Hasan Nîsâbûrî (ö.553/1158) ve Ebussuûd Efendi (ö.982/1574) eserlerinde²²⁹, sâbikûn ile kast edilen mukarrebûn makamındaki şahsiyetlerin ensar ve muhâcirin olduğunu²³⁰; İbni Atıyye el-Endelüsi (ö.541/1147)²³¹, İbnü'l-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122)²³², Kuşeyrî²³³ ve Maverdî²³⁴ ise rivayetlerinde, hicretten önce Efendimize iman eden kişiler olduğu ifade etmişlerdir. Hicretten önce efendimize iman eden fakat, hicrete katılmayan yahut ömrü vefa etmemiş Hz. Hatice validemiz gibi sahabiler de bu gruba girmektedir.²³⁵

3.2.1.3. İki Kibleye Doğru da Namaz Kılanlar

Taberî, İbn Kesir, Maverdî, Begavî ve İbnü'l Cevzî de eserlerinde²³⁶ aynı ifâdeye yer vermiş ve iki kibleye doğru dönen yani nübüvvetin ilk yıllarında iman eden kişiler olduğunu belirtmişlerdir.

Yanı sıra, Ebu Musa el-Eş'arî, Saîd b. Müseyyeb, Muhammed b. Sîrîn ve Hasan-ı Basrî'ye nisbet edilen diğer bir görüşe göre sâbikûn hem Beytülmakdis'e hem Mescid-i Harâm'a doğru namaz kılmış olan ashaptır. Kible değişikliği 624 yılında gerçekleştiğine göre sâbikûn tabiriyle bu tarihten önce İslâm'a giren muhacirler ve ensarın kastedildiği anlaşılmaktadır.²³⁷

3.2.1.4. Allah'a İtaatte Öncü Kişiler

²²⁹ Mahmûd b. Ebu'l-Hasan Nîsâbûrî, Bahru'l-burhân fi meâni'l-müşkilâti'l-Kurân, thk., Suad bintü Salih bin Said Babaki, Mekke: Câmiatü Ümmü'l-kur'a, 1998.; Ebussuûd Efendi, İrşâdü'l-akli's-selîm, Beyrut: Daru ihyai't-Turasi'l-Arabi.

²³⁰ Tevbe, 9/100.

²³¹ İbni Atıyye el-Endelüsi, el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l Kitabi'l Aziz, thk., Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

²³² İbnü'l-Ferrâ el-Begavî, Meâlimü't-Tenzîl, thk., Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Damiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş), Riyad: Dâru Taybe, 1997.

²³³ Kuşeyrî, Letâifu'l-işârât

²³⁴ Mâverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn.

²³⁵ Birişık, a. e., s.290-294

²³⁶ Ebu Câfer et-Taberî, Câmiu'l-beyan fi Te'vili'l-Kur'ân, thk., Ahmed Muhammed Şakir, Mısır: Müessesetü'r-risale, 2000.; Ebu'l Fidâ İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm, Dâru'l-fikr, 1994.

Mâverdî, a. g. e.; Begavî, a. g. e.; İbnü'l-Cevzî, a. g. e.; Ebussuûd Efendi, a. g. e.

²³⁷ Birişık, a. e., s.290-294

Sâbikûn kavramının itaat ile ilişkilendirildiği rivayetlerde kast edilenin, Fahreddin Râzî²³⁸ namazda, Ebu'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983)²³⁹ imanda, cihadda ve itaatte, Ebu'l Muzaffer Sem'anî (ö.489/1096)²⁴⁰ ise İbn Abbas'tan yaptığı rivayetle Allah'a itaatte öncü şahsiyetler olduklarını ifade etmişlerdir. Ebû Saîd Beyzâvî (ö.685/1286)²⁴¹ ise hakikatin yani ilahi emrin ortaya çıkışından itibaren iman ve itaatte herhangi bir tereddüt göstermeyenlerin ifade edildiğini aktarmıştır.

3.2.1.5. İyilikte ve Hayırda Yarışanlar

İbn Kesir ve Beyzâvî, sâbikûn ile ifade edilenin Allah'ın izni ile hayırda birbiri ile yarışan kişiler olduğunu rivayet etmişlerdir.²⁴²

3.2.1.6. Salih Amel Sahibi Kişiler

İbn Kesîr, Beyzâvî ve Ebussuud, rivayetlerinde emrolunduğu gibi salih ameller işleyenlerin sâbikûn yani öncü vasıflarına sahip kişiler olduklarını ifade etmişlerdir.²⁴³

3.2.1.7. Mescitlere İlk Gidenler

İbn Kesîr, İbnu'l Cevzî, Begavî ve Maverdî, rivayetlerinde sâbikûnun mescide ilk giden yani namaz için acele eden, Allah rızası için namazı eda eden şahıslar olduklarını rivayet etmişlerdir.²⁴⁴

²³⁸ Râzî, Mefâtihu'l-gayb.

²³⁹ Ebu'l Leys Semerkandî, Bahru'l-ulûm.

²⁴⁰ Ebu'l Muzaffer Sem'anî, Tefsîru'l-Kur'ân, thk. Yasir bin İbrahim, Ghanim bin Abbas bin Ghanim, Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.

²⁴¹ Ebû Saîd Beyzâvî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-te'vîl, thk. Muhammed Abdurrahman, Beyrut: Dâru İhyâü't-Turas el-Arabî, 1996

²⁴² İbn Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim.; Beyzâvî, a. g. e..

²⁴³ İbn Kesîr, a. g. e.; Beyzâvî, a. g. e.; Ebussuud, a. g. e..

²⁴⁴ İbn Kesîr, a. g. e.; İbnu'l Cevzî, Zâdü'l-mesir fi ilmü't-tefsîr.; Beyzâvî, a. g. e, Maverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn.

3.2.1.8. Peygamberler

İbn Kesîr, Sülemi, Beydavi, Maverdî ve İbnu'l Cevzî, sâbikûn ile ifâde edilen öncü şahsiyetlerin peygamberler olduğunu rivayet etmişlerdir.²⁴⁵ Sülemî, peygamberlerin Allah'a imanda öncü olduklarını Beydâvî ise çok benzer olarak peygamberlerin din ehlinin öncüleri olduğunu yani imam oldukların ifâde etmiştir.

3.2.1.9. Âlimler

İbn Atıyye el-Endelüsî, Sehl bin Ahmed'den rivâyetle gerçek bir âlimin sâbikûn zümresinden olduğunu ifâde etmiştir.²⁴⁶

3.2.1.10. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer

Sâbikûn ile kast edilenin Hz. Ebu Bekir ve Ömer efendilerimiz olduğunu ifâde eden bu rivayeti yalnızca Maverdî aktarmaktadır.²⁴⁷

Ayet-i kerîme bağlamında yapılan tasnif ile müfessirlerin, mutasavvıfların hem maddi hem manevî dünyalarını net olarak şekillendirecek biçimde tarifler yaptıkları ve rivayetlerde buldukları görülmektedir. Yapılan bu tarifler ve aktarılan rivâyetler üzere düşünüldüğünde, mü'minlerin mânevi dünyalarının kolayca şekillenmesi ve mukarrabûn mertebesi için, adeta kendilerini tesviye edici bir takım faaliyetlere iştîyak kazanılmış olması tabiatıyla mümkün görünmektedir.

3.2.2. Muhsin ve Muttaki Sıfatları

²⁴⁵ İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim; Sülemî, Hakâiku't-tefsîr.; Beydâvî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-te'vîl; Maverdî, en-Nüket ve'l-'uyûn.; İbnu'l Cevzî, Zâdü'l-mesîr fi ilmü't-tefsîr;

²⁴⁶ Endelüsî, el-Muharrerü'l-Veciz fi Tefsiri'l Kitabi'l Aziz

²⁴⁷ Maverdî, a. g. e.

Muhsin, kökü itibari ile “hüsn”den türetilmiş bir kelimedir. “İyilik etmek ve iyi davranmak”, “iyi ve güzel iş yapmak” ve “bir işi ve bir görevi en güzel ve en kaliteli biçimde yapmak” gibi üç ayrı manaya taalluk eden bu kelime kökü ve dolayısı ile ondan türetilmiş ihsan ve muhsin kelimeleri, Kur’ân ayetleri ve hadis metinlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bilhassa Kur’ân’da, üçüncü manada kullanımına daha sık rastlanmaktadır.²⁴⁸ Elmalı Hamdi Yazır, ihsân kelimesini şöyle tanımlamıştır: “İhsân; güzellemek, güzel yapmak, yani zatında ve Allah katında güzel olan bir ameli lâıyıkı veçhiyle gereği gibi yapıp o amelini, hüsn-ü zatisini, hüsn-ü vasfisi ile tezyin eylemek demektir.”²⁴⁹ Bu tanım, müfessirlerin de söz konusu ettiğimiz üçüncü manaya taalluk ettiğini kabul ettiklerini gösteren delillerden biridir. İhsan, çalışmanın ana konularından birini olan tasavvuf ve tasavvufi disiplinlerin oluşmasında kaynaklık eden, Cibril hadisi olarak meşhur olmuş şu kudsi hadiste geçmektedir:

“Hz. Ömer’in (r.a) bildirdiğine göre, bir gün Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem’in huzurunda buldukları bir esnada, bembeyaz elbiseli, simsiyah saçlı, üzerinde yoldan geldiğini gösteren herhangi bir emare bulunmayan ve içlerinden hiç kimsenin tanımadığı bir adam çıkagelir. Hz. Peygamber’in yanına sokulur, önüne diz kurup oturur, dizlerinin Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem’in dizlerine dayar, ellerini dizlerinin üzerine koyar ve Hz. Peygamber’e “Ya Muhammed” diye hitap edip sırasıyla İslam, iman ve ihsan’ın ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem; ‘İslam, Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın resulü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekatı vermen, ramazan orucunu tutman, yoluna güç yetirebilirsen Kabe’yi ziyaret (hacc) etmendir. İman, Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe inanmandır. Yine hayır ve şerriyle kadere iman etmendir. İhsan, Allah’a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen onu görmüyorsan da o seni mutlaka görmektedir.’ diye cevap verir...”²⁵⁰ bize dinimizi öğretmek amacı ile Cebrail aleyhisselamin Efendimiz ile olan diyalogunda oldukça sarıh ifadelerden bulunan bu hadis-i şeriften anlaşılmaktadır ki dinimizin üç temel cihetten oluşmaktadır. İnanç, ibadet ve tasavvufi boyutu ifade eden

²⁴⁸ Mustafa Çağrırcı, “İhsan”, DİA, C: XXI, 2000, s. 544-546.

²⁴⁹ Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, C:1 s.387.

²⁵⁰ Müslim, İmân/5,7.

bu üçlemede söz konusu edeceğimiz ihsan, bir kavram olmasının ötesinde mutasavvıflar tarafından bir disiplin, bir hedef hâline gelmiş ve neredeyse tüm gayretleri bunu kazanmak üzere olmuştur. İhsan, ikinci bölümde değindiğimiz fenâ ve bekâ makamlarıda dahil olmak üzere birçok şeyi kapsamaktadır. Zira ihsan, yani her daim Allah'ın huzurunda ve Allah ile olma bilinci kolay kazanılacak bir haslet yahut günümüz söylemi ile bir “bilinç” değildir. Somut olmayan bir varlığa imanın zor olması kadar, nisyan ile malûl olan insanın bu varlığı her an kendi ile, yani başındaymışçasına hissetmesi ciddi bir disiplinin, bir tezkiyenin meyvesidir. İşte mutasavvıflar, çalışmanın bu bölümünde söz konusu edeceğimiz muhsin kavramının, Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde mü'minleri nitelemek amacıyla Allah teâlanın övgü ile bahsetmiş olduğu bir sıfat olması hasebi ile muhsini de insan-ı kâmile hamletmişlerdir.

Muttaki ise, sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” manalarına gelmekte olup²⁵¹; muhsin sıfatı ile beraber sıkça kullanıldığı ayet-i kerimelerde sırası geldikçe görülecektir. Mutasavvıfların Allah'tan korkma, yani “havf”ı bir insan-ı kâmil vasfı olarak görmeleri şaşırtıcı değildir. Allah ile arasında sevgi ile oluşan bağlarının Allah'ın emir ve yasaklarını çiğneyerek nefsin kendisini zelil duruma düşürmesi ile zedeleyecek olması inancı, Rabbini kendisine dost edinmiş bir sufi için oldukça korkutucu ve üzüntü verici bir hadisedir.

Mutasavvıfların, muhsin ve muttaki kavramlarının insan-ı kâmil kast eden bir mana üzere kullanıldığına dair yorumlarını aktarmak, konuyu daha anlaşılır hâle getirmeye yardımcı olacaktır.

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

²⁵¹ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, DİA, C: XXXIX, 2010, s. 484-486.

“Bilâkis, kim güzel niyet ve davranış sahibi olarak kendini Allah’a teslim ederse rabbinin katında onun mükâfatı vardır. Öylelerine korku yoktur, onlar üzülmeyecekler de.”²⁵²

İbn Acîbe, buradaki muhsin kavramının yorumunu, bir önceki ayet-i kerime ile beraber sebep-i nuzülü bağlamında şöyle yapmıştır; “Bazı dervişlerin düştüğü yanlışlardan biri de veliliğin, sadece kendilerine ve kendi şeyhlerine tâbi olanlara ait olup başkalarında bulunmadığını söylemeleridir. Bu, Yahudilere ait bir tutum olup ilâhî kudrete kar hüküm vermeye kalkmaktır.”²⁵³ Bu yorum, ikinci bölümde de temas ettiğimiz, tarikatlerin tâbiî olunan şeyhlerine müridlerinin taassup ile yaklaşım, Allah’ın rızası dışında davranışlara sebep olunmasıdır. Çünkü üstünlük takvâda olduğu gibi takvâ da Allah’tan hakkı ile korkan ve daima onu hoşnud etmeye dayalı, bu niyet-i salih ile davranılmasıdır. Kalplerdekini, kimin gerçek takvâ sahibi olduğunu ve üstünlüğü yalnızca Allah bilir.

İkinci olarak Elmalılı Hamdi Yazır, ihsanı Cibril hadisi bağlamında değerlendirmiş ve onun İslam’ın kemâli olduğunu ifade etmiştir. Bu yorumla beraber, zaten Allah katında güzel olan bir amelin layıkı ile yapılması, onun özündeki güzelliğin dış yüzüne de yansıtılarak yapılması olduğunu söylemiştir.²⁵⁴ Yani ihsan ile amel de özdekinin dışı vurumu, cevherin parlatılması durumudur.

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

²⁵² Bakara, 2/112.

²⁵³ İbn Acîbe el-Hasenî, el-Baḥrû’l-medîd fî tefsîri’l-Ḳur’âni’l-mecîd, trC., Dr. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2015, C. 1, s. 414.

²⁵⁴ Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, C:1 s.386.

“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara, günahlardan sakındıkları ve imanlarını koruyup iyi işler yapmayı sürdürdükleri, sakınmaya devam edip imanlarına bağlı kaldıkları, hem günahlardan sakınıp hem en iyiyi yapmaya çalıştıkları takdirde daha önce yiyip içtiklerinden ötürü bir günah yoktur. Allah, iyi ve güzel davrananları sever.”²⁵⁵

Beydâvi ayet-i kerimenin yorumunda, takvânın üç kere kullanılmış olmasına dikkat çeker ve bunun farklı manalara gelebileceğini ifade eder.²⁵⁶ Üç kullanımın ilkinin üç farklı zamanı yani dün, bugün ve yarını ifade edebileceği; ikincisi “Yahut takvâ, üç değişik hâle göre tekrar edilmiş olabilir. Bunların biri, kulun, nefsinin kötülüklerden temizleyip güzel ahlâk ile süsleyerek kendisiyle nefsi arasındaki muamelede takvâ sahibi olmasıdır. Diğeri, insanlara zarar vermektan elini çekerek onlarla arasındaki muamelede takvâ sahibi olmasıdır. Üçüncüsü ise kulun, Rabbinin emirlerine sarılıp yasaklarından kaçarak ve O’ndan başka her şeyden gönlünü çekerek Rabbi ile arasındaki muamelede takvâyı korumasıdır. Bunun için, takvâ üçüncü kez tekrar edilince, iman yerine ihsan zikredildi.” yani takvâ ve ihsanın, konunun girişinde ifade edildiği gibi, Allah’a karşı muamelede birbirinden farklı düşünölemeyeceğine; adeta birbirini besleyen iki güzel haslet olduğuna işaret edilmiştir.

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ

“Çünkü Allah takvâ ile hareket edip iyiliği seçenlerin yanındadır.”²⁵⁷

İbn Acîbe, ayet-i kerimeyi Cibril hadisi bağlamında değerlendirmiş ve “sen onu görmeden de o seni görmektedir” ifadesinden hareket ile mutasavvıfların kendilerine mihenk kabul ettiği “Ben bir kulumu sevince (kendisine özel olarak ihsan edeceğim nurum ile) onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. O, benimle işitir, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür. Bana sığınırca onu korurum. Benden bir şey isterse kendisine veririm.” hadis-i şerifinin müjdesi ile onlara sevgi ve muhabbet ile yaklaştığını ifâde etmektedir.²⁵⁸ İhsan, allahın muhabbetine mazhar

²⁵⁵ Maide, 5/93.

²⁵⁶ Beyzüvî, Envarü't-Tenzil, C.1, s.283.

²⁵⁷ Nahl, 16/128.

²⁵⁸ İbn Acîbe, C. 5, s. 166.

olmak için gayret ve nihayetinde kendisine dost olarak kabul ettiği kıymetlilerinin zümresine girme gayretidir. Bu sebeple ihsan, belki de mutasavvıfların en zorlandığı ve İslam dininin üç temel esasından biridir. Bu gayret ile samimiyetle vecd içinde olan şahsiyetlerin durumu, Allah katında çok yücedir. Yine de en iyisini Allah bilir.

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ

“Onların ne etleri Allah’a ulaşır ne de kanları; O’na ulaşacak olan sadece sizin takvânızdır. İşte Allah onları sizin istifadenize verdi ki size doğru yolu göstermesinden ötürü O’nu tâzimle anasınız. İyilik yolunu tutanları müjdele!”²⁵⁹

İbn Acîbe, ayet-i kerîme hakkında; Allah için kurban kesmenin maddi olarak değil manevi olarak yani takvâ bakımından bi kıymeti bulunmaktadır zira kesilen hayvan ne kadar kıymetli olursa olsun ve bu kıymeti ancak takvâ sahibi ve emri ihlas ile yerine getiren kişilerce Allah’a ulaşmaya muvaffak olmaktadır. Yani kesilen hayvanın, yapılan ibadetin ne olduğundan ziyade “nasıl” olduğuna Allah katında önem atfedilmektedir. Bu sadaka ve infak meselesi için de geçerlidir. Miktarın ne kadar olduğundan ziyade, elindekinin ne kadarını nasıl bir kalp ile Allah yolunda infak edildiği mühimdir. Gerek maddi, gerek manevi yapılan tüm ibadetler beden ile beraber dünyada kalıp toprak olacak; onların semeresi ruh ile beraber Allah’a ulaşacaktır, zira amel, niyeti kuvvetlendirir fakat esas olan niyet ve o niyetin sıhhat durumudur.²⁶⁰ İşte bu semerenin çokluğu, takvâ ve ihsan ile doğru orantılıdır. Çünkü takvâ ihsan ile tesviye edilmiş bir kalpte Allah’ın izni ile riya ve kibir bulunamaz.

Ayet-i kerimenin ikinci kısmında, istifadeye verilen nimetin doğru yolda harcanmasının idraki dahi Allah’a karşı bir şükür, ta’zim vesilesidir. Çünkü o öğretmeseydi biz onu nasıl anacağımızı, nasıl ta’zim edeceğimizi ve rızasına nasıl ulaşacağımızı dahi bilemezdik. Allah tarafından biz kullara öğretilen en kıymetli şey, onu nasıl anacağımız ve onun inayetine nasıl mazhar olacağımızın bilgisidir. Çünkü

²⁵⁹ Hac, 22/37.

²⁶⁰ Gazzâli, İhyâ u Ulûmi'd-Din, C.5, s.94.

kul, her ne yapıyor ise temelde her işinde Allah'ı anmak ve onun rızasına, inayetine mazhar olmak amacı ile yapmaktadır. Kuşeyri, ayet-i kerimenin yorumunda takvâ için, “Onun geçerli olduğunun (yani bir kalpta bulunduğu) alameti, sahibinden kalp yorgunluğunun gitmesi ve böylece hiçbir hayırlı işin kendisine ağır ve zor gelmemesi ve hiçbir hayırlı işten usanmamasıdır.”²⁶¹ demiştir. Takvâ, bilhassa ihsan gibi çok önemli hasletleri beraberinde getirmesinden ötürü, kulun Allah ile arasındaki önemli bir bağıdır.

هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ

“Bunlar, güzel işlerin peşinde olanlara bir hidayet ve rahmettir...”²⁶²

Nisaburî, ayet-i kerimede geçen rahmet ifadesinin muhsin ifâdesinden ötürü kullanıldığı kaydını düşmüştür.²⁶³ İbn Acîbe ise onun bu görüşünü destekler şekilde ““O âyetler, dinin hükümlerini açıklayarak onların hayatında bir hidayet rehberi olmakta, imanın hakikatlerini açıklayarak kalplerine, ihsan halinin hakikatini açıklayarak da ruhlara bir rahmet olmaktadır.”²⁶⁴ ifâdesi ile, esasen Cibril hadisine işaret etmektedir. Ayet-i kerîme bağlamında, Kur’ân’ın muhsinler için bir rahmet olması, daha önce de değinildiği üzere Allah’ın kullarına bilmedikleri her şeyi öğretmesi ve ona daha yakın nasıl olunabileceğini öğreten emir ve yasaklarını ifade etmesi bakımından çok önemlidir. Zira Allah, bir kişinin muhsinler zümresine ilhak olmasını dilemezse, kitabının hikmetlerini kendisine mübhem kılmaya hatta kulun kalbinden imanı almaya dahi muktedirdir.

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

²⁶¹ Kuşeyri, Letaifu'l-işârât, C.4, s.217-218.

²⁶² Lokman, 31/3.

²⁶³ Nisâburî, Garâibu'l-Kur’ân.

²⁶⁴ İbn Acîbe, C. 7, s. 407.

أَخَذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ

“Allah’a saygısızlıktan sakınanlar ise Rablerinin kendilerine verdiklerini alarak cennetlerde ve pınar başlarında olacaklar. Çünkü onlar daha önce güzel davranışlar içindeydiler.”²⁶⁵

Ayet-i kerîme ve devamındaki ayet-i kerîmelerde takvâ sahibi kişiler ve onların bir takım özellikleri anlatılmaktadır. Fakat takvâ ifadesinin hemen ardından muhsin sıfatının gelmesini Elmalılı Hamdi Yazır, “Rablerinin onlara vermesi” ifadesinin sebebi olması bağlamında, takvânın güzel işler yapmak olarak müspet manada bir kelime de olabileceği şeklinde ifade etmiştir.²⁶⁶ İbn Acîbe ise aynı yer için, Rabbinden gelenlere razı olan ve onu hoşnut olarak kabul edenler olarak açıklık getirerek²⁶⁷, kanaatimizce âyet-i kerîmedeki “hoşnut/razı olan ve hoşnut/razı olunan”²⁶⁸ ifadesine de atıfta bulunmuştur. Buradan anlaşılacağı üzere hem muttaki hem muhsin sıfatları, daha önce de ifade edildiği üzere Hakk’ın rızasını kazanmış, onun dostluğu ile şeref bulmuş, kemâle ermiş güzide şahsiyetlere aittir. Onların amelleri ve Rablerinin rızasını kazanmak için yaptıkları birçok şeyden, Kur’ân’ın muhtelif ayetlerinde de geçtiği üzere övgü ile bahsedilmiştir.

Muhsin ve muttaki, Kur’ân’da sıkça karşımıza çıkan ve Allah’ın kullarına adeta bir övgü olarak kullandığı kıymetli sıfatlardır. Dolayısı ile bu sıfatları kazanmak ve kazandıktan sonra korumak, layık kalabilmek oldukça zordur. Ciddi bir disiplin ile elde edilen nefis tezkiyesi ve sonunda kalpte oluşan huşu ile nispeten kolaylaşsa da, Allah’ın sevmediği birçok hasletin meydana çıkması ve ne yazık ki yeniden nefsin tuzağına düşmek söz konusu olabilir. Zira insan, dünya hayatına bir imtihan üzere gelmiştir. Son nefesine kadar ameline ve dahi imanının sıhhatine güvenmemeli, daima yaptığı şeylerde Allah’ın rızasını gözeterek onun yardım ve muhafazasını dilemelidir.

Kur’ân, bize insanların sahip olabileceği kemâl mertebelerinin müjdelerini verirken, aynı zamanda düşebileceği zelil durumları da haber vermektedir. Zira Kur’ân

²⁶⁵ Zariyat, 51/15-16.

²⁶⁶ Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, C.7, s.255.

²⁶⁷ İbn Acîbe, C. 9, s. 371.

²⁶⁸ Feccr, 89/28.

insan için en iyi eğitici, ona kendini tanıtmayı bakımından bulunmaz bir aynadır. Daima onu anlama, ibret alma ve yaşayabilme gayretinde olan âgâh şahsiyetler, onun rehberliği sayesinde dünya ve ahirette afiyet içinde yaşayan bahtiyarlardır. Bu bahtiyarlardan olma şerifine nâil olmuş, Âllah'ın ve onun yer ve gök ehlinden oluşan kullarının hüsn ü zannını kazanabilme ümidi ile gayret bizden, tevfiğ Allah'ın inayetindedir.

SONUÇ

“İşârî Tefsirlerde İnsan-ı Kâmil”in ele alındığı çalışmada, öncelikle işârî tefsirin tefsirler arasındaki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışma ve okumalarla, metod ve bilgi kaynağının farklılığından dolayı işârî tefsirin dirâyet ve rivâyet ağırlıklı tefsirlerden ayrı olarak ele alınması gereken bir tefsir türü olduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca işârî tefsirler ele alınırken, mutasavvıfların hassasiyeti ile yorumlarda şeriate muhâlif bir durumun bulunmaması ve bu esas üzere kaleme alınması sebebiyle batını yorumlardan ayrıldığını da söylemek mümkündür.

Çalışmanın birinci bölümünde işârî tefsirlerin, tefsir türleri arasında yeri belirlenmeye çalışılmış; rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerden ayrı olarak üçüncü bir tefsir türü olarak ele alınabileceği kanaatine varılmıştır. Zira işârî tefsirlerin, metod olarak bakıldığında her iki türden farklı olmasının yanı sıra, bilgi kaynağı bakımından da batınî tefsirlerden tamamen sıyrılan karakteristik bir yapıya sahip olduğu görülmüştür.

İkinci bölüm, İbnu'l-Arabî tarafından tasavvuf literatürüne dahil edilmiş olan konunun ana ögesi “insan-ı kâmil”e ayrılmış; süreç içerisinde öncelikle onun zihin yapısını anlamak ve çalışılan kavramın derûnunu kavrayabilmek niyeti ve kavramın tefsirlerde ele alınışını doğru değerlendirebilmek üzere, İbnu'l-Arabî'ye ait eserler titizlikle taranmış, hakkında yazılmış olan kitap ve akademik yayınlar da mümkün olduğu kadarıyla incelenmiştir. Bu bağlamda, üzerinde çalıştığımız insan-ı kâmil kavramı, Kur'ân ve sünnetteki delâletine de başvurularak detaylıca ele alınmaya gayret edilmiştir.

İnsanlık tarihinden itibaren, insan önce çevresinin sonra kendinin “ne” olduğunu sorgulayarak, kendince bir takım cevaplar aramış, bu arayış üzerine düşünce sistemleri kurmuştur. Mutlak iyi, doğru, erdem gibi vasıflar çokça tartışılmış; nihayet oluşturulan ideal üzerine insanın deverânı başlamıştır. İlahi dinlerde ise bunun doğrudan vahiy yolu ile insanlara bildirilmiş olması ve ahiret inancından dolayı,

mensupları temel gâye olan “sonsuz saadet ve afiyet”e ulaşmak için Allah’ın emir ve yasaklarına uyan, daima ona daha yakın olmak için gayret eden bir profili doğal olarak ortaya koymuşlardır. İnsanlık tarihi boyunca süregelen bu çaba, hâtemü’l-enbiyâ olan Hz. Peygamber’e risaletin gelmesi ile farklı bir boyut kazanmış, sonrasında ise sistemleşmiştir.

İnsan-ı kâmil, bir kavram olarak ortaya çıkışından itibaren sûfiler tarafından büyük bir kabul görmüştür. Konusu insan olan tasavvufun en temel kavramlarından biri olmuş; sûfi olmayan ilim adamları tarafından dahi eserlerinde kullanılarak adeta kült bir kavram hâline gelmiştir. Çalışmanın araştırma sürecinde, insan-ı kâmilî ifade etmek üzere birçok kavram olduğu görülmüş fakat; üçüncü bölümde ifade edildiği üzere bunlardan en yaygın olan “hakikât-ı Muhammediye”nin dahi yapılan araştırma konusu çerçevesinde çok fazla kullanılmadığı gözlemlenmiştir. Bunun sebebinin İbnu’l-Arabî hakkında müstakil bir sözlük çalışması yapan Suâd el-Hakîm’in ifade ettiği gibi, insan-ı kâmil kavramının şumûlünü hâiz olmayıp, kısıtlı bir yönüne işaret etmesinden dolayı olduğunu düşünmekteyiz.

İnsan-ı kâmilin kemâl mertebelerinin, nazariyenin en dikkat çeken ve en karmaşık bölümünü oluşturduğu kanaatindeyiz. Zira insanın, yaratılıştaki kendine bahşedilmiş olan bir takım evsâfı sebebi ile zaten doğuştan “insan-ı kâmil” olarak isimlendirildiği ortaya koyulmaktadır. Fakat bu, yaratılış sırrının dışında bir mertebe olarak nasıl değerlendirilmektedir? Bu sorunun cevabı, çalışma içerisinde verilmeye gayret edilmişse de alan dışı olması sebebi ile fazla irdelenememiştir. Fakat bu konunun özetle şu şekilde ifâdesi mümkündür: İnsan Allah’ın iki eli ile bizzat yaratılmış olması, cisminin yekpare oluşu, ruhunun üflenmesi, kendine esmanın öğretilmesi ile “potansiyel” bir insan-ı kâmidir. Fakat dünya hayatındaki seyri, adeta onun sahip olduğu potansiyel üzerine bir imtihan olarak kurgulanmıştır. Zira insan, Allah’ın kendi zatından ona bahşetmiş olduğu isim ve sıfatların tecellisine mazhar olabilmek için, yaratılmış olduğu pâk hâl üzere, yani fitratını şeytânî niteliklerle bozmadığı oranda kemâl sahibidir. Gayret ve liyâkat, bir takım disiplinler ile birleşince de insanın kemâl basamaklarını hızla çıkmasına vesile olmaktadır.

İnsan-ı kâmil ile ifade edilen “hakikât-ı Muhammediye”, Hz. Peygamber’in henüz varlık âlemi var edilmeden evvel, ona adeta hayat vermek üzere yaratılmış olan

ruhaniyyetidir. Hakikat-ı Muhammediye ile ifade edilen kemâl mertebesi ekmeldir. Yani zirvedir. Bu, Efendimizden başka hiçbir fâninin sahip olamayacağı bir mertebedir. Fakat Efendimizin şahsında bulunan vasıflar, bir takım mümtaz şahsiyetlerde de zuhur etmiştir. “Mükemmil” yani “tamamlayıcı”, çalışma içerisinde ifade ettiğimiz şekli ile “kemâle erdirici” vasfı, diğer nebi ve rasullerin de sahip olduğu bir vasıftır. Bu vasfın, peygamberlerin vazifeleri bağlamında değerlendirilmesinin mümkün olabileceğini düşünmekteyiz.

Üçüncü bölümün ilk kısmında çalışmanın ana kaynağını oluşturan işâri tefsirler başta olmak üzere, bünyesinde işâri tefsir yorumlarını da bulduran tefsirler çerçevesinde yapılan gözlem ve değerlendirme ile, İbnu'l-Arabî'nin literatüre dahil etmiş olduğu “insan-ı kâmil” hakkındaki fikirlerinin, ismi geçen müfessirler tarafından yapılan tefsir yorumları ile adeta özetlenerek temellendirilmeye ve geliştirilmeye çalışıldığını ifade edebiliriz. Zira insan-ı kâmil nazariyesi ilmi hüviyetinden ayrı olarak, burada ummanda bir katre misali anlatmaya çalıştığımız bir mesele olmanın çok ötesinde, bir yaşam gâyesi hâline gelmiş ve sosyal hayata bir kavram olarak değil; bir ideal olarak yerleşmiştir.

Üçüncü bölümün ikinci kısmında işâri tefsirler başta olmak üzere, işâri tefsir yorumlarını da bulunabileceği düşünülen belli tefsirler üzerinde yapılan tarama sonucu, öncelikle “sâbikun” kavramı ile kast edilenin ne olabileceğini ifade etmeye yönelik yapılmaya çalışılan tasnif ile, ayet-i kerimede sûfî/mutasavvıfların kendilerine ideal olarak benimsediği, Kur'ân'da övgü ile bahsedilen mukarrabûn makamının sahiplerinin durumu, müfessirlerce rivayet edilen şekliyle izâh edilmeye çalışılmış ve çizilen genel çerçeve sonucu, tasavvufî yaşam tarzını benimsemiş; kemâle talip şahsiyetlerin tâbî oldukları tasavvufî disiplinlerin, bu minval üzere geliştirildiğine ve nihaî amacın bu ideal üzere olduğuna kanaat getirilmiştir.

Üçüncü bölümün son ana başlığını oluşturan “muhsin ve muttaki” kavramları da aynı metod ile incelenmiş ve seçilen ayetler üzerinden, müfessirlerin yorumları değerlendirilerek insan-ı kâmil vasfedilen önemli noktalarına işaret edilmeye çalışılmış ve nihai olarak bu kıymetli sıfatları haiz şahsiyetlerin özellikleri bağlamında, insan-ı kâmil idealinin müminler tarafından neden bu denli kıymetli ve gayrete layık olduğu ifade edilmeye çalışılarak sonlandırılmıştır.

İnsan-ı kâmil bağlamında ele alınan tüm bu hususlar, çalışma için yapılan tarama süresince en çok karşılaşılan kavramların tasnif edilmesi ve başlıklandırılması ile elde edilmiştir. Çalışmanın özgünlüğünü, işârî tefsirler ve işâri tefsir yorumlarının bulunduğu tefsirler içinde, son derece önemli olduğunu düşündüğümüz bir tasavvufi kavramın müstakil olarak incelenmiş olması ve daha önce bir yüksek lisans tezi olarak çalışılmamış olması şeklinde ifâde etmemiz mümkündür.

KAYNAKÇA

- Alpaydın, Mehmet Akif.** *Âdem'e (A.S) Öğretilen İsimler*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 4/2, (s. 123-138), 2016.
- Alvarlı, Muhammed Lutfî.** *Hulasâtü'l-hakâyık*, Esen Ofset, İstanbul, 2013.
- Âlusi, Şihâbuddin Mahmud.** *Ruhu'l-Meâni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesâni*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 4. Baskı, I-XV, Beyrut, 1985.
- Apaydın, H. Yunus.** "Velâyet", *DİA*, XLIII, İstanbul 2013.
- Ateş, Süleyman.** *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- Ay, Mahmut.** *İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXIV, (s.103-148), 2012.
- Aydın, İbrahim Hakkı.** "Kenz-i Mahfi", *DİA*, XXV, İstanbul, 2022.
- Aydın, Mehmet S.** "İnsân-ı Kâmil", *DİA*, XXII, İstanbul, 2000.
- el-Begavî. İbnü'l-Ferrâ,** *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. M. A. en-Nemîr, O. C. Damiriyye, S. M. el-Harş, Dâru Taybe, Riyad, 1997.
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd.** *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman, Dâru İhyâü't-Turas el-Arabî, Beyrut, 1996.
- Birişik, Abdulhamit.** "Tefsir", *DİA*, XL, İstanbul, 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl.** *el-câmiu's-sahih*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı.** *Rûhu'l-beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut.
- Bursevî, İsmail Hakkı.** *Allah'a Yakın Olmak: Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kâmil*, Hayy Yayınları, İstanbul, 2012.
- Cebecioğlu, Ethem.** *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, OTTO Yayınları, Ankara, 2020.

- Cerrahoğlu, İsmail.** *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail.** *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 2020.
- Cilî, Abdülkerim.** *İnsan-ı Kâmil* trc. A. Akçiçek, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2016.
- Çağrıçı, Mustafa.** “İhsan”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000.
- Çelik, Mehmed Vehbî.** *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1969.
- Demirli, Ekrem.** *Kuşeyrî'den İbnu'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumun Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.40, (s.121-142), 2013.
- Dereli, Muhammed Vehbi.** *İşârî Tefsirin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXVI, (s. 129-147), 2011.
- Ebussuûd Efendi.** *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Dâru İhyâi't-turasi'l-Arabi, Beyrut.
- Efendioğlu, Mehmet.** “Sâbikûn”, *DİA*, XXV, İstanbul, 2008.
- Endelüsî, Ebu Hayyan.** *el-bahru'l-muhit*, nşr. S. M. Cemil, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- Ezher Ulemasından Bir Heyet.** *El-Müntehab fî Tefsîr-i Kur'ân-ı Kerîm*, nşr. İslam İşleri Yüksek Kurulu-Mısır, el-Ehram Vakfı, 1995.
- Hüccetü'l-İslâm İmam Gazâlî, Muhammed bin Ahmed.** *İhyâ u Ulûmi'd-din*, trc. A. Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul.
- Gökberk, Macit.** *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınevi, İstanbul.
- Gördük, Yunus Emre.** *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Han, Sıddîk Hasan.** *Fethu'l-beyân fî Mekâsıdı'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-asriyyetü, Beyrut, 1992.
- Hakîm, Suad.** *İbnu'l-Arabî Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

- Hallâc-ı Mansur.** *Kitâbü't-Tavâsîn*, trc. Y. Günenç, Yaba Yayınları, İstanbul.
- Hererî, Muhammed Emin.** *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Tavki'n-Necat, Beyrut, 2001.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî.** *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, nşr. Dr. H. A. Zeki, Kahire, 1997.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî.** *Mi'râcu't-teşevvüf ilâ hakâiki't-tasavvuf* (Sufilerin El Kitabı), trc. A. M. Özel, trc. Hayykitap, İstanbul, 2015.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî.** *Tefsîru'l-Fâtihati'l-kebîr*, nşr. B. M. Bârûd, el-mücemmeu's-Sekâfî, Abu Dabi, 1999.
- İbn Atıyye, el-Endelüsi.** *el-Muharrerü'l-veciz fi Tefsiri'l Kitabı'l Aziz*, thk. A. A. Muhammed, Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed.** el-müsned.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fidâ.** *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Dâru'l-fikr, 1994.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin.** *Fususul-hikem*, trc. E. Demirli, Alfa Yayınları, İstanbul, 2022.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin.** *Fütuhât'ül-Mekkiyye*, trc. E. Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec.** *Zâdü'l-mesir fi ilmü't-tefsîr*, el-mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1982.
- İlhan, Avni.** “Batınîyye”, *DİA*, V, İstanbul, 1992.
- İslâm Düşünce Entitüsü.** (2017, 27 Nisan.). *Mehmet Görmez I 9. Ders I Hz. Peygamberin Hadislerinde İnsan-İnsanlık-İnsaniyet*. Erişim adresi <https://www.youtube.com/watch?v=40zZLxe8SZo>
- Kara, Mustafa.** “Fenâ”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995.
- Kâşânî, Abdurrezzak.** *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, trc. Z. Erginli, İ. Karşlı, Y. Köktaş, N. Ödül, R. Sevinç ve Salih Sabri Yavuz, Kâlem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Kurt, Yaşar. “Ni‘metullah b. Mahmûd”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007.

Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*, nşr. İ. el-Besyûnî, Mısır, 1967-1970.

Kutluer, İlhan. “İnsan”, *DİA* c. XXII, İstanbul, 2000.

Maşalı, Mehmet Emin. *İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları*, Bilimname, XV, (s. 123-146), 2008.

el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. Es-Seyyid b. Abdulkasud bin Abdurrahim, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. Beyrut.

Müslim el-Haccâc. *el-câmiu's-sahih*, Beytül-efkar ed-düveliyye ve'n-neşr ve't-tenzi', Riyad, 1998.

en-Nahcuvânî, Ni‘metullah b. Mahmûd *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdihatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-Furkâniyye*, Dâru'r-rikâbî, Mısır, 1999.

Necmüddîn el-Kübrâ, Ahmed b. Ömer. *et-Tevilâtu'n-necmiyye fi't-tefsiri'l-İşâri es-sûfi*, thk. A. F. el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2014.

Nesefî, Aziz b. Muhammed. *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, trc. M. Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.

Nevevî, Muhammed b. Ömer. *Merâhu Lebîd li-keşfi ma'ne'l-Ḳur'âni'l-mecîd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1995.

Nîsâbü'rî, Mahmûd b. Ebu'l-Hasan. *Bahru'l-burhân fi meâni'l-müşkilâti'l-Kurân*, thk. S. bin S. bin S. Babaki, Câmiatü Ümmü'l-kur'a, Mekke, 1998.

Nîsâbü'rî, Nizameddin. *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, nşr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1996.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru'l-ihyâü't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

Mevlânâ Celaleddin Rumî. *Fîhi Mâ Fîh*, trc. A. A. Konuk ve Haz. S. Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul.

Şemseddin Sami. *Kamus-i Türkî*, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012.

Selvi, Dilaver. *Kur'an ve Tasavvuf*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul-2019.

Semerkindî, Ebu'l Leys. *Bahru'l-ulûm.*

Sem'anî, Ebu'l Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Y. bin İbrahim, G. bin A. bin Ghanim, Dâru'l-vatan, Riyad, 1997.

Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *el-Itkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. M. Ebu F. İbrahim, Hey'etü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, Kahire, 1974.

Şâtıbî, Ebu İshâk. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, nşr. İ. Ramazan, Darû'l-Mârife, Beyrut, 2001.

Taberî, Ebû Cafer. *Câmiu'l-beyan fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. A. M. Şakir, Müessesetü'r-risale, Mısır, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-câmiu's-sahih*, Beytü'l-efkar ed-düveliyeye ve'n-neşr ve't-tenzi', Riyad.

Uludağ, Süleyman. “İşarî Tefsir”, *DİA*, XXIII, 2001.

Uludağ, Süleyman. “Takvâ”, *DİA*, XXXIX, İstanbul, 2010.

Uludağ, Süleyman. “Velî”, *DİA*, XLIII, İstanbul, 2013.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. (2018). *DİA*, “Ruh”, c. XXXV, (s.197-199).

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, Feza Gazetecilik, İstanbul.