T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

İBN ARABÎ'DE ZÜHD

İbrahim GÜMÜŞ

Mardin 2023

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

İBN ARABÎ'DE ZÜHD

İbrahim GÜMÜŞ

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Birgül BOZKURT

Mardin 2023

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı 19763004 numaralı öğrencisi İbrahim GÜMÜŞ'ün hazırladığı "İbn Arabî'de Zühd" başlıklı çalışma, 26/04/2023 tarihinde yapılan tez savunma sınavında oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri	**Unvanı Adı, SOYADI**	**İmza**
Başkan	Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan	
Danışman Üye	Doç. Dr. Birgül Bozkurt	
Üye	Prof. Dr. Ömer Bozkurt	

Onay

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun …/.../2023 tarih ve …/… sayılı kararı ile onaylanmıştır.

.../…/2023
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan "bilimsel intihal tespit programı" ile tarandığını ve hiçbir şekilde "intihal içermediğini" beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

İBRAHİM GÜMÜŞ

…/07/2023

ÖZET

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

İBN ARABÎ'DE ZÜHD

İbrahim GÜMÜŞ

Bu çalışma İslâm düşüncesinde tasavvuf felsefesinin temsilcilerinden biri olan İbn Arabî'nin zühd anlayışının İslâm tasavvuf geleneğindeki yerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışma iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde zühdün mahiyeti, doğuşuna etki eden amiller, zühd ekolleri ve zühde anlam bakımından yakın olan bazı kavramlar genel hatlarıyla anlatılmış ve İbn Arabî öncesi zühdün tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise İbn Arabî'nin zühd anlayışı ortaya konulmuş ve Fârâbî, İbn Sîna, Gazâlî, İbn Bâcce, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin zühde dair düşünceleriyle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda İbn Arabî kendisinden önceki düşünürler gibi ilâhi hakikâtlere ulaşmak için zühdün gerekli olduğunu savunur. Ancak zühdün hakikât yolculuğundaki geçici duraklardan biri olduğunu vahdet-i vücûd düşüncesiyle temellendirerek onlardan ayrılır.

Anahtar Sözcükler: İbn Arabî, Tasavvuf felsefesi, Zühd.

ABSTRACT

MARDIN ARTUKLU UNIVERSITY

INSTITUTE FOR GRADUATE EDUCATION

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOS SCIENCES

MSc Thesis

ASCETİSM in IBN ARABİ

İbrahim GÜMÜŞ

This study aims to reveal the place of Ibn Arabi's ascetic understanding, one of the representatives of Sufi philosophy in Islamic thought, in the Islamic Sufi tradition. Accordingly, the study consists of two parts. In the first chapter, the nature of ascetism, the factors affecting its birth, ascetic schools and some concepts that are close to ascetism in terms of meaning are explained in general terms and the development of ascetism in the historical process before Ibn Arabi is revealed. In the second part, Ibn Arabi's understanding of ascetism is revealed and compared with al-Fârâbî, Ibn Sina, Ghazali, Ibn Bajja, Ikhwan al-Safa, Ibn Miskeveyh and Sihâbuddin as-Suhrawardî's thought on ascetism. In this context, Ibn Arabi, like the thinkers before him, argues that ascetism is necessary to reach divine truths. However he differs from them by grounding that ascetism is one of the temporary destination in the journey of truth with the idea of unity of existence.

Keywords: Ibn Arabi, Sufi Philosophy, Ascetism.

ÖN SÖZ

Mistik hareketlerin temelinde bulunan özelliklerden biri eşyaya, maddeye ve dünyaya karşı isteksiz olup tavır koymaktır. İslâm düşünce geleneğinde nefsi tezkiye etme ve ruhu mana âlemine hazır hale getirip yetkinliğe ulaştırma faaliyeti olan bu tavra zühd denir. Zühdde öne çıkan kavram dünyadır. Dünyanın ne olduğunu anlamadan zühdü kavramak ve elde etmek mümkün değildir. İnsanın üzerinde yaşadığı varlık alanını ifade eden dünya kavramı, insanın madde ile olan ilişkisinin zaman ve çevre koşullarında tayin edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda sûfîlerin dünyaya karşı tavırları, bütünüyle dünyayı (madde ve eşyayı) reddedenler ve dünyaya gösterilen ilgi ve alakayı reddedenler olarak iki şekilde tezahür etmektedir. Bizim bu tezdeki amacımız da felsefi tasavvuf çizgisine sahip olan bir düşünürün vahdet-i vücûd görüşü doğrultusunda zühde nasıl baktığını ve onu nasıl yorumladığını ortaya koymaktır.

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Muhyiddîn İbn Arabî'nin hayatı, eserleri ve üslubuna yer verilmiştir. Birinci bölümde zühdün ne olduğu, bazı sûfî ve düşünürlerin zühd tanımları, zühdün doğuşuna etki eden faktörler, zühd ekolleri ortaya konulmuş, zühd ile anlam yakınlığı olan tebettül, vera', takvâ, fakr, tevekkül, riyâzet, mücâhede, halvet ve uzlet kavramlarına kısaca değinilerek İbn Arabî öncesi zühdün tarihsel süreci özetlenmiştir. İkinci bölümde ise İbn Arabî öncesinde Endülüs'teki zühd hayatı, İbn Arabî'nin dünya ile ilgili öne sürdüğü farklı düşünceler doğrultusunda onun zühd anlayışı çok yönlü bir biçimde açıklanmış ve İslâm düşünürleri ile olan farklılıklarına ve benzerliklerine değinilmiştir. Daha sonra İbn Arabî'nin zühd ile anlam yakınlığı olan riyâzet, mücâhede, halvet, uzlet, takvâ, tevekkül, fakr ve vera' kavramları ile ilgili düşünceleri ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Bu çalışma maddi ve manevi anlamda pek çok kişinin katkısıyla ortaya çıkmıştır. Özellikle çalışmam boyunca desteğini esirgemeyen ve bana her konuda yardımcı olan başta danışman hocam Doç. Dr. Birgül Bozkurt'a ve tez savunması esnasında jüride bulunup değerlendirmeleriyle bu çalışmaya katkı sunan Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan, Prof. Dr. Ömer Bozkurt ve Dr. Öğretim Üyesi Mahmut Meçin

hocalarıma şükranlarımı sunarım. Yüksek lisans eğitimim süresince fikir alışverişinde bulunduğumuz değerli arkadaşım Araştırma Görevlisi Ebubekir Pilatin'e, redaksiyon ve önerileri için değerli kardeşim Emine Yusufoğlu'na, hayatım boyunca üzerimde en büyük emeğe sahip olan saygıdeğer aileme ve çalışma boyunca eleştiri ve önerileriyle katkıda bulunan, redaksiyon dahil tüm aşamalarda desteğini sunan sevgili eşim Sümeyra Gümüş'e şükranlarımı sunar, çalışmanın bu alanda yapılacak araştırmalara mütevâzı bir katkı sunmasını temenni ederim.

İbrahim GÜMÜŞ

Mardin 2023

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN ..... **İİİ**
ÖZET ..... **İV**
ABSTRACT ..... **V**
ÖN SÖZ ..... **Vİ**
İÇİNDEKİLER ..... **Vİİİ**
SİMGELER VE KISALTMALAR ..... **X**
GİRİŞ **1**
BİRİNCİ BÖLÜM **8**
ZÜHDÜN DOĞUŞU VE ZÜHDE DAİR EKOLLER **8**
1.1. Zühd Kavramı ve Tanımları **8**
1.2. Zühdün Doğuşuna Etki Eden Etkenler **13**
1.3. Zühd Ekolleri **18**
1.4. Zühd ile İlgili Kavramlar **20**
1.4.1. Tebettül 20
1.4.2. Vera‘ 21
1.4.3. Takvâ 21
1.4.4. Fakr 22
1.4.5. Tevekkül 23
1.4.6. Riyâzet 23
1.4.7. Mücâhede 24
1.4.8. Uzlet-Halvet 26
İKİNCİ BÖLÜM **29**
İBN ARABÎ'DE ZÜHD **29**
2.1. İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Zühd Anlayışı **29**
2.2. İbn Arabî'nin Zühde Bakışı **35**
2.3. İbn Arabî'de Zâhid Kabul Edilen Gruplar **48**
2.3.1. Âbidler 48
2.3.2. Sûfiler/Zâhidler 49
2.3.3. Melâmîler 49
2.4. Zühdün Temel Gerekleri **55**
2.4.1 Susmak 55

2.4.2. Yalnızlığa çekilme (uzlet) 55
2.4.3. Açlık 56
2.4.4. Uykusuzluk 58
2.5. İbn Arabî'de Zühd ile İlgili Temel Kavramlar 59
2.5.1. Mücâhede 59
2.5.2. Riyâzet 65
2.5.3. Halvet ve Celvet 71
2.5.4. Uzlet 75
2.5.5. Takvâ 79
2.5.6. Tevekkül 82
2.5.7. Fakr 84
2.5.8. Vera' 89
SONUÇ 95
KAYNAKÇA 101
ÖZGEÇMİŞ 110

SİMGELER VE KISALTMALAR

bkz.	**:** Bakınız
c.	**:** Cilt
çev.	**:** Çeviren
ed.	**:** Editör
s.	: Sayfa
TDV	**:** Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	**:** Ve diğerleri
trz.	**:** Tarihsiz
thk.	: Tahkik

GİRİŞ

Tasavvufun pratik yönünü ifade eden zühd, bir yaşam biçimi olup kişinin dünyaya bakışını ve ona karşı tavrını ifade eder. İnsanın nefsini çeşitli bedeni ve ruhî riyâzetlerle eğitmesi anlamına da gelen zühd hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de Peygamberin sünnetinde teşvik edilmiştir. Fakat İslâm ibâdet maksadıyla çalışmayı ve sosyal hayatı terk etmeyi amaçlayan ruhbanlığı da yasaklamıştır. Dolayısıyla dünyaya bakışımız, ona karşı takındığımız tavır ve niyete göre değişkenlik arz eder. Nitekim iç dünyamıza ve kalbimize hükmetmediği sürece dünya nimetlerinden faydalanmanın hiçbir sakıncası olmayıp aksine bu durum ruh ve bedenin itidal üzere olması için de elzemdir. İslâm dünyasında zühdün ortaya çıkmasında etkili olan temel etkenler Kur'ân ve sünnettir. Kavram olarak Kur'ân'da geçmese bile Kur'ân'ın bütününe bakıldığında dünyanın geçiciliğini, dünya menfaatlerinin önemsizliğini, asıl olanın âhiret hayatı ve Allah katındaki hayır olduğunu vurgulayan âyetlerin zühdü ihtiva ettiği görülmektedir. Aynı zamanda Hz. Peygamber de hem kendi yaşantısında dünyaya rağbet etmeyerek zühd üzere bir hayat yaşamış hem de böyle bir yaşam tarzını Müslümanlara tavsiye etmiştir. Hz. Peygamberden zühd ile ilgili birçok rivayet de nakledilerek hadis kaynaklarında "Kitâbu'z-zühd" başlığı altında toplanmıştır. Zühdün ortaya çıkışında Kur'ân ve sünnetin dışında Müslümanların manevi olgunlaşmaya yönelik çabaları şeklindeki ferdi unsurlar; peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan fetih hareketlerinin getirdiği zenginleşme ve bu zenginleşmenin beraberinde getirdiği sosyal ve siyasi olaylar etkili olmuştur. Ayrıca fıkıhçı ve kelâmcıların katı ve soyut normlarına karşı sûfîlerin ahlâkı olgunlaştırma, zühd ve takvâ merkezli bir hayata yönelik metod geliştirme çabaları da zühdün ortaya çıkışının sebeplerinden biridir. 8. yüzyılın sonlarına kadar belirtilen bu sebeplerin ortaya çıkardığı zühd ve takvâ merkezli yaşam biçimi, genellikle ferdi yönelimler şeklinde tezâhür etmekle beraber Medine, Basra, Kûfe ve Horasan mektepleri olarak isimlendirilen ekoller şeklinde de kendisini göstermiştir.[1]

---

[1] Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat,* çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 62-70; Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 46-56.

Müslümanın dünyaya karşı duruşunu ifade eden zühd, mutasavvıflar ve düşünürler tarafından kendi hayat felsefelerine göre farklı şekillerde tarif edilmiştir. Bu noktada tasavvuf felsefesinin kurucusu sayılan Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö. 1240) mutasavvıflardan farklı bir şekilde zühdü ele alması onun orijinal yönlerinden birisidir. İbn Arabî, eserlerinde bedeni ve dünyayı bütünüyle dışlayan riyâzet ve mücâhede yöntemlerinin yanlış olduğunu ifade ederek nefsin ya da bedenin kötülük kaynağı olmadığını vurgulamıştır. Manevi ilerleme ve mutluluğu elde etmek için ruh ve bedenin birlikte eğitilmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesinin önemine de değinmiştir. Bunun yanısıra o, zühdün, manevi yolculuğun ilk aşamalarında gerekli olduğunu, ilâhi hakikatlere ulaştıktan sonra zühdün bir anlamının kalmayacağını vurgulamıştır. Çünkü en son aşamada varlık olarak sadece Allah vardır. Dolayısıyla Hakk'ın gerçekliği söz konusu olduğunda zâhidlik bir anlam ifade etmemektedir.[2] Bu bağlamda İbn Arabî'nin tasavvufi bir kavram olan zühdü, vahdet-i vücûd düşüncesiyle yorumlayarak ele alması onun özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

İbn Arabî, zühd ile ilgili görüşlerini sistemli bir şekilde *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Hilyetu'l-Ebdâl* adlı eserlerinde açıklamıştır. Bunun yanısıra *Fusûsu'l-Hikem, Rûhu'l-Kuds* ve *Risâleler*'inde de zühd konusuna kısmen değinmiştir. İbn Arabî'nin düşünce sistemine vakıf olabilmek için onun hayatı, eserleri ve üslûbu hakkında da bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Asıl adı Muhyiddîn Ebû Muhammed b. Ali İbnu'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelûsî olan ve eş-Şeyhu'l-Ekber olarak da nitelendirilen İbn Arabî 28 Temmuz 1165 yılında Endülüs'ün Mürsiye şehrinde dünyaya gelmiştir.[3] Soyu Tay kabilesinden Adî b. Hâtim et-Tâî'ye dayanan İbn Arabî'nin adındaki Endelûsî nisbesi onun Endülüs'te doğup büyüdüğüne işaret etmektedir. Adındaki "dini ihya edip canlılık kazandıran" anlamlarına gelen Muhyiddîn lakabı ise İslâm dini ve kültürüne sağladığı katkılardan dolayı ona verilmiştir.[4]

İbn Arabî'nin babası Ali b. Muhammed dini ilimlerle meşgul olan, zühd ve takvâ sahibi bir zat olarak bilinen biridir ve aynı zamanda filozof İbn Rüşd'ün de yakın dostudur. Annesi ise manevi derecesi yüksek dindar bir hanımdır. Dayıları Yahya b. Yağan ve Ebu Muslim Havlânî de dindar âbidlerdendir.[5] Amcası Abdullah b.

---

[2] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 7/199.
[3] Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 15; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2017), 7.
[4] Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 29.
[5] Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/493; Uludağ, *İbn Arabî Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* 12.

Muhammed ise ilerleyen yaşlarında tasavvuf yoluna girmiş zühd ve takvâ sahibi dindar bir zat olup hayat hikayesiyle İbn Arabî'yi derinden etkilemiştir.[6] Görüldüğü üzere İbn Arabî saygın, dindar, zâhid ve tasavvufa yakınlığı ile bilinen bir ailede yetişmiştir.

İbn Arabî'nin doğduğu dönemde Mürsiye (Murcia) bölgesi Muvahhidlerin idaresi altında bulunmaktaydı. Sekiz yaşına kadar Mürsiye'de yaşayan İbn Arabî'nin ailesi daha sonra Endülüs'ün İşbîliyye (Sevilla) şehrine göç etmiştir. İşbîliyye'nin emiri Ebu Ya'kûb el-Muvahhidî ilme önem veren ve etrafında İbn Rüşd, İbn Tufeyl ve İbn Zühr gibi birçok önemli filozofu bulunduran bir yönetici idi. İbn Arabî böyle bir ilim ortamında yetişmiş, burada birçok âlim ve zâhid insanla tanışmıştır. Böyle bir ortamda tasavvufla tanışan İbn Arabî daha bulûğ çağlarındayken inzivaya çekildiğini, halvet ve riyâzetler neticesinde kendisine mârifet kapılarının açılmaya başladığını ifade etmiştir. [7]

İbn Arabî, on beş veya on altı yaşlarındayken İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiş ve İbn Rüşd Kurtuba'da onunla tanışmıştır. Burada İbn Arabî ile İbn Rüşd arasında felsefi ve tasavvufi bakış açısı şeklinde gerçekleşen bir görüşme meydana gelmiştir.[8] İlk Kur'ân derslerini komşusu Ebû Abdullah el-Hayyât'tan alan İbn Arabî, hadis ilmiyle de ilgilenmiştir. On sekiz yaşındayken kırâat-i seb'a, aşere ve takrip öğrenen İbn Arabî, zahiri ilimlerde yeterli bir dereceye geldikten sonra yirmili yaşlarındayken manevi ilimlerde derinleşmek için halvet ve murâkabeye yönelmiştir. Henüz seyr-i sülûkunun başındayken bazı tasavvufi makamlara ulaşan İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde kendisinin tasavvuf yoluna girmesini sağlayan kişinin Ebu'l-Abbas Ahmed el-Ureynî olduğunu belirtmiştir.[9]

İbn Arabî yirmi altı yaşına geldiğinde Cezîretülhadrâ (Algeciras), Sebte (Ceuta), Fas ve Tilimsân üzerinden Tunus'a gitmiştir. Tunus'ta bir müddet kalmış ve daha sonra *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserini kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Medhevî'nin de aralarında bulunduğu sûfîlerle görüşmüştür. Daha sonra İşbîliyye'ye dönen İbn Arabî Fas'a yolculuklar yapmış, burada dört ay kadar kalmış ve birçok sûfî ile tanışmıştır. Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba'ya giden İbn Arabî doğup büyüdüğü yerden ayrılmış ve Doğu'ya yolculuklar yapmaya başlamıştır. Mekke'yi ziyaret edip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya dönen İbn Arabî Tunus'a gitmiş ve Abdülazîz el-Medhevî ile tekrar görüşmüştür. Tunus'tan Mekke'ye yolculuk yaparak

---

[6] Claude Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde,* çev. Atilla Ataman (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2020), 37.
[7] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 16; Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası,* 32.
[8] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 16; Uludağ, *İbn Arabî Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* 14.
[9] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 18; Uludağ, *İbn Arabî Hayatı, Eserleri, Fikirleri,* 14.

ders halkalarına katılmış, Kâbe'yi tavaf etmiş ve zamanını murakabe ile geçirmiştir. Yirmi üç yılda tamamlanan *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eseri kendisine buradayken ilham edilmeye başlanmıştır.[10] Ayrıca İbn Arabî zâhid, âbid ve âlim olarak nitelendirdiği bir şeyhin kızı için *Tercümânü'l-Eşvâk* adlı eserini de burada yazmıştır.[11]

İbn Arabî Mekke'den 1204 yılında ayrılarak bazı yolculuklar yapmış ve daha sonra Anadolu'ya gelerek Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya ve Konya şehirlerini ziyaret etmiştir. 1218 yılında Malatya'ya yerleşmiş ve burada Sadreddin Konevî'nin babası olan dostu Mecdüddin İshak vefat edince onun vasiyeti üzerine dul kalan hanımı ile evlenmiştir. Anadolu'da kaldığı yıllarda Selçuklu devlet adamları ile görüşmüştür. Daha sonra Şam'a (Dımeşk) yerleşen İbn Arabî *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserini burada telif etmiştir. 10 Kasım 1240 yılında Şam'da vefat eden İbn Arabî burada defnedilmiştir.[12]

İbn Arabî eserlerini herhangi bir âlim veya müellif gibi düşünerek yazmadığını, eserlerinde ortaya koyduğu bilgilerin zihinsel bir sürecin ürünü olmaktan ziyade ilâhi imla yolu ve hakikatin doğrudan mükâşefesiyle ortaya çıktığını ileri sürmüştür.[13] O, akıl ve duyularla idrak edilemeyen gayb âlemi hakkında rüya, mükâşefe, müşâhede gibi yollarla bilgi aldığını vurgulamıştır.[14] Eserlerini ilhâm yoluyla yazdığı için onun yazılarında diğer eserlerdeki gibi olağan bir düzeni görmek mümkün değildir. Onun amacı aklen kabul edilebilir açıklamalar yapmaktan ziyade hakikat perdesini aralamaktır.[15]

İbn Arabî'nin eserlerindeki ifadeler genellikle özlü ve yoğun anlamlıdır. Onun yazılarında bazı paradoksal ifadelere rastlamak da mümkündür. Eserlerinde genellikle iki anlama gelebilecek nitelemeler kullanan İbn Arabî bu anlamlardan biriyle şerîatın zahirine ve lafzına, diğeriyle ise kendi tasavvuf anlayışına vurgu yapmaktadır.[16] Eserlerinde soyut, şiirsel ve sembolizmin tüm çeşitlerini barındıran bir dil kullanır. Onun sembolizmi kullanırken yapmayı amaçladığı şey te'vildir. Çünkü eşyânın sahip olduğu hakikat sadece zâhirden ibaret değildir. Diğer sûfîlerde olduğu gibi o da kâinatı sembollerin diliyle anlamaktadır.[17]

---

[10] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,*19.
[11] İbn Arabî, *Arzuların Tercümanı,* çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 21.
[12] Geniş bilgi için bkz. Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 20-21.
[13] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 71.
[14] Uludağ, *İbn Arabî Hayatı, Eserleri,* 55.
[15] Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge,* çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 132-133.
[16] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 74; Uludağ, *İbn Arabî Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, 60.
[17] Nasr, *Üç Müslüman Bilge,* 50-51.

Sonuç olarak İbn Arabî belirli bir metot kullanmayan, eklektik tipte bir düşünür olarak nitelendirilebilir. Dolayısıyla anlaşılması zor olan İbn Arabî'nin yazdığı konu değil onu ifade tarzı ve kendine özgü bir zihniyete sahip oluşudur. Bu da onun üslûbunun düzensiz ve geniş ölçüde tutarlılıktan uzak olduğuna işarettir.[18]

Birçok eser yazan ve eserlerinin bir listesini çıkarmaya çalışan İbn Arabî *el-Fihrist* adlı eserinde 248 kitabının ismini zikretmiştir. Vefatından bir süre önce oluşturduğu ikinci listede eserlerinin sayısı 289'a ulaşmıştır. Günümüze yaklaşık 245 eserinin ulaştığı bilinmektedir. Bu eserlerinden önde gelenlerinin isimleri şunlardır: *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye fi Ma'rifeti'l-esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye, Fusûsü'l-Hikem ve Husûsü'l-Kilem, et-Tenezzulatu'l-Mevsiliyye fi Esrâri't-Taharat ve's-Salavât ve'l-Eyyami'l-Asliyye, Tâcu'r-Resâil ve Minhacu'l-Vesâil, el-İsrâ ila Makâmi'l-Esrâ, Kitabu'l-Esfâr, Kelâmu'l-Abâdile, Hilyetu'l-Ebdal, et-Tedbirâtu'l-İlâhiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsaniyye, Tercümanu'l-Eşvak, Rûhu'l-Kuds fi Muhasebeti'n-Nefs, Mişkâtu'l-Envâr, Mevâkiu'n-Nücum, Resâilu İbnu'l-Arabî.*[19]

Tezin Konusu

Tezimizin konusunu tasavvuf felsefesinin kurucularından sayılan İslâm düşünürü İbn Arabî'nin zühd anlayışı oluşturmaktadır. Bu çalışma riyâzet, mücâhede, uzlet, halvet, takvâ, tevekkül, fakr, vera' ve zühd kavramları üzerinden İbn Arabî'nin zühd anlayışını ele almış, diğer bir ifadeyle insanın dünyaya karşı takınması gereken tavır incelenmiştir. Bunların yanısıra nefsin tezkiye edilmesi ve insanın yetkinliğe ulaşması için uygulanan riyâzet-mücâhede yöntemlerinin keyfiyyeti, tevekkül ile sebeplere başvurma arasında bir çelişki olup olmadığı, insanın dünyaya karşı tavrının nasıl olması gerektiği ve zühdün mahiyeti gibi konulara da İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden cevap bulunmaya çalışılmıştır.

Tezin Amacı ve Önemi

Bu çalışma İbn Arabî'nin zühd anlayışını, İslâm tasavvuf geleneğindeki zühd anlayışlarıyla benzerliklerini ve ondan farklılıklarını da içerecek şekilde bir bütün olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tasavvuf düşüncesinde zühd önemli bir riyâzeti

---

[18] Ebu'l-Alâ Affîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 17-18.

[19] Kılıç, *İbnü'l-Arabî,* 22-25; İbn Arabî'nin hayatı, eserleri ve görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Birgül Bozkurt, "Muhyiddin İbn Arabî", *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 331-374.

ifade etmektedir. Genel olarak dünyadan uzaklaşmayı ve uzleti ifade eden zühd, farklı mutasavvıflar tarafından büyük oranda benzer bir biçimde içeriklendirilmişse de birtakım farklılıkları da barındırmaktadır. Bu noktada felsefi tasavvufun en önemli ismi olan İbn Arabî'nin görüşleri de elbette önem arz etmektedir. Bu bağlamda Şeyhü'l-Ekber olarak bilinen ve İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan sûfî filozof İbn Arabî'nin de vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda kendine özgü bir zühd anlayışı öne sürdüğü düşünülmektedir. Bu nedenle ele alınan düşünür ve konunun ehemmiyeti hesaba katıldığında bu konunun çalışılmasının önem arz ettiğini söylemek gerekir.

Tezin Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışmada öncelikle İbn Arabî'nin zühd anlayışını içeren tez, makale ve eser araştırması yapılmıştır. Ancak bu konuyu doğrudan ele alan bir çalışmaya yaptığımız araştırmalar çerçevesinde rastlanılamamıştır. Bu nedenle konuyu dolaylı bir şekilde işleyen tasavvuf felsefesi, zühd, zühdle ilgili kavramlar ve İbn Arabî üzerine farklı konularda yapılmış çalışmalar taranmış ve incelenmiştir. Konuyu tasavvufi anlamının dışında felsefi olarak da ortaya koyan ve kendisinden en fazla istifade ettiğimiz eserlerin başında Ebu'l-Alâ Afîfî'nin *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi* adlı kitabı gelmektedir. Bunun yanısıra Toshihiko İzutsu'nun *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar* adlı eseri de bu alandaki önemli çalışmalardandır. Makalelere baktığımızda ise zühd konusunu İbn Arabî'nin ekseninde değil de farklı düşünürler çerçevesinde ele alan birkaç çalışmadan söz etmek gerekir. Bunlar içerisinde Kadir Özköse'nin "Zühd ve Sufilerin Zühde Yükledikleri Anlam (Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım)", Semih Ceyhan'ın "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar Kavram Olarak Zühdün Hakikati ve Dereceleri: Gazzali Yaklaşımı", Mehmet Necmeddin Bardakçı'nın "Fakr ve Gına Terimleri Çerçevesinde Maturidi'nin Zühd Anlayışı" ve Orhan Yılmaz'ın "İslam Düşüncesinde Zühd Anlayışının Değeri" adlı çalışmaları yer almaktadır. Bütün bu eserlerin yanısıra asıl olarak İbn Arabî'nin kendi eserleri çerçevesinde yapılan okumalar neticesinde elde edilen bilgiler felsefi bir bakış açısıyla derlenip değerlendirilmiştir. Onun zühd anlayışında etkilendiği, düşünsel olarak benzerlik ve farklılık gösterdiği Müslüman düşünürler ve fikirleri titizlikle belirlenmiş ve gerekli karşılaştırmalar yapılmıştır.

Tezin Sınırları ve Özgün Değeri

Tezin mezkûr amacını gerçekleştirmeye yönelik olarak öncelikle zühd kavramı ve onunla anlam ilişkisi içerisinde bulunan kavramlar klasik dönem İslâm düşünürlerinin eserlerinden istifade edilerek genel bir değerlendirmeyle ortaya konulmuştur. Daha sonra tezin asıl konusunu oluşturan İbn Arabî'nin eserlerinde geçen zühd ve zühdle ilişkili kavramlar açıklanmıştır. Bu kavramların anlamları ortaya konulurken İbn Arabî'nin görüşleri İslâm düşünürlerinin konu ile ilgili fikirleriyle karşılaştırılmış, benzer ve farklı düşünceler titizlikle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu noktada çalışmada Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Gazâlî, İbn Bâcce, Şihabuddin es-Sühreverdî, İbn Seb'în ve İhvân-ı Safâ'nın görüşlerine de yer verilmiştir.

İbn Arabî'nin zühde dair düşünceleri vahdet-i vücûd görüşü içerisinde şekillenmektedir. Dolayısıyla daha önce bu konuda fikirlerini ortaya koyan düşünürlerden farklılıklar göstermektedir. Bu nedenle bu kavramın çalışılması İbn Arabî düşüncesinin anlaşılmasında önemli bir görevi üstlenmektedir. Yapılan araştırma ve incelemelerimiz kadarıyla İbn Arabî gibi önemli bir düşünürün zühd anlayışı ile ilgili herhangi müstakil bir çalışmanın olmadığı saptanmıştır. Bu tezle birlikte İbn Arabî'nin zühd anlayışı ile ilgili düşünceleri ilk defa ortaya konulacaktır. Bu da çalışmanın özgün bir değere sahip olduğunu göstermektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZÜHDÜN DOĞUŞU VE ZÜHDE DAİR EKOLLER

1.1. Zühd Kavramı ve Tanımları

Zühd sözlükte bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, yüz çevirmek,[20] dünyaya buğzetmek, mâsivâyı terk etmek ve onu küçümsemek, özetle maddeye karşı arzuların tümüyle düşmesi[21] gibi anlamlara gelir. Zühdün karşıtı ise rağbettir.[22] Etimolojik olarak incelendiğinde ise zühd kelimesinin isteksizlik, kötü şeylerden yüz çevirmek, mâsivâyı terk etmek[23] gibi anlamları taşıdığı görülmektedir.

Geniş tabiriyle zühd insanın sonsuzluğuna katkısı olmayan her şeyin terk edilmesi, insanın mahrum olacağı şeylerden kurtulup mahrum olmayacağı şeylere yönelmesini sağlayan bir sonsuzluk yolu ve ölümsüzlük disiplinidir. Zühd, özümüze ulaşmada hem içimiz hem de dışımızda bize çelme takma ihtimali olan engellerin ortadan kaldırılması bilincine sahip olmaktır.[24]

Tasavvuf; ilmi, metafizik ve ameli yönü olan bir disiplindir.[25] Tasavvufun ameli yönünü teşkil eden zühd aynı zamanda Müslümanın dünya nimetleri karşısında sahip olması gereken tutumu ve yaşam tarzını da ifade etmektedir. İnsanın çeşitli riyâzetlerle nefsini terbiye etmesi anlamına da gelen zühd[26] yoksulluk demek olmayıp, bir şeylere

---

[20] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Daru'l-Maârif, trz.), 3/1876; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa,* thk. Muhammed Bâsil es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/427; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 550; Semih Ceyhan, "Zühd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/530.

[21] Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 282; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 173.

[22] Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları,* çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 121; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (İstanbul: Elis Yayınları, 2011), 711.

[23] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, 29.

[24] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2003), 175-179.

[25] Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 16.

[26] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, 63.

sahip olmanın değil, dünyaya rağbetin ve hırsların terk edilmesini, bir şeylerin insana sahip olmamasını ifade eden[27] bir dindarlık modelidir.[28]

Zühd bir yaşam biçimidir. Bu sebeple de her âlim zühdü kendi yaşam biçimine göre farklı şekilde tanımlamıştır. Allah dışındaki şeyleri terk etmek, dünyalık olana kıymet vermemek, arzuları terk etmek, elden gidene üzülmemek şeklinde farklı zühd tarifleri yapılmıştır.[29] Zühd ile ilgili yapılan tüm tariflerin ortak noktası, Müslümanın dünya hayatına ve nimetlerine karşı takınması gereken tavırdır. Bu bağlamda zühd dünyevileşme tehlikesine karşı Müslüman için koruyucu bir kalkan olarak da değerlendirilebilir.

Sûfîlerin zühd ile ilgili tanımları incelendiğinde genel olarak üç yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir. Birincisi sadece zahire yönelik olan zühd yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma sahip olan Hasan-ı Basrî zühdü "Dünyaya karşı zâhid olmak, dünya ehline ve içindekilere buğz etmektir."[30] şeklinde tanımlayarak tefekkür, nefs muhasebesi, dünyadan uzaklaşıp ilâhi aşka dayanan bir zühd anlayışı sergilemektedir.[31] Abdullah b. Mübârek'e göre ise "Zühd, fakirlik sevgisiyle birlikte yüce Allah'a güvenmektir." Kuşeyrî'ye göre ise bunlar sadece zühdün alametlerindendir. İkincisi zühdün hem zâhire hem bâtına yönelik olduğunu savunan yaklaşımdır. Buna göre zühd dünyadan ve dünyalık şeylerden yüz çevirerek bunlara yönelik sevgiyi kalpten çıkarmaktır. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî de zühdü "Mal-mülkten el etek çekerek kalpte bunlara yönelik herhangi bir sevginin ve muhabbetin olmaması" şeklinde tanımlayarak kendisinden sonraki sûfîlerin zühd anlayışlarına etki etmiştir. Üçüncüsü ise Süfyân es-Sevrî'nin savunduğu ve zühdün sadece bâtına yönelik olduğunu benimseyen yaklaşımdır. Sevrî'ye göre zühd dünyadan tamamen el etek çekerek kuru ekmek yemek, aba giymek değil dünyaya karşı mümkün olduğunca kanaat sahibi olmaktır.[32]

Ahmed b. Hanbel zühdün üç şekilde olduğunu ifade eder: "Birincisi haramı terk etmektir ki bu avamın zühdüdür. İkincisi helal olan şeylerden ihtiyaç fazlasını terk etmektir. Bu havâs denen seçkin kulların zühdüdür. Üçüncüsü ise kulu yüce Allah'tan

---

[27] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf,* 180.
[28] Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 16.
[29] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 77-78.
[30] Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2017), 278-280; Ceyhan, "Zühd", 530.
[31] Hasan-ı Basrî, *Zühd,* çev. İshak Doğan (Konya: Hüner Yayınları, 2012), 15.
[32] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* 278-280; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf,* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 156; Ceyhan, "Zühd", 530.

uzaklaştıran her şeyi terk etmektir. Bu da âriflerin zühdüdür."[33] Bu ifadelerden anlaşıldığına göre zühd, kişinin düşünsel ve ilmi durumuna paralel olarak tezâhür etmektedir.

Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre zühd elde bulunan dünyevi şeylerin sevgisini kalpten çıkarmak, kalpten çıkarılan şeyleri de elden çıkarmaktır. Bu da dünyanın ve dünya malının değersiz ve hakir görülmesiyle gerçekleşen bir zühd halidir.[34] Ebû Süleyman Dârâni'ye göre zühd "Kulu, yüce Rabbinden alıkoyan her şeyi terk etmektir." İbnü'l-Cellâ'ya göre ise "Dünyaya yok olup gidecek gözüyle bakmaktır. Böyle yaparsan dünya gözünde küçülür ve ondan yüz çevirmen kolay olur."[35] Görüldüğü üzere sûfîler yaptıkları zühd tanımlarıyla dünyanın değersiz olduğunu, dünya sevgisinin kalpte yer almaması gerektiğini vurgulayarak benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Yahyâ b. Muâz zühdün hakikatinin dünyevi menfaat beklentisi içinde olmadan sadece Allah rızası için amel etmek, Allah için konuşmak ve Allah'a itaat ile elde edilen şeref olduğunu belirtmiştir.[36] Buna göre zühd Allah dışındaki her şeyi lüzumsuz görüp onları terk etmektir.

Şihâbuddîn es-Sühreverdî (ö. 1234) zühdü dünyadan yüz çevirmek ve zaruri ihtiyaçlar dışındakileri terk etmek şeklinde tanımlar. Ona göre içtenlikle yapılan tevbe sonucunda nefs arındığı ve kalp aynası parladığı için dünyanın çirkinliği onda görünür ve bundan da zühd meydana gelir.[37] Ebû Bekir Şiblî'ye zühdün ne olduğu sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: "Aslında zühd diye bir şey yoktur. Zira insan ya kendisine ait olmayan bir şeye rağbet etmez, bu ise zühd değildir. Veya kendisine ait olan bir şeye rağbet etmez. Bu takdirde yanında ve beraberinde bulunan bir şeye insanın rağbet etmemesi nasıl mümkün olur? (Rağbet etmeseydi o şey elinde bulunmazdı). O halde geriye sadece dünyaya sırt çevirmek, varını yoğunu harcamak ve halka yardım etmek kalmaktadır."[38] Şiblî'ye göre dünya son derece kıymetsiz olduğu için zühd, paradoksal olarak dünyaya değer verme anlamını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı zühd mümkün olmadığı gibi zühde bağlanmak da gafletten ibarettir. Yani insan ancak sahip olduğu şeyde zühd edebilir ve hakiki manada herhangi bir şeye de sahip olamayacağı için de

---

[33] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* 281; Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd,* 41.
[34] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2004), 2/445.
[35] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* 278-279; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* 78.
[36] Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi,* 279.
[37] Şihabüddin Sühreverdi, *Avârifü'l Meârif*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Saadet Yayınları, 2010), 623.
[38] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf,* 157.

zühd mümkün değildir.[39] Şiblî hakiki zühdün insanın sahip olduğu şeyleri paylaşarak dünyaya sırt çevirmesiyle mümkün olduğunu ifade ederek zühdün ahlâki yönünü ön plana çıkarmıştır.

Ahlâk filozoflarından kabul edilen Râgıb el-İsfahânî de zühdü, dünya nimetleri ile gönül bağı kurmamak şeklinde tanımlamıştır. Ona göre zâhid, ahireti için dünyayı kolayca gözden çıkarabilen kişidir. Zühdü kanaat ile ilişkilendiren İsfahânî kanaate dayanmayan zühdün riyâ olduğunu ifade eder.[40]

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in "Kitâbü'l-Fakr ve'z Zühd" adlı bölümünde zühdü sûfîlerin bu konudaki farklı değerlendirmelerini kapsayacak şekilde incelemiştir. Zühdün hakikatini, faziletlerini ve derecelerini fakr kavramından sonra ele alan Gazâlî'ye göre fakr, muhtaç duyulan nesnenin yokluğu demektir ki fakrın en üstünü de zühddür. Zühd dünyadan tamamen yüz çevirip kalben ve fikren Allah'a yönelmektir. Gazâlî zühdün ilim, hâl ve amelden ibaret olan bir makam olduğunu ifade ettikten sonra hâlden maksat ettiği şeyin de zühd diye isimlendirilen nesne olduğunu belirtmiştir. Bu da bir şeyden yüz çevirip ondan daha hayırlı olana yönelmekten ibarettir. Bu bağlamda zühdün iki yönü vardır: Birincisi terkedilen şeyde iyi yönün bulunması (taş, toprak gibi değersiz şeylere karşı terk fiili zühd adını almaz) ikincisi ise rağbet edilen şeyin de terkedilenden daha iyi olması gerekir. Kişi terk ettiği nesneye nispetle zühd, yöneldiği şeye nispetle de rağbet ve muhabbet tavrındadır. Dolayısıyla zühd hem terki hem rağbeti içeren bir kavramdır.[41]

Gazâlî'ye göre zühd en başta kalbin amelidir ve kalple ilgisinin bulunması, onun manevi bir hâl olduğuna işaret eder. Ancak bu hâl bilgi temelinde gerçekleşir. Bu bilgi, zâhidin tercih ederek yaptığının daha iyi ve üstün olduğunu idrak etmesidir. Fakat sadece bilmek yeterli değildir zira âhiretin dünyadan daha hayırlı olduğunu bilip de dünyayı terk etmeye gücü yetmeyenler de vardır. Bu durumda ilim, hâle ve devamında eyleme dönüşmediği sürece sahibine bir fayda sağlamaz. İlim, hâli; hâl de ameli getirmelidir. Bu üçü bir arada olmadığı takdirde zühd eksik kalır ve makbul olmaz. Bu bağlamda Gazâlî'ye göre zühdün gerçekleşmesi için ilim, hâl ve amel/eylem üçlüsü

---

[39] Hacı Bayram Özer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü'z-Zühdler", *İslam Ahlâk Literatürü,* ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 141.
[40] Râgıb, el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-şerî'a (Erdemli Yol)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 238-240.
[41] Gazâli, *Kitâbu'l-Fakri ve'z-Zühd*, çev. İsmail Hakkı Uluçınar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 89-91.

gerekmektedir.[42] Buna göre Gazâlî gerçek zühdün sadece terk etmekten ibaret olmadığını, bunun yanında terk edilen şeyden daha iyi ve değerli olana da yönelmek gerektiğini vurgular. Bunun için de irâdenin yani bilinçli bir seçimin olması gerekir. Bu bağlamda zühd; terk, rağbet ve irâde olmak üzere üç yönlüdür.

İbn Sînâ da zühdü, dünya metaından ve güzelliklerinden yüz çevirmek[43] şeklinde tanımlayarak klasik zühd anlayışına benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sühreverdî el-Maktul (ö. 1191) hakikate ulaşmanın birbirini tamamlayan iki yolu olduğunu belirtmiştir. İlki nazar ve tefekküre dayanan "bahs", diğeri de kulluk, çile çekme ve ahlâki arınmada en yüksek mertebeye ulaşmayı ifade eden "teellüh"tür. Araştırma ve tefekküre ihtiyaç duymadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşmış olana "müteellih" denir. Sühreverdî hakikati arayanları teellüh ve bahs metodlarını kullanmaları açısından üçe ayırır. Birincisi bahse önem vermeyip teellühü esas alanlar; ikincisi, teellühü ihmal edip tefekkür ve bahsi önemseyenler; üçüncüsü ise her iki yolu önemseyip takip edenlerdir. Birincisine müteellih, ikincisine hakîm, üçüncüsüne de müteellih hakîm denmektedir.[44] İslâm filozoflarının bu tanım ve açıklamaları zühdün felsefi açıdan da ele alınan ve bu alanla ilişkili bir konu olduğunu göstermektedir.

Düşünce tarihine bakıldığında bazı filozoflar gerek "felsefe" tanımlarında gerekse de "gerçek iyi"ye dair düşüncelerinde anlamsal olarak zühdü çağrıştıran ifadeler kullanmışlardır. Örneğin Platon'a atfedilen "felsefe, ölüme bir hazırlık olup insanın mümkün olduğu ölçüde kendisini ilâha benzetmesi ve aşağılık dünyadan kaçmasıdır."[45] şeklindeki tanım dünyadan kaçınarak ilâhi olana benzemek için çaba gösterilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Platon'un sözkonusu felsefe tanımı dünyaya rağbet etmemeyi içeren klasik zühd tanımlarıyla benzerlik göstermektedir. Stoa felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Zenon da insan için gerçek iyi ve faziletin; zenginlik ya da dünyevi başarılar olmadığını sadece erdemli olmanın gerçek iyi olduğunu[46] ve paraya (maddeye) duyulan sevginin kötülüğün kaynağını oluşturduğunu

---

[42] Gazâli, *Kitâbu'l-Fakri ve'z-Zühd*, 87; Gazâli, *İhyâu Ulumi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 4/398-403.
[43] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014), 642.
[44] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk,* çev. Eyyüb Bekir Yazıcı-Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 10-14; Mahmut Kaya, "İşrâkıyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 435-438.
[45] Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 41.
[46] İbrahim Çapak, "Stoa Felsefesi ve İslâm Düşüncesi Üzerine Etkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 221.

vurgulamaktadır.[47] Onun maddi dünyaya duyulan ilginin insanı iyiye ulaştırmadığını, asıl olanın dünyevi olan değil erdemler olduğunu ifade eden ahlâk anlayışı zühde dair anlamları içeriyor gözükmektedir.

İslâm düşünce geleneğinde de Kindî ve Fârâbî gibi düşünürlerin felsefe ve filozof (feylesûf) tariflerinde zühdün anlamını çağrıştıran bazı ifadelere yer verdikleri görülmektedir. Kindî felsefeyi, kişinin gücü nispetinde Allah'ın fiillerine benzemesi şeklinde tanımlayarak insanın tam olarak faziletli olmasını kastetmektedir. Fazilete ulaşmak için de arzuların terk edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.[48] Feylesûf ise ilminde hakkı bularak onunla amel eden kimsedir. Fârâbî feylesûfu, yaratıcının bilgisine mükemmel derecede sahip olan kimse şeklinde tanımlar. İslâm dünyasında filozof ve hakîm kelimeleri beraber ve aynı anlama gelecek şekilde kullanılmakla birlikte hakîm kelimesine daha derin ve umumi bir anlam yüklenmiştir. Buna göre hakîm, ilahi bilgiye mazhar olmuş kimseler için kullanılmıştır.[49] Filozof, feylesûf ve hakîm kavramlarının tanımları ile zühd kavramı arasında doğrudan bir ilişki olmamakla birlikte ulaşılmak istenen amaç ve anlam bakımından benzerlikler olduğu söylenebilir. Nitekim hakîm, ilahi bilgiye ulaşan kimse için kullanıldığı gibi zâhid de nefsini arındırıp onu ilahi hakikatlere hazır hale getirme amacında olan kişiyi ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere her düşünür zühdü ya da zühdün anlamını içeren birtakım kavramları kendi yaşam biçimine göre farklı şekilde tanımlayarak yorumlamıştır. Yapılan bu tanımların ortak noktasının ise zühdün sadece maddi anlamda dünyadan uzaklaşmak olmayıp dünya sevgisinin de gönülde yer almamasını içerdiği, ilahi bilgiye ve kâmil insan olmaya bu şekilde ulaşılabileceği olduğu söylenebilir.

1.2. Zühdün Doğuşuna Etki Eden Etkenler

İnsanın dünyaya karşı takındığı tavrı ifade eden zühdün ortaya çıkışında etkili olan pek çok sebep bulunmaktadır. Bunların başında Kur'ân ayetleri, hadisler, Hz. Peygamberin yaşam tarzı ve diğer sosyal nedenleri görmek mümkündür.

---

[47] Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* çev. Ece Ergin (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 69.
[48] Kindî, *Felsefî Risâleler,* çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 260.
[49] Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 44-46.

a. Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet

Zühd kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de geçmemekle birlikte Hz. Yusuf'u kuyudan çıkaranların ona pek kıymet vermemeleri nedeniyle onlar hakkında zâhid kelimesinin çoğulu olarak "zâhidîn" kelimesi kullanılmıştır.[50] Bu ayette kullanılan "zâhidîn" kavramı ticari bağlamda olup mânevi bir anlam içermemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de zühd kelime olarak kullanılmasa da dünyanın geçiciliğine aldırmama, âhiret hayatını dünya hayatına tercih etme manasında birçok ayette geçmektedir.[51] Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğu,[52] dünya menfaatlerinin önemsizliği ve aldatıcılığı[53] anlatılarak, dünya hayatının geçiciliğine aldanmayıp âhiretin ebediliğinin ve Allah katındaki hayrın istenmesinin[54] insan için daha önemli ve faydalı olduğu vurgulanmıştır. Bu ve daha birçok ayetin kelime olarak geçmese bile mana olarak zühdü ihtiva ettiği görülmektedir.

Kur'ân, insanın dünya hayatını düzenleyen ve onu âhirete hazırlayan bir kutsal kitaptır. Bu sebeple insanın dünya hayatından tamamen el etek çekmesini istememekte, aksine dünyayı imar etmesini[55] emretmektedir. Bu emrin yanı sıra dünyanın çekiciliğine ve aldatmacalarına karşı da insanı uyaran Kur'ân, dünya ve âhiret dengesinin gözetilmesini emrederek[56] insana bir yol haritası çizmektedir. Kur'ân'ın dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunu,[57] sadece dünyayı isteyenlerin âhirette nasibinin olmadığını,[58] hem dünyada hem de âhirette iyilik isteyenlerin kurtuluşa ereceklerini[59] ifade eden ayetleri birlikte değerlendirildiğinde insana itidal merkezli bir zühd hayatı önerdiği görülmektedir.

İnsan nefs ve bedenden oluşan bir varlıktır. İnsanın maddi şeylerden tamamen soyutlanmasını beklemek, Allah'ın yarattığı insan modeline aykırıdır. Zira Kurân-ı Kerîm'de, yeryüzündeki her şeyin insan için yaratıldığı ve insanın istifadesine sunulduğu[60] ifade edilmektedir. İnsanın maddi yönünü tatmin etmeye yönelik vurgular

---

[50] Ceyhan, "Zühd", 530; Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd,* 38-39.
[51] Mehmet Demirci. "Zâhidlik Nedir? Dünya Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 128.
[52] Muhammed Sûresi, 47/20-36; Hadîd Sûresi, 57/20; En'âm Sûresi, 6/32; Ankebût Sûresi, 29/64.
[53] Âl-i İmrân Sûresi, 3/185.
[54] Mü'minûn Sûresi, 40/39; Ra'd Sûresi, 13/26.
[55] Hûd Sûresi, 11/61.
[56] Kasas Sûresi, 28/77.
[57] Ankebût Sûresi, 29/64.
[58] Bakara Sûresi, 2/200.
[59] Bakara Sûresi, 2/201-202.
[60] Bakara Sûresi, 2/29; Mülk Sûresi, 67/15.

taşıyan bu ayetlerin yanı sıra insanın mâhiyetini oluşturan diğer bir unsur olan nefsin terbiye edilmesine ve temizlenmesine yönelik ayetler de önem taşımaktadır. Nefsini maddi veya manevi kirlerden temizleyenlerin kurtuluşa ereceğini[61] ifade eden ayetler insana kalp tezkiyesi ile ulaşacağı bir zühd modeli de sunmaktadır.

Kur'ân ayetleri bir bütün olarak incelendiğinde onda dünya ve âhiret dengesini gözeten bir yaşam modelinin emredildiği ve dünya hayatının âhiret hayatından üstün tutulmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna İslâm kültür ve medeniyetinde, insanın kalpteki madde sevgisini terk ederek yönünü hakikate ve sonsuz olana çevirmesini ifade eden zühd demek de mümkündür.

Hadis kaynaklarında genellikle "Kitâbu'z-Zühd" başlığı altında Hz. Peygamber'in zühd anlayışını ifade eden birçok hadîs mevcuttur. Hz. Âişe'den rivayet edilen "O yaşayan Kur'ân idi."[62] ifadesinden hareketle Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde, onun dünyaya karşı rağbet etmeyip zâhidane bir hayat yaşadığı ve böyle bir yaşam tarzını Müslümanlara da tavsiye ettiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'den zühd ile ilgili bize ulaşan pek çok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlere verilecek en iyi örneklerden biri onun zühd tanımını yaptığı "Dünyada zâhid olmak helal olan şeyleri kendine haram kılmak ve malı bir tarafa bırakıp atmak değildir. Dünyada zâhid olmak sahibi olduğun şeyleri Allah'ın sahip olduğu şeylerden daha çok itimad edilmeye layık görmemen ve başına bir musibet geldiğinde ondan elde edeceğin sevabı daha fazla arzulamandır."[63] şeklindeki rivayettir. Yukarıda da değindiğimiz Kur'ân'ın zühd anlayışı ile uyumlu olan bu rivâyette zühd, dünyaya tamamen sırt dönmeden dünya âhiret dengesini gözeterek fakat âhireti de dünyaya önceleyerek bir hayat yaşamak şeklinde tanımlanmıştır. Hz. Peygamber'in zühd ile ilgili bazı hadislerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

"Dünya hayatında zühd, insanın kalbini ve bedenini rahatlatır. Dünyaya tamah ve rağbet etmek ise gam ve kederi çoğaltır."[64]

"Dünyaya karşı zâhid ol ki Allah seni sevsin."[65]

---

[61] Şems Sûresi, 91/9; A'lâ Sûresi, 87/14.
[62] Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh,* thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), I/139.
[63] Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizi,* thk. İbrahim Atve İvaz (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992), IV/ 2340.
[64] Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, çev. Mehmed Emin İhsanoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 31.
[65] İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992), II/4102.

"Allah bir kulunun iyiliğini murad ederse dünyadan zühdünü kolaylaştırır, kendisine kusurlarını gösterir. Dünyadan el etek çekene yaklaşınız. Çünkü onun telkin ettiği hikmettir."[66]

"Kimin himmet ve kaygısı dünya olursa, Allah onun işini dağıtır, fakirliğini gözünün önüne koyar. Kimseye nasibinden fazla dünyalık gelmez. Niyet ve himmeti âhiret olanın işini yüce Allah toparlar, gönlüne zenginlik verir. O arkasını dönse de dünya ona gelir."[67]

Hz. Peygamberin gerek yaşam tarzından gerekse hadislerinden anlaşılmaktadır ki zühd dünya hayatını terk edip hiç mal mülk edinmemek değil, haramlardan kaçınmak ve dünyevi-maddi şeylerin sevgisini kalpte bulundurmamaktır. Onun zühd anlayışı dünya hayatını yaşarken âhirete sırt çevirmemek ve dünya nimetlerinden de ölçülü şekilde faydalanmak gerektiği vurgusunu taşımaktadır.

b. Ferdi Etkenler

İslâm'da zühdün doğmasına etki eden faktörlerden biri de ferdi etkenlerdir. Ruh sahibi olan insanın derunî bir yönü vardır. Ruhunu olgunlaştırmak, manevi meleke ve duyularını geliştirmek isteyen insan, bu tekâmülü sağlamak için zühd ve riyâzete yönelmiştir. İslâm dünyasında belli bir zamandan sonra siyasi çekişmelerin, yozlaşmaların yaşanması, lüks ve şatafat hırsının yaygınlaşması gibi sebepler bazı Müslümanların dünyadan kaçarak zühd ve ibâdete yönelmelerine sebep olmuştur. Zühd hayatını benimseyip dünyadan el etek çeken bu kişiler toplum tarafından örnek (veli) insanlar olarak kabul edilip saygı görmüşlerdir. Bu anlayışın artmasıyla da "dünyaya karşı soğuk duranlar" anlamındaki zühhâd zümresi ortaya çıkmıştır.[68] Bu bağlamda zühd hareketinin ortaya çıkmasında bireysel etkenlerin de etkisi büyük olmuştur.[69]

c. Sosyal ve Siyasî Etkenler

Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetih hareketlerinin yaygınlaşması ve zenginleşmenin artması Müslümanların büyük bir bölümünün dünyaya yönelmesine sebep olmuştur. Bu durum takvâ sahibi Müslümanları nefisle mücadeleye ve dünya

---

[66] İbn Mâce, *es-Sünen*, 2/4101.
[67] İbn Mâce, *es-Sünen*, 2/4105.
[68] Süleyman Uludağ, "Dünya", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 22.
[69] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, 50.

nimetlerine karşı tavır almaya sevk etmiştir. Dünyevileşmeden kurtuluş yolunun dünya nimetlerinden kaçmak ve ibâdetlerle nefsi terbiye etmek olduğu düşünülmüştür.[70]

Dünyevileşme ve sosyal hayatta yaşanan adaletsiz durumlara tepki gösteren ve bunlarla mücadele eden takvâ sahibi Müslümanlar bu tavırlarını mevcut siyasi düzene karşı da devam ettirmişlerdir. Böylece onlar hem nefsin hem de yöneticilerin saltanatıyla mücadele etmişlerdir. Hz. Osman zamanında ortaya çıkan fitne ve kargaşa, Cemel Vak'ası, Muâviye ve Hz. Ali arasındaki siyasi mücadele sonucunda ortaya çıkan ve uzun yıllar devam eden kanlı kardeş savaşları, Emevî iktidarında Ehl-i Beyt'e karşı takınılan tavır ve yapılan zulümler gibi birçok siyasi olay yaşanmıştır. Tüm bu siyasi olaylar sonucunda ortaya çıkan fikir ayrılıkları itikadi alana da yansıyarak Müslümanlar arasında birçok olumsuz tartışmaya ve birbirini tekfir eden farklı fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum Müslümanları Asr-ı Saadet'teki manevi huzur ve güven ortamını yeniden tesis etmeye yönlendirmiştir. Böylece Müslümanlar uzlete ve dünyadan kaçmaya yönelerek huzuru zâhidlerin zühdünde ve âbidlerin halvetinde bulmuşlardır.[71] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan siyasi koşullar ve bunların sonuçları İslâm dünyasında zühd hayatının ortaya çıkmasının sebeplerinden biri olmuştur.

d. Yabancı Dini Etkenler

Zühdün ortaya çıkmasında etkili olan etkenlerden biri de diğer dinlerden gelen anlayış ve eğilimlerdir. İlk zâhidlerin Hristiyan münzevilerinden etkilenmiş olması muhtemel bir durumdur. Zira İslâmiyet'in gelmesinden önce de Mekke'de zâhidane bir hayatı tercih eden kişiler bulunmaktaydı.[72] Hristiyan münzevilerin Müslüman zâhidler üzerindeki etkisi İslâm'ın gelişinden sonra da sürmüştür. Fakat onun tesiri zühdün temel meselelerinden çok manevi hayatın düzenlenmesine dair yönlerde gerçekleşmiştir. Zühdün temel esasları ise özü itibarıyla İslâmî olmuştur.[73] Ayrıca fetihler farklı kültürlerin bir araya gelmesine yol açınca diğer dinlerdeki zühd anlayışı İslâm zühdüyle de muhtemelen karışmıştır.[74] Dolayısıyla zühd hareketi diğer dinlerden gelen anlayış ve eğilimlerden özellikle de Hristiyan etkisinden uzak değildir. Ancak zühd bütünüyle

[70] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevi Hayat*, 63.
[71] Afîfî, Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat, 68-69; Yıldırım, Din, Dünyevileşme ve Zühd, 41.
[72] Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018), 53; Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat,* 69.
[73] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, 70.
[74] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, 56.

İslâm'ın bir ürünü kabul edilmelidir. Çünkü sistemi geliştiren düşünürler/ sûfîler esas olarak Müslüman'dır.[75]

e. Fıkıh ve Kelâma Tepki

Kelâmcıların septik yaklaşımları ile fukahânın insanın ruhunu ve gönlünü tatmin etmeyen kuru normatif irdelemeleri zühd hareketini besleyen bir diğer faktör olarak kabul edilmektedir.[76] Kur'ân ve sünnet faktörü gibi bu durum da tamamen İslâm'ın iç dinamikleriyle ilgilidir. Kelâmcıların ve fukahânın din anlayışlarının sûfîlerin dini eğilimlerine cevap veremediği için sûfîlerin zühde yöneldikleri söylenebilir. Örneğin fâkihlerin dini metinlerden çıkardığı hükümlerde isim ve şekilden başka bir takvâ izinin olmadığı ve onların kendilerine muhalif olanlara karşı da düşmanlık içerisinde bulundukları bazı araştırmacılarca ifade edilmektedir. Kelâmcıların rasyonel ve kuşkucu yaklaşımları da her şeye karşı şüphe doğurmuş zihni şaşkınlık ve karışıklıklara neden olmuştur. Bu aşırı normatif kural ve kalıplara karşı zâhidler/sûfîler dinin bâtınına yönelmişlerdir.[77]

1.3. Zühd Ekolleri

VIII. asrın sonuna kadar yukarıda kısaca izah edilmeye çalışılan nedenlerin ortaya çıkardığı zühd hayatı çoğunlukla ferdi olarak tezahür etmiş ve bireysel yönelimler ön plana çıkmıştır. Ancak bazı bölgelerde düşünce ve eylemleriyle öne çıkan bazı zâhidlerin öncülüğünde birtakım ekoller/mektepler de oluşmuştur. Bunların başlıcaları Medîne, Basra, Kûfe ve Horasan ekolleridir.[78]

a. Medine Ekolü

Medine mektebinde Kur'ân ve sünneti esas alan sade bir zühd anlayışı hâkim olmuştur. Zâhidler için rehber ve örnek Hz. Peygamber ve sahâbeleridir. Emevî yönetimine ve hayat tarzına karşı mücadelede Medîne'nin önemli bir yeri olmuştur. Hilâfet merkezi Şam'a taşınınca da Hz. Peygamber'in beldesi daha da önem kazanarak siyasi çekişme ve çalkantılardan uzaklaşmak isteyenlerin durağı haline gelmiştir. Bu

---

[75] Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi,* çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 63.
[76] Ali Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", *Tasavvuf El Kitabı* içinde, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 117.
[77] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, 70.
[78] Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", 120.

ekolün zâhidleri Huzeyfe b. Yemenî, Selmân-ı Fârisî, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Said b. Müseyyeb ve Abdullah b. Mes'ud'dur.[79]

b. Basra Ekolü

Basra mektebi siyasi çekişmelerden uzak bir zühd hareketi sayılır. Mektebin öne çıkan özellikleri Cennet ümidi ve Cehennem korkusu ile gözyaşı dökmek, ibâdet, riyâzet ve mücâhede ile Hakk'a bağlanmak ve dünyadan el etek çekmekti. Basra'daki zühd hareketinde korku ve hüzün ağırlıklı anlayışın temsilcisi olarak Hasan-ı Basrî, sevgiye dayalı zühdün önderi olarak da Râbiatü'l-Adeviyye dikkati çeker.[80]

c. Kûfe Ekolü

Hz. Ali'nin, hilafeti zamanında başkent yaptığı, Arap nüfusla beraber Fârisîlerin de yoğunlukta olduğu Kûfe, Şiiliğin merkezi olarak bilinmektedir. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra bu bölge insanlarından bir grup, ona verdikleri sözü tutmadıkları ve gereken desteği sunmadıkları için pişmanlık duyarak üzüntü ve gözyaşı ile zühd ve ibadete yönelmişlerdir. "Bekkâûn" adıyla anılan bu gruba pişmanlıkları sebebiyle "Tevvâbûn" adı da verilmiştir. Ehl-i Beyt'in maruz kaldığı bu acı hâdiseler Kûfe'deki dini hayatı da her yönüyle etkilemiştir. Said b. Cübeyr (ö. 713), Cafer es-Sâdık, Ebu Hâşim el-Kûfî (ö. 767), Cabir b. Hayyan (ö. 767), Süfyân Sevrî (ö. 777) ve Dâvûd Tâî (ö. 781) Kûfe mektebinin önde gelen zâhidlerindendir.[81]

d. Horasan Ekolü

Horasan, tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahip olan birçok düşünür ve akıma beşiklik etmiştir. Özellikle Anadolu'da İslâmiyet'in yayılmasında bu bölgeden gelen sûfîlerin hizmetleri büyüktür. İbrahim b. Edhem (ö. 777), Fudayl b. Iyâd (ö. 802) ve Şakîk Belhî (ö. 809) bu mektebin önde gelen zâhidleridir. Bu zâhidler Basra ve Bağdat bölgesindeki zühd hareketlerinden etkilendikleri için onlarda ibâdet, zühd, fakr ve korku gibi tutumlar önplana çıkmıştır. IX. asırdan itibaren görülen Bağdat ve

---

[79] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat,* 80; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 102.
[80] Mehmet Demirci, *Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2004), 58; Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat,* 83.
[81] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 103; Bolat, "Tasavvufun Doğuşu", 124.

Nîşâbur (Horasan) ekollerinde ise tevhid-mârifet, melâmet ve fütüvvet konuları ağırlıklı olmuştur.[82]

Görüldüğü üzere genel anlamda zühdün ortaya çıkmasını sağlayan temel etken İslâmi öğretilerdir. Hem Kur'ân ayetleri hem de Hz. Peygamber'in hadisleri dünya hayatının geçiciliğini vurgulayarak zühd hayatını teşvik etmektedir. Zühd, dönemin sosyal ve siyasi olaylarının sebep olduğu kaos ortamına ve insanların tamamen dünyaya yönelip lüks ve şatafata meyletmelerine bir tepki olarak da ortaya çıkmıştır. Ayrıca fıkıh ve kelâm çevresinin soyut ve katı kurallarına karşı sûfîler daha ziyade ahlâkı olgunlaştırma, takvâ ve zühde dayalı bir hayata yönelerek yeni bir metot geliştirmişlerdir. Bu bağlamda VIII. yüzyılın sonlarına kadar zikrettiğimiz nedenlerin ortaya çıkardığı bu yaşam biçimi genellikle ferdi olarak görülmüş ve bireysel yönelimler ön plana çıkmıştır. Bununla beraber bazı bölgelerde fikir ve yaşantılarıyla öne çıkan bazı zâhidlerin öncülüğünde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan mektepleri olarak isimlendirilen bazı ekoller de oluşmuştur.

1.4. Zühd ile İlgili Kavramlar

Zühde mana bakımından yakın olan bazı kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlar zühd hayatının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bunlar tebettül, vera', takvâ, fakr, tevekkül, riyâzet, mücâhede, halvet ve uzlettir. Bu kavramların anlamlarına konumuzla ilgileri noktasında kısaca değinilecektir.

1.4.1. Tebettül

Sözlükte "kesilmek, kopmak" anlamına gelen tebettül, dünyadan koparak kendini tamamıyla ibâdete vermek, "inceliği, hakikati müşâhede etmek üzere isteklerden ve hazlardan tamamen sıyrılmak" anlamlarına gelir.[83] Kur'ân-ı Kerîm'de ise kişinin dünyadan ilgiyi kesip bütün varlığıyla Allah'a yönelmesi[84] anlamında kullanılmıştır. Abdürrezzak Kâşânî tebettülü (yöneliş) üç kısımda incelemiştir. Avamın yönelişini "İnsanları dikkate almamak", müridin yönelişini "Nefsin yöneldiği şeyleri düşünmekten uzaklaşmak" ve erenin yönelişini "Haktan başka her şeyden soyutlanmak"

---

[82] Osman Çetin, "Horasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/234; Demirci, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* 58; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 107.
[83] Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1022; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016), 346.
[84] Müzzemmil Sûresi, 73/8.

şeklinde açıklamıştır.[85] Kâşânî tebettülün ilk derecesini ümit veya korku nedeniyle kişinin lezzetlerden kaçınması, ikinci derecesini nefsin arzu ve isteklerinden kesilmesi neticesinde dünya ile alakasının kalmaması ve Rabb'ine dönmesi ve üçüncü derecesini de hiçbir şeye ilgi duymaması şeklinde açıklamıştır.[86]

1.4.2. Vera‘

Sözlükte sakınmak, el çekmek anlamına gelen vera‘, insanın bedeni ve ruhi yapısını ayakta tutan şeylerde, şerîata göre bir sapmanın veya zarar ve kuşkunun bulunduğu her şeyden uzak durmak, harama düşme korkusuyla şüpheli şeylerden uzaklaşmak,[87] zerre kadar da olsa kimsenin hakkını üzerine geçirmemek[88] demektir. Başka bir ifadeyle ağızdan kalbe giren ve çıkanın, Allah ve resûlünün sevdiği şeyler olmasına özen göstermektir.[89]

Zühd ile vera‘ arasında yakın bir ilişki olmakla beraber zühd daha özel bir manada kullanılmaktadır. Vera‘ şüpheli şeylerden kaçınmak ile olur ki bu, ehl-i vera‘nın zühdü olarak kabul edilir. Bunun üst mertebesi ise mukarrebînin zühdüdür. Bu da ister dünya isterse âhiret olsun Allah dışındaki her şeyden yüz çevirmekle elde edilir. Vera‘, zühdün başlangıcı olarak da kabul edilir. Nitekim vera‘da şüpheli olanı terk etmek esasken zühdde ise ihtiyaçtan fazlasını terk etmek esastır.[90] Vera‘nın en aşağı derecesi yasaklardan kaçınmak iken en yüksek derecesi de kişiyi Allah'tan alıkoyan şeylerden kaçınmaktır.[91]

1.4.3. Takvâ

Sözlükte korkma, kaygılanma, endişelenme, hassas davranma, sakınma ve korunma anlamına gelen takvâ dinin bütün emirlerini eksiksiz ve devamlı olarak titiz bir şekilde yerine getirmek demektir. Takvânın zâhiri, hudûdu muhafaza; bâtını ise ihlas ve niyettir. Özetle takvâ mâsivâdan sakınmak, kişiyi Hakk'tan uzaklaştıran her şeyden kaçınmak, nefste Allah'tan gayrısını görmemek,[92] canı korkulan şeylerden ve

---

[85] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 119.
[86] Abdürrezzak Tek, "Tebettül", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 10/216-217.
[87] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü,* 583; Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları,* 115.
[88] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 379.
[89] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 157.
[90] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, 29.
[91] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* 173.
[92] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 342; Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları,* 103; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta‘arruf,* 163.

günahlardan sakındırmak gibi anlamlara gelir ki bu da sakıncalı şeylerin terk edilmesi ile mümkündür.[93]

Zühdle yakın anlam ilişkisi içerisinde bulunan takvâ Allah ile insan arasındaki ilişkilerde gerçek üstünlük ölçüsü olan, bireyin kendi çabasından kaynaklanan, insanın kendi çabasının ürünü olmayan üstünlüklere de hayat hakkı tanımayan[94] saf dindarlık (zühd) anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm de sürekli aşkınlık, yücelik ve "öte" fikrini insanda canlı tutmak için yaratıcıya karşı sorumluluk bilinci taşıyan takvâ kavramını öne çıkarmaktadır.[95] Dolayısıyla takvâ kişinin Allah'tan korkup, O'na saygı duyarak kalbini ve ruhunu günahlardan, kötü duygu ve düşüncelerden temizlemesidir.[96] Bu şekilde kalpte yer edinen takvâ bütün bilgi ve bereketlerin kaynağı olmaktadır.[97]

1.4.4. Fakr

Sözlükte yoksunluk, bir şeye sahip olmamak, yoksulluk ve ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, kişinin hiçbir şeye sahip olmadığının ve her şeyin gerçek sahibinin Allah olduğunun bilincinde olması [98] gibi anlamlara gelir. Fakr, kişinin benliğinden, tüm mal varlığından sıyrılıp her şeyin asıl sahibinin Allah olduğunu bilmesidir.[99] Fakr, var olan her şeyi yok etmek ve yok olan her şeyi de terk etmektir. Yani elde olanı başkasına verip olmayanı istememektir.[100]

Zühd kavramına yakın olarak kullanılan fakr tasavvufta övülen kavramlardandır. Fakr kavramı sûret fakirliği ve mânevi fakirlik olmak üzere iki grupta incelenebilir: Sûret fakirliği, maddi anlamdaki fakirlik anlamına gelir.[101] Zühd hareketinin ilk dönemlerinde zâhidler fakrın maddi anlamı üzerinde durarak onu, zenginin sahip olduğu şeylere sahip olmayan yoksul kimse olarak tanımlamışlardır. Bundan dolayı da sahip oldukları dünyevi şeyleri terk etmeyi zâhidâne yaşayışın bir şartı olarak da kabul etmişlerdir.[102] Mânevi fakirlik ise beşerî özelliklerden, istek ve arzulardan sıyrılıp kendini hiçbir şeyin sahibi olarak görmemektir. Yani fakr, dünya malına ve mülküne

---

[93] Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü),* çev. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1176.
[94] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf,* 235.
[95] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, 29.
[96] Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, 103; Demirci, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* 32.
[97] Süleyman Uludağ, "Takvâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484.
[98] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 437; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 131.
[99] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd,* 33; Demirci, *Tasavvuf ve Tarîkatlar,* 35.
[100] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf,* 159; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 177.
[101] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 178.
[102] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat,* 239.

sahip olunsa da onlara kalben bağlanmayıp, asıl sahibini düşünüp kendini fakir saymak demektir. Bu bağlamda manevi yoksulluk mala mülke sahip olmamak değil, malın ve mülkün kölesi olmamak anlamına gelmektedir.[103]

Hicri III. asırdan itibaren sûfîler fakr kavramına felsefi bir içerik kazandırarak buna dair farklı ölçütler belirlemişlerdir. Bu ölçütlerin, insanların sahip olduğu mal, mülk ve dünyevi şeylerle irtibatı olmayıp daha çok insanın nefsiyle, istek ve arzularıyla, Allah'ın kuluyla ilişkisiyle ilgili olduğu düşünülmektedir. Özetle fakr azık sahibi olmamak değil, kalbini ve gönlünü arzu ve isteklerden temizlemektir.[104] Stoa felsefesinin ünlü düşünürlerinden biri olan Seneca'nın da manevi fakirliği çağrıştıran fikirleri bulunmaktadır. Ona göre bilge insan, zenginliği sevmez fakat ona sahip olmayı tercih eder. O, zenginliği kalbinde değil sadece evinde ağırlar.[105]

1.4.5. Tevekkül

Sözlükte güvenme, bel bağlama, vekil tayin etme, havale etme, itimâd etme gibi anlamlara gelen tevekkül, Allah'a tam olarak güvenerek rızık ve geçim kaygısına düşmemek, insanı huzur ve saadete ulaştıran Allah'a güven hali[106] gibi anlamlara gelir. Tasavvufta ise insanların elindekinden ümidi kesip Allah'ın elindekine güvenmek anlamında kullanılmaktadır.[107] Ebû Talib el-Mekkî tevekkülün zühde benzerliğini şu şekilde açıklamaktadır:

> Tevekkül, kulun rızkından bir şey eksiltmez; fakat tevekkül, kulun zühdünü, sabrını ve yakînini artırır. Aynı şekilde zühd/dünyadan gönlü çekmek de insana takdir edilen rızıktan bir şey noksanlaştırmaz. Zühd sadece kulun fakirliğini, açlığını ve sıkıntısını artırır. Bu da tevekkül ehlinin ve zâhidin âhiretteki rızkı olur. Kulun dünya payından mahrum olması, onun mal biriktirip zengin olmaktan korunması, tevekkül ve zühdü sebebiyle olur.[108]

1.4.6. Riyâzet

Sözlükte "idman, eğitme, terbiye ve ıslah etme, boyun eğdirme" gibi anlamlara gelen riyâzet, nefsin arzu ve isteklerini kırmak amacıyla bir taraftan nefsi ve bedeni zor ve çetin işlere koşmak, diğer taraftan da devamlı olarak zihni ve düşünceyi mâsivâdan

---

[103] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 178.
[104] Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat,* 239-240.
[105] Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine ve Yaşamın Kısalığı Üzerine,* çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 30.
[106] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 357; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*: *Ta'arruf,* 166; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* 43.
[107] Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi,* 349; Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları,* 110.
[108] Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 3/116.

uzaklaştırıp Allah üzerinde yoğunlaşmak, yeme, içme ve uyuma gibi tabiî ihtiyaçları en aza indirmek, nefsin ahlâkını, tabiatına bulaşan kirlerden arındırarak temizlemek ve güzelleştirmek,[109] nefsin bir davranışı kazanabilmesi ya da rahatça yapabilmesi için çokça alıştırmaya tabi tutulması gibi[110] anlamlara gelir.

Tasavvuf felsefesine göre kişinin her daim hak yolda olup Hakk'ın emrine uymak için bütün kötülüklerin kaynağı olan nefsiyle mücadele etmesi gerekmektedir. Riyâzetin amacı da nefsin bütün arzu ve isteklerini kontrol etmek amacıyla yemeyi içmeyi, uyumayı ve konuşmayı azaltıp onu zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlandırarak eğitmektir.[111] Riyâzet terbiye anlamına da gelmekte olup nefsin huylarını mücâhede aracıyla güzelleştirmektir. Nefsin huylarının güzelleştirilmesi ise alışkanlık ve adetlerini bırakmak ve ortadan kaldırmak, isteklerine, kötü arzularına ve düşük heveslerine karşı koymakla gerçekleşir, böylece nefs arınmış hale gelir.[112]

Gazâlî riyâzetten beklenen şeyin acı çekip zahmete girmek olmadığını vurgular. Nasıl ki ilaç kullanmanın amacı acı vermek değil de hastalığı iyileştirmekse riyâzetin amacı da insanı Allah'ı anmaktan alıkoyan her şeyi bırakıp zikren ve fikren Allah ile yakınlık kurmaktır.[113] İbn Sînâ da riyâzeti tahayyül ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitim şeklinde tarif etmiştir. Ona göre bu eğitimin hedefi de söz konusu güçleri, kendilerine alışkanlık kazandırarak aldanmışlık âleminden Hakk'ın katına yönlendirmektir. Böylelikle bu iki güç bâtının sırrına teslim olur ve Hakk kendisine tecelli ettiğinde bu tecelliyle çatışmaz aksine Hakk'ın nuruna muttali olur.[114]

1.4.7. Mücâhede

Sözlükte gayret, savaşmak, mücadele etmek[115] cihâd etmek, nefs ile çekişmek, nefsi ezmek, arzularını kırmak[116] gibi anlamlara gelen mücâhede, tasavvufta sâliklerin şeytan ve nefsin istek ve kötü arzuları ile mücadelesi anlamında kullanılmaktadır.[117] Mücâhede, bilimsel çabayı ifade eden ictihâd kavramı ile aynı kökten türeyen ve nefisle

---

[109] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 297; Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, 95; Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* 80.
[110] İsfahânî, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, 450.
[111] Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143-144; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 197.
[112] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 227; Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, 95.
[113] Gazâlî, *Uzlet,* çev. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Ehil Yayınları, 2017), 28-29.
[114] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 644.
[115] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 484; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 259.
[116] Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf,* 223.
[117] Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* 40.

iç âlemimizde psikolojik ve mistik planda verdiğimiz cihâdı ifade eden bir kavramdır. Nefsle mücâhede tekâmül aşamasıdır ve cihâdla yani dış mücâhede ile birlikte anlam kazanır.[118]

Sûfîler nefs ve nefsin arzu ve isteklerine karşı verdikleri mücadeleye "mücâhede" adını vermişlerdir. Mücâhededе esas olan nefsin isteklerini yerine getirmeyip onun direnişini kırmak ve az yemek, uyumak ve konuşmak suretiyle onu zayıflatıp etkisiz ve zararsız hale getirmeye çalışmaktır. Mücâhedenin amacı da âsi nefsi öldürmek değil itaatkar hale getirmektir. Bu bağlamda nefse karşı başlatılan bu mücadeleye de "cihâd-ı ekber" denilmiştir.[119]

Kindî'ye göre insan, dünyadan soyutlanıp maddi nesneleri hiçe sayarak kendisini varlığın hakikatini düşünmeye verince, gaybın kapıları ona açılır ve yaratılanların sırrına vâkıf olur.[120] Kindî bu ifadeleriyle hakikate ulaşmak için mücâhede ve riyâzetin gerekliliğini vurgulamaktadır.

İbn Haldûn ise mücâhedeyi takvâ, istikâmet ve keşf-ıttılâ olmak üzere üç mertebede incelemiştir. Takvâ mücâhedesi herkes için farz olan genel ve dinen zorunlu bir mücâhededir. Burada sâlik bütünüyle takvâ ve vera' sahibi sâlih bir insan olmayı hedeflemektedir. Hedefine varmak için de nefsiyle savaşmakta, kötü duyguların etkisinden kendini korumaya ve uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Genel olarak sahâbe, tâbiîn ve etbâu'ut-tâbiîn bu mücâhede şeklini esas alıp gerçekleştirmeye çalışmışlardır.[121] İstikâmet mücâhedesi ise takvâ ve vera' mücâhedesinin ileri bir mertebesi olup onun temelinde gerçekleştirilir ve asıl amacı da istikâmet sahibi olmaktır. İstikâmet mücâhedesinin amacı nefsin ıslah ve terbiye edilmesi suretiyle güzel ahlâkı, fazileti ve dosdoğru bir kişiliği kazandırmaktır. Bunun sonucunda insan ruhu kemâle erer ki bütün davranışları doğal olarak iyi ve hayırlı bir şekilde ortaya çıkar. Özetle istikamet ahlâkta, insanlıkta ve İslâmlıkta bir kemal halidir. Takvâ mücâhedesi genel istikâmet mücâhedesi ise özeldir.[122] Keşf ve ıttılâ mücâhedesinde ise amaç gayb âleminin perdelerini aralamak, ulûhiyeti temâşa etmek ve kerâmet sahibi olmaktır. Bu da ancak ağır riyâzetlerle ve çile çekerek ruhu ve kalbi arındırmak, nefsi tezhib etmekle

---

[118] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf,* 238-239.
[119] İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti,* haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 37.
[120] Kindî, *Felsefi Risâleler*, 380.
[121] İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti,* 40-45.
[122] İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti,* 45-49.

gerçekleştirilebilir. Keşf mücâhedesi farz veya sünnet değildir. Hatta çok zor ve tehlikeli olduğundan mükâşefe ilmine dalmamak ihtiyata daha uygundur.[123]

1.4.8. Uzlet-Halvet

Sözlükte halktan uzaklaşarak onlardan ayrılmak,[124] bir köşeye çekilmek ve münasebeti kesme yoluyla insanlardan uzaklaşmak[125] anlamına gelen uzlet tasavvufta zâhidin, manevi ve ruhsal olgunluğa erişmek amacıyla kendisini toplumdan ve dünya hayatından soyutlayarak arzu ve isteklerini sınırlandırması ve bütünüyle yaratıcısına yönelip münzevi bir hayat yaşamaya çalışması[126] demektir.

Uzlet, zâhidin günahlardan kaçınarak, ihlaslı bir şekilde ibadet etmek için kendisini toplumdan ve dünyevi meşgalelerden soyutlayarak bütünüyle yaratıcısına yönelmesidir. Bazı sûfîler ise sâlikin halkın içindeyken bile Hakk'la olması yani bedeninin halkla, kalbinin ise Hakk'la olması gerektiğini ifade etmişlerdir.[127] Stoa felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Marcus Aurelius da *Düşünceler* adlı eserinde insanın kendisiyle başbaşa kalabilmek için inzivaya çekilmesinin aptalca bir şey olduğunu ifade eder. Ona göre insan istediği anda kendi içine çekilebilir. Çünkü insanın inzivaya çekilebileceği hiçbir yer kendi içinden daha dingin olamaz.[128] Bu düşünceler bazı filozofların da toplum içerisinde uzlet anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Gazâlî'ye göre uzletin hem faydaları hem de zararları vardır. Kişinin mevcudatı düşünerek Allah'ı zikretmesi, toplum içindeki fitne, şer, kıskançlık, tamah gibi günahlardan uzaklaşması, uzletin sağladığı faydalardır. Uzlet esnasında kişinin ilimden, halka sağlayacağı faydalardan, riyâzet ve mücâhededen uzak kalması, yalnızken vesveselere kapılma ihtimalinin olması ise uzletin zararlarındandır.[129]

Uzletle yakın bir anlama sahip olan halvet de günahlardan kaçınarak daha iyi şekilde ibadet etmek maksadıyla ıssız yerlerde yaşamak,[130] topluma karışmadan yalnız yaşamak, Allah dışındaki şeylerden ilgiyi keserek sadece Allah'a yönelmek ve kendini

---

[123] İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, 50-54.
[124] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 505.
[125] Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, 112.
[126] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 195.
[127] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 364.
[128] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 55.
[129] Gazâli, *Uzlet*, 8-30.
[130] Süleyman Uludağ, "Halvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/386-387.

ibadete vermek,[131] Hakk'ın sayısız nimetlerini tefekkür ederek Hakk'a şükretmek[132] gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu iki kavram arasında uzletin daha geniş anlamlı, halvetin ise daha dar ve özel anlamlı olması şeklinde bir fark vardır. Uzletteki yalnızlık süresi ve sebebi belli olmayan bir yalnızlık ve halktan uzak olma hali iken halvetteki yalnızlık belli bir süreyle sınırlıdır.[133] Ayrıca halveti, toplumdan bizzat uzaklaşarak maddi bir inzivaya çekilmek, uzleti ise nefsin arzu ve isteklerinden, mâsivâ ile meşgul eden her türlü şeyden kaçınmak, Allah'a yakın olmak şeklinde gerçekleşen manevi bir inziva olarak tanımlayanlar da olmuştur.[134] Sufilerin halvet ve uzlete yönelmelerinin sebebi hizmete hazırlanıp fitneden uzaklaşmaktır. Bunların her ikisi de topluma hizmet olup birincisi aktif bir tavır alış ikincisi ise pasif bir tavır alıştır.[135]

Zühdle ilişkili olan farklı kavramlar da vardır. Bunlar havf, tevbe, recâ, muhabbet, rıza gibi kavramlardır. Havf, korku demektir. Allah korkusu manasına gelen bu kavrama zühd anlayışının tasavvufa dönüşmesinden sonra da büyük önem verilmiştir[136] Tevbe, günahlardan dönüp Allah'a yönelmek anlamına gelir. Kişinin kötü davranışlardan pişmanlık duyarak samimiyetle güzel davranışlara yönelmesidir. Tasavvufî hayat tevbe ile başlar ve zühd makamında tevbenin önemi artarak sâlike ömür boyu eşlik eder.[137] Recâ, tasavvufî ıstılahta kulun ilahi rahmetin genişliğine yönelmesi ve rabbinin lütfunu kendinde hissetmesi anlamına gelir. Recâ, sûfîler tarafından genellikle hal olarak kabul edilmiştir.[138] Muhabbet, sevgi anlamına gelir ve sevginin çoşkulu hali olan aşk ile iç içedir. Bu kavram tasavvufta manevi bir hal olarak kabul edilmektedir.[139] Rıza da sözlükte memnun ve hoşnut olmak anlamlarına gelen tasavvufî kavramlardan biridir. Tasavvufta rıza, zühd hayatının temeli olarak kabul edilmiş ve sûfîler tarafından muhabbetin rızayı içerdiği, rızanın da muhabbetin semeresi

---

[131] Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,*156.
[132] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* 139.
[133] Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 196.
[134] Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* 140; Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 20.
[135] Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf,* 322.
[136] Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* 82; Mustafa Kara, "Havf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/530.
[137]Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar,* 159; Süleyman Uludağ, "Tövbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/284-285.
[138] Süleyman Uluduağ, "Recâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/502.
[139] Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/384-385.

olduğu bu sebeple de kulun, muhabbet duyduğu Allah'ın her tasarrufuna rıza göstermesi gerektiği ifade edilmiştir.[140]

Bir yaşam biçimi olan zühde anlam bakımından yakın olan bazı kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramlar şüpheli şeylerden kaçınmayı ifade eden vera', dinin emir ve yasaklarına uyarak kötülüklerden kaçınma konusunda gösterilen hassasiyet anlamındaki takvâ, kişinin benliğinden ve varlığından sıyrılarak her şeyin asıl sahibinin Allah olduğunun farkına varmasını ifade eden fakr, insanların elindekinden ümidi kesip Allah'ın elindekine güvenmek anlamına gelen tevekkül, nefsle mücadele edip onu terbiye etmeyi amaçlayan riyâzet ve mücâhede, manevi olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından, sosyal çevreden ve günahlardan uzaklaşarak münzevi bir yaşam sürdürmeyi ifade eden halvet ve uzlettir. Bir sonraki bölümde bu kavramların İbn Arabî düşüncesindeki yansımalarına değinilecektir.

[140] Süleyman Uludağ, "Rıza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 56-57.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE ZÜHD

Endülüs'ün ve İslâm düşünce geleneğinin önemli isimlerinden biri olan İbn Arabî'nin zühdle ilgili fikirlerini daha iyi anlayabilmek için onun doğup büyüdüğü ortamı da bilmek gerekmektedir. Bu nedenle İbn Arabî öncesi Endülüs'teki zühd anlayışı ve hareketleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

2.1. İbn Arabî Öncesi Endülüs'te Zühd Anlayışı

Endülüs'te Müslümanların kurduğu medeniyet İslâm medeniyetinin zenginleşmesine önemli katkılar sağlamış, dönemin Hristiyan Avrupa'sını da uzun süre etkilemiştir. Ne var ki Endülüs fethedildiğinde Müslümanlar burada güçlü bir ilmi birikimle karşılaşmamışlardır. Çünkü Hrıstiyan İspanya bu bölgede Müslümanların hakimiyetinden önce ciddi bir ilmi başarı ve geleneğe sahip değildi. Bu nedenle ilmi birikimlerin Doğu'dan ithal edilmesi ihtiyacı ortaya çıkmış, Endülüs'ten Doğu İslâm dünyasına ilim elde etmek amacıyla birçok seyahat düzenlenmiş ve bu bölgelerdeki önemli eserler Endülüs'e taşınmıştır. Dolayısıyla Endülüs'ün düşünce kaynakları büyük oranda Kuzey Afrika'dan gelen unsurlar ve Doğu İslâm dünyasından getirtilen eserler olmuştur.[141] Akli ve felsefi ilimlerin ilk zamanlar Endülüs'te yer edinmesi mümkün olmamıştır. Bu durumun en önemli nedeni Endülüs'te başından beri hakim olan akli ilimlere karşı olumsuz tutumdur. Bu olumsuz tutum da Mâlikîlik mezhebinin meydana getirdiği tutucu atmosferden kaynaklanmıştır. Aslında Endülüs Emevî hükümdarlarından bazıları geniş ufuklu olmasına rağmen iktidarlarının istikrarını korumak için ulema tarafından yönlendirilen mutaassıb tebaalarına muhtaç oldukları

[141] Birgül Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te Bilim ve Felsefe", *Mukaddime* 8/2 (2017), 304; George F. Hourani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Ocak-Nisan 2000), 200-201.

için yeni fikir ve eserlerin ülkeye girmesi konusunda ihtiyatlı davranmışlardır. Bu sebeple özellikle Mâlikîlik mezhebi Endülüs'te güç kazanmış ve resmi mezhep olarak kabul edildikten sonra bu bölgede tek hakim unsur olmuştur. Mâlikî fukahâ güçlendikten sonra ortaya çıkan yeniliklere karşı çıkmış, halk da dini ve lügâvi ilimlere daha fazla önem verdiği için felsefeye pek rağbet göstermemiş ve felsefi düşünce yanlış yol olarak görülmüştür. Emevî sultanları da farklı fikirlerin ülkeye sokulması noktasında çekingen davranmışlardır. Sonuç olarak fukahâ ile aklı önceleyenler arasında bir kutuplaşma meydana gelmiş ve felsefi çalışmalar dışlanarak geri kalmıştır.[142]

Endülüs'te fukahâ-siyaset ilişkileri birbirine bağımlı olarak gelişirken daha sonra ortaya çıkan siyasi çalkantılarla birlikte fukahâ ve hükümdarların arası açılmaya başlamış ve siyasi otoriteler fukahâyı sınırlandırmak için çeşitli önlemler almıştır. Halîfelerin fukahâya tepki olarak Mâlikîlik dışındaki fıkhi mezhepleri desteklemesi ve özellikle II. Hakem el-Muntansır zamanında ilmi bakımdan önemli ilerlemeler kaydedilmesi, Kurtuba'da içinde çeşitli ilimlere ait kitapların bulunduğu bir kütüphanenin kurulması, felsefe ve Yunan bilimleri alanındaki çalışmaların desteklenmesi siyasi otoritenin fukahaya karşı aldığı önlemlerdendir. Bu önlemler sonucunda fukahâ ve siyasi otoritelerin arası iyice açılmıştır. 852-1011 yılları arasında Endülüs'te artık teşekkülünü gerçekleştiren Mâlikîlik için kritik bir dönem başlamıştır. Bundan sonra kültürel çalışmalar desteklenmiş, filozoflar, sanatçılar ve edebiyatçılar siyasi otoritelerle yakın ilişkiler kurmaya başlamış, bilimsel faaliyetler ve kütüphanelerin kurulması desteklenmiştir. Bu gelişmelere rağmen Mâlikîlik mezhebi nüfuzunu sürdürerek siyasi otoriteyi etkilemeye devam etmiştir. [143]

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasının ardından ortaya çıkan Mülûkü't-Tavâif (1031-1090) döneminde ise önemli şehirler ele geçirilmiş, ortaya çıkan kargaşayla uğraşan hükümdarlar, Kurtuba sarayındaki önemli eserleri satmak zorunda kalmışlar ve böylece bu değerli eserler Endülüs'ün her yerine yayılmıştır. Bu durum felsefi ve akli ilimlerin gelişmesine ortam hazırlamıştır. Bu dönemde mantık kitapları, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri de Endülüs'e gelmeye başlamıştır. Ancak Mülûkü't-Tavâif dönemi felsefi ve akli ilimlerin Endülüs'te yer edinmesi için uygun bir ortam hazırlamış olsa da

---

[142] Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te Bilim ve Felsefe", 307-308; Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", *Beytü'l-Hikme* 7/1 (2017), 247; Ahmet Bozyiğit, "Endülüs'te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukahâ Sultası Örneği", *Turkish Studies* 12/35 (2017), 582-583.

[143] Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", 248.

bu dönemdeki siyasi istikrarsızlıktan yararlanan Mâlikîlik tekrar otoritesini sağlamlaştırmak için uygun zemini bulmuştur. Siyasi istikrarsızlıktan dolayı hükümdarlar da fukahânın işlerine karışmamış ve özellikle Hristiyan istilası tehdidi ve hükümdarların felsefeye olan ilgisi sebebiyle halkın geleneği korumak ve sağlamlaştırmak adına fukahâya desteği artmıştır. Böylece Mâlikî fakihler tarafından Mülûkü't-Tavâif'i ortadan kaldıracak olan Murâbıtlar Endülüs'e davet edilmiştir.[144]

Murâbıtlar Endülüs'te öncelikle parlak bir ilmi harekete mirasçı olmuşlardır. Felsefi ve tabii ilimler alanında önceki dönemlerin uzantısı olarak gelişmeler yaşanmışsa da özellikle Mâlikî fukahanın ilmi hayat üzerindeki etkisinin artması nedeniyle Mâlikî fıkhı ve furû kitapları dışındaki eserlere müsamaha gösterilmemiştir. Kur'ân ve sünnet eğitimi dışına çıkan ve kelâmla ilgilenenlere kâfir ve zındık gözüyle bakılmış, mantık, kelâm ve felsefi ilimlere karşı olumsuz tavır sergilenmiştir. Hatta bu anlayışın bir sonucu olarak Gazâlî'nin *İhyaû Ulûmi'd-Dîn* adlı eseri de yasaklanmış ve yakılmıştır. Bu tutum sadece Gazâlî'nin eserlerine karşı değil diğer ilimlere karşı da Murabıtlar devri boyunca devam etmiştir.[145]

Muvahhidler ise Murâbıtların yanlış gördüğü bazı uygulamalarına karşı çıkmak amacıyla ıslahi bir hareket olarak ortaya çıkmış ve bu dönemde felsefe ve kelâm ile ilgilenenler üzerindeki yoğun baskı hafiflemiş, Eş'ârilik ve Mu'tezîle'nin görüşleri tartışılır hale gelmiş, tasavvufi-felsefi fikirlerin varlık bulması için uygun bir zemin oluşmuştur. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozoflar da en kıymetli eserlerini Muvahhidi hükümdar Ebu Yâkub I. Yusuf (1163-1184) zamanında ortaya koymuştur. İbn Tumert'in de etkisiyle Kur'ân ve hadis çalışmaları artmıştır. Özellikle fıkhi hükümlerin Kur'ân ve hadîsten çıkarılmasının devlet politikası haline gelmesi Mâlikî fakihlerin fürua dair eserlerinin yakılmasına neden olmuştur. Böylece Mâlikî fukahanın Endülüs'teki etkisi tamamen bitmese de önemli ölçüde zayıflamıştır.[146]

Endülüs'teki bu gelişmelerin yanı sıra tasavvuf da bu bölgede en az fıkıh kadar etkili olmuştur. Endülüs'teki ilk zâhidler genellikle Kuzey Afrika'dan gelen, zühd ve takvâlarıyla önplana çıkan ve tâbiîn dönemi zâhidlerinin hayatlarını örnek alan

---

[144] Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te Bilim ve Felsefe", 317-319; Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", 248.

[145] İsmail Yiğit, "Murâbıtlar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/154; Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te Bilim ve Felsefe", 319-321; Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", 248.

[146] Mehmet Özdemir, "Muvahhidler" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/410; Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te Bilim ve Felsefe", 322; Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", 248-249.

kişilerdir. Tâbiînden Hanes b. Abdullah es-San'anî, Ebu Abdurrahman el Hubullû, Abdullah b. Simaset el-Fihrî gibi şahıslar Tarık b. Ziyad ve Musa b. Nusayr ile birlikte Endülüs'ün fethedilmesinde rol oynamışlardır. Bu zâhidler halkın, dini otoritelerin ve siyasetçilerin özel saygısını kazanarak Endülüs'te zühd ve takvâya dayalı bir yaşam tarzının benimsenmesine katkı sağlamıştır. Bunların dışında ilim öğrenmek, kitap getirmek, hacca gitmek veya ticaret amacıyla Doğu'ya gidip gelen Endülüslüler Doğu'daki zühd anlayışının ve ilmin Batı'ya taşınmasında bir köprü görevi görmüştür. Ziyâd b. Abdurrahman el-Lahmî (ö.809) ile Kurtubalı âlim ve zâhid Îsa b. Dinar (ö.827) ve Ebû Osman Said b. Hasan el-Kurtûbî (ö.850) Endülüs'ün ilk dönem zâhidleri arasında sayılabilir.[147] Bunun yanı sıra Endülüs'ün fethinden sonra artan gelirlerle Müslümanların refah seviyeleri yükselmiştir. Buna bağlı olarak da İslâmi yaşantıdan uzaklaşmalar görülmeye başlamış, zevk ve eğlence düşkünlüğü artmıştır. Diğer taraftan Müslüman Araplar ile yerliler arasında ortaya çıkan çekişme ve iç savaşlar sebebiyle devlet adamlarının halk üzerindeki baskı ve zorlamaları artmıştır. Bütün bu gelişmelere tepki olarak bazı insanlar bu ortamdan uzaklaşarak zühd ve takvâya dayalı bir yaşam tarzına yönelmişlerdir. Endülüs'te Emevîler devrinin belirleyici derecede etkili olan din âlimlerinden biri de hadis ilminin Mâlikîlikle bütünleşmesinde önemli roller oynayan Muhammed b. Vaddâh'tır. İbn Vaddâh zühd ve zâhidler hakkında bilgi toplamak için Doğu'ya seyahatler düzenlemiş ayrıca kaynaklarda da o, zühd hayatını yaşayarak öğreten ve zâhidleri çevresine toplayan biri olarak tavsif edilmiştir.[148]

Zühd hayatı fetihten sonraki ilk dönemlerde Endülüs'ün âşina olduğu bir yaşam tarzı olmuştur. Nitekim IX. yüzyılda Kurtuba'ya yakın bir dağda zaviyesi olan İbn Meserre (ö. 931) ve talebelerinin zühd hayatı yaşadıkları bilinmektedir. Ayrıca X. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan siyasi kaos ve parçalanmanın beraberinde getirdiği sosyal çalkantıların da tesiriyle birçok sûfî grup ortaya çıkmıştır. Bunların başında Meriye'de İbnü'l-Ârif (ö.1141), İşbiliye'de İbn Berrecan (ö. 1141) ve Şilb'de Ebû'l-Kâsım İbn Kasi (ö. 1151) gibi sûfîlerin etrafında toplanan gruplar gelmektedir.[149]

Doktrin ve düşünce sisteminin bazı noktaları hakkında fikir sahibi olduğumuz ilk Endülüslü düşünür Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir.[150] Endülüs'te tasavvuf

---

[147] Bozkurt, "Endülüs'te Gazâlî Algısı", 249; Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 327-328.
[148] Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 329.
[149] Mehmet Özdemir, "Endülüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211-225.
[150] Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", 331.

hareketinin ve tasavvuf felsefesinin başlamasında ve yayılmasında etkisi büyük olan İbn Meserre Endülüs'ün ilk İslâm filozofu olarak da bilinmektedir. İbn Meserre İslâm medeniyetinin Doğu'da zirveye ulaştığı bir dönemde sahip olduğu felsefi ve tasavvufi gelişmelerle ve kendi zamanının kültürel meseleleriyle de yakından ilgilenmiştir. Kendisinden sonraki birçok sûfî ve filozofu özellikle İbn Arabî'yi de etkileyen İbn Meserre'nin Endülüs'te kendisinden sonra ortaya çıkan bütün felsefi ve tasavvufî mirasta da etkisi vardır. O, tasavvufî öğretisini ve zühd anlayışını Kurtuba yakınlarındaki zaviyesinde anlatarak insanları etkilemiştir. Amellerin ihlaslı olmasına, zühd ve takvâya önem veren, zikrin ve ihlâsın aslını takvâ, takvâyı da dinin temeli olarak değerlendiren İbn Meserre, Hasan Basrî'nin temsil ettiği Allah korkusuna dayalı tasavvuf anlayışından etkilenmenin yanı sıra tasavvuf felsefesine dair fikirlerini, eklektik bir metodla Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn Mısrî, Sehl b. Abdullah Tüsterî, Osman el-Mekkî ve Cüneyd Bağdâdî gibi mutasavvıfların fikirleri çerçevesinde oluşturmuştur. İbn Meserre günümüze ulaşan iki risâlesinde mistik birtakım öğeleri barındırsa da genel olarak İslâm felsefesinin temel konuları olan din-felsefe uzlaşısı, Tanrı'nın varlığı ve delilleri, sudûr nazariyesi, varlık ve varlığın mertebeleri gibi konuları ele almıştır. O aynı zamanda öğretisini birtakım bâtınî simgeler ve sembollerle de aktarmaya çalışmıştır.[151]

Endülüs'te İbn Arabî'den önce yaşamış sûfîlerden biri de İbn Meserre'nin mirasını üstlenen ve onun görüşlerini Almeria şehrinde temsil eden İbnü'l-Ârif'tir. İbnü'l-Ârif Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasından sonra Endülüs'te ortaya çıkan Mülûkü't-Tavâif zamanında doğmuş ve Murâbıtlar döneminde vefat etmiştir. O, Endülüs'te tasavvufî fikirleri ve zâhidane yaşantısıyla halk üzerinde önemli etkiler bırakmış isimlerden biridir. Zâhiri ilimlerin yanı sıra tasavvufî hal ve makamların da yaşanmasını önemseyen İbnü'l Ârif şeriat ve hakikatin bir bütün olduğunu ve birbirlerini tamamladığını savunmuştur. O da İbn Berrecan gibi Endülüs tasavvuf anlayışındaki nefs mücâhedesi, zühd ve riyâzet esası üzerine kurulu olan seyr-i sülûku aşarak tasavvuf mertebelerini savunan anlayışı benimsemiştir. İbnü'l-Ârif, İbn

[151] Ahmet Bozyiğit, "İbn Meserre", *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 100; George N. Atiyeh, "İbn Meserre, Muhammed İbn 'Abdillah", çev. Ahmet Bozyiğit, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 27/2 (2016), 201; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Felsefe Din İlişkisi Bağlamında İbn Rüşd'ün Müjdecisi İbn Meserre", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu, Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu,* (Sivas: 2008), 2/218; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Diyanet İslâm Ansiklopedisi "İbn Meserre" Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler", *Arayışlar Dergisi* 2/3-4 (2000), 119.

Arabî'nin şeyhlerinden olan Ebû Abdullah el-Gazzâl'ın da hocasıdır. İbn Arabî onu "şeyhimiz" şeklinde anarak muhakkik sûfîler ve Melâmiler arasında saymıştır.[152]

İbn Berrecân İbn Meserre'nin fikirlerini Endülüs'ün İşbiliye şehrinde temsil edip yayan, İbnü'l-Ârif'in çağdaşı olan ve İbn Arabî'nin de öncüsü olarak kabul edilen bir mutasavvıftır. Seleflerinden devraldığı ilmi ve tasavvufî mirası kendi fikirleriyle de geliştirerek haleflerine devreden İbn Berrecân zâhid ve âbid bir âlim olarak bilinmektedir. Tasavvufî fikirlerinde Gazâlî'nin etkisinde kalmakla beraber daha ziyade İbn Meserre'nin tasavvuf anlayışından etkilenmiştir. İbn Berrecân hem Allah'ın esmâsını hem de Kur'ân'ı açıklarken iş'ârî tefsir yöntemini kullanarak İbn Arabî üzerinde de etkili olmuştur. Onun bu yöntemi İbn Arabî tarafından benimsenerek genişletilmiştir.[153]

Endülüs'te İbn Arabî öncesi yaşamış düşünürlerden biri de İbn Kasî'dir. İbn Kasî Mirtüle'da (Mertola) dünyaya gelmiş ve Sevretü'l-Müridin olarak bilinen bir hareketin de lideridir. Kaynaklarda hakkında çok fazla bilgi bulunmayan İbn Kasî Murâbıtlar döneminde yaşamış ve bu siyasi otoriteye karşı mücadele etmiştir. Günümüze kadar gelen tek eseri *Hal'u'n-na'leyn ve iktibasu'n-nur min mevdıi'l-kademeyn'*dir. İbn Arabî'nin bu esere dair yazdığı bir şerh de mevcuttur. O, yazdığı bu şerhte daha çok müşkil gördüğü kısımları şerh etmiş, İbn Kasî'nin avama hitap ettiğini, okuyucuyu konudan uzaklaştıran sembolik bir dil kullandığını ve bunun da düşünürün yetkin olmayışından kaynaklandığını vurgulamıştır. İbn Arabî, İbn Kasî'nin ilâhi isimlere dair fikirlerini geliştirerek "tecelli-i ilâhî" teorisini ortaya koymuştur.[154]

Ebû Medyen el-Mağribî (ö. 1197) de İbn Arabî öncesi Endülüs'te Murâbıtlar ve Muvahhidler döneminde yaşamış düşünürlerden biridir. İşbiliyye'de doğan Ebû Medyen Kur'ân ve hadis merkezli bir tasavvuf anlayışı benimsemiş, Abdulkâdir-i Geylânî'den hırka giymiş, Endülüs ve Mağrib bölgesinde sünni tasavvuf anlayışının kurucusu

---

[152] Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arif", *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 195, 197, 201, 211; Nihat Azamat, "İbnü'l-Arif", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/522-523.

[153] Mehmet Yıldız, "İbn Berrecân", *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 215; Hülya Küçük ve Hamza Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 131-137; Ömer Bozkurt, "Endülüs ve Kuzey Afrika'nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 3/1 (2017), 66; Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/371-372.

[154] İlyas Çelebi, "İbn Kasî", *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 240-252; İlyas Çelebi, "İbn Kasî ve *Hal'un'na'leyn* Adlı Eseri", *İlam Araştırma Dergisi* 2/2 (Temmuz-Aralık 1997), 151-157.

sayılmış, Afrika'ya yayılan tarikatların kurulmasında ve İbn Arabî'nin de yetişmesi üzerinde etkili olmuş bir düşünürdür. İbn Arabî de Ebû Medyen'i şeyhi olarak kabul ettiğini belirtmiş ve Claude Addas'ın da belirttiğine göre *Fütûhât-ı Mekkiyye'*de en çok ona atıfta bulunmuştur. İbn Arabî onun fikirlerinden de hareketle tasavvufi görüşlerini Kuzey Afrika ve diğer bölgelerde yaygınlaştırmıştır. O, özellikle varlık ve vahdet-i vücûd konusundaki fikirlerinde ona atıflarda bulunmuştur.[155]

Görüldüğü üzere tasavvufî ve zâhidane hayat Endülüs'ün aşina olduğu bir yaşam şeklidir. Endülüs'te refah seviyesinin yükselmesiyle beraber zenginliğin getirdiği lüks ve şatafata ve X. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan siyasi belirsizliklere karşı insanlar bu durumdan uzaklaşmak için zühd hayatına yönelmişlerdir. Bu sebeple bu bölgede pek çok sûfî akım ortaya çıkmıştır. Bunların içerisinde öne çıkarak İbn Arabî'yi etkileyen mutasavvıflar İbn Meserre, İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî'dir.[156] Ayrıca Ebù Medyen el-Mağribî de İbn Arabî'nin düşünce dünyası üzerinde etkili olmuş ve İbn Arabî'nin eserlerinde övgüyle zikrettiği mutasavvıflardan biridir.

2.2. İbn Arabî'nin Zühde Bakışı

İslâm düşünce geleneğini üç ana disiplin altında incelemek mümkündür. Bu disiplinlerden ilki İbn Sîna ve Fârâbî gibi filozofların temsil ettiği "felsefi disiplin"dir. İkincisi Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet kelâmı olmak üzere iki ekole sahip olan kelâmdır. Üçüncü disiplin ise tasavvuftur. Tasavvuf ortaya çıktığı ilk dönemlerde kelâm ve felsefe ilminin yaptığı teorik tartışmalara girmek yerine ahlâk ve amellerin güzelleştirilmesine odaklanmıştır. Nitekim tasavvuf disiplininin ilk dönemi olarak kabul edilen zühd hareketleri de kelâm ve felsefe disiplinlerindeki nazarî tartışmalara tepki olarak ortaya

---

[155] Hamide Ulupınar, "Ebû Medyen el-Mağribî", *Endülüs İslam Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022), 283-298; Eyyup Akdağ, "Ebû Medyen'in (ö.594/1197) Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve İstiğfâr Kasîdesi", *OMÜİFD* 43 (2017), 285, 286, 294, 299; Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *TDV İslâm Ansikopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/186-187.

[156] Afifi, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 154. İbn Arabî'nin düşünce kaynakları çok çeşitlidir. Yukarıda zikredilen kaynaklar İbn Arabî'nin doğduğu ve kendisini etkileyen Endülüs bölgesindeki fikir atmosferidir. Bunlar dışında İbn Arabî'nin düşünce kaynakları arasında Kur'ân, hadisler, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk vahdet-i vücûtcu sûfiler, Eş'ariyye ve Mu'tezile kelâmcıları, Karmatîler, İsmailîler, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, Farâbî, Helenistik Felsefe, Yeni Eflâtunculuk, Stoa Felsefesi gibi unsurlar da yer almaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 131-147.

çıkmıştır. Sûfîler insanın teorik tartışmalarla sonuca varamayacağını düşünerek asıl yoğunlaşılması gerekenin ahlâk, riyâzet ve mücâhede olduğunu savunmuşlardır.[157]

İbn Arabî öncesinde tasavvuf, felsefi ve kelâmi tartışmaların dışında kalarak temel meselelerde fer'i bir ilim mesabesinde varlığını sürdürmekle birlikte ahlâki konular başta olmak üzere özellikle nefsin terbiyesinde daha kapsamlı yöntemler de sunmuştur. Bu bağlamda İbn Arabî'nin ilimler sınıflamasında tasavvufun konumu ile ilgili görüşleri ilk tasavvuf hareketlerine yönelik eleştirisini de kapsamaktadır. Nitekim ilk sûfîler tasavvufu "fıkh-ı bâtın" olarak isimlendirmişlerdir. Bu isimlendirme tasavvufun temel olarak yeni bir bilgi getirmek yerine daha çok kelâm, fıkıh gibi ilimlerin ortaya koydukları fikirleri tahkik edip hayata yansıtan bir ilim olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Arabî öncesi tasavvuf esas olarak şeriat-hakikat, zâhir-bâtın ekseninde olup kelâm ve fıkıh gibi bir ilimdir. İbn Arabî ise tasavvufu, İslâmi bir ilim olmasının ötesinde bütün ilimlerin kendisine dayandığı üst bir metafizik ve "ilm-i ilâhi" olarak nitelendirerek tasavvuf felsefesinin temellerini atmıştır.[158]

Bütün ilimlerin kurucu disiplini olarak kabul edilen metafiziğin konusu İbn Sînâ tarafından "varlık olmak bakımından varlık" olarak ifade edilirken İbn Arabî tarafından daha farklı bir bakış açısıyla "Tanrı'nın varlığı" olarak kabul edilmiştir. İbn Arabî'ye göre metafizikte kişiyi eşyanın hakikati konusunda nihai bilgiye dolayısıyla mutluluğa ulaştıracak "tahkik" yöntemi kullanılmalıdır. Bu yöntem de sûfîlerin esas aldığı kalbin arındırılıp temizlenmesi, ahlâkın güzelleştirilmesi yöntemidir. İbn Arabî bu bakış açısıyla tasavvufu İslâmi ilimlerin merkezine yerleştirerek gerçek metafizikçilerin de sûfîler olduğunu kabul etmektedir.[159] Bu bağlamda İbn Arabî'nin önemi tasavvuf doktrinlerini formüle ederek İslâm irfanının en üst düzeydeki açıklayıcısı olmasında yatmaktadır.[160] Onun felsefi metafiziği kurarak bunu mutasavvıfların temel kabulleriyle uyumlu hale getirmesi tasavvufun metafizik yönünü ön plana çıkarmıştır.[161] Tasavvuf başlangıçta zühd ve fakirlikle ilgili bir ahlâk hareketiyken İbn Arabî'yle birlikte ahlâk alanıyla ilgili metafizik ilkelerin ortaya çıkarıldığı bir döneme girmiştir.[162]

---

[157] Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sûfî Yayınları, 2017), 14-16.
[158] Abdullah Kartal, "İbnü'l Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2009), 360.
[159] Kartal, "İbnü'l Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", 362-363.
[160] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 118-119.
[161] Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelâm-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 133.
[162] Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği,* 80.

Bu bakış açısı içerisinde İbn Arabî zühd ve onunla anlam yakınlığı bulunan mücâhede, riyâzet, halvet, uzlet, fakr, takvâ ve vera‘ kavramlarını yer yer metafizik bağlamda ele alarak kendisinden önceki düşünürlerden farklı yorumlamaktadır. Bu konudaki görüşlerini başta *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve diğer eserlerinde açıklamaya çalışmaktadır.

İbn Arabî'den önceki bazı mutasavvıflar yoksul ve fakir olan kişi için zâhid isminin kullanılamayacağını ileri sürmüşlerdir.[163] İbn Arabî'nin de bu konuda kendisinden öncekilere yönelik en önemli eleştirisi ve aynı zamanda özgün yönlerinden birisi bu konuda olmuştur. Ona göre fakir de dünyayı istemek ve onu elde etmek için çalışma gücüne sahiptir. Fakirin bu uğurdaki mücadeleyi ve talebi bırakıp ondan yüz çevirmesi ona göre asıl zühddür. Çünkü zühd elde edilen mülkte söz konusudur. Talep yani dünyayı istemek de mülkte olabilir. Dolayısıyla asıl zühd, mal ve mülke yönelik talebin terkidir. Maneviyatta tecrübesi olan zevk sahibi kimse dünya sevgisini ve onun peşinden koşmayı bıraktığı için yani zühde sahip olduğu için kalbinde ilâhi tecelliler ortaya çıkar. Bu da zühd eyleminin Hakk'ın katında önemli bir değere sahip olduğunun göstergesidir.[164] Dolayısıyla İbn Arabî'de zühd yani mal ve mülke olan talebin terki ilâhi bilginin de sebebi ve kaynağıdır.

Zühd işinden ötürü ilâhi bir tecellinin bulunması, zühdün ilâhi isimlerle bağlantılı olduğunu gösterir. İbn Arabî'ye göre zühdün İlâh, Rabb ve Rahmân'dan ibaret olan üç ilâhi isme göre bir makamı ve hali vardır. Zühdün ilâhi makamı belirsiz olup insan ile kulluğu arasına giren tüm ilâhi isimlere karşı zâhidliği ifade etmektedir. Zühdün rabbâni makamı ise ilâhi ismin onun üzerinde hüküm sahibi olmasından uzaklaşma niteliğiyle sınırlıdır. Rahmâni makamı ise zühdü kendisini hak edene yönlendirmektir. İbn Arabî'ye göre zühd; İslâm, iman, ihsan hadisinde ifade edilen mertebelerde bulunan Müslüman, mümin ve muhsinlere göre farklılık arz eder. Müslümanın zühdü var olanlara yönelik olup mülk âleminde meydana gelir. Bu zühdde amaç kişiyi Allah'tan alıkoyan en uzak perdeyi kaldırmaktır. Mü'minin zühdü nefsine

---

[163] İbn Arabî burada fikirlerini eleştirdiği düşünürlerin ismini zikretmemektedir. Ancak tasavvuf düşünce geleneğinde yoksul için zâhid isminin kullanılmayacağını, mevcut olmayan bir şeyde zühdün hükümsüz olduğunu savunanlar olmuştur. Örneğin Ebu Talib el-Mekkî'nin "Sahip olmadığın bir şeyde zühd sahih değildir. Çünkü mevcut olmayan bir şeyde zühd hükümsüzdür. Sahibi olmadığın bir şeyde tasarrufta bulunman geçerli olmadığı gibi elinde olmayan bir şey için: 'ben ondan gönlümü çektim' demenin de bir manası yoktur. Kim bilir, belki o şey elinde olsaydı kalbin değişecek ve farklı şeylere meyledecektin." vb. ifadeleri örnek verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb,* 2/443; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/196-198.

[164] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/196-198.

karşı olup ceberut âlemindedir. Bu ise en yakın ve yakındaki perdedir. Muhsinin zühdü ise melekût âleminde olup Allah dışındaki her şeyi terk etmekle gerçekleşir ve burada perdeden bahsetmek söz konusu değildir.[165]

İbn Arabî kendi bakış açısına dayanak olarak Bâyezîd-i Bistâmî'nin zühde bakışını vermekte ve bu konuda şunları ifade etmektedir:

> Ebu Yezid el-Ekber şöyle der: "Bence zühd bir makam değildir. Çünkü ben üç gün zâhid oldum. Birinci gün dünyaya karşı zâhidtim. İkinci gün âhirete karşı zâhid oldum. Üçüncü gün ise, Allah'ın dışındaki her şeye karşı zâhid oldum. Hak bana 'ne istiyorsun?' diye nida etti, ben 'istememeyi istiyorum' dedim. Çünkü istenilen ben, isteyen Sen'sin."[166]

Bistâmî'nin yukarıda verdiğimiz görüşlerinden hareketle zühdün istememe, uzaklaşma ve terk etme gibi anlamları ihtiva ettiği görülmektedir. Ancak en son makamda bunun da bir önemi yoktur. Çünkü varlık olarak sadece Allah vardır. Bu da İbn Arabî'nin varlık anlayışıyla örtüşen bir durumdur. Bu bağlamda İbn Arabî'nin de tasavvufi bir kavram olan zühd kavramına verdiği anlam onun vahdet-i vücûd düşüncesinden ve buna bağlı olan varlık-bilgi-ahlâk anlayışından kopuk değildir. Zaten onun özgünlüğü burada ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî'ye göre zühd sadece keşf gelmeden önce sâlike eşlik eden bir makamdır. Kalp gözünden perde kalktığında sâlik artık zâhid olarak anılmaz. Ona göre seyr-i sülûkun başlangıcında olanlar için zühd anlamlıyken ileri aşamalarında olanlar için ve varlık durumu yönünden zühdden bahsedilemez. Çünkü bu durumda birlik vardır, ikilik yoktur. Varlığın sadece Allah'ın varlığından ibaret olduğu burada anlaşılır. İnsan, kendisi için yaratılan dünyayı ve eşyayı terk edip ona karşı zâhid davranamaz. Ayrıca insanın kendisinden dolayı yaratılmış olduğu Hakk'ı bırakıp terk etmesi de düşünülemez. Dolayısıyla zühd -kim onu benimsiyorsa- gerçekte bilgisizliktir. İnsanın kendisine ait olmayana karşı zâhid davranması ve kendisine ait olandan ayrılması da mümkün olmadığına göre metafizik açıdan zühd hakikatte bir bilgisizliktir.[167] İbn Arabî bu durumu şöyle açıklar:

> Eksiklik senden, bilmiyorsun, zühd vitir namazın gibidir,
> Nefsinin kandilinin ışığı bağlanmış, âlemde bulunan her şeye
> Söndür kandili, ortadan kalksın her bağ, zühd sende kadir gecesine benzer
> Güneşin batmasıyla başlar, fecrin doğumunda sende sona erer.

---

[165] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/196-198. Burada geçen mülk, ceberut ve melekut âlemi gibi kavramlar İbn Arabî'nin varlık mertebeleri ile ilgili kavramlarıdır.
[166] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/199.
[167] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/199.

> Bunun anlamı şudur: Hakk'ı görürsen zâhid olmazsın çünkü Allah yarattıklarına karşı zâhid olmadı. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaktan başka bir iş yoktur. Öyleyse, zâhidlikte kimin ahlâkıyla ahlâklanacaksın? Bu anlama dikkat et! Çünkü bu son derece ince bir anlamdır…[168]

İbn Arabî zühde dair yazdığı bu şiirde zühdü, vitir namazına benzetir. Vitrin eşyada Hakk'ı bilmek için kılındığını ve mutlak birliği ifade ettiğini vurgular.[169] Zühd de Hakk'ın gerçekliği söz konusu oluncaya kadar gereklidir. Dolayısıyla Hakk'ı gördükten sonra zühde yani sakınmaya gerek yoktur. Çünkü Allah da yarattıklarından kendini sakındırmamıştır. Kul da Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanarak tecelliyi gördükten sonra zühdü yani kaçınmayı bırakır. Zaten bu durumda insan zâhid bir şekilde davranamaz.

İbn Arabî'nin yukarıdaki dizelerde ifade ettiği şekliyle insan âleme kendi nefsiyle bakmakta, bu bakış da insanın hakikati görmesine engel olmaktadır. İnsan, nefsin ışığıyla bakmayı bırakıp zühd sahibi olduğunda bu zühd, Kadir Gecesi'nin karanlıkları aydınlatması gibi insanın hakikati görmesini yani var olanın sadece Allah olduğunu müşahede etmesini sağlar. Kadir Gecesi'nin ışığının fecrin doğumunda bitmesi gibi zühd sahibi olup hakikati müşahede eden kul da artık zühdün gerekli olmadığını anlayacaktır.

İbn Arabî'nin zühde dair yazdığı bu şiirde onun vahdet-i vücud anlayışının yansımaları da görülmektedir. İbn Arabî'nin varlık anlayışına göre ilâhi varlık, isim ve sıfatları yoluyla dışa vurup tecelli etmektedir.[170] Vücûd-ı mutlak olan Hakk, kendini a'yân-ı sâbitede[171] izhar etmektedir. A'yân-ı sâbite de mevcûdatın ilâhi ilimdeki suretleridir. Yani a'yân-ı sâbite, Allah'ın esmâsının tecelli[172] ettiği ilâhi suretlerdir. İbn Arabî'ye göre şehâdet âlemindeki varlıklar, varlığa gelmeden önce kuvve olarak

---

[168] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/199.

[169] İbn Arabî'nin vitir namazı ile ilgili yaptığı bâtinî yorum için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4/113-121.

[170] Mehmet Bayraktar, "İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", AÜİF Dergisi 25/3-4 (Aralık 1981), 352.

[171] A'yan-ı sabite kavramı ilk defa İbn Arabî'nin kullandığı ve yaratılış düşüncesini dayandırdığı bir kavramdır ve varlıkların Allah'ın ilmindeki suretlerini ifade eder. Daha geniş bilgi için bkz. Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 56-60; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020), 215-262; Süleyman Uludağ, "A'yan-ı Sabite", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/198-199.

[172] Tecelli kavramı İbn Arabî'nin düşünce sisteminin dayandığı temel kavramlardan biridir. O, âlemin ontolojik yapısı hakkındaki fikirlerini bu kavram etrafında şekillendirmiştir ve tecelli kavramı onun dünya görüşünü anlamak için ihtiyaç duyulan en önemli kavramdır. Geniş bilgi için bkz. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* 207-214.

Allah'ın ilminde bulunmaktadırlar. Allah a'yân-ı sâbitesindeki varlıkları varlık âlemine çıkarmaktadır.[173]

İbn Arabî'nin bu düşünceleri onun varlık felsefesinin temelleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Ona göre insan, varlığın sadece Allah'tan ibaret olduğunu anladığında zâhidliğin yani kendini bir şeylerden uzak tutmanın zaten bir anlamı yoktur. Çünkü var olan her şey bir vehim ve hayalden ibarettir. Dolayısıyla zâhidlik dediğimiz şey, bu makama gelene kadar bir anlama sahip olup Hakk'ın gerçekliği söz konusu olduğunda bir mana ifade etmemektedir.

İbn Arabî'nin yukarıda zikrettiğimiz zühdün kalıcı olmadığı ve Hakk'ın mutlaklığı müşahede edildiğinde zühdün ortadan kalktığı yönündeki fikirleri Gazâlî'nin zühdü derecelere ayırıp çeşitlendirmesine adeta bir reddiye niteliğindedir. Gazâlî'ye göre birinci derecedeki zühd; nefs ve kalp dünyaya meylettiği halde kulun yaptığı zühddür ve bu, zühdün başlangıcıdır. İkinci derecedeki zühd; Cennet'e nisbetle dünyayı hakir görmek ve kalpten gelen hoşnutlukla dünyayı terketmek şeklindeki zühddür ki bu, zâhidlikteki kemâl noktasıdır. Üçüncü derecedeki zühd ise herhangi bir elemden kurtulmak veya zevke ulaşmak için değil de Allah için ve Allah'a kavuşmak için yapılan zühddür ve bu derece gerçek âriflerin zühdüdür.[174] Gazâlî zühdü bu derecelere ayırarak bir nevi kurumsallaştırmıştır.[175] İbn Arabî'ye göre ise İslâm'da ruhbanlığa atıfla "Allah zâhidleri sever." diye bir bilgi yoktur ve bu da dünyada zühdün kurumsallaşmasının önündeki engeldir. Ayrıca zühd, keşif gelmediği sürece kula eşlik eden manevi bir makamdır. Keşif gelince de zühde gerek kalmaz. Dolayısıyla zühd geçici bir durumdur. Çünkü insan kendisi için yaratılmış olana karşı zâhid davranamaz. İbn Arabî düşünce sisteminde sıklıkla yaptığı gibi zühd konusunu da Tanrı-âlem-insan ilişkisi çerçevesinde yorumlamaktadır. Ona göre Allah, yarattıklarını terk etmemiş, onu mülk edinmiş ve mülkü de terk etmemiştir. Hakikat budur. Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak bir emirdir ve ilâhi ahlâk da zühdün terkini gerektirir. Fakat bu, bütün

---

[173] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 2/11-12, 274; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı v.d. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/39; Afifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 56; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar,* 216; Bozkurt, "Muhyiddin İbn Arabî", 542.

[174] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din,* çev. Ahmed Serdaroğlu, 4/415-417; Gazâlî, *Kitâbu'l-Fakr ve'z-Zühd,* 116-130.

[175] Gazâlî'nin zühdü derecelere ayırmasına yönelik geniş bilgi için bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din,* çev. Ahmed Serdaroğlu, 4/415-422; Gazâlî, *Kitâbu'l-Fakr ve'z-Zühd,* 116-130; Semih Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühdün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı* içinde, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 467-470.

insanlar için değil sadece Allah'ın ahlâkıyla ahlâklananlar için geçerlidir. Dolayısıyla insana düşen görev, ilâhi ahlâkla ahlâklanıncaya kadar zâhidliktir ki İbn Arabî bu konuda Gazâlî ile hemfikirdir.[176]

İbn Arabî'nin burada dile getirdiği zühd tasavvuf büyükleri içindir. Gazâlî'nin zühd ile ilgili söyledikleri ise özelde sâlikler genelde ise mü'minler içindir. İbn Arabî, insanın seyr-i sülûkta kemâle erinceye kadar zâhid olabileceğini vurgulayarak zühd eylemini mutlaklaştırmanın ve kurumsallaştırmanın tam bir bilgisizlik olduğunu belirttir. Çünkü kâmil bir kulun hakikatte kendisine karşı zâhid davranacağı ve talepte bulunacağı herhangi bir şeyi yoktur. Kâmil insan talepsizlik makamındadır. İnsana ait olan ise kendisinden ayrılmasına izin vermez. Öyleyse burada zühdden bahsetmek mümkün değildir.[177]

İbn Arabî *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin başka bir bölümünde ise hâl sahibi yani fenâ sahibi ile zâhid arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Ona göre hâl sahibi hiçbir şeye arzu duymayan, kendisine de arzu duyulmayan kimsedir. Zira o, Hakk'ın gözüyle kendisini görmekten "fâni" iken Hakk'tan gayrısını göremez ve bu sebeple herhangi bir şeye de arzu duymaz. Çünkü Hakk "şehvet duyma" ile nitelenmez. Hâl sahibine arzu da duyulmaz, çünkü o, Allah'tan başkasının bilmediği meçhuldür. Var olanlar onu tanımadığı gibi kendisi de kendini tanımaz. Çünkü o, her daim Rabb'iyle ilgilenerek her şeyden fâni olmuştur. Bundan dolayı hâl sahibi gayb halindedir. İbn Arabî'ye göre zâhid ise şehvet duymazken kendisine şehvet duyulur. Çünkü nimetler onun için yaratılmıştır. O ise nimetleri 'konulmuş perdeler' sayarak onlardan kaçınır ve onlara şehvet duymaz. Zâhid makam sahibi olduğu zaman ise kendilerine yönelik bir 'cömertlik' ve tercih ile onları kullanır.[178]

İbn Arabî'ye göre zühd bir terk durumudur ve terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti ve terk-i terk diye dört aşamada gerçekleşir. İbn Arabî terkin ilk aşaması olan terk-i dünyayı dünya oğulları olan zâhidlerin işi olarak görüp küçümser. Zühdün diğer yönünü teşkil eden ikinci aşama da âhiretin terkidir. Ona göre hakiki kul âhiretteki mükâfat veya mücâzat için değil sadece Tanrı'ya Tanrı olduğu için ibâdet etmelidir. Şayet ibâdetlerinde mükâfat ve mücâzatı düşünürse o ücretli bir kul konumuna düşer.

---

[176] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/198-200; Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühdün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşım", 470.
[177] Ceyhan, "Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühdün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşım", 470.
[178] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/243.

Üçüncü aşamada ise sâlik, beşerî varlığını terk edip yerine ilâhi olanı ikame ederek yetkinliğe ulaşır. Seyr-i sülûkun son aşaması ise terk-i terk olup bu durum tam bir eylemsizlik halidir. Eylemsizlik, hakikatte insanın Tanrı'yı ve ilâhi olanı taklit etmesidir. Zaten metafizikte de asıl olan hareketsizliktir, hareket ise arızîdir. İbn Arabî bu son aşamayı "hayret"[179] olarak isimlendirir.[180] Dolayısıyla İbn Arabî'de manevi yolculuğun ilk aşamalarında zühdün bir anlamı vardır. Bundan sonraki aşamalarda ise zühdün pek önemi yoktur. Çünkü İbn Arabî'nin düşüncesinde asıl ilke Allah'ın varlığıdır. Diğer her şey bir vehim ve hayalden ibarettir. Nitekim o, önceki bölümlerde de zühdün dünya hayatına ait olduğunu dünyanın da fani olduğunu ifade ederek bunu vurgulamıştır.

İbn Arabî *Rûhu'l-Kuds* adlı risâlesinde ise dünya nimetlerinin kişinin Allah katındaki derecesine göre verilmediğini şayet böyle olsaydı bütün nimetlerin Hz. Peygambere ait olacağını belirtikten sonra insanın dünyaya karşı tavrının nasıl olması gerektiğini bir hikaye ile şöyle anlatır:

> Bir adam efendimiz Ebu Medyen'e (r.a.) geldi ve şöyle dedi: Ey efendimiz! Şeytan bana eziyet ediyor. Onu benden uzaklaştırmanı umuyorum. Şeyh ona dedi ki: Senden önce de şeytan gelip seni bana şikâyet etti. Adam: Peki, sana ne dedi? diye sordu. Şeyh dedi ki: Şeytan bana şunu söyledi: Ey şeyh biliyorsun ki, dünyayı Rabbim olan Allah benim için yarattı. Onu benim zimmetime verdi. Dünyayı benim hissem kıldı. Beni ona sahip yaptı, falan adam geldi, bana saldırdı, bana ait olan şeyi aldı. Ben de onun peşinden koşup hakkımı almaya çalıştım. Allah'a yemin ederim, onlardan hiçbir insana durduk yere yönelmedim, hiç kimseyi onlardan almadım, yerimden ayrılmadım. Sadece bahçemi ve malımı korudum. Ondan bana ait bir şey alanın peşine düşer, hakkımı isterim. Biliyorsun ki, falan adam gelip beni sana şikâyet edecek. Ben ondan önce gelip olayı sana anlatmak istedim. Ben hakkımı onun yanında bırakmam. Gücümün yettiği kadar dininden alırım, ya da zâhidlerin ve dünyayla bağlarını kesenlerin yaptığı gibi benim eşyamı geri verir. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Benim kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur."* Benim onlara karşı bir hüccetim, onlarda bir hakkım yoktur, eğer benim malımı bırakırlarsa. Ama bu adam haksız yere bana saldırıda bulundu. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *"Size kim saldırırsa, onun saldırısının misliyle ona saldırın."* Şimdi kim zalimdir? Adam: ben, dedi. Şeyh: öyleyse şeytana dünyasını ver, o da sana âhiretini versin, dedi.[181]

---

[179] İbn Arabî'ye göre "hayret", tecellilerin sürekliliğine bakmak ve her tecellide kendisini tanımakla birlikte Allah'ı bilmenin dalgalarında boğulmaktır. İşte bu, akılcı ve dini düşüncenin veya Allah'ı bilme yolundaki her sülûkun vardığı son noktadır. Bu tanımdan hayret ile ilim arasındaki farkı da görebilmekteyiz. Buna göre bilen bilgisini kuşattığı gibi, hayret de sahibini kuşatır. O halde hayrete düşen ilim deryasında boğulan kimsedir. Ancak bu boğulma, insanı ilâhi tecellilerin ard arda gelişini idrakten habersiz yapmaz. Ona göre hayret ilmin olmayışı değil, ilmin çokluğu anlamına gelmektedir. Buna göre ilmi artan hayrete düşer. Ayrıntılı bilgi için bkz. Suad el-Hâkim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 274-276.

[180] Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü* , 167; Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği,* 306-307.

[181] Muhyiddin İbn Arabî, *Rûhu'l-Kuds,* çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, trz.), 78-80.

Müslüman, dünyaya karşı tavrını "Dünya hayatı oyun ve oyalanmadan ibarettir."[182] ve "İzzet/onur, Allah'ın, Rasulünün ve mü'minlerindir."[183] ayetlerini esas alarak oluşturursa mal sevdalısı, fakir, zalim, mazlum, makam bağımlısı ve sorumsuz olmaz.

İbn Arabî *Tedbîrât-ı İlâhiyye* adlı eserinde de "Ey dünya! Bana hizmet edenlere hizmetçi ol. Sana hizmet edenleri hizmetçi olarak kullan." kutsi hadisinden hareketle insanın dünyaya yönelip iltifat etmemesi gerektiğini vurgular. Çünkü yönelişin ölçüsünde dünya senden yüz çevirir, yüz çevirdiğin zaman da o sana arz-ı iltifat eder.[184] Bu bağlamda hakikatte zâhid olmak için kişinin Allah katındaki şeyleri Allah için terk etmesi, açgözlülükten kurtulması ve bütün fiillerinde nefsine hiçbir şey izafe etmemesi gerekir.[185] İbn Arabî'nin bu fikirleri, Stoa felsefesinin önemli filozoflarından biri olan Zenon'un dünyaya, maddeye ve paraya duyulan sevginin kötülüğün kaynağı olduğu yönündeki fikirleriyle benzerlik göstermektedir.[186] Fârâbî'nin erdemli şehir ve toplum düşüncesi ile zühd arasında da olumlu bir ilişki bulunmaktadır. Ona göre erdemli toplumun bireyleri zenginlik, zevk ve dünyevi amaçlar peşinde koşmayan kimselerdir. Aynı şekilde Fârâbî erdemli toplumun yöneticisinin de yeme, içme ve cinsel arzuların peşinde koşmayan; altın, gümüş gibi dünyevi amaçlı nesnelere değer vermeyen biri olması gerektiğini vurgulayarak[187] erdemli toplum ve yöneticisi için zühdün gerekli olduğunu ima etmiştir.

Görüldüğü üzere İbn Arabî yukarıda zikredilen eserlerinde zühdün esasını oluşturan dünyanın değersiz görülüp küçümsenmesi gerektiğini ileri sürerken *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde de bunun aksini savunur. Bu bağlamda dünyanın sahip olduğu değerleri dünyayı sembolik bir tarzda konuşturarak şöyle açıklar:

> Hz. Peygamber şöyle der: 'dünyanın çocukları vardır.' Dünyanın çocukları var ise dünya onların annesidir. Annenin âdeti, mürebbiyesi olduğu çocukları gözetmektir. Dünya, çocukları üzerinde annelik şefkatine ve âhiret hayatının zararının etkisinden korumak üzere onları gözetme duygusuna sahiptir. Çocuklar âhirete yönelir. Dünya ise çocuklarına âhiret hayırlarını görmekten engeller. Böylelikle hallerini gözetmeleri güçleşir…

---

[182] En'âm Sûresi, 6/32.
[183] Münâfikûn Sûresi, 63/8.
[184] Muhyiddin İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye,* çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 77.
[185] İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye,* 87.
[186] Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi,* 69.
[187] Fârâbî, *İdeal Devlet,* çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 108-129.

> Katade şöyle der: "Dünya ne kadar da insaflıdır! Kendinde kötülük yapanın kötülüğüyle kınanmış, iyilik yapanın iyiliğiyle övülmemiştir. Dünya özü gereği kötülüğü ve çirkinliği vermiş olsaydı, herhangi bir peygamberin ve sâlih kulun onda bulunması mümkün olmazdı. Nasıl olabilirdi ki? Allah onu itaat etmekle niteleyerek şöyle der: Ulvîsiyle (gökler) ve süflîsiyle (yerler) *"İtaatkâr olarak geldik."* Başka bir ayette ise *"Yeryüzüne sâlih kullarım varis olacaktır"* buyrulur. Sâlih insan ancak kendisinde tasarruf edebileceği sâlih ve iyi mala varis olabilir, çünkü sâlih bir kuldur. Allah, 'bütün kullar yeryüzüne varis olacaktır' dememiştir. Bu durum, dünya terekesinin sâlih bir kazanım olduğunu ve Allah'ın sâlih kullarının ona varis olduğunu gösterir. Peygamber şöyle buyurur: "İçinizden biri 'Allah dünyayı lanetlesin' dediğinde, dünya "Allah bizi Rabbine asi edeni lanetlesin" der." Böyle biri, onu lanetlediği ve adını açıkça zikrettiği için dünya için kötü bir oğuldur, dünya ise -oğullarına merhametinden- oğlunu lanetleyememiş ve Rabbine "Bizi asi kılanı Allah lanetlesin." demiş, onu ismiyle zikredememiştir. İşte bu annenin oğluna olan şefkat ve merhametidir…[188]

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbn Arabî dünya hayatını bazı zâhidlerin gördüğü gibi her türlü hüzün ve günahın sebebi olarak görmemektedir. Ona göre ilâhi isimleri kendisinde tecelli ettiren insan sebebiyle dünya kötü bir yer değildir.[189]

İbn Arabî düşünce sistemini çoğunlukla paradokslarla izah etmeye çalıştığı için eserlerinde bu ifadeler sıklıkla yer alır. Bunun en önemli tezahürlerinden birisi de insanın paradoksal bir varlık olmasıdır. Ona göre insan zıtlıkları kendisinde toplayan kevn-i câmi bir varlıktır. Bu da Allah'ın zıtlıkları kendinde barındırmasından kaynaklanır. Dolayısıyla dünya ve insan ilâhi surete göre yaratıldıkları sürece bu paradoksallıktan paylarını alırlar.[190] Bu bağlamda İbn Arabî'nin eserlerinde dünya ile ilgili farklı ve birbirine zıt fikirler öne sürmesinin altında yatan temel etkenin bu olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerîm'de de dünya kavramı değersiz ve olumsuz manalar dizgesi taşımaz. Âhirete giden yol dünyadan geçtiği için dünya bizatihi değerlidir. Dünya hayatı ile ilgili uyarı sadece âhiret hayatının göz ardı edilerek Allah'la olan ilişkiyi saptırıcı mahiyetine yöneliktir. Dolayısıyla Kur'ân'ın dünyaya bakışı, insanın ona karşı takındığı tavır ve niyetine göre değişmektedir. İnsanın iç dünyasına hükmetmediği sürece dünya nimetlerinden faydalanmanın ve mal mülk edinmenin hiçbir sakıncası yoktur. Nitekim *"De ki: Allah'ın kulları için yarattığı süslü ve temiz rızıkları kim haram kıldı?"*[191] ayeti de bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır.[192] Özetle İslâm günahkâr ve değersiz bir varlık olan 'dünya'yı dışta yani eşyanın

---

[188] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/292-294.
[189] Süleyman Derin, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İnsanın Hakikati", *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu Bildiri Kitabı,* ed. Mustafa Arslan vd. (Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 684.
[190] Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği,* 92-93.
[191] A'râf Sûresi, 7/32.
[192] Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, 90.

kendisinde değil, içte (ilgi tarafında) arar. Yani mala ve mal varlığına değil bunların kibir ve gurur kaynağı olmasına ve çokluk yarışına götürmesine karşıdır.[193]

İbn Arabî'nin düşünce kaynaklarından birisi de *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'dir. İbn Arabî'nin kullandığı dünya oğulları ve âhiret oğulları kavramları İhvân-ı Safâ'da da geçmektedir. Dünya ve âhiretin birbirine zıt yapıları olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ'ya göre dünyayı kabuğa âhireti ise öze benzetmek mümkündür. Her ikisinin de kendilerine ait çocukları ve ehli (âhiret ehli ve dünya ehli) vardır. Dünya ve âhiret çocuklarının da birbirinden farklı nitelikleri bulunmaktadır. Allah dünya hayatının geçici ve bir metâ olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân'da dünyaya karşı ilgisiz kalmak[194] (zühd) ve âhirete yönelmek[195] konusunda birçok ayet mevcuttur. Dünya hayatına düşkün olanlar ona aşırı derecede rağbet edip onun peşinden koşarlar. Bu kimseler, âhiret konusunda gafil oldukları için daima dünyevi arzu ve heveslerin peşinde koşar ve dünyada ebedi olarak yaşamak isterler. Bunun sebebi dünyevi arzuların duyulara ait olup hissedilir olmasıdır. Âhiret yurduna ait lezzetler ise duyusal alanın idrakinden uzak olduğu için bu kimseler, âhiret yurduna ait güzellikleri araştırmaz ve ona pek rağbet etmezler. Bu kişiler dünyaya düşkün olan dünya oğullarıdır (ebnâü'd-dünya).[196]

İnsanlar arasında meydana gelen birçok kötülüğün sebebi dünya hayatına, dünyevi arzu ve lezzetlere karşı aşırı düşkünlük ve dünyada ebedi olarak yaşama arzusudur. Bunlar dünya oğullarının nitelikleridir. Doğru düşünen bir akıl, her türlü hayır ve erdemli güzel davranışın kaynağının dünya hayatına ve nimetlerine karşı bilinç düzeyinde bir ilgisizlik yani zühd olduğunu idrak edecektir. Böyle kimseler dünyevi arzulara karşı ilgisiz kalıp asıl ilgiyi âhirete gösteren, daima âhireti anan ve âhiret yolculuğuna hazırlık yapan kimselerdir. Bunlar ise âhiret oğullarıdır.[197]

İbn Arabî hem dünya oğullarını hem de âhiret oğullarını eleştirerek İhvân-ı Safâ'dan ayrılmıştır. Ona göre insan, ibadet ve fiillerini ahiretteki ödül ve ceza için

---

[193] Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* (İstanbul: Derin Yayınları, 2015), 64-66.
[194] Mü'minûn Sûresi, 23/39.
[195] Ra'd Sûresi, 13/26.
[196] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", *İhvân-ı Safâ Risaleleri,* çev. İsmail Çalışkan, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/224-225.
[197] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/243.

yaptığında ücretli bir kul konumuna düşer. Çünkü gerçek kul, ahiretteki ödül ve ceza için değil Tanrı'ya Tanrı olduğu için kulluk etmelidir.[198]

İbn Arabî'nin varlığın künhüne vakıf olmak için dünyadan soyutlanmanın ve maddi şeylerden arınmanın gerekliliği konusundaki görüşleri ilk İslâm filozofu olan Kindî'nin görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Kindî, Pisagor ve Eflâtun'u kaynak göstererek dünyadan soyutlanan ve maddi şeylerden arınmaya çalışan kimselerin, eşyanın hakikatini kavrama, gaybın bilgisine ulaşma gibi erdemlere sahip olabileceğini ifade etmiş ve nefsin bedendeyken dünyevi hazları terk etme ve varlığın hakikatine yönelme çabasının, nefse parlaklık kazandırarak onu Yaratıcı'nın nuruyla birleştirdiğini ve varlığın hakikatine ulaştırdığını vurgulayarak zühd anlayışı ile paralellik arz eden bir yaklaşım ortaya koymuştur.[199]

İbn Arabî'nin gerçek bilgiye ulaşma konusunda zâhidane hayatın ve çeşitli riyâzetlerin gerekliliği hususunda Sühreverdî el-Maktûl'dan etkilenmiş olması da muhtemeldir. Nitekim İşrâki ekolün kurucusu olan Sühreverdî de *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserini zâhid ve araştırmacı talebeler için yazdığını, zâhidane bir yaşam sürmeyen araştırmacının ya da zühdü istemeyen kişinin bu kitaptan alacak bir nasibinin olmadığını vurgulayarak zühdün önemine dikkat çekmiştir.[200] İşrâk felsefesine göre kişinin ilâhi bilgiyi manevi âlemden alabilmesi için çeşitli riyâzetlerle nefsiyle mücadele edip onu arındırması gerekmektedir.[201] Bu bağlamda Sühreverdî filozofların ve öğrencilerin derecelerini zikrettikten sonra en üstün dereceye sahip olan filozof ve öğrencinin hem zühdde hem de araştırmada ileri seviyede olan zâhid ve araştırmacı filozof ve öğrenci olduğunu vurgular.[202] Bu bilgiler ışığında İbn Arabî'nin de Sühreverdî ile ilâhi hakikatlere ulaşmanın çeşitli riyâzetlerle yani zühd hayatı yaşamakla mümkün olabileceği konusunda hemfikir olduğu söylenebilir.

İbn Arabî zühd anlayışını açıkladıktan sonra zühdün terkini ele alır. *Fütûhat-ı Mekkiyye'*de "Zühdün Terki" adlı bölümde de terkin terkedilmesinin "tutmak" olduğunu yani zâhid olunan şeye tekrar dönmek olduğunu söyler. Çünkü hakiki bilgi kişiyi ona çevirmiştir. Ancak hâl onu istememektedir. İşin iç yüzünde onun bir gerçekliği olmayıp

---

[198] Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü,*167; Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği,* 306; İhvân-ı Safâ'nın İbn Arabî üzerindeki etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", 137, 144.
[199] Kindî, *Felsefi Risâleler,* 382-384.
[200] Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 622.
[201] Muhammed Akil, *Felsefi Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı (İstanbul: Birey Yayınları, 1998), 37.
[202] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk,* 10-12; Akil, *Felsefi Tasavvuf,* 38-39.

sadece zâhirde bir hükmü vardır. Zühdün terkedilip zâhid olunan şeye tekrar dönmek anlamındaki tutmak, tutulan hakkındaki bir arzudan mı yoksa arzusuz mu gerçekleşmektedir? İbn Arabî'ye göre insanların bu konudaki halleri farklıdır. İstek ve arzu olmadan dünya malını tekrar tutan kimse, zâhid kişidir. Böyle bir kişi başkasının haklarını zamanı geldiğinde onlara teslim etmek için güvende tutan kişi olup kendisi için o mallardan faydalanmaz. Dünyalık olana karşı duyulan bir istekle malı tutan kişiler de iki gruba ayrılır. Bunlardan ilki zühd makamından hiç şüphesiz kendi nefsinde bulunan bir hastalık sebebiyle dönmüş sayılır ve bu muteber değildir. İkincisi ise peygamberler ve kâmil velilerdir. Onlar irfâni bir bilgiyle mallarını ellerinde tutarlar. Nitekim Allah Hz. Eyyüb'e altından bir çekirge ayağı göndermiş. Eyyüp hemen üstüne atlayıp onu elbisesinde toplamaya başlamış. Allah kendisine şöyle vahyetmiş: "Seni bundan müstağni etmemiş miydim?" Eyyüp ise şöyle demiş: "Senin verdiğin hayırdan müstağni kalamam!" Bu da irfâni bilginin Eyyüb'e kazandırdığı marifettir.[203] Daha sonra İbn Arabî asıl zühdü şu şekilde açıklar:

> Zühd terktir, terkin terki ise mâlum:
> Avuçta kabz edilmiş olanı tutmak
> Yeryüzü O'nun tarafından dürüldü (kabz) O ise zengin
> Nerede terk? Farz kılındığı söylenen bir imkansız o
> Sen nimetlere karşı zâhid davranırsan
> Hakk nimet ihsan etmez ki!
> Zühdün bilgide bir mertebesi yok
> Birlik ehlinde zühdün terki bir faraziye[204]
>
> Her zâhid daha fazlasını elde etmek için zâhid olmuştur. Öyleyse zühd, daha azdadır. 'De ki dünya hayatı daha azdır.' Öyleyse zühd nerededir? Zâhidler dünyayı âhirette bir zarar görmemek için terk etmişlerdir. İşte bu, zühd olduğu zannedilen şeydeki talep ve arzunun ta kendisidir. Zühdün durumuna gelirsek zühd dünya hayatındadır. Bu nedenle de kalıcı değildir.[205]

Görüldüğü üzere burada genel olarak zühdün âhirette zarar görmemek için dünyanın terki olduğu vurgulanmaktadır. Oysa İbn Arabî bunu, zühd olduğu zannedilen şey olarak görmektedir. Bu sebeple de zühdün dünya hayatında geçerli bir şey olduğunu ve kalıcı olmadığını ifade etmektedir.

Sonuç olarak İbn Arabî zühdü metafizik bir bağlamda ele alarak dünyaya yönelik talebin ve dünya sevgisinin terk edilmesinin asıl zühd olduğunu vurgulamıştır. Bu mertebede bulunan kişinin kalbinde Hakk'ın ilâhi isimlerinin tecellisi ortaya çıkar. İbn Arabî zühdün; Müslüman, mü'min ve muhsinlere göre farklı tecellileri olduğunu,

---

[203] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/200-201.
[204] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/200.
[205] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/201.

Müslümanın zühdünün dünya malına yönelik, mü'minin zühdünün nefse yönelik, muhsinin zühdünün ise melekût âleminde olup Allah dışındaki her şeyi terk etmekle mümkün olduğunu vurgulayarak zühde farklı bir anlam kazandırır. Ayrıca İbn Arabî, zühdün ancak keşfe ulaşmadan önce kula/sâlike eşlik eden bir makam olduğunu vurgular. En son makamda ise zühdün önemi kalmaz. Çünkü varlık olarak sadece Allah vardır. Bu da İbn Arabî'nin varlık anlayışıyla örtüşen bir durumdur. Zira onun tasavvufi bir kavram olan zühde yaklaşımı vahdet-i vücûd düşüncesi ve buna bağlı olan varlık-bilgi-ahlâk anlayışıyla iç içedir. Bu durum İbn Arabî'nin özgün yönlerinden biri olarak düşünülebilir.

İbn Arabî zühdün keşfe yani ilâhi hakikatlere ulaşmadan önce kişiye eşlik eden bir makam olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada onun Hakk yolundaki kişileri sınıflandırması da zâhidlerin makamını ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle İbn Arabî'de zâhid kabul edilen gruplar ele alınmalıdır.

2.3. İbn Arabî'de Zâhid Kabul Edilen Gruplar

İbn Arabî Allah adamlarını yani Hakk yolundaki grupları âbidler, sûfiler/zâhidler ve Melâmîler olmak üzere üçe ayırır. Bu gruplar içerisinde en fazla önem verdiği ise Melâmîler'dir.

2.3.1. Âbidler

İbn Arabî'ye göre âbidler; zâhidane hayat süren, iyi ve güzel davranışlar sergileyen ve nefsini bütün kötü fiillerden uzak tutan kişilerdir. Bunlar amellerinin üzerinde bir amel görmeyen ve haller, makamlar, ledünnî ilimler, keşif ve sırlar hakkında bilgi sahibi olmayan insanlardır. Bu kimselere âbidler (kullar, ubbâd) denilir. Herhangi bir insan bu kimselerden dua istediğinde şu tepkiyle karşılaşır: "Ben de kimim ki senin için dua edeyim? Benim derecem nedir ki?" Onların bu şekilde karşılık vermelerinin sebebi de beğenme duygusundan uzaklaşma isteği ve nefsin tuzaklarından çekinmeleridir. Bu sayede eylemlerine gösteriş duygusunun girmesine mâni olmak isterler.[206]

[206] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 11/34-35.

2.3.2. Sûfiler/Zâhidler

Sûfiler, mertebe bakımından âbidlerin üzerindedirler. İbn Arabî'ye göre bu gruptakiler bütün fiillerin Allah'a ait olduğunun ve kendilerinin herhangi bir şekilde eylemde bulunamayacağının bilincinde olanlardır. Onlarda gösterişten bir eser yoktur. Sûfiler; zühd, vera', takvâ ve tevekkül gibi konularda âbidlere benzerler. Lakin sahip oldukları durumun üzerinde makamlar, haller, ilimler, sır ve keşiflerin bulunduğunu da görürler. Himmetleri onları elde etmeye yönelik olup sıradan insanlar içerisinde kerametlerle görünürler. Sûfiler diye bilinen bu zümre ahlâk ve fütüvvet ehli olup gururlu ve nefis sahibi kimselerdir. Talebeleri de kendileri gibi iddia sahibi olup Allah'ın yarattıklarına karşı böbürlenirler ve Allah adamlarına karşı önderlik iddiasında bulunurlar. [207]

2.3.3. Melâmîler

Melâmiler[208] kendilerini bütünüyle Hakk'a adamış, saf ve ihlâs sahibi kimselerdir. Onlar sürekli olarak Hakk'ı düşünür, müşahede eder ve O'nunla beraberdirler. Allah karşısındaki ubudiyetlerinden de hiç ayrılmazlar. Rubûbiyet kalplerine hâkim olduğundan dolayı da başkanlığa arzu duymazlar. Allah onlara mertebeleri ve o mertebelerin hak ettiği amelleri ve halleri öğrettiği için onlar da bu mertebelere uygun bir şekilde davranırlar. Onlar günlük yaşamlarında normal bir mü'min gibi hareket edip avâm perdesiyle insanlardan gizlenirler. Çünkü onlar kendilerini bütünüyle Rabb'lerine adamış saf ve ihlaslı kullardır. Onlar yerken, içerken, uyurken, uyanıkken devamlı Rabb'lerini müşahede ettikleri gibi insanlar içinde de konuşurken O'nunla konuşurlar. Onlar sebeplerin hikmetine vakıf olup sebepleri yerli yerine koyarlar. Onlar her şeye ihtiyaç duyarlar çünkü onların düşüncesine göre her şey "Allah" diye isimlendirilendir. Melâmîler Allah adamlarının yani ricâlin en üstünleri oldukları gibi öğrencileri de ricâlin en büyükleridir. Bütün menzilleri elde edip Rabb'lerinin varlık âlemindeki yaratılanlardan perdelendiğini gören seçkin kimselerdir.

---

[207] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 11/35.

[208] İbn Arabî'nin Melâmîlere bakışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 11/35-41; Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melamet Tasavvuru", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 457-469.

Onlar varlıklar arasında perdenin ardından sadece Rabb'lerini görürler ve bu âlemdeki mekanları da meçhuldür.[209]

Âbidler insanlarla içli dışlı olmayıp insanlardan uzak durmaları ve bedenle ilgilenmekten uzaklaşmaları sebebiyle normal insanlar tarafından tanınırlar. Bu sebeple onlar karşılık görürler. Sûfiler ise düşünceleri okuma, dualarının kabulü ve keramet gibi iddialarıyla sıradan insanlar tarafından bilinir. Nitekim Allah katındaki yakınlıklarının bilinmesine sebep olacak bir kerameti göstermekten çekinmezler. Çünkü onlar sadece Allah'ı müşahede ettiklerini düşünürler. Bundan ötürü de büyük bilgiyi kaçırmış olurlar. Onların bu hali, Hakk'ın aldatmasından ve iyi eylemle tuzağa düşürmesinden uzak değildir. Melâmîer ise tavır ve davranışlarıyla Allah'ın yaratıklarından farklılaşmazlar. Onlar, bilinmeyen insanlar oldukları gibi halleri de normal insanların halleri gibidir. Onların bu isimle isimlendirilmelerinin iki nedeni vardır: Birincisi onların talebelerine bu isim verilir. Çünkü onlar, Allah karşısında devamlı kendilerini kınar ve nefisleri adına kendisiyle mutlu olacakları saf, ihlaslı bir amel görmezler. Bu davranış da öğrencilerini terbiye etme amacına yöneliktir. İkincisi ise hallerini ve Allah katındaki derecelerini gizlemelerinden ötürü büyüklere bu isim verilmiştir. Onlar şunun farkına varmışlardır: İnsanlar davranış ve eylemleri Allah'tan bilmedikleri için kendi aralarında eylemleri kınar ve birbirlerini eleştirmeye başlar. Çünkü sıradan insanlar davranış ve eylemi kimden çıkmış ise ona ait saymışlardır. Perde ortadan kalkıp bütün eylemlerin Allah'a ait olduğunu görüp bilselerdi bu eylemin kendisinden meydana geldiği kimse eleştirilmez, insanlara göre bütün davranış ve eylemler iyi, güzel ve değerli olurdu. İşte Melâmîler'in Allah karşısındaki dereceleri insanlara gözükseydi insanlar onları 'ilâh' edinirlerdi.[210] İbn Arabî Melâmîler'in Allah karşısında kendilerini kınayıp her şeyi Allah'tan bilen kimseler olduğunu vurgulayarak vahdet-i vücûd anlayışıyla paralel bir durum sergiler. O, aynı zamanda Melâmî duruşu ön plana çıkarmış ve Melâmîler'i ilk iki sınıftan üstün tutmuştur.

İbn Arabî'nin hakikat yolcularını sınıflandırma konusunda İbn Sîna'dan etkilendiği de düşünülebilir. İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde bu bağlamda zâhid, âbid ve ârif olmak üzere üç tür insandan bahsetmektedir. Ona göre dünya nimetlerinden ve güzelliklerinden yüz çeviren kimse zâhid, ibadetlerine devam eden

---

[209] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 11/35-36; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Franz Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24 (2009), 114-115.
[210] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 11/36-37.

kimse âbid ve Hakk'ın nurunun devamlı sırrında ışımasını isteyerek fikriyle ceberût kutsiyetine yönelen kimse de âriftir. İbn Sînâ daha sonra bu grupların zühde yaklaşımlarını ve zühdün ârifteki hallerini de şöyle tasvir eder:

> Ârif olmayan nezdinde zühd, bir tür muameledir: Adeta zâhid, dünya metâı karşılığında âhiret metâını satın almaktadır. Arif nezdinde zühd, sırrını Hakk'tan meşgul eden şeyden arındırmak ve Hakk'tan ve ibadetten başka her şeye karşı büyüklenmektir. Ârif olmayan nezdinde ise zühd, yine bir çeşit muameledir. Adeta o, dünyada âhirette alacağı bir ücret karşılığında amel eder ki o da âhirette alacağı, ödül ve sevaptır. Ârif nezdinde ise zühd, himmetleri ile tahayyül ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitimdir (riyâzet). Bu eğitimin hedefi söz konusu güçleri, kendilerine alışkanlık kazandırmak suretiyle, aldanmışlık âleminden Hakk'ın katına yönlendirmektir. Böylelikle bu güçler, bâtın sırrına teslim olur hale gelir. Artık Hakk kendisine her ne zaman tecelli etse, bu tecelliyle çatışmaz. Böylelikle sır, güçlü parıltılara yönelir ve bu karar kılmış bir meleke halini alır. Sır her ne zaman isterse, himmetlerinin (güçlerinin) bir karşı koyması olmaksızın, bilakis onların refakatiyle Hakk'ın nuruna muttali olur. Böylece bütünü ile birlikte kutsiyet yoluna katılmış olur.[211]

İbn Sînâ'ya göre âbid ve zâhidin tavırlarında ticari bir düşünce hâkimdir. Çünkü âbid, bu dünyada yaptığı iyi eylemleri öte dünyada karşılığını almak üzere biriktirirken, zâhid ise âhiretin güzelliklerini bu dünyanın güzelliklerine tercih etmektedir. Ârif ise bunların aksine iç dünyasında (akli nefsinde) Hakikat'in nurunun devamlı ışınlarını aramak amacıyla ilgisini tefekkür yoluyla ilâhi kudretin kutsiyetine çevirmektedir.[212]

İbn Arabî Melâmîler'i daima Allah'ı düşünüp müşâhede eden ve her şeyde Allah'ı gören kişiler olarak tanımlamaktadır. Onun Melâmîler ile ilgili bu fikirleri İbn Sînâ'nın âriflerle ilgili fikirleriyle benzerlik göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre ârifler, Hakk'ı müşâhededen hem Hakk hem de her şeyle ferahlayan kimselerdir. Onların her şeyde ferahlık hissetmeleri her şeyde Hakk'ı görmelerinden dolayıdır.[213]

Buna göre gerek İbn Sînâ gerekse de İbn Arabî adeta bir hakikat sınıflandırması[214] yaparak hakikat yolcularını üç grupta incelemiştir. Her ikisi de ilk iki grupta olan âbid, zâhid ve sûfîleri yüceltmek yerine eleştirerek üçüncü grup olan ârif ve Melâmîler'i ön plana çıkarmışlardır.

---

[211] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 644.
[212] Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", çev. M. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 318.
[213] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* 662.
[214] Gazâlî, Ömer Hayyam ve İbn Seb'in gibi düşünürlerin de hakikat sınıflandırmaları vardır. Geniş bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 147-158; Birgül Bozkurt, "Endülüslü Filozof-Sûfî İbn Seb'in'e Göre Hakikati Arayanlar", *İstem* 14 (2009), 283-309.

İbn Bâcce'nin insanın son yetkinliğe ulaşması için geçilmesi gereken üç aşamaya karşılık bahsettiği üç insan tipinin İbn Arabî'nin hakikat yolcuları sınıflandırmasını etkilemiş olması muhtemeldir. İbn Bâcce'ye göre sıradan insanlar (el-cumhûr), teorik düşünenler (en-nuzzâr) ve mutlu insanlar (es-suadâ) olmak üzere üç insan tipi vardır. Sıradan insanlar akledilir şeyleri olduğu gibi maddî suretlerine yani duyulara bağlı olarak bilirler. Teorik düşünenler, sıradan insanlara yakın ancak biraz daha farklılık içeren bir şekilde aklederler. Bunlar akledilir şeylerin duyulardaki ruhani suretler aracılığıyla bilindiğini kavrarlar. Ayrıca bu teorik düzey, nihai yetkinliğe ulaşmadan önceki düzeydir. Üçüncü insan tipi olan mutlu insanlar ise eşyayı hakikatleri ile birlikte gören insanlardır. Bunlar müstefâd akıl seviyesindedirler. Bu seviyede akıl ile makul arasında özdeşlik gerçekleşmiştir.[215] İbn Bâcce'ye göre ruhâni suretlerin bilgisinin nasıl olması gerektiği konusunda nazarî ilimlere yönelmek büyük bir değere sahiptir. Nitekim mütevahhid de özel olarak sadece nazarî ilimlere yönelen kişi olup mutlu insandır.[216] İbn Bâcce ile İbn Arabî'nin bu sınıflandırması arasında düşünsel anlamda bir benzerlik olmakla birlikte aralarında tekâmül yolculuğunda takip edilen yol konusunda farklılık vardır. İbn Arabî'nin sınıflandırmasındaki gruplar tasavvufî ve mistik temelli bir yolla tekâmül yolculuğunda bulunmaktadır. İbn Bâcce'nin üç insan tipinde ise nazarî ilimler temelli rasyonel bir tekâmül yolculuğu mevcuttur. İbn Bâcce'nin üç insan tipinde aklî tekâmül sürecindeki üç farklı idrak seviyesinden bahsedilmektedir. İbn Arabî'nin tekâmüle ulaşan grup olarak ifade ettiği Melâmîler tasavvufî bir yol izlerken, İbn Bâcce'nin mütevahhid insanın rasyonel bir yolla tekâmüle ulaşması iki düşünür arasındaki farklılığı göstermektedir. Aralarındaki benzerlik ise iki düşünürün de tekâmüle ulaşma sürecinde belli aşamaları içeren bir yol belirlemeleri ve o yolu takip eden kişilerin ise mutluluğa ulaşmasıdır.

İbn Arabî'nin düşünce kaynaklarından birini teşkil eden İhvân-ı Safâ da Hakk yolundaki kişileri sınıflandırmıştır. Ancak İbn Arabî ile İhvân-ı Safâ'nın sınıflandırması arasında farklılıklar mevcuttur. İbn Arabî zâhidleri/âbidleri bu sınıflandırmada alt mertebede sayarken İhvân-ı Safâ onları daha üst mertebede kabul etmiştir. İhvân-ı Safâ zühd sahibi olmanın en üstün ahlâki meziyet olduğunu ve zühdün diğer erdemli davranışlara da kaynaklık ettiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda İbn Arabî'nin yukarıda zikrettiğimiz zühd ve zâhid ile ilgili düşüncelerinin İhvân-ı Safâ'nın

[215] Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997), 166-171.
[216] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 136.

düşüncelerinden büsbütün farklı olduğu söylenebilir. İhvân-ı Safâ dinin ruhani bir yurt olduğunu ve onun sekiz erkâna bağlı kalınarak korunabileceğini, bu sekiz erkânı da sekiz sınıfın temsil ettiğini ifade etmektedir.[217] Bu sınıflardan yedincisi zâhidlerdir. Bunların amacı dünyada iken takvâ ile azıklanmak ve âhirete hazırlanmaktır.[218] Zâhidlerin sahip olması gereken ahlâki özelliklerden ilki dünya malında ve lezzetlerinde az ile yetinip kanaat etmektir. Nitekim bu da dinin özü ve temelidir. Zâhidlerin ayrıca nefislerini mal, makam, dünyevi arzulara dalmaktan korumak, dünyevi arzulara karşı hırs içinde olmamak, ilim peşinde koşarak ibadetlere yönelmek, dünyevi şeylere dalan kişilerle haşir neşir olmamak, gerektiğinde uzlete çekilerek iç dünyasını temizleyip derinleştirmek, ölümü ve dünyevi nimetlerin geçiciliğini hatırdan çıkarmamak, tarihi olayları düşünüp bunlardan ibret almak, nitelikli ve deneyimli filozofların dünyaya dair fikirleri üzerinde tefekkür etmek, âhirete yakîn derecesinde inanmak, nebiler, sıddıklar, sâlihler ve şehitlerden iyilerle birlikte âhireti ve âhiret yurdunun nimetlerini arzulamak gibi hasletleri de vardır.[219]

İhvân-ı Safâ'ya göre yaratılmışların hepsi Allah'ın kuludur ancak onların bir kısmı havâs diğer kısmı ise avâmdır. Bu gruplar arasında da farklı derecelere sahip olan insanlar vardır. Bunlardan bir kısmı da Allah'ın derecelerini yükselttiği zâhidlerdir. Bunlar Allah'ın samimi ve ihlâslı olan seçkin kullarıdır. Allah'ın mü'min kulları arasında güzel ahlâk sahibi erdemli olan birçok kulu vardır. Bütün erdemli davranışlar aynı kişide değil kiminde az kiminde çok olabilir. Mü'minler için en üstün ahlâki özellik dünyaya karşı bilinçli bir ilgisizlik yani zühd içinde olmak ve âhirete rağbet etmektir. Dünya hayatına karşı zühd, dünyevi nimet ve arzuların fazlasına rağbet etmeyip onları terk etmek ve az ile yetinmeyi bilmektir. Bu üstün ahlâki özelliğe sahip olmak beraberinde diğer birçok erdemli davranışı da ortaya çıkaracaktır. Zühdün zıddı olan dünyaya rağbet edip ona düşkün olmak ise kötü ahlâk ve çirkin fiillere kaynaklık eden bir haslettir.[220]

Görüldüğü üzere İhvân-ı Safâ'da tasavvuf, zühdü ifade eder. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ zühdü inanç esaslarından ve müminin vasıflarından birisi olarak kabul

---

[217] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlakına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/220.
[218] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlakına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/221.
[219] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlakına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/223.
[220] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlakına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/243-244.

eder. Dünya için zühd, âhiret için ise istek inanç esaslarından kabul edilir. Bunlar nebîler ve filozofların yanı sıra dünyada zühd sahibi olan müminlerin de özelliklerindendir. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ dünyanın küçümsenmesi, manevi mutluluğun gerçekleşmesi için bu âlemin ve onunla ilgili olanların terk edilmesinin aşırı arzu edilmesi hususunda İbn Arabî'den uzaklaşır. Çünkü İbn Arabî insani nefsin yetkinliğe ve mutluluğa ulaşmasının yolunun gerçek bilgi olduğuna inanır.[221] Sonuç olarak İhvân-ı Safâ'nın İbn Arabî'nin düşünce kaynakları içerisinde yer almasına rağmen bu konuda onlardan farklı düşünmesi de dikkate değer bir husustur.

İbn Arabî'nin zâhidane hayat ve açlık konusunda kişinin dince belirlenen itidal üzere olması gerektiğini vurgulaması[222] noktasında İslâm ahlâk filozofu İbn Miskeveyh ile benzer fikirlere sahip olduğu görülmektedir. İbn Miskeveyh'e göre insan ruh ve bedenden mürekkep bir varlıktır. Ahlâki erdemleri elde edip mutluluğa ulaşmak için ruhun ve bedenin birlikte eğitilmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesi elzemdir. Birini eğitme bahanesiyle diğeri ihmal edilmemelidir. Zira sadece beden eğitilirse akıl bedenin hizmetine girebilir; sadece ruhun eğitilmesiyle ilgilenenler ise sûfiyane zühde sahip olurlar. Böylece toplumun diğer fertleriyle iletişim kurmaktan sakınır hem kendilerine hem de diğer fertlere zulmederler. Ayrıca dünyaya sırtını dönerek yalnızlığı seçen bireyin bazı erdemleri edinmesi ve reziletleri fark etmesi de mümkün olmayabilir. Dolayısıyla zühdde aşırıya kaçmak ve zâhidlik bahanesiyle tembelliği seçmek en büyük kötülüklerdendir. Bu durumda ihtiyaçlarla çepeçevre kuşatılmış olan insanın mutluluğu elde etmesi için yemede, içmede, uykuda, uyanıklıkta, harekette ve sükûnda, elbisede ve meskende itidal üzere olması, ifrat ve tefritten de uzak durması gerekmektedir. Kişi, bedenin salt lezzet peşinde koşmasına izin vermeden onun zaruri ihtiyaçlarını karşılamaya yönelmelidir.[223] Ona göre insanın mutluluğu için arkadaşlara, dünya malına ve aileye yani dış hayırlara ihtiyacı vardır. Çünkü o fıtraten akli hayatla yetinmemektedir.[224]

İbn Miskeveyh'in zühd hayatı ve zâhidlerle ilgili görüşleri ahlâki çerçevede olup kişinin itidal üzere olmasını hedefler. Dolayısıyla büsbütün dünyaya sırtını dönüp ondan

---

[221] Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü'l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri", 137, 144.
[222] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/229.
[223] İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk,* çev. Abdülkadir Şener vd., (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 46-47; Muhammed Beheştî, "İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri", *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi,* 3/9 (2014), 138-139.
[224] Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 1997), 85.

uzaklaşmak veya bütünüyle ona yönelmek ifrat ve tefrit olduğu için doğru değildir. İbn Arabî'nin zühd yaklaşımı da kısmen bununla benzerlik göstermektedir.

2.4. Zühdün Temel Gerekleri

İbn Arabî *Abdalların Süsü (Hılyetü'l Abdâl)* adlı risâlesinde abdâlların dikkat etmesi gereken ve zühdün de gereklerinden olan dört temel esası zikreder. Bunlar Allah'ın yolunda olanların fiilleri olup susmak, yalnızlığa çekilmek, açlık ve geceleri uykusuz kalmaktır.

2.4.1 Susmak

İbn Arabî'ye göre susmak iki çeşittir. Bunlar; Allah'tan başkası ile konuşmaktan lisanen susmak ve nefse gelen herhangi bir fikir ile ilgili olarak kalben susmaktır. İnsanın dili susar, kalbi susmazsa yükü hafifler. Lisanen ve kalben susarsa sırrı ortaya çıkar ve Hakk ona tecelli eder. Kalbi ile susar, dili ile konuşursa konuşması hikmetli olur. Hem dili hem de kalbi susmayan ise şeytanın kölesi ve maskarası olur. İbn Arabî'ye göre dilin susması sâliklerin ve avâmın özelliği, kalbin susması ise muhakkiklerin özelliğidir. Sâlikler sükût haliyle bela ve musibetlerden güvende olurlar. Bütün hallerde (nefs ve dil) sükûtu tercih eden kimseye Hakk'la konuşmaktan başka bir şey kalmaz. Çünkü insanın kendi içinde bütünüyle susması imkansızdır. İşte bu dereceye ulaşan kişi Allah adına konuştuğundan dolayı her zaman doğru konuşmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki *"O, arzusuna göre konuşmaz"*[225] ayeti de buna işaret etmektedir. Çünkü doğruyu söylemek, yanlışta susmanın sonucudur. İnsan dil ve nefsiyle susup kalbiyle Allah'ı zikrederse marifetullaha ulaşır.[226]

2.4.2. Yalnızlığa çekilme (uzlet)

İbn Arabî yalnızlığa çekilmeyi müridlerin ve muhakkiklerin uzleti olarak iki başlıkta ele almıştır. Ona göre bedenen insanlardan uzaklaşıp yalnızlığa çekilmek müridlerin, kalben varlıkları ve dünyayı terk edip yalnızlığa çekilmek de muhakkiklerin uzletidir. Zira onların kalpleri sadece Allah'ı bilmenin alanıdır. Ona göre yalnızlığa çekilme eyleminin gerisinde üç niyet vardır. Birincisi, insanların kötülüğünden sakınma, ikincisi ise kendi kötülüğünün başkalarına ulaşmasından sakınma niyetidir. Bu niyet, kişinin diğer insanlara karşı sû-i zan beslemeyip kendi nefsine karşı sû-i zan

[225] Necm Sûresi, 53/3.
[226] İbn Arabî, *Risâleler,* çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Yayınları, trz.), 3/336-338.

beslemesinden dolayı birincisinden daha üstündür. Üçüncüsü ise Rabb'iyle sohbet etmek için yalnızlığa çekilmektir. En üstün uzlet de budur. Çünkü insanlara karışmaktansa yalnızlığı tercih eden kimse Rabbini başkalarına tercih etmiştir. İbn Arabî'ye göre uzlet beraberinde lisanen susmayı getirir. Çünkü insanlardan uzaklaşıp inzivaya çekilen insan konuşacak kimse bulamadığı için lisanen susar. Yalnızlık zaten (lisanen) susmak demektir. Dolayısıyla uzlette sükûta da gerek kalmamaktadır. Kalbin susmasını da uzlet sağlamaz. İster sâlik ister muhakkik olsun yalnızlığa çekilen kimse beşerî vasıflardan sıyrılarak ilâhi sırlara vâkıf olur.[227]

2.4.3. Açlık

İbn Arabî'ye göre uzletin susmayı içermesi gibi ilâhi yolun rükünlerinden biri olan açlık da geceleri uykusuz geçirmeyi içermektedir. Ona göre açlık, sâliklerin açlığı olan isteğe bağlı açlık ve muhakkiklerin açlığı olan zorunlu açlık olmak üzere iki çeşittir. Sâlikler açısından yemeğin bolluğu Allah'tan uzak olmalarına ve nefsin esiri olduklarına işarettir. Yemeğin azlığı ise ilâhi bereket esintilerinin kalplerine yansıması ve bedeni arzu ve istekleri düşünmemenin işaretidir. Muhakkikler açısından yemeğin bolluğu ise müşâhede sırasında içinde bulundukları durumdan dolayı kalplerine yansıyan hakikat nurlarının işaretidir. Yemeğin azlığı ise müşâhede sırasındaki ünsiyet haliyle söylediklerinin doğruluğuna işarettir. Dolayısıyla açlık, sâlik ve muhakkikleri büyük sonuçlara ulaştıran önemli bir yoldur. Fakat açlık eziyetinin onlara hâkim olmaması gerekir. Çünkü açlık eziyeti baskın çıkınca insanları etkisi altına alır ve halüsinasyona, aklın ve mizacın bozulmasına sebep olur. İbn Arabî'ye göre açlığın neticesinde sâlik kötü duygu ve düşüncelerden arınır. Huşû, muhtaçlık ve organların durgunluğunu elde eder. Muhakkik ise zerafet, saflık, varlığın ortadan kalkması ile Hakk sayesinde beşerî özelliklerinden arınır.[228]

İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde de seyr-i sülûk yolunda amaçlanan açlığın ne olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre açlık Allah ehlinin süsü olup beyaz ölüm anlamına gelir. Çünkü hakikat yolunun yolcuları yollarında dört ölüm kabul etmişlerdir ki ilki açlık olan beyaz ölümdür. İkincisi ise bilinmek amacıyla değil zühd gereği yamalı elbise giymek olan yeşil ölümdür. Üçüncüsü eziyetlere ve sıkıntılara

[227] İbn Arabî, *Risâleler,* 3/337-339.
[228] İbn Arabî, *Risâleler,* 3/339-340.

katlanmakla ulaşılan siyah ölümdür. Dördüncüsü ise hevâ ve arzularında nefse karşı koymakla elde edilen ve Melâmîler'e ait olan kırmızı ölümdür.[229]

İbn Arabî açlığı, iradeye bağlı ve dince belirlenmiş olan bir gün oruç tutmak şeklinde tanımlar. Ona göre insan için faydalı olanı en iyi bilen Allah'tır. Dolayısıyla kul, açlığın kendisindeki faydalarını Rabb'inden daha iyi bilemeyeceği için insanın bu açlığa fazla ilave yapması Hakk'a karşı edepsizliğin zirvesidir. Açlığın terki de tokluk demek değil bilâkis nefse hakkı olan gıdayı vermektir. Çünkü Allah nefsin mizacının düzgün olmasını ve ayakta durmasını buna bağlamıştır. Dolayısıyla açlığı terk bu yönüyle de ibadete ve Allah'a ulaştıran bir yoldur.[230] Son olarak İbn Arabî'nin açlığı özetleyen beyitleri de şöyledir:

"Açlık beyaz ölümdür
Hidâyetin alametidir o
Sersemletmediği sürece
Bir ilaç ve şifadır açlık
Onu riyâzetinde uygula
Başarılı ve mutlu olursun!"[231]

İbn Arabî üzerinde etkisi olan İhvân-ı Safâ da zâhidlerin sahip olduğu hasletleri sıralarken onların en önemli hasletlerinden birinin az yemeleri ve arzuları terk etmeleri olduğunu ifade eder. Bu hasletler kişinin bedenen daha sağlıklı, sağlam duyulara ve keskin hafızaya sahip olmak, ileri görüşlü olmak, iyi kalpli, güzel davranışlara sahip olmak gibi övgüye layık birçok erdemli davranışına da kaynaklık eder. Az yeme alışkanlığına kanaat de eşlik ettiğinde bu erdemli davranış kişiyi tefekkür eden, hikmet sahibi bir insan haline getirir ki böyle bir kimse şükreden ve nankörlükten uzak bir kul olur.[232]

Az yemenin zâhidlerin en önemli hasletlerinden biri olduğunu ifade eden İhvân-ı Safâ fazla yemenin ve tokluğun kişiye Rabb'ini unutturup dünya sevgisi ve arzusu aşıladığını, birçok günahın sebebi olduğunu vurgular. Zâhidler ise cömert, nezaket ve sabır sahibi, azla yetinmeyi bilen, Allah'a tevekkül etmeyi bilen ihlâslı kullar olarak her

---

[229] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/ 227; Muhyiddin İbn Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir,* çev. M. Es'ad Erbili (İstanbul: Hayy Kitap, 2020), 58.
[230] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/229.
[231] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/226.
[232] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlakına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/244.

türlü güzel haslete sahip kimselerdir. Allah katında en değerli olanlar takvâ sahibi kimselerdir. Bu zâhidler de Allah'ı daima zikreden, takvâ sahibi kimseler olup dünya hayatında âhirete hazırlık yaparlar.[233] Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin açlık ile ilgili düşünceleri İhvân-ı Safâ'nın bu konudaki düşünceleriyle paralellik göstermekte ve onun bu konuda İhvân-ı Safâ'dan etkilendiği izlenimini vermektedir.

2.4.4. Uykusuzluk

İbn Arabî uykusuzluğu, açlığın sonucu olarak vurguladıktan sonra gözün ve kalbin uykusuz kalması şeklinde iki çeşit uykusuzluktan bahseder. Ona göre kalbin geceleri uykusuz kalması hakikatlere tanık olmak için gafletten uyanması demektir. Gözün geceleri uykusuz kalması ise kalpte gece muhabbetine yönelik arzunun kaldığına işarettir. Dolayısıyla geceleri uykusuz geçirmek, kalbin amelini devam ettirmesini, Allah katındaki ulvî mertebelere yükselmeyi ve nefsi bilmeyi sağlar.[234] İnsan göz uykusuzluğuyla dış varlığını koruduğu gibi kalp gözünün uykusuzluğuyla da bâtınî zatını korur.[235]

İbn Arabî mârifetullaha ulaşabilmek için Allah'ı, nefsi, dünyayı ve şeytanı bilmenin gerekli olduğunu vurgular. Ona göre insan yaratılmışlardan ve nefsinden uzaklaşıp sadece Allah'ı zikrettiğinde, besinlerden yüz çevirdiğinde, herkes uykudayken kendisi geceyi uykusuz geçirdiğinde yani bu dört özellik kendisinde birleştiğinde beşeriliği melekîliğe, kulluğu efendiliğe, aklı duyulara, gaybı şehâdete ve bâtını zâhire dönüşür.[236]

Görüldüğü üzere uzlet, susmak, uykusuzluk ve açlık bireyin maneviyatının gelişmesine ve Allah'a daha fazla yaklaşmasına yardımcı olur. Fakat İbn Arabî'nin düşünce sisteminde bu disiplinlerin doğru bir şekilde uygulanması da önem arz etmektedir. Bu disiplinlerin yanlış uygulanması ya da bireyin sağlığını olumsuz etkilemesi durumunda birey manevi yönden olumsuz etkilenebilir.

---

[233] İhvân-ı Safâ, "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine", 1/245, 246.
[234] İbn Arabî, *Risâleler,* 3/339-342.
[235] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/211.
[236] İbn Arabî, *Risâleler,* 3/339-342.

2.5. İbn Arabî'de Zühd ile İlgili Temel Kavramlar

2.5.1. Mücâhede

İbn Arabî mücâhedeyi; nefsi, bedeni güçlüklere karşı zorlamak ve her durumda hevâ (arzu) gücüne karşı gelmek şeklinde tanımlar. Ancak arzu ve isteklere karşı gelebilmek için de riyâzetin şart olduğunu vurgular.[237] Meşakkat ve yorulmayı ihtiva ettiği için de mücâhedenin "cihât" diye isimlendirildiğini ifade eder. Ayrıca mücâhedenin amel değil hâl olduğunu savunur. Hâl, verilmiş olan, amel ise kazanılmış olandır. Bu sebeple Kur'ân'da kazanımlar amel makamına, haller de kazanımlar makamına yerleştirilmiştir. Bir ayette "Her nefse ameli ödenir."[238] denilirken başka bir ayette de "kazandığı" yani kesb[239] denilir. Böylece ayette amel, kesb olarak isimlendirilerek diğerinin yerini almıştır. Bu sebeple ameller kazanımdır. Amel sahiplerinin bir kısmının amellerinde sıkıntı, meşakkat varken -ki bu mücâhededir- bir kısmınınkinde ise meşakkat yoktur. Dolayısıyla bunda mücâhede de yoktur. Eğer amel herkes için meşakkati gerektirmiş olsaydı gayret ve mücâhede tüm amel sahiplerinde meydana gelirdi. Bu sebeple haller verilmiş olandır.[240]

İbn Arabî'ye göre cehd, gayret ve sıkıntı sahibi olanlar yani mücâhidler dört sınıfa ayrılır. Bunlardan birincisi herhangi bir şeyle sınırlanmadan mücâhid olanlardır ve bunlar "Allah mücâhede ehlini oturanlardan üstün kılmıştır."[241] ayetinde dile getirilen kimselerdir. İkinci sınıf mücâhidler "Allah yolunda" sözüyle sınırlanan mücâhidlerdir ve bunlar "Allah yolunda cihâd ederler."[242] ayetinde dile getirilen kimselerdir. Üçüncü sınıf "Allah'ta hakkıyla cihâd edenlerdir."[243] ayetinde dile getirilen ve bir sınırlamaya tabi olmadan cihâd eden kimselerdir.[244] Dördüncü sınıf ise O'nda cihâd eden kimselerdir ve bunlar "Bizde cihâd edenleri yollarımıza ulaştırırız."[245] ayetinde dile getirilmişlerdir.[246]

İbn Arabî'ye göre birinci sınıf mücâhidler, Allah ile cihâd edenlerdir ve bunların cihâdı her şeyde olup genel bir cihâddır. İbn Arabî cihâdın bu makamdaki kişilere

---

[237] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/ 70.
[238] Nahl Sûresi, 16/111.
[239] Bakara Sûresi, 286.
[240] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/109.
[241] Nisâ Sûresi, 4/95.
[242] Nisâ Sûresi, 4/95.
[243] Hacc Sûresi, 22/78.
[244] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/109.
[245] Ankebût Sûresi, 29/69.
[246] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/109.

nispetinin -meşakkatin- Allah'ın onları mücâhid olarak isimlendirmesinden kaynaklandığını belirtir. Allah bu makamdaki cihâd sahibinin neyde cihâd edeceğini belirlememiştir. Bu cihâdın eşyadaki durumu kaza ve kaderin hükmüdür. Buradaki hükme karşı bir isteksizlik meydana gelir. Fakat Hakk kuluna karşı olan inayeti sebebiyle bu hükmün gecikmesini istemez ve bu makamda şöyle der: "Mü'min kulumun canını alırken hariç yaptığım hiçbir şeyde tereddüde düşmedim. O ölümü sevmez, ben ise gecikmesini istemem. Bana kavuşması ise zorunludur." İlâhi bilgi bunu takdir ettiği için Allah bunun zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Böylece Allah bu makamdaki kişinin canını, sıkıntı ya da herhangi başka bir meşakkat ile sınırlanmayan mutlak bir mücâhededen alır.[247]

İbn Arabî herhangi bir sınırlama ile sınırlanmayan birinci sınıf mücâhidlerin, kendilerinde ortaya çıkan fiillerde tereddüt edenler olduğunu ifade etmektedir. Bu tereddüt ise bu fiilleri, kendilerine mi yoksa Allah'a mı nisbet edecekleri şeklinde bir tereddüttür. Oysaki fiillerin içinde Allah'a karşı duyulan saygının ve O'nu tenzih etmenin bir gereği olarak "Allah münezzehtir." ayetinde de ifade edildiği gibi Allah'a nisbet edilemeyecek fiiller de bulunmaktadır. Eğer bu fiiller kişinin kendisine nisbet edilecekse bu durumda filler arasında Allah'a duyulan saygının bir gereği olarak hakikatte Allah'a nisbet edilecek fiiller vardır. Böyle bir durumda da "Attığında sen atmadın." ayetinde[248] Allah olumsuzlamış, sonra da olumsuzladığını ıspat etmiş ve daha sonra "fakat Allah attı" buyurmuştur. Allah burada iki olumsuzlama arasına "Allah attı." şeklindeki olumlamayı yerleştirerek esasında olumlamayı ön plana çıkarmıştır. Çünkü Allah olumlananı ihata edendir. Daha sonra aynı ayette vurgulanan "mü'minleri sınamak için" ifadesiyle Allah, mü'mini, atma fiilinin olumsuzlanması ya da olumlanması konusunda serbest bırakarak bunu imtihan konusu yapmıştır. Böylece kul kendisinden atma fiilini olumsuzlarsa da olumlarsa da bu gayretinde isabet edecektir. Bu durumda Allah'ın murâdı olan sonucun hangisi olduğuna, olumlamanın mı yoksa olumsuzlamanın mı isabetli olduğu sonucuna nasıl ulaşılacaktır? Böyle bir noktada bunu bilen kişi Allah katında bilmeyenden daha üstün olacaktır. Bu mücâhidler, Allah'ın "büyük bir ödülle oturanlardan üstün yaptığı"[249] kimselerdir. Oturanlar ise bu

[247] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/114.
[248] İbn Arabî buradaki açıklamalarında Enfâl Sûresi 17. ayeti esas almıştır: "Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."
[249] Nisâ Sûresi, 4/95.

araştırmayı yapmayan kimselerdir.[250] İbn Arabî'nin birinci sınıf mücâhidlerin eylemlerindeki fâilin, hakikatte onlar değil Allah olduğunu ifade etmesi de onun vahdet-i vücûd anlayışı ile paralellik göstermektedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde kullanılan ayetlerden biri olan ve İbn Arabî'nin kullandığı "Attığın zaman sen atmadın."[251] ayetine değinen Ahmet Avni Konuk da bu ayetin, âlemin ancak Rahmân olduğuna delalet ettiğini ve sâlikin bunun manasını da zevken kavradığını vurgular. Bu konumdaki kişi Hakk'ın varlığının dışında bir varlık müşahede etmemektedir. O, âlemin Rahmân'ın "ayn"ı olduğunu zevken bildiği için teşbih mahallinde dahi olsa kendisinin müşâhedesi ve keşfi üzerine Hakk'ı teşbih eder ve buna binaen ayeti zevken anlar.[252] İbn Arabî bu sınıftaki mücâhidlerin, fiillerinin failinin hakikatte kim olduğu üzerindeki düşünme gayretlerini kendi vahdet-i vücûd anlayışıyla izah etmektedir.

İbn Arabî ikinci sınıf mücâhidler olarak belirtilen kimselerin "Allah yolunda cihâd ederler."[253] ayetinde ifade edildiği gibi "Allah yolunda" sözüyle sınırlanan kimseler olduğunu belirtir. "Allah yolunda" sözüyle anlatılmak istenen ise ilâh olması bakımından Allah'a ulaşmaya çalışmak, âlemi ve âlemdeki hükümlerin ortaya çıktığı mertebeyi anlamak için gayret etmektir. Bu gruptaki mücâhidler ise bu yolda çeşitli meşakkatlerle karşılaşmaktadırlar.[254] Mücâhedenin, nefsin bedeni meşakkatlere zorlanması olduğunu vurgulayan İbn Arabî'ye göre meşakkatin en büyüğü de kişinin Allah yolunda can vermesidir. Nitekim Allah da bu yolda ölenlerin ölüler olarak isimlendirilmesini yasaklayıp onları "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde Rabbleri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar." [255] ayetinde de ifade edildiği gibi "rızıklanan diriler" şeklinde nitelendirmiştir.[256]

Allah yolunda can vermenin en büyük meşakkat olduğunu ifade eden İbn Arabî, can vermenin nefse neden ağır geldiğini, nefsin iki çeşidi üzerinden açıklar ve bu durumu cihâd olarak nitelendirir. Birincisi dünya hayatı ile bağ kurup onu arzuladığı için bu hayattan ayrılmanın ağırlığını yaşayan nefstir. İkincisi ise dünya hayatında

---

[250] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/114-115.
[251] Enfâl Sûresi, 8/17.
[252] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 4/68-69.
[253] Nisâ Sûresi, 4/95.
[254] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/112-113.
[255] Bakara Sûresi, 2/169.
[256] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/111.

Hakk'a yakınlaşmak için mücadele eden nefstir ki buna da dünya hayatından ayrılmak ağır gelir. Bu sebeple her iki gruptaki nefsin mücâdelesi de cihâttır.[257] Allah yolunda cihâd eden mücâhidlere gelince onlar "Mü'minler ancak Allah'a ve resulüne iman eden, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda malları ve canlarıyla cihâd eden kimselerdir."[258] ayetinde ifade edildiği gibi bu yolda canından ya da malından olma gibi çeşitli meşakkatlerle karşılaşan kimselerdir. Allah böyle bir şeyin kullarına güç geldiğini bilmektedir. Çünkü kul, nefsin ve malın kendisine ait olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple "Şüphesiz Allah mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler ve ölürler."[259] ayetinde ifade ettiği gibi Allah, mal ve canlarını satın alacağını söyleyerek onların bunlardan ellerini çekmelerini istemekte ve savaşmalarını emretmektedir. Bu, mü'minlere kolay gelecektir çünkü onlar artık Allah'tan ödünç aldıkları mallar ve canlarla cihâd etmektedirler ki bu can, madde ile var olan hayvani nefstir, mallar ise ödünçtür.[260]

Bu mücâhidlerin artık ödünç bir hayvan ve başkasına ait bir mal ile yolculuk yapan kimselere benzediğini ifade eden İbn Arabî bu durumu açıklamak için şu benzetmeyi kullanır:

> Onlar, ödünç bir hayvan ile ve başkasının malıyla yolculuk yapan kimseye benzer. Onu ödünç verdiğinde, sahibinin çektiği güçlük ortadan kalkar. Hayvan yok olsa veya mal telef olsa bile, bir sıkıntı çekilmez ve sahibinin kalbi rahattır. Bu durumda geride ancak -mü'min ise- bu binek hayvanının çektiği sıkıntı kalır. Bu sıkıntı ise uzun meşakkat ve yolun yorucu olmasından kaynaklanır. Düşmanla savaşırken ise kaçma, yaralanma, okla öldürülme ve kılıçla boynu vurulması gibi sıkıntılarla karşılaşılır. İnsan doğal bir şefkatle yaratılmıştır, dolayısıyla -sahibi olması bakımından değil- canlı olması bakımından bineğine karşı şefkatlidir. Çünkü bu bineği ödünç verenin onun yok edilmesini istediğini bilir ve bu ona sevimli gelir. Dolayısıyla insanda geride kalan ancak doğal şefkattir.[261]

Allah'ın satın aldığı nefsin insandaki hayvani nefs olduğunu ve Hakk'ın bu nefsi de düşünen mü'min nefsten satın aldığını ifade eden İbn Arabî,[262] düşünen mü'min nefsin, Hakk ile alışveriş yaparak sahip olduğu hayvani nefsi, Allah'a satan satıcı olduğunu ifade eder. Bu nefs, imanın yeri değildir ve böyle bir nefsin öldürülmesi de helaldir. İman eden nefs ise düşünen nefstir. Allah söz konusu ayette "mü'minlerden

---

[257] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/112.
[258] Hucûrat Sûresi, 49/15.
[259] Tevbe Sûresi, 9/111.
[260] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/113.
[261] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/113.
[262] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/113; İbn Arabî, *Allah Kimleri Sever,* çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayy Kitap, 2019), 45.

satın aldığını" ifade ederek bunların iman ile nitelenen düşünen nefsler olduğunu vurgulamaktadır. Düşünen nefs artık maddi nefsi savaşa ve cihâda çıkaran nefstir. Bu durumda mü'minin nefsi artık yoktur.[263]

İbn Arabî üçüncü sınıf mücâhidlerin "Allah uğrunda hakkıyla cihâd edin."[264] ayetinde ifade edilen kimseler olduğunu vurgular. Burada hakkıyla cihâd etmenin anlamı cihâd ederken Hakk'ın nitelikleriyle nitelenmek demektir. Bu kimseler Allah'tan başkasını görmezler ve cihâd da Allah'ta gerçekleşir. Allah'tan başka hiç kimse Allah'taki cihâdın keyfiyetini bilemez. Burada cihâd Allah'a havale edildiğinde yani ayetteki hakkıyla cihâd etmek ifadesinde cihâd aslında Allah'a izafe edilmektedir. Bu durumda cihâd eden hakikatte Allah'tır. Mücâhidler ise Allah'ın eserinin ortaya çıktığı kimselerdir. İbn Arabî bunu "Onlar mücâhiddir, mücâhid değillerdir." sözüyle ifade eder.[265] Bu ifade tarzı İbn Arabî'nin vahdet düşüncesine vurgu yapan ve paradoksal nitelikte bir ifade tarzıdır. Bu durumda ortada tek bir varlık vardır ve o da Allah'tan başkası değildir. Hakikatte cihâd eden de Allah'tır.

Cihâd edenin Allah'tan başkası olmadığını vurgulayan İbn Arabî Musa peygamber ile Allah arasındaki bir diyalogu örnek vererek de bu duruma işaret eder:

"Allah Musa'ya şöyle der: 'Bana hakkıyla şükret!' Musa, 'Buna kim güç yetirebilir ki?' diye sorunca Allah, 'Nimeti benden bildiğinde hakkıyla şükretmiş olursun' demiştir."[266]

Bu durumdaki kimse zevk, keşf veya müşâhede yoluyla Allah'a izafe ettiği her amele hakkını vermiş olur. Çünkü ameli sahibine izafe etmiştir. Böyle bir davranış ne zaman ortaya çıkarsa onun açıklaması Allah'ın, peygamberinin diliyle ifade ettiği açıklamadır. Peygamber de o açıklamayı insanlara tebliğ etmiştir. Bu da kişiyi Allah'a ulaştıran yeterli bir açıklamadır.[267]

İbn Arabî dördüncü sınıf mücâhidlerin ise Allah'ta cihâd edenler olduğunu ifade eder. Bunlar da "Bizim uğrumuzda cihâd edenleri elbette kendi yollarımıza ulaştıracağız. Hiç şüphe yok ki Allah iyi davrananlarla beraberdir."[268] ayetinde dile getirilen kimselerdir. Buradaki "ulaştırmak" fiili, "onların kimde cihâd ettiklerini

---

[263] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/113.
[264] Hac Sûresi, 22/78.
[265] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/115.
[266] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/115.
[267] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/115.
[268] Ankebût Sûresi, 29/69.

öğrenmelerini sağlarız" anlamında kullanılmaktadır.[269] Allah bu kimseler hakkında "Dosdoğru olan yoluma uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın."[270] buyurarak mutluluk yolunun ne olduğunu açıklamaktadır. Mutluluk yolu meşru olan yoldur ve tüm yollar da Allah'a çıkar. Buradaki cihâdın sebebi ise kendileriyle savaşıp cihat etmemiz emredilenlerden ortaya çıkan bazı fiillerdir. Hakikatte her şey Allah'tan olduğu için bu fiiller de Allah'ın fiilleridir. Bu durumda cihâd eden kimse herhangi bir düşmanla değil Allah'ta savaşmaktadır. Çünkü hakikatte Allah'a ait olan bu fiiller sebebiyle karşıdakine düşman olunmuştur. Allah bize yollarını açıkladığında ve o yolları tercih ettiğimizde başka bir şekilde cihâd ettiğimizi kavramış oluruz. Bu yollardan biri de bizdeki failin hakikatte biz değil O olduğunu müşâhede etmektir. Çünkü varlıkta Allah'tan başkasının olmadığı da sabit olan bir durumdur. Öyleyse hakikatte Allah'tan başka cihâd eden de yoktur. O bizi kendi yollarına ulaştırdığı için bunu biliriz. Bu sebeple Allah'ta cihâd edenlerin Allah'ın yollarına ulaşacağını ifade eden ayet "Allah'ın ihsan sahipleriyle beraber olduğunu" vurgulayarak tamamlanmıştır. İhsan da Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek demek olduğuna göre O'nu görünce hakikatte cihâdın da O'nda ve O'nunla olduğunu kavramış oluruz.[271]

Fikirlerini ve yorumlarını vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak ortaya koyan İbn Arabî mücâhede konusundaki yaklaşımında da bu anlayışını devam ettirmektedir. Vahdet-i vücûd kavramını kullanmamış olsa da İbn Arabî'ye göre varlık birdir ve tektir ki o da Allah'ın varlığıdır. Her şeyin yaratıcısı olan Allah, sıfatları aracılığıyla yaratılan varlıklarda tezâhür etmektedir.[272] Mahlukatın tamamı ancak Allah'ın varlığıyla varlığa çıkabildiği için onlarda ortaya çıkan her fiil de hakikatte Allah'a aittir. Mahlukatta görülen her bir sıfat mutlak olan Allah'tan âleme inmiştir. Bu sebeple mahlukatın tamamı Allah'ın sıfatlarının tecelligâhıdır.[273]

İbn Arabî üçüncü ve dördüncü sınıf mücâhidlerin Allah'ta cihâd edenler olduğunu ve bunların Hakk'ın nitelikleriyle nitelendiğini, ortaya koydukları fiillerin de

---

[269] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/109.
[270] En'âm Sûresi, 6/153.
[271] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/116.
[272] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları), 1/5-13; Akil, *Felsefi Tasavvuf,* 37.
[273] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları), 1/5-13, Birgül Bozkurt, "Muhyiddîn İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi 6/*2 (2020), 316-317. Ayrıca vahdet-i vücûd hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/431-435; Afîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi,* 60-64.

hakikatte Allah'a ait fiiller olduğunu ifade ederek tasavvufi bir kavram olan mücâhedeyi vahdet-i vücûd anlayışı ile paralel bir şekilde açıklamaktadır. Nitekim Allah'ın, sıfatları aracılığıyla varlıklarda tecelli ettiğini ve esasında mahlukatta ortaya çıkan her fiilin Allah'a ait olduğunu vurgulayan İbn Arabî üçüncü ve dördüncü sınıf mücâhidler olarak ifade ettiği grupların fiillerinin failinin hakikatte Allah olduğunu vurgulayarak düşüncesine bir yaklaşım sergilemiştir. Bu durum onun tasavvufî bir kavramı felsefi bir bakış açısıyla yorumladığını göstermektedir.

Mücâhidlerin dört sınıfını açıklayan İbn Arabî mücâhedenin terkini de bir şiirle ele alır:

Cihâd etme, çünkü kavga eden
Kendisinde cihat ettiğinin aynıdır
Savaştığın bir ise
Hangi akıl onu razı eder veya seçer
Acaba ortak varlık sahibi midir?
Bilgiyle onu görür ya da olumsuzlarsın
Asılda olumsuz olanı nasıl olumlarsın
O, bu ona yeter[274]

Bu şiirle mücâhedenin terkine ifade eden İbn Arabî zikredilen cihâd sınıflarına göre cihâd edenlerin, Allah'tan başkası olmadığını kavradıklarını söyler. Bu müşâhedeyi yapan kişi utanır ve içinde bulunduğu mertebe gereği cihâdı terk eder.[275]

İbn Arabî düşüncesinde sık rastlanan paradoksal yaklaşımlardan biri de onun mücâhede konusundaki fikirlerinde kendini göstermektedir. O, mücâhede sınıflarını ve mücâhitlerin yaşadığı meşakkatleri açıkladıktan sonra hakikatte asıl mücâhedeyi Allah'ın yaptığını vurgulamakta ve bunu fark eden mücâhidin de mücâhedesini terk ettiğini söylemektedir. Onun mücâhede konusundaki bu yaklaşımı konuyu vahdet-i vücûd anlayışına paralel olarak açıkladığını ve hakikatte tek varlığın Allah olduğunu savunduğunu göstermektedir.

2.5.2. Riyâzet

İbn Arabî riyâzetin iki türünden bahseder. Birincisi nefsin doğasının dışına çıkmayı ifade eden edep riyâzetidir. Diğeri ise arzu edilen şeyin sağlıklı olmasını ifade eden talep riyâzetidir. Özetle İbn Arabî riyâzeti, nefsin ahlâkının süslenmesi şeklinde tanımlar.[276] O, tasavvufi kavramları açıklarken genelde kendisinden önceki sûfîlerin

[274] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/118.
[275] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/118.
[276] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/70.

görüşlerini verip eleştirdikten sonra kendi görüşünü ifade eder ki riyâzeti de açıklarken aynı metodu izlediği görülmektedir.[277] İbn Arabî riyâzet kavramını açıklamaya bir şiirle başlar:

İnsan nefsinin ahlakını süslerse
Onları doğasının ve arzularının (etkisinden) kurtarırsa
İmkansızdır böyle bir iş, bizce
Onu riyâzet eden başka türlü yapar bunu
Bilgi sahibi isen ahlakın kullanım yerleri
Bozuk iken bile, şeriat ile belirlenmiştir.[278]

İbn Arabî'ye göre sûfîler riyâzeti edep ve talep riyâzeti olmak üzere iki sınıfa ayırıp edep riyâzetini nefsin doğasından çıkmak, talep riyâzetini ise amacın doğru olması şeklinde açıklamışlardır. Sûfîlerin bu riyâzet tanımlamalarının nefsin doğasının dışına çıkmak olduğunu ifade ederek onları eleştiren İbn Arabî'ye göre Allah'ın, nefsin doğası için belirlediği sınırlar vardır. Bu sınırların dışına çıkmak doğru değildir. Bu sebeple riyâzet nefsi doğasının dışına çıkarıp onu yok etmek değil onu kendi doğasının sınırları içinde terbiye edip ahlâken güzelleştirmektir.[279]

Ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından riyâzet konusunda İbn Arabî ile paralel fikirlere sahip olan filozoflardan biri olan Fârâbî'ye göre nefsin arınması demek olan ahlâki olgunlaşmaya sadece birtakım bedensel eylemlerle değil daha ziyade fikri ve akli çalışmalarla ulaşılabilir. Sosyal bir varlık olan insanın da fikri ve ahlâki yetkinliğini ancak bir toplum içinde yaşayarak gerçekleştirmesi mümkündür.[280] Bir diğer İslâm filozofu olan İbn Miskeveyh de Fârâbî gibi ahlâki yetkinliğin ancak toplum içinde gerçekleştirilebileceğini savunur. Filozofa göre insan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve kendi yetkinliğine tek başına ulaşamaz. İnsanın ahlâki yetkinliğe ulaşabilmesi için öncelikle bir toplum içinde yaşayarak insanlarla iyi ilişkiler kurması gerekir. Bu, insan için zorunlu bir durumdur. Çünkü toplumdan uzaklaşarak nefsini terbiye etmeye çalışan

---

[277] İbn Arabî burada, fikirlerini eleştirdiği mutasavvıfların ismini zikretmemektedir. Ancak tasavvuf geleneğinde nefsin doğasının dışına çıkarak nefsin terbiye edilmesi gerektiğini savunanlar olmuştur. Bunlara Ebu Bekr-i Tamestânî'nin "En büyük nimet, nefisten kurtulmaktır. Çünkü nefis, seninle yüce Rabb'in arasında en büyük perdedir.", Nasrâbâdî'nin "Nefsin senin zindanındır; ondan çıktığında ebediyen rahat edersin." vb. ifadeleri örnek verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi,* 314-330; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 9/202.

[278] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/202.

[279] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/202-203; İbn Arabî'nin ahlâk düşüncesi tasavvufi bir ahlâk anlayışının izlerini taşır. Ona göre insandan ortaya çıkan iyi ya da kötü bütün huylar onun yaratılışında bulunur. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/385-391; Bozkurt, "Muhyiddin İbn Arabî", 363.

[280] Fârâbî, *İdeal Devlet,* 97-100; Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk,* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 172-173.

insan esasen ahlâki eğitim ve eylemlerden dolayısıyla asıl hedefinden uzaklaşır.[281] Fârâbî ve İbn Miskeveyh bu yaklaşımlarıyla olgun insanın toplumdan uzaklaşıp uzlete çekilemeyeceğini vurgulamaktadırlar. Çünkü onlar, insanın doğası gereği sosyal bir varlık olarak toplum içinde ahlâki yetkinliğe ulaşabileceğini ve ulaşması gerektiğini vurgulamaktadırlar. İbn Arabî de nefsin doğasının dışına çıkarılmadan kendi sınırları içinde terbiye edilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımıyla nisbeten bu filozoflarla benzer bir tutum sergilemektedir.

Fârâbî'nin ahlak ve erdem anlayışında da riyâzet ve zühdün izleri görülmektedir. Erdemleri ahlâk ve düşünce erdemleri olarak iki gruba ayıran Fârâbî, düşünce erdemlerini hikmet, akıl, uyanıklık, zeka ve anlayış sahibi olmak şeklinde ifade ederken ahlâk erdemlerini de iffet, cesaret, cömertlik, adalet gibi nüzû gücünün erdemleri şeklinde açıklar. Ahlâkî erdemlerin ya da erdemsizliklerin kişinin sahip olduğu huyların tekrar edilmesiyle meydana gelerek nefse yerleştiğini ve alışkanlık haline dönüştüğünü ifade eden Fârâbî tekrar edilen iyi erdemlerin kişide iyi erdemi meydana getirdiğini, kötü erdemlerin ise erdemsizlikleri meydana getirdiğini vurgular.[282] Ona göre alışkanlık da kişi üzerinde baskın olduğundan dolayı kötü eylemler değiştirilemeyebilir ancak otokontrol ile bastırılabilir. Fakat erdemli insan ile nefsini baskı altında tutan insan arasında da bir fark vardır. Erdemli insan erdemli davranışlarda bulunmayı hoş ve zevk verici olarak kabul ederken, nefsini baskı altında tutan insan ise tutkularıyla erdemler arasında bocalayarak erdemli davranmakta zorlanabilir. Çoğu zaman da nefsini baskı altında tutan ile erdemli olan kişi eşdeğerde olmaktadır.[283] Farâbî bu fikirleriyle insanın erdeme sahip olabilmesi için o erdemi tekrar etmesi gerektiğini vurgulayarak erdemlerin alışkanlık haline getirilerek elde edilebileceğini ifade eder. Bu bağlamda nefsini eğiterek arzularını kontrol altına alan insanın erdemli olacağını vurgulayarak zühdü içeren bir yaklaşım sergilemekle birlikte nefsin baskı altında tutularak erdemlere ulaşılmaya çalışılmasının da kişiyi erdemlerden uzaklaştırabileceğini ifade etmektedir.

İbn Arabî'ye göre nasıl ki toprak iyi ve kötüyü üzerinde taşıyor ve onlar tarafından çiğneniyorsa riyazetin amacı da nefsi böyle bir toprağa dönüştürmektir. Toprak kendisi üzerinde gezinen varlıkları iyi veya kötü olduğuna bakmaksızın, iyiyi efendisinin memnun olduğu hallere sahip olması sebebiyle severek taşırken günahkâr

[281] İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk,* 46-47; Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk,* 216-217.
[282] Hümeyra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 274.
[283] Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 138.

olanı, Allah'ın kendisine yüklemesi sebebiyle tereddüt etmeden taşır. Çünkü Allah hem şükreden iyileri hem de nimetlerine karşı nankörlük edenleri rızıklandırmaktadır. Burada her iki duruma razı olmak riyâzettir. Çünkü nefs özü itibariyle daima iyi olanın fazlasını ister. İyi olanlar ise sonsuzdur ve sonsuz olanlar tek seferde varlığa giremez ancak azar azar varlığa girebilir. İşte bu bilince sahip olarak iyiliğin nefse peyderpey hâkim olmasından da Hakk razı olmuştur. Çünkü Hakk bilir ki sonsuz olan şeylerin varlıkta bir defada gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple de sonsuzdan varlığa giren bu az kısımdan razı olmuştur. Dolayısıyla rızanın konusu sadece az ile gerçekleşebilir. Yaratılmış olanın da yaratıcıdan daha büyük payı olamaz. Bundan dolayı Allah'ın katında olan şey sonsuzdur. Çünkü Hakk'ın niteliği (sonsuz mümkünlerin ara ara varlığa girmesinden razı olmak anlamında) bu ise aynı rıza niteliği, kula daha çok yakışır. Binaenaleyh Allah'ın katında olanlar sonsuzdur. Kulun isteği ise Allah'ın katında olan şeydir. Hakk'ın katındakinin varlığa girmesi ise peyderpey gerçekleşebilir. Varlığa giren bu miktardan kul razı olur. Halbuki bu miktar, kulun Hakk'ın katında bulunan hakkındaki bilgisine göre hedeflediğiyle karşılaştırıldığında daha azdır. Bu durumda bile kul Hakk'tan, Hakk da kuldan razıdır.[284] Rızâ makamındaki[285] sûfî zelilliğine, sınırlı varlığına ve bilgisizliğine nispetle Hakk'ın izzetine ve ilminin sonsuzluğuna boyun eğer.[286]

Öyleyse Allah'ın katında sonsuz nimetlerin olduğunu bilen insan bilgisinin sonsuz şeylere ilişmesine karşı "riyâzet" sonucu olarak sonlu ile yetinmiştir. Çünkü kul bilir ki sonsuz olanlar varlığa giremez. Öyleyse riyâzetin hakikati buna döner. İnsan ilâhi surete göre yaratıldığı için kendisini beğenmiş ve "izzet" sahibi olana yasaklamanın yakışmadığını düşünmüştür. Fakat bizzat izzetin bir engelleme ve yasaklama olduğunu fark etmemiştir. Çünkü izzet, bir korudur ve koru, engelleme yasaklama demektir. Öyleyse insanın sayesinde özgürlük iddia ettiği sebebin kendisi onu engeller. Allah, nefse onun izzetinin derecesini ve iktidarının etkileyiciliğini gösterir. Fakat iktidarının etkinliğine rağmen ona sadece varlığa girebilen şeyleri

[284] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/203-204.
[285] Yakınmama, sızlanmama, memnun ve hoşnut olma haline rıza denir. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü,* 297; Doğru duruş ve hoşnutluk anlamına gelen rıza, ne öne geçmeyi ne arda kalmayı ne fazlasını yapmayı ne de bir hali değiştirmeyi gerektirir. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 267; İbn Arabî de rızanın bir makam mı ya da bir hal mi olduğu konusunda sûfîlerin görüş ayrılığına düştüklerini belirtir. Ona göre rıza ilâhi bir nitelik olup Allah'a izafe edilen her ilâhi nitelik ise vergi veya kesb ile nitelenemez. Dolayısıyla rızayı yaratıklarla ilişkilendirdiğimizde Hakka ait olanda farklı bir anlam kazanır yani o yaratılanlara göre kul adına gerçekleşip sabit olursa makam, yok olursa haldir. Çünkü rıza hakikatte her iki niteliği kabul ettiğinden bazı insanlar için hal bazıları için de makamdır. Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/302.
[286] Uludağ, "Riyâzet", 143-144.

verebilir. Bunun sonucunda da nefsin izzeti kırılır, sayesinde gururlandığı şey ona kırıklık, horluk ve zillet kazandırır. Bu durumda nefs, bilgisizliği sebebiyle zilleti kabul eder ve bundan da memnun olur. Hakk ise bilgisi sebebiyle izzet sahibidir. Dolayısıyla bilgi riyâzeti, riyâzetlerin en faydalısıdır.[287] İbn Arabî burada kendisinden önceki sûfilerden farklı olarak bilgi/ilim riyâzetini zikretmektedir:

> Bilgi kendisini suretten uzaklaştırmaz. Fakat başta üzerinde bulunduğu suretin ve hakikatlerin mahiyetini bilmiyordu. Bilgi ne kadar kıymetli bir şeydir! Hakkın bir surette tecelli edip inkâr edilmesi, sonra da başka bir surette tecelli edip kabul edilmesi, bilginin şerefinden kaynaklanır. Halbuki Hak, her iki surette de aynıdır. Bu müşahede mertebesi, gerçekte ancak sınırlı olabilir. Çünkü müşahede eden -ki o kuldur- kendi imkanıyla sınırlıdır. Öyleyse onun, mutlaklığı müşahede etmesi mümkün değildir ve müşahede de kaçınılmazdır. Bu durumda müşahede edilen, kul için suret ile 'sınırlanmış' olduğu kadar suretlerden suretlere girmeyle de sınırlanmış olarak ortaya çıkar. Bunun nedeni, Hakkın kendisinden kaynaklanan zorunluluk sahibi olmasıdır. Öyleyse, bizi dinlersen, hepsi sınırlanmıştır. İnsan da başkalaşmayla nitelenmiştir. Bunun nedeni, bu işin sonsuz olduğu ve sonsuz bir şeyin sınırlılık altına giremeyeceğini anlamasını sağlamaktır. Çünkü bir suretten başka bir surete geçmeyi kabul eden kimse, sonsuz suretlerde başkalaşmayı veya bu başkalaşanın kendilerini aşıp başkalarına geçemeyeceği suretleri kabul edicidir. Bu durumda ise sınırlılık nedeniyle sınırlık hükmünden çıkar. Böylece insan, müşahede ettiğinin salt varlık olduğunu öğrenir. Bu durumda onun müşahedesi de müşahede edilenin mutlaklığı nedeniyle mutlak müşahede haline gelir. Bir suretten başka bir surete geçmek ise kendisine daha önce sahip olmadığı bir bilgi kazandırır. Bu esnada 'Allah'ın apaçık hak olduğunu' öğrenir. Öyleyse bilgili kulun riyâzetinin en üst mertebesi, Hakkı bir surette inkâr edip O'nu tenzih ile sınırlamamaktır. Aksine sınırlanma tenzihinden mutlaklık da dahil olmak üzere mutlak tenzih O'na aittir.[288]

Görüldüğü üzere burada İbn Arabî bilgi riyâzeti sonucunda insanın başkalaşıp daha önce sahip olmadığı bir bilgi kazandığını vurgulamaktadır. Bu bilgi sayesinde de sadece Hakk'ın gerçekliğinin söz konusu olduğunu vurgulayarak vahdet-i vücûd düşüncesine paralel bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin İdris Fassı'nda İdris peygamberin nefsini hayvani sıfatlardan, dünyevi kaygı ve tasalardan arındırmak için zor ve çileli riyâzetlere giriştiğini vurgular. Bu zor riyâzetlerin sonucunda da ruhunun bedenine galip geldiğini ve akl-ı mücerred (saf akıl) halini aldığını ifade eder.[289]

İslâm felsefesinde akıllar ve nefs teorisi ile riyâzet ve zühd gelişimi arasında izlenilen yol farklı olmasına karşın ulaşılan sonucun benzerlik taşıdığı söylenebilir. Akıl ve nefs kavramları birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayan önemli iki kavramdır. Fârâbî

---

[287] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/204.
[288] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 9/204-205.
[289] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları), 1/343.

ve İbn Sînâ'nın felsefi sistemlerinde faal akıl ve insan aklı büyük bir öneme haizdir. Fârâbî; maddi akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve faal akıl olmak üzere dörtlü akıl modelini benimser. Ona göre insan kendisini mutluluğa ulaştıracak bilgiyi faal akılla ittisal ederek elde edebilir. Fârâbî müstefad aklın faal akılla ittisal etmesinde herhangi bir mistik ve tasavvufi tecrübeden bahsetmez. Fakat İbn Arabî insanın ruhunun bedenine galip gelebilmesini ve akl-ı mücerred halini alabilmesini riyâzet ve zahidliğe bağlı görerek bu bağlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılır.[290] Fakat Fârâbî nefs konusunda tasavvfi riyazeti çağrıştıran bir anlayışı sergiler görünmektedir. Ona göre bedeni olgunluğa eriştiren, nefs; nefsi de olgunluğa eriştiren akıldır. İnsan bir akıl varlığı olup doğasının aynası nefs, cilası da teorik akıldır. Fârâbî'ye göre düşünülür suretler Allah'ın bir vergisi olarak nefse yansırlar. Bu yansımanın olabilmesi için de nefsin her türlü kirden arındırılması gerekmektedir. Yani nefsin hissi lezzetlerden akli ve ruhi lezzetlere yükseltilip manevi hazza ulaştırılması gerektiğini vurgulayarak bunun da ancak arzu ve ihtirasları kontrol altına almakla mümkün olacağını ifade etmektedir.[291]

İbn Sînâ'nın riyâzet konusundaki fikirleri de dikkat çekicidir. İbn Sînâ riyâzeti, amaçlarına değinerek Hakk dışındaki şeyleri tercih etmemek, tatmin bulmuş nefsi emredici nefse hâkim kılmak ve ilahi sırları latifleştirmek şeklinde açıklar. Riyâzet sonucunda bir takım ilahi hakikatlere ulaşılır. Riyâzette derinleşme arttıkça da yalan âlemden hakiki âleme geçilir. Böylece ilahi sırlar müride cilalanmış bir ayna şeklinde görünerek onu Hakk'ın mertebesine götürür ve yüce hazlara ulaştırır.[292] Bu cümlelere bakarak İbn Arabî'nin riyâzet anlayışında İbn Sînâ ile benzer görüşler sergilediğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak bütün sûfîler Allah'a giden yolda mücâhede ve riyâzetin kesinlikle gerekli olduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü riyâzet ve mücâhede insanın nefsine hâkim olmasının ve onu kontrol etmesinin önemli bir yoludur. Mücâhede de riyâzetten daha zordur. Çünkü riyâzetin amacı nefsin huylarını güzelleştirmekten ibarettir. Mücâhede ise her zaman arzu ve hevâya karşı koyup nefsi, bedeni sıkıntılara zorlamaktır.[293] İbn Arabî de her iki kavramı filozofların görüşlerinden de etkilenerek

---

[290] Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayınları, 2020), 68-69,129; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş,* 244.
[291] Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 182-183.
[292] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 652-658.
[293] Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabi Sözlüğü,* 602-603.

farklı bir tarzda yorumlamış, bu konudaki görüşlerinde mutasavvıfalardan ayrıldığı noktalar da olmuştur. Özellikle mücâhede konusunda inen ilâhi mesajları batınî bir yorumla ele alarak sûfîlerden farklı değerlendirmiştir. Ona göre riyâzette de asıl olması gereken ahlâkı süsleyip güzelleştirmek ve nefsin doğasının dışına çıkmamaktır.

2.5.3. Halvet ve Celvet

İbn Arabî'ye göre halvet sırrın Hakk ile sohbet etmesidir. Bu esnada ne melek ne de başkası vardır ve burada ilâhi tecelliler esnasında kişi kendinden geçer. Celvet ise kişinin Hakk'ın nitelikleriyle halvetten çıkmasıdır.[294] İbn Arabî halveti açıklamaya şu beyitlerle başlar:

Arzuladığım ile halvet oldum, değildi bizden başkası
Benden başka olsaydı, halvet mümkün olmazdı
Nefsim sağlamlaştırınca teklik şartlarını
Yaratıkların nefsleri halvetin kullarına ilişir
Nefsinde kendisinden başkası olmazsa
Onu var edene karşı cömert davranır[295]

İbn Arabî'ye göre "Beni içinden zikredeni içimden zikrederim, bir toplulukta zikredeni ise daha hayırlı bir toplulukta zikrederim" anlamındaki hadis halvetin şeriattaki dayanağıdır. Bu hadis hem halveti hem de celveti (topluluğu) ihtiva eder. O'na göre kişi kendi durumuna uygun olanı yani ister halveti isterse de celveti seçebilir. Çünkü Allah'ın Evvel ve Bâtın ismi halveti gerektirirken Zâhir ve Âhir ismi de celveti talep eder. Dolayısıyla isimler arasında herhangi bir üstünlük olmadığından insan kendisine hangisi hâkim ise ona uymalıdır.[296] Celvet, sâlikin Allah ve Resülü'nün ahlâkıyla ahlâklanarak halvetten çıkıp halkın arasına karışarak hiçbir karşılık beklemeksizin onlara hizmet etmesidir. Zaten İslâm tasavvufundaki halvetin amacı da insanı karşılık beklemeden sadece Allah'ın rızasını talep ederek halka hizmet edebilecek olgunluğa ulaştırmaktır.[297] Bu bağlamda İbn Arabî'ye göre halvet ve celvet arasında herhangi bir üstünlük yoktur.

İbn Arabî halvetin teorik, ilim ve inançla ilgili yönlerini ön plana çıkarır. Bu bağlamda halvetin sadece celvette yani bir topluluk içerisinde gerçekleştirilebileceğini öne sürer. Çünkü insanın çevresindeki suretlerden kaçması ve bütün canlılardan uzak, yalnız bir şekilde kalabileceği bir mekânın varlığı mümkün değildir. İnsan sadece kendi

---

[294] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/64.
[295] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/123.
[296] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/123-129.
[297] Halim Gül, "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'ân ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 2 (Aralık 2020), 64.

bedeninde yalnız kalabilir. Dolayısıyla halveti varlıklar arasında gerçekleştirmek gerekir.[298] İbn Arabî'nin bu konudaki fikirleri ahlâki tekâmülün sadece toplum içerisinde gerçekleşebileceğini savunan Fârâbî ve İbn Miskeveyh gibi filozofların fikirleriyle benzerlik göstermektedir.[299] İbn Arabî'nin bu konudaki düşünceleri Stoacı filozoflardan biri olan Marcus Aurelius'un, insanın yalnız kalmak için inzivaya çekilmesinin gereksiz olduğu ve insanın istediği anda kendi içine çekilebileceği fikirleriyle de benzerlik arz etmektedir.[300]

İbn Arabî'ye göre halvet makamların[301] en üstünü olup insanın imar ettiği ve zatıyla doldurduğu bir menzil olduğu için halvet esnasında başkasına yer yoktur. Zira halvette iken herhangi bir varlıkla içinden konuşan kişi halvette değildir. Halvet ve insan arasındaki ilişki, Hakk'ın kulun kalbine sığması ilişkisine benzemektedir. Kulun kalbinde Allah sevgisi dışında bir şey olduğu zaman Hakk oraya girmez. Bu nedenle Hakk'ın özü gereği kalpte ortaya çıkması için kalbin bütün yaratıklardan boşalmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla kalbin Allah karşısındaki durumu kalbin onun suretine göre olması ve başkasını sığdırmayışıdır.[302] Bu durumda halvet, kalbin Allah dışındaki varlıklardan arındırılması anlamında "kalbin boşluğu ve yalnızlığı"nı da ifade etmektedir.

İbn Arabî âlemin kendisinden var olduğu boşluğu halvetin aslı olarak değerlendirmektedir. O'na göre boşluğa dolan ilk şey Heba' (karanlık cevher veya yokluk)dır. Hakk, Nur ismiyle görününce o cevher boyanır ve yokluk, varlık ile nitelenir. Hakk'ın Nur ismiyle ortaya çıkması ve varlığın oluşması ancak insan suretiyle olur. Bu sebeple sûfiler âlemi "büyük insan", insanı da "küçük âlem" diye isimlendirmişlerdir. Zira insan Hakk'ın kendisine makro âlemin bütün hakikatlerini yerleştirdiği varlıktır. Böylece insan hacminin küçüklüğüne rağmen âlemin suretine göre; âlem ise Hakk'ın suretine göre zuhur etmiştir. Bundan dolayı insan da Hakk'ın suretine göre var olmuştur. Özetle insan küçük âlem, âlem ise büyük insandır. Bu

---

[298] Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabi Sözlüğü,* 595.
[299] Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet,* 97-100; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk,* 46-47.
[300] Marcus Aurelius, *Düşünceler,* 55.
[301] Menzil, merhale ve mertebe gibi anlamlara gelen makam, salikin gösterdiği faaliyetle ulaştığı, sıkıntı ve zorluklara katlanarak gerçekleştirdiği merhaleye denir. Salikin makamı, bu suretle eriştiği ve ikamet ettiği yerdir. Hal ise insanın iradesi ve çalışması olmadan sırf Allah'ın bir lütfu olarak kalbe doğan manalara (feyz, bereket, marifet) denir. Haller Allah'ın kula bağışıdır. Makam ise iradeyle çalışılarak kazanılır. Haller gelip geçici makamlar ise kalıcı ve devamlıdır. Bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234.
[302] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/124.

nedenle İbn Arabî insandan önce âlemin yaratıldığından hareketle halvet sahibine keşf olunan ilk şeyin âlemin ayetleri olduğunu savunmuştur.[303]

İbn Arabî'ye göre nasıl ki boşluk (halâ) âlem ile doluyorsa halvet sahibi de halvette tek başına bulunmalıdır. İnsan Nur ile boyanmasından sonra Rabbiyle halvet olur. Bu halvette ise bir sınırlama olmadan sonsuza dek kalır. Çünkü halvet makamı bir insan için gerçekleştiğinde tekrar ortadan kalkmaz zira bir şeyin kendisini gördükten sonra onun eserinin önemi yoktur. Bundan hareketle İbn Arabî halvetin hem dünyada hem de âhirette ebediyen insana eşlik eden makamlardan biri olduğunu ifade eder.[304] İbn Arabî'nin halvet anlayışının temelini oluşturan boşluğun âlem ile dolması fikri Antik Yunan filozoflarından Anaximenes'in hava ile ilgili görüşlerine benzemektedir. Arkheyi hava olarak kabul eden, havanın boşlukta olduğunu ifade eden Anaximenes havayı da ruha benzetir. O, ruhun insanı tutup sarmalaması gibi havanın da âlemi sarmaladığını dolayısıyla hava ile ruhun aynı şey veya aynı türden olduğunu vurgular. Burada daha sonraları önem kazanacak olan küçük evren (mikrokozmos) olan insan ile büyük evren (makrokozmos) olan dünya arasında bir benzerlik fikri mevcuttur. Bu da daha sonra Platon, Stoacılar ve daha başka filozofları insanın ruhunun yanı sıra evrenin de ruhu olduğu fikrine götürecektir.[305] Bu fikir *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde de devam ettirilmiştir. İhvân-ı Safâ beden ve ruhtan oluşan insanın yapısı ile âlemin maddi ve ruhâni unsurları arasında benzerlikler olduğundan hareketle insanın küçük bir âlem olduğunu[306] âlemin de bedeni ve nefsi olması hasebiyle büyük bir insan olduğunu[307] vurgulayarak Anaximenes ile başlayıp Pythagorasçılarla devam eden bu fikirleri kemâle erdirmiştir.

İbn Arabî insanların halvete girmesinin sebeplerinden de bahseder. O, bazı insanların öğrenmek istedikleri ilimde doğru düşünce sahibi olabilmek ve düşüncelerinin berraklaşması amacıyla halvete girdiklerini ifade eder. Bu halvet de ilmi, düşüncelerinden alanlar için geçerlidir. Onlar talep ettikleri şeyleri doğrulamak için halvete girerler. Bu noktada böyle kimselerin düşüncelerinin berraklaşması da mantık

---

[303] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/124-125.
[304] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/126-127.
[305] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 1* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 118-125.
[306] İhvân-ı Safâ, "Filozofların İnsan Küçük Bir Âlemdir Görüşüne Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Abdullah Kahraman, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/319. Daha geniş bilgi için bkz. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 2/319-335.
[307] İhvân-ı Safâ, "Filozofların Âlem Büyük Bir İnsandır Şeklindeki Görüşünün Manası Hakkında", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Murat Demirkol, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3/173. Daha geniş bilgi için bkz. *İhvân-ı Safâ Risâleleri,* 3/173-184.

ölçüleri çerçevesinde gerçekleşecektir. Allah dostları ise böyle bir halvete girmez. Onlar halvete fikirle değil zikirle girerler. Fikrin onlar üzerinde herhangi bir etkisi ve otoritesi de söz konusu değildir. Nitekim halvette fikir gücü hâkim olduğunda hemen halvetten çıkmak gerekir. Böyle biri doğru/ilâhi bilgi sahibi olmadığının farkına varmalıdır.[308] Yani burada tamamen rasyonel olmayan tasavvufi bir durumdan bahsedilmektedir.

İbn Arabi'ye göre bazı kimseler dünyevi meşakkatlerden, hareketlilikten ve sosyal çevrenin etkisinden uzaklaşıp dinginlik aramak için de halvete girerler. Bazı kimseler de halvette buldukları haz ve lezzetin tadına varmak için onu seçerler. Bütün bunlar insana ne bir makam ne de rütbe kazandırır. Keşf ehli için de halvetin mümkün olmadığını belirten İbn Arabî halvetteyken insanın perdeli olduğunu dolayısıyla keşf gerçekleştiğinde halvette olmadığını gördüğünü ifade etmektedir. Öyleyse bu halvete girmek halvete girenin bilgisizliğine işarettir ki bu kişi keşf sırasında bu cehaletini öğrenir. Bilmediğinin farkında olmayan kimse iki cehalet sahibiyken farkında olan kişi ise tek cehalet sahibidir. Gerçek halvet sahibi olan kişi ise ne müşahede ne vârid ne de suret veya görme bekler. O, sadece Rabb'i hakkında bilgi arar. Allah, hakiki bilgiyi arayan böyle kimselere bu bilgiyi maddi şeylerin dışında verebileceği gibi bazen de maddi şeylerde verir.[309]

İbn Arabî'ye göre halvet sahibi öncelikle âlemin ayetlerini keşfeder. Âlemin ayetleri ise halvete giren kişiye Allah'ın âlemdeki varlıklarda tecelli ettiğini gösteren delillerdir. Bunu müşâhede eden halvet sahibi de artık başka bir şey aramaz. Çünkü Allah her şeyde tecelli ve zuhur etmekte, her şeyi ihata edip örtmektedir. Bu durumda görünen de o şeyin kendisi (âlem) değil onu ihata eden Allah'tır. Hakikatte var olan sadece Allah'tır. Hakk, âlemi ihata etmesi yönüyle halvete giren kişi için halvet evine benzer. Halvete giren kişinin benliği artık yoktur. Çünkü içinde bulunduğu ev yani Hakk onu perdelemiştir. Bu durumu müşâhade eden insan artık halvet sahibidir.[310] İbn Arabî'nin halvet anlayışında da onun vahdet anlayışının yansımaları görülmektedir. Zira ona göre Allah tüm mevcudatı hem ilmi hem de varlığıyla kuşatmaktadır. Bu sebeple de varlıkların Allah'ın varlığı dışında herhangi müstakil bir varlığı yoktur. Hakk'ın vücudunun delili görünen âlemdir. Hakk'tan açığa çıkan âleme ve suretlere

[308] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/127-128.
[309] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/126-129.
[310] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/125-126.

baktığımızda Hakk'ın mevcut ve diri olduğunu görürüz[311] Vahdet anlayışında Allah'ın âlemdeki mevcudatta tecelli ettiğini ifade eden İbn Arabî halvet anlayışında da bunu devam ettirerek halveti klasik tasavvufi anlayışta yer aldığından farklı bir şekilde yorumlamaktadır.

Netice itibariyle İbn Arabî'de halvet pratik bir anlayıştan teorik bir duruma dönüşür. Zira halvet varlıkta Allah'a ortak olmadığımıza inanıp mazharlardan başka bir şey de olmadığımızın farkına varmaktır. Tabii ki bu bakış açısı halvetin uygulama kısmını ortadan kaldıran olumsuz bir yorumlama değildir. Bilakis o, amelin zirvesini oluşturan bir bilgidir. Çünkü insan kendi varlığına inanmaktan sıyrılıp, kendisini bir mazhar saydığında güç, kudret veya fiil gibi bütün iddialardan da soyutlanarak her türlü yönelişten sıyrılır. Zaten halvetin zirve noktası da varlığı Allah'a, her eylemdeki gerçek faile bağlayarak insana ait her türlü eylemden tahalli etmektir.[312]

Görüldüğü üzere İbn Arabî insanın kendisine ait her türlü fiilden sıyrılarak varlığı Allah'a bağlamasını halvetin zirve noktası olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda onun bu fikri vahdet-i vücûd düşüncesinin bir tezahürüdür. Ayrıca İbn Arabî halvetin toplum içerisinde de olabileceğini ileri sürmüştür.

2.5.4. Uzlet

İbn Arabî kimseye yönelmeden sadece Allah'ın talebiyle ilgilenmek şeklinde tanımladığı uzleti şu beyitlerinde zikreder:

Uzlete girdiğinde, kimseye yönelme
Ne aileye ne çocuğa bak!
Bir görevle görevlendirildiğinde ona da bakma
Şirkten ve mutlak biri birlemekten uzak dur
Yalnız başına yücenin talebiyle ilgilen
Ne fikir ne olumsuzlama ne de beden olsun
Yüksek himmetin peşinden git ki ulaş
Sayısız güzel isimlerine
Bil ki sen hapsedilmiş ve kuşatılmışsın
Sonsuza dek olmadan, açık bir nur ile[313]

İbn Arabî uzleti üç gruba ayırarak açıklar. Bunlar haldeki, kalpteki ve duyudaki uzlettir. O, kötü özellik ve huyları bırakmayı haldeki uzlet; kendisini Allah'ı anmaktan alıkoyan her şeyi ve herkesi kalbinden uzak tutmayı kalpteki uzlet; insanlardan ve

[311] Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları), 1/19; Bozkurt, "Muhyiddîn İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi", 321.
[312] Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, 595-596.
[313] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/130.

alışkanlıklarından çeşitli şekillerde (evinde veya yeryüzünde seyahat ederek) uzaklaşmayı duyudaki uzlet olarak açıklamaktadır.[314] İbn Arabî'ye göre uzlete çekilme eyleminin gerisinde üç niyet vardır. Birincisi insanların kötülüğünden sakınma, ikincisi ise kendi kötülüğünün başkalarına ulaşmasından sakınmadır. Bu niyet kişinin diğer insanlara karşı sû-i zan beslemeyip kendi nefsine karşı sû-i zan beslemesinden dolayı birincisinden daha üstündür. Üçüncüsü ise Rabb'iyle sohbet etmek için yalnızlığa çekilmektir. En üstün uzlet de budur. Çünkü insanlara karışmaktansa yalnızlığı tercih eden kimse Rabb'ini başkalarına tercih etmiştir.[315]

İbn Arabî'ye göre kişinin uzlete girebilmesinin bazı şartları vardır. Bunlardan biri de kişinin kendisini bilmesidir. Kendini bilen Rabbini bilir,[316] güzel isimleri ve zahir ve batında onlarla ahlâklanması yönünden de Allah'ı müşâhede eder. Ona göre Allah'ın isimleri, aklın kabul edip algılayabildiği isimler ve şeriatın bildirmesiyle kabul edilen ilâhi isimler olmak üzere iki başlıkta incelenebilir. Bu durumda uzlet sahibi Allah'tan kendisine ait payla uzlet edip Hakk'a özgü ilâhi isimlerle ahlâklanmalıdır. Çünkü Allah insanı bu isimlere göre yaratmış ve onu bu isimlerin tecelligâhı kılmıştır. Allah, bu isimlerle isimlendiği için uzlet sahibinin bunlardan uzak durması mümkün değildir. Ancak uzlet sahibinin uzaklaşması gereken bir isim grubu da vardır. Bu isimler, kendileriyle isimlenen ve hükümleriyle âlemde görünen kimselere yönelik kınama taşıyan isimlerdir. Uzlet sahibi kendisine gelebilecek zararlardan korunmak için bu isimlerden uzak durmalıdır. İbn Arabî bu isimlerle ilgili Kur'an'dan şu ayetleri örnek gösteririr: "Tat bakalım! Sen aziz ve kerimsin."[317], "İşte böyle Allah her kibirli zalimin kalbini mühürler."[318] Bu ayetlerden birincisinde Allah'ın dünyadayken gücüne güvenen kimseleri alaycı bir üslupla eleştirmesi, ikinci ayette ise Allah'ın kibirli zalimlerin kalbini mühürlemesi anlatılmaktadır. İşte İbn Arabî uzlete giren kişinin Allah'ın bunun gibi cezalandırıcı isimlerinden uzaklaşması gerektiğini söyler. Hakikatte insan muhtaç bir varlıktır. Muhtaç olan ise kibirli olamaz çünkü bu durumda o, kendine ait olmayan bir özellikle görünmüş olacaktır.[319]

---

[314] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 2/344.
[315] İbn Arabî, *Risâleler,* 3/338.
[316] İnsanın marifetullaha ulaşabilmesi kendisini bilmesine bağlıdır. Bu konu tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahiptir. Geniş bilgi için bkz. Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği,* 152-155.
[317] Duhân Sûresi, 44/49.
[318] Mü'min Sûresi, 40/35.
[319] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/130-131.

İbn Arabî, daha sonra uzlet sahibinin ilâhi isimlerle ilişkisi neticesinde ortaya çıkan kulluğun, Rabb olarak didişen ve Rabblikle didişmeyen kulluk olmak üzere ikiye ayrıldığından bahseder. Bazı sûfîler güzel isimlerle ahlâklanmayı ve bunlarda Hakk ile didişmeyi kabul etmektedir. Zira insan ilâhi surete göre yaratıldığı için bu surete uygun şekilde ortaya çıkmalı ve meşru tarzda onlarla bezenmelidir. İşte bu, kulluğun Rabb olarak didişmesidir. Dolayısıyla güzel isimlerle ahlâklanmak Hakk ile didişmek olarak kabul edilmektedir. Uzlet sahibi sadece kendisine özgü isim ve niteliklerin olduğunu düşünmektedir. Örneğin seven, sevinen; el, göz ve istiva etmek gibi isim ve niteliklerde Hakk'ın kulla didiştiğini düşünerek kendi isimlerini, O'nun isimlerinden ayırarak Hakk ile didişmemeyi amaçlar. Bu isimleri de kendisinde ödünç olarak görür. Ödünç ise yerine getirilmesi gereken bir emanettir. Hakk'ın bildirdiğine göre emanet taşıyan da zalim ve cahildir.[320] Daha sonra İbn Arabî, Allah'ı bilenlerin uzletini yani gerçek uzleti şu şekilde açıklamaktadır:

> Meseleye böyle bakan insan ilâhi isimlerle ahlaklanmaktan uzaklaşır ve yoksulluğu, zilleti, küçüklüğü, acizliği, noksanlığı ve bilgisizliğiyle birlikte kendi evinde kalır. İlahi bir isim kapıyı her çaldığında, ona şöyle denilir: 'Burada seninle konuşacak kimse yoktur.' Bu uzaklaşma ile ona Allah'ın ilkin olumsuzlanmanın sahibi olduğu ve varlığının ezeliliği bildirilir. Hakk'ın sözüne ve Peygamber'ine bize ulaştırmasını emrettiği -ki onunla Hakk'ı biliriz- sıfat ve isimlerine bakar. Bu bilme sayesinde bizi şereflendirmek üzere bize bilgi elbiseleri giydirilir. Böylelikle hak ettiğimizi ve gerçekte bize ait olduğunu zannettiğimiz bu niteliklerde gerçeğin zannımızdan farklı olduğunu öğreniriz. Çünkü bunlarla isimlendirilen ve nitelenen O'dur, biz değiliz! Dolayısıyla bu isimler ile kendilerinden ayrıldığımız isimler arasında bir fark yoktur. Binaenaleyh ya hepsinden ayrılmalı ya da hepsiyle isimlenmeli. Bu durumda ona şöyle deriz: Hepsinden ayrıl ve (işi) Hakk'a bırak! Dilerse, bütün isimlerle seni isimlendirsin, sen de onları kabul et ve itiraz etme; dilerse bir kısmıyla isimlendirir, dilerse hiçbiriyle isimlendirmez.[321]

Görüldüğü üzere burada İbn Arabî, bilgisizliğinin ve acizliğinin farkında olan ve bu nedenle ilahi isimlerle ahlaklanmaktan uzak duran kimseye Allah'ın lütfuyla bilgi elbiselerinin giydirildiğini ifade eder. Ancak bu durumda bize ait olduğunu zannettiğimiz her şeyin O olduğu anlaşılır. Biz bu hakikate uzlet sayesinde ulaşmaktayız. Daha sonra İbn Arabî bu hakikate ulaşan kimselerin durumunu da şöyle açıklar:

> Böylece kul kendi özelliğine döner, Hakk'ın kendisindeki tasarrufuna bakar. O ise, kendini yönetmekten uzaklaşmıştır. Hali böyle olan kimse, herhangi bir isimle isimlenirse, onu Allah isimlendirmiştir… Bu isimler ise Hakk'ın kullarına hediyeleridir ve onlar şereflendirme elbiseleridir. Öyleyse edebin gereği, onları kabul etmektir.

[320] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/131.
[321] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/131-132.

> Çünkü o hediyeler istemeden ve dilemeden gelmiştir. Hz Peygamber böyle bağışların alınmasını ve buna karşın nefsin almayı arzuladığı ve temenni ettiği şeyleri bırakmayı emretmiştir. Gerçekte kul, Allah'a ait bir şeyin kendisine ait olduğunu iddia ederken Allah'ın hakkını gasp etmektedir… Böylelikle Allah, kulun kendisine ait saydığı her şeyi kuldan alır. Bunun tek istisnası ise ibadettir. Çünkü ibadete Allah'a ait bir nitelik olmadığı için onu almaz… İbadet kul için gerçek bir isim (âbid), onun mertebesi (kulluk), zatı, hali, ayn'ı, nefsi, hakikati ve yüzüdür.[322]

İbn Arabî *Abdâlların Süsü* adlı risâlesinde de uzleti, müridlerin ve muhakkiklerin uzleti olarak iki başlıkta ele almıştır. Ona göre bedenen insanlardan uzaklaşıp yalnızlığa çekilmek müridlerin, kalben varlıkları ve dünyayı terk edip yalnızlığa çekilmek de muhakkiklerin uzletidir. Zira onların kalpleri sadece Allah'ı bilmenin alanıdır.[323] İbn Arabî tasavvuf ehlinin, uzleti eve kapanıp kimseyle görüşmemek, kimseyle içli dışlı olmamak ve imkanlar ölçüsünde yalnızlığı arayıp; kişinin insanlardan insanların da kişiden esenlikte olması şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir. İbn Arabî'ye göre bu uzlet müridlerin uzleti olup Allah'ı bilenlerin yani muhakkiklerin uzleti değildir. Muhakkik kalben uzlet ederek nefsinin perdesinden ve beşerî varlığının karanlığından sıyrılarak ilâhi mertebeye kavuşmayı amaçlamaktadır.[324] Dolayısıyla gerçek uzlet muhakkiklerin uzleti olup bu da kalben dünyayı ve varlıkları terk edip yalnızlığa çekilmek şeklinde olur.

İbn Arabî'den önce yaşamış ve aynı ilmi ortamda yetişmiş filozoflardan biri olan İbn Bâcce'nin "Tedbîru'l-mütevahhid" kavramı da zühd ve uzlet açısından incelenmesi gereken bir kavramdır. İbn Bâcce'nin mütevahhid kavramı insanın maddi yönünün, geçici zevklerinin amaç haline geldiği bir toplumda maddi dünyaya sırt çevirip manevi bir hayata yönelen ve hayatını bu minval üzere yaşayan insanı ifade eder. Bu insan içinde yaşadığı toplum tarafından dışlanan ve sahip olduğu düşünce sebebiyle zorunlu bir yalnızlığa itilen insandır.[325] İbn Bâcce'ye göre cismani yönlerini baskılayarak ruhâni yönünü ön plana çıkaranlar, yüceliğin en üst mertebesine ulaşan kimselerdir ve bunlar mutlu (said) olan kişilerdir. İnsan ruhânilikle en şerefli varlık mertebesine ulaşırken akli yönüyle de en erdemli varlık olmaktadır. Bu nitelikler de mütevahhid insanın sahip olduğu niteliklerdir.[326] İbn Arabî'nin gerçek uzlet olarak ifade ettiği muhakkiklerin uzleti ile İbn Bâcce'nin mütevahhid insanın kendini aklen ve ruhen toplumdan ve

---

[322] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/131-132.
[323] İbn Arabî, *Risâleler,* 3/338.
[324] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/135.
[325] Yaşar Aydınlı, "İbn Bâcce", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/351.
[326] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 98-110.

maddeden tecrit etmesinin kendi mutluluğu için elzem olduğu fikri arasında ciddi bir benzerlik söz konusudur.

İbn Arabî uzleti de vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda, klasik tasavvufi anlayışta yer aldığından farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre gerçek uzlet Allah'ı bilenlerin uzletidir. Bu uzlet sayesinde acizliğinin ve bilgisizliğinin farkında olan ve ilahi isimlerle ahlâklanmaktan uzak duran kimseye Allah'ın inayetiyle bilgi elbiseleri giydirilmekte ve bunun sonucunda bu kimse kendisine ait olduğunu düşündüğü her şeyin hakikatte Hakk olduğunu fark etmektedir.

2.5.5. Takvâ

İbn Arabî'ye göre takvâ, neticesi yönünden nefse zarar verebilecek olan her şeyden çekinmek/sakınmak demektir. Günah ve takvâ, ilham alan nefste ortaya çıkar. Çünkü Allah günahı ve takvâyı nefse izafe etmiştir. Nefs kendisinde bulunan ayırt etme gücünü kullanarak bu ikisini birbirinden ayırt eder. Dolayısıyla bilgi ve mutluluk yolunu arayan kişinin takvâyla nefsini arındırıp günahlardan sakınması gerekir.[327] İnsan takvâyla hakikate ulaşabilir. Nazari düşünceyle ona ulaşmak mümkün değildir. Ulaşsa bile o özel bilgi dediğimiz, sadece Allah'ın öğretmesiyle meydana gelen furkân (gerçek bilgi) değildir. Şekilsel olarak aralarında bir benzerlik bulunmasına karşın yol ve yöntemleri farklıdır.[328]

İbn Arabî takvâyı gerçek bilgiye, ilâhi tecellilere ve mutluluğa ulaşmanın yolu olarak görmektedir. Dolayısıyla bilgi felsefesinin temelinde kötülüklerden sakınıp iyi ve doğru bir hayatın yaşanması yatmaktadır. Onun bu konudaki dikkat çekici beyitleri şöyledir:

> Kim Allah'tan çekinirse ona verir, buyurduğu gibi; işi hakkında furkan
> O furkandan hidayet ile dalaleti öğrenir, hidayet nuru rehber, yönlendirir
> Doğusunda batıcı olarak görünür, batısında aydınlık olarak doğar
> Her bilgide üstünlük kazanır, furkan'ın verildiği bu muttaki
> Parçalanan dürülür onun için, dürülen hidayet parçalanır (tafsil edilir)
> Oğulları arasında taksim ederiz, onunla yücelere çıkar[329]

Takvâ, insanın kendisine nispet edilen şeye karşı Allah'ı kalkan edinmesidir. Çünkü kalkan insana isabet edebilecek bütün eziyet verici şeyleri göğüsleyerek onu korur. Fakat takvâ sahibi insan kendisine nispet edilen ve kötü olarak nitelendirilen durumları kabul eder ve saygının gereği olarak Allah'ı onlara siper edinmez. Bununla

[327] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 12/215.
[328] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 16/71.
[329] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 16/68.

beraber onları karşılayan hakikatte Allah'tır. Yani insan Rabb'ine karşı takvâ sahibi olurken kendini Hakk'a nispet edilen kötü işlere karşı siper yapar veya sadece Allah'ın yardımıyla kaldırabileceği zorluklara karşı Rabb'ini kendisine siper edinir. İşte Allah insanın böyle hareket ettiğini görünce ona peygamberlere verdiği bilgiyi ilham eder.[330] İbn Arabî'ye göre insan takvâ sahibi olup olmadığını rızkına bakarak anlayabilir. Rızkının kendisine nasıl ve nereden geldiğini bilmeyen insan darlıktan ferahlığa çıkmış kişidir. Dolayısıyla kim Allah karşısında muttaki olursa rızkı genişler. Bu durum Kur'ân'da "Allah onu hesap etmediği yönden rızıklandırır."[331] ayetinde ifade edilir. Bir şair de bu konuyu beyitleriyle şöyle özetlemiştir:

"Kim Allah'tan sakınırsa Allah onun adına yaratır
Ayette buyurduğu üzere, zorluktan bir çıkış!
Hesap etmediği yönden rızık verir ona
Darlığa düşerse bir kolaylık ihsan eder."[332]

İbn Arabî takvâ kavramını ilâhi isimlerden hareketle de açıklamaya çalışır. Ona göre ilâhi isimlerden zıtlık ihtiva eden iki isim bir araya geldiğinde hükümleri ortadan kalkar çünkü aynı yerde iki zıt olmaz. Hangi isim ağır gelirse hüküm de ona ait olur. Mesela Rahmân ismi bizi koruduğu için Latîf ismi varlığımızı yokluğumuza tercih etmiştir. İşte burada rahmet üstün gelmiş ve hükmü işlemiştir. Çünkü yaratmada rahmet esastır. İntikam ise geçici olduğu için kalıcılığı söz konusu değildir. Varlık bize eşlik ettiği için hepimiz rahmete ve onun hükmüne ulaşacağız. Bu nedenle bize "Allah'tan takvâ" emredildi. Allah zıt isimlerin toplamı olduğu için onu siper edinmeli ve içerdiği zıtlıktan ötürü de O'ndan sakınmalıyız. Nitekim Hz. Peygamber de sığınmasını bu şekilde tarif etmiştir: 'Allah'ım! Senden sana sığınırım.'[333] İbn Arabî, Ebu Yezid Bistâmî'nin (Beyazıd Bistâmî) ilâhi isimleri ve onların hak ettiği hakikatleri bilmediğini şu anekdotla anlatır:

> Ebu Yezid cuma günü hafızın *"O gün takvâ sahiplerini Rahman'a grup olarak taşırız."* ayetini okuduğunu duymuş, gözlerinden minbere ulaşıncaya kadar yaşlar akmış ve ah çekerek şöyle demiş: 'Ne garip bir iş bu! Kendisiyle oturan O'na nasıl taşınır ki?'… Halbuki Ebu Yezid, Allah'ın takvâ sahipleri hakkındaki sözü karşısında şaşkınlığını izhar etmişti. Onlar Allah ile birlikte oturanlar iken nasıl kendisine taşınabilirler?... Ebu

[330] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/145; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 16/69; İbn Arabî takvâ kavramını; Allah'tan takvâ, hicab ve örtü takvâsı, dünyevi sınırlarda takvâ ve ateşten takva olmak üzere dört başlıkta ele almıştır. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/141-155.
[331] Talak Sûresi, 65/3.
[332] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 16/ 22.
[333] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/142.

> Yezid takvâ sahibinin Rahman ile değil, el-Cebbar, el-Mütekebbir ve el-Aziz ismiyle oturduğunu bilirse, onun Rahman'a taşınabileceğini ve Rahman ile oturabileceğini anlar. Böylece takvâ ortadan kalkar çünkü Rahman karşısında takvâ olmaz. Rahman kendisine tamah edilen, karşısında nazlanılan, kendisiyle ünsiyet edilen isimdir.[334]

Ona göre takvâ ve korku, sakınılan ismin etkisinden dolayı ortaya çıkar. Takvânın sebebi Şedidü'l-ikab (cezası çetin olan) ve Seriü'l-hisab (hesabı çabuk gören) isimleridir ve muttaki de bu ilâhi isimlerin etkisi ve hükmü altındadır. Allah ise âhirette o kulları Rahmân ismine götürdüğü için diğer isimlerin etkisi ve hükmü onlardan düşmektedir.[335]

İbn Arabî takvânın sözlük anlamlarından biri olan "kalkan"ın Allah olduğunu ve insanı, fiillerini sahiplenme duygusundan ve kendisini fail olarak görme yanılgısından koruduğunu ifade eder. Sadece kötü fiil ve davranışlarımızda bu durum değişir. Bu durumda ise kalkan insan olup kötü şeylerin Allah'a nispet edilmesine engel olmak için insan kendisini siper eder.[336]

İbn Arabî *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinin İshâk Fassı'nda ise takvânın avâm, havâs ve ehassu'l-havâs olmak üzere üç mertebesinden bahseder. Avâmın takvâsı Hakk'ın yasakladığı şeylerden sakınmak, havâssın takvâsı iyilikleri kendi nefsine ve kötülükleri Hakk'a isnat etmekten kaçınmak, ehassu'l-havâssın takvâsı ise zat, sıfat ve fiil bakımından Hakk'ın vücudundan başka bir vücûd ispatından çekinmektir.[337]

Görüldüğü üzere İbn Arabî takvâ kavramını da kendi tasavvufi felsefi görüşleri doğrultusunda incelemiştir. Ona göre takvâ kişinin kendisini fail olarak görüp eylemlerini sahiplenme duygusundan korunmasıdır. Dolayısıyla iyi ve güzel olan davranışları Allah'tan bilmek, kötü eylemleri ise nefsten bilmek gerçek takvâdır. Nitekim Nisa Sûresi'nin 79. ayeti de bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir." Bu nedenle Allah'ın emirlerine uyarak nefse zarar verebilecek her türlü şeyden kaçınmayı ifade eden takva ile zühd arasında yakın bir ilişki vardır. Takva merkezli bir yaşam da dünya nimetlerine yönelik ilgiyi kontrol ederek zühd yolundaki insanın ahlaki gelişimine olumlu etkide bulunmaktadır.

---

[334] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 12/137.
[335] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 11/50.
[336] Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği,* 308.
[337] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi,* (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları), 1/480.

2.5.6. Tevekkül

İbn Arabî tevekkülü, zorluk ve sıkıntı çekmeden kalbin Allah'a güvenip dayanması ve O'nun katındakine bel bağlaması şeklinde tanımlar. Bu durumda kişi, zorluk ve sıkıntı çekerse tevekkül etmiş sayılmaz.[338] Ona göre tevekkül sadece mü'mine özgüdür. Çünkü Allah'a güvenen kişi, O'nun her şeyde bir veçhesinin bulunduğunu bilir ve bunu da ancak mü'min dile getirebilir. Nitekim ayet de bu durumu şöyle açıklar: "Mü'min iseniz, Allah'a tevekkül edin."[339] Demek ki tevekkül kulun kalbinde imanın bulunduğuna delildir.[340] Tevekkül âlimlerin özelliklerinden olsaydı ve nazari bilgiyle gerçekleştirilseydi Allah onu iman ile sınırlamazdı. Dolayısıyla hangi dinde olursa olsun mü'minden başkası tevekküle ortak olamaz. Bunun sebebi de bir şeyin Allah'a zorunlu kılamamasıdır. İnsan da Allah'ın kendisine zorunlu kıldığını bilgiyle değil imanla kabul eder.[341]

Gazâlî de tevekkülü "insanın kalbinin sadece vekile itimad etmesi" şeklinde tanımlar. Ona göre tevekkül bir iman meselesidir ve temelini de tevhid oluşturur.[342] Bu bağlamda İbn Arabî'nin tevekkülü sadece mü'mine özgü olarak görmesi, Gazâlî'nin bu konudaki açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir.

Yukarıda zikredilen bilgilerden hareketle İbn Arabî'nin tevekkülü diğer sûfîler gibi benimsediği ve tasavvufi hayatın esaslarından biri olarak gördüğü söylenebilir. Ancak tevekkül esnasında herhangi bir sebebe yönelmenin kişiyi tevekkülden uzaklaştırması konusunda İbn Arabî diğer sûfîlerden ayrılır. Ona göre sebeplere yönelmek ile tevekkül arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü esbâbı yaratan Allah'tır ve gerektiğinde insanların sebeplere tevessül etmesi de doğaldır. Buna karşın diğer sûfîler esbaba tevessülü bir eksiklik saymaktadırlar.[343]

İbn Arabî tevekkülü Allah'ın mı, âlemin mi yoksa âlem ve Allah'ın birlikte mi hak ettiğini saptamanın gerekli olduğunu vurgulayarak üç farklı yaklaşım ortaya koyar. Birinci yaklaşıma göre her şeyin yaratıcısı Allah olduğundan ve kişiye en uygun olanın ne olduğunu en iyi Allah bildiğinden, kul sadece Allah'ı vekil edinip O'na teslim olur

---

[338] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/264.
[339] Mâide Sûresi, 5/23.
[340] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 12/105.
[341] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/265.
[342] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* çev. Mustafa Çağrıcı (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 4/352, 391.
[343] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/263; Kartal, "İbnü'l Arabî'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", 370.

ve tevekkülü sadece Allah'a yapabilir. İkinci yaklaşıma göre her şey Allah'ın mülküdür ve Allah eşyayı yaratarak kendisini eşyaya görünmemekle nitelemiş ve kendisi ile eşya arasına perde koymuştur. Bu noktada eşya, Allah'ı idrak edemediği için Allah insanı yaratarak kendisine vekil yapmıştır. Ancak insana aşamayacağı sınırlar da koymuştur. Bu durumda insanın vekil olması kulun Allah'ı vekil kılması gibi şartsız bir vekillik değildir. Üçüncü yaklaşıma göre ise her şeye yaratılışını veren Allah'tır. Bu yaratılışta da insanın dünya ve ahirette yararı bulunan şeylere muhtaçlığı söz konusudur. Kul, kendi maslahatına uygun olanı bilemediği için eşyada kendisine faydası olanı vermesi için Allah'ı vekil kılmaktadır. Allah'ın, kula faydasına olacak şeyleri vermesi kula bir lütfu iken kulun Allah'ı vekil edinmesi O'nun emrine bağlanmaktır. Böylece kul Allah'a tevekkül ederken eşyanın kendisine değil, maslahatı belirlemede Allah'a tevekkül etmektedir. Bu yaklaşım ise önceki iki yaklaşımı uzlaştıran bir durumdur. [344] İbn Arabî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere insan yaptıklarının neticesinin lehine mi yoksa aleyhine mi olacağını bilemez ve başına gelenlerin faydasına mı yoksa zararına mı olduğunu da idrak edemez. Dolayısıyla Allah'ın takdiri insan için gaybtır. Gaybı bilen de sadece Allah olduğu için kuluna neyin uygun olduğunu da en iyi bilen O'dur. Bu doğrultuda kişi kendisi için en iyi olanı isteyerek Allah'a tevekkül etmektedir.

İbn Arabî'ye göre tevekkül doğasından kaynaklanan yoksunluktan ötürü insanda tam ve kayıtsız olarak ortaya çıkamaz. İnsan ister eylemin kendisine ait olduğunu düşünerek Allah'a tevekkül etsin ister halife olarak kendisinin de fail olduğunu düşünsün her şeydeki hakiki fail, sebeplerden sonra Allah'tır. Bu bağlamda hakiki bir tevekkülden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü varlık ve olgu düzleminde tasarruf ve eylem zaten Hakk'a aittir. Mümkün eyleme sahip değildir ki onu Allah'a dayandırsın.[345]

Burada gerçek tevekkül, vahdet-i vücûd düşüncesine göre değerlendirilmiştir. Hakk'tan başka varlık olmadığı için olmayan kimsenin tevekkülünden bahsetmenin mümkün olamayacağı belirtilmiştir. Fakat İbn Arabî hakiki tevekkülün olmayacağından bahsederken tevekkülü bütünüyle reddetmemiş ve dinde tevekkülün olduğunu, dinin önerisine göre de tevekkül edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[346]

İbn Arabî, tevekkül anlayışını yazdığı dizelerle şöyle özetlemektedir:

---

[344] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/265-167; Suad el-Hâkim, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, 620.
[345] Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabi Sözlüğü*, 620.
[346] Gökcan Mansur, "Tasavvufta Tevekkül Anlayışı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2018), 155.

Kulların Rabbini vekil edinen var ya
Tutmuştur yolu, en sağlamını!

Bir konuda Rabbine tevekkül eden kişi
İlah'ın kuludur, tenzile yakındır

Ey lehinde olan şeyi bilmeyen talip!
İlah'tan başkasını vekil edinme sakın[347]

İbn Arabi'nin tevekkül konusunu da vahdet-i vücûd düşüncesi doğrultusunda açıkladığı görülmektedir. Ona göre gerçek anlamda tevekkülün olması mümkün değildir. Çünkü her şeyde asıl fail sebeplerden sonra Allah'tır. Varlık âleminde de tasarruf ve eylem ona aittir. Dolayısıyla kul, fiile sahip olmadığı için de eylemlerini Allah'a dayandıramaz. İbn Arabî tevekkülü sadece mü'mine özgü olarak görüp onu tasavvufi hayatın esaslarından sayar ve sebeplere yönelmek ile tevekkül arasında bir çelişkinin bulunmadığını ifade eder. Ona göre insan tevekkül esnasında eşyanın kendisine değil faydayı belirlemede Allah'a tevekkül eder. Çünkü insan eylemlerinin sonucunun lehine ya da aleyhine olduğunu bilemez. Bu nedenle de kendisi için en uygun olanı isteyerek Allah'a tevekkül eder.

2.5.7. Fakr

İslâm tasavvuf düşüncesinde öne çıkan kavramlardan biri de fakr kavramıdır. Sûfî her ne kadar zahirde dünyanın zenginlikleri içinde yaşıyor gibi görünse de o, her daim kendisinde yoksunluk duygusunu (fakr) taşımaktadır.[348] İbn Arabî fakrın insan için ontolojik bir gereklilik olduğunu, insanın her durumda fakir olduğunu ve ancak Allah'a ait olmayan yoksulluk ve zilletle Hakk'a yaklaşabileceğini öne sürer. Nitekim bu durum ayette şöyle açıklanmaktadır: "Ey insanlar siz Allah'a muhtaçsınız, Allah zengin ve övülendir."[349] Dolayısıyla Allah isimleriyle insandan ve âlemden müstağnidir. İnsan ise O'nun isimlerine muhtaçtır. Ona göre arif insan, Hakk'ın huzuruna ancak fakirlikle girebilir. Bu da arife en çok haz veren durumdur.[350]

İbn Arabî'ye göre fakr, insanın zati olarak özünde bulundurduğu bir haldir. Allah "Siz Allah'a muhtaçsınız."[351] ayetiyle kulun her anlamda kendisine muhtaç olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla fakir olan kimse her şeye muhtaç olan ancak

[347] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/264.
[348] Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler,* çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 40.
[349] Fâtır Sûresi, 35/15.
[350] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 8/14.
[351] Fâtır Sûresi, 35/15.

kendisine muhtaç olunmayan kimsedir. Bu da her yönüyle ancak kuldur.[352] Furkan Sûresi 77. ayette ifade edilen "Duanız olmasa rabbim size ne diye değer versin."[353] ayeti de insanın fakr sahibi olmasının onun zati özelliği olduğunu göstermektedir. Çünkü dua etmek acizliğini ve muhtaçlığını kabullenmek demektir. İnsanın dua ile ehemmiyet kazandığına yapılan vurgu insanın fakirliğinin onun özünü teşkil ettiğini göstermektedir.

Gazâlî de fakrı "insanın muhtaç olduğu şeyin elinde bulunmaması" şeklinde açıklamaktadır. İhtiyaç duymadığı şeyin elinde bulunmamasının fakr kapsamına girmediğini ifade edip Allah dışındaki bütün varlıkların fakir olduğunu vurgulamaktadır.[354] İbn Arabî'nin fakrın insan için ontolojik bir gereklilik olduğu ve insanın her yönüyle Allah'a muhtaç olduğu fikri Gazâlî'nin fakr konusundaki fikirleriyle aynı gözükmektedir.

Fakir olarak Allah'a nispet edilmenin zengin olarak nispet edilmekten daha üstün olduğunu vurgulayan İbn Arabî zenginliğin Allah ile yaratılmışlar arasındaki ilişkiyi ortadan kaldıran bir nitelik olduğunu ifade eder. Çünkü fakir olmak talepte bulunmaktır. Bu da kul ile Allah arasında bir ilişkiye imkân verir. Talep, yokluk durumunda ortaya çıkar ve âlemde de sadece talep eden, yani isteyen ve istemeye muhtaç olan vardır. Dolayısıyla fakirlik en geniş makamdır. Çünkü bu makamda Allah'a muhtaçlık söz konusudur. Bu makamda övülen Allah'tır ve kul bu makamla Allah'a yakınlaşmaktadır.[355]

İbn Arabî varlık içinde olmanın en büyük yoksulluk olduğunu anlattığı şu anekdotla savunmaktadır:

> Sultan Selahaddin Yusuf b. Eyyub'a 581 senesinde Ebu'l-Kamh el-Müneccim, ulaştığı her yeri toza çevirecek büyük bir fırtına çıkacağını söylemiş. Bazı arkadaşları fırtına gecesi saklanacağı güvenli bir yer bulmasını tavsiye edince, hükümdar şöyle demiş: 'Fakat insanlar ölecek öyle mi?' 'Evet' diye cevap verdiklerinde şöyle demiş: 'İnsanlar ölürse, ben kime hükümdar ya da sultan olacağım? Hükümdarlık gittikten sonra, hayatta ne iyilik kalır ki? Bırakın beni de hükümdar olarak öleyim. Yemin olsun ki dediğinizi yapmayacağım.'[356]

Hükümdarların içinde bulunduğu yoksulluğun en büyük yoksulluk olduğunu bu cümlelerle ifade eden İbn Arabî her izafi varlığın farkında olmasa bile yoksul olduğunu

---

[352] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 8/14.
[353] Furkân Sûresi, 25/77.
[354] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* çev. Mustafa Çağrıcı, 4/275.
[355] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 8/16-17.
[356] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 8/17.

söyler. Ona göre asıl ve sabit olan Allah'a muhtaçlıktır. Kulun kendi yoksulluğunun ve Allah'a muhtaçlığının farkında olması ise asıl zenginliktir.[357]

İbn Arabî'ye göre zenginlik zâti olarak Allah'a ait bir niteliktir. Kul ise ancak Allah sayesinde nefsini âleme değil sadece Allah'a muhtaç kılarak zengin olabilir. Nitekim Hz. Peygamber de asıl zenginliğin mal çokluğu ile değil gönül zenginliğiyle olduğunu söyleyerek bu duruma işaret etmiştir. Gani olan sadece Allah olduğu için kul zenginlik ve izzeti de ancak Allah sayesinde edinebilir. Kulun elde ettiği bu iki nitelikle Allah'ın huzuruna çıkması mümkün değildir. Kul ancak bu iki niteliği bırakıp fakr ile yoksul ve zelil bir şekilde Allah'a yönelebilir.[358]

İbn Arabî ile aynı kültür ortamında yetişerek ondan büyük ölçüde etkilenen İbn Seb'in de fakr kavramını ele almıştır. Vahdet anlayışını "fakr" ve fakrın bir nevi açılımı niteliğinde olan "adem, ma'dum ve i'dam" ve "aynı" kavramları üzerine kuran İbn Seb'in, bu kavramları açıklarken genelde Aristoteles'in *Metafizik'inde* geçen "yoksunluk" ve "yoksun olma" kavramlarına dayanır[359] ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd yaklaşımından farklı olarak vahdet-i mutlaka anlayışını benimser. İbn Seb'in fakrı, ihtiyaç duyulan şeylerin kaybedilmesi olarak tanımlayarak adem (yoksunluk) kavramının eş anlamlısı, ğınanın ise zıddı olarak açıklar. Fakr mümkün olanları kapsarken ğani olan Allah'tır. Mümkünler yok mesabesindedir ve hakiki ve mutlak olan ise yalnızca Allah'tır. [360] Allah'a ulaşmak için fakr metodunun tercih edilmesinin zorunlu olduğunu ifade eden İbn Seb'in fakrın, kötülüklere karşı bir sabır, her türlü nimeti veren Allah'a karşı bir şükür, eziyet veren her şeyi ortadan kaldırmak, içinde bulunulan hal ve zamanın gerektirdiği davranışları yapmak ve kişinin düşünceleri ile davranışlarının uyum içerisinde olması, zorunluluklar dışındaki şeyleri terk etmek olduğunu ifade eder. Fakr aynı zamanda kulun maddi şeylerden soyutlanarak ilk yaratıcı, âlim ve hakîm olan Allah ile ittisal etmesidir. İbn Seb'in, fakrın tercih edilerek muhtaç olunan şeylerin bırakılmasının zühd olduğunu ifade ederek fakr ile zühd arasında bir ilişki kurmaktadır.[361] Fakr kavramı ile ilgili yaptığı birtakım kavramsal

---

[357] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 8/17-18.
[358] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 8/19.
[359] Aristoteles, *Metafizik,* çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 273; Bozkurt, "Muhyiddin İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi", 333.
[360] Bozkurt, "Muhyiddin İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi", 333-334; Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'in'in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008),Yayımlanmamış Doktora Tezi, 134-135.
[361] Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Abdülhak İbn Seb'in ve Tasavvufi Düşünceleri", *İstem* 14 (1 Aralık 2009), 121-144.

analizler dışında İbn Seb'in'in fikirleri ile İbn Arabî'inin fakr konusundaki fikirleri arasında benzer bir tutum mevcuttur. Her iki düşünür de fakrın insan için ontolojik bir gereklilik olduğunu, asıl zengin olanın sadece Allah olduğunu ve insanın sadece fakr metoduyla Allah'a ulaşabileceğini vurgulamaktadır.

Allah ehli olanların zenginlere zâhid davranarak yoksullara yönelmesi gerektiğini ifade eden İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in "Beni Allah terbiye etti ve ne güzel terbiye etti." hadisinden bu sonuca varılabileceğini ifade etmektedir. Çünkü güzel ahlâkın bir yönü de mal ve makam gibi şeylerle zenginlik elde eden kimselerden yüz çevirerek yoksullara dönmektir. Yoksul birisi ile mal ve dünyevi makamlarla zenginlik elde etmiş birisi Allah ehli olanın meclisinde bulunursa, Allah ehli olan kimsenin mal ve makamla zenginlik elde edenden yüz çevirip ilgisini yoksul olana göstermesi gerekir. Çünkü zengin olan kişi zenginliğini göstererek Allah ehlinin huzuruna gelebilir. Allah ehli olan kişi zengine ilgi gösterdiğinde bu kişi zenginliği nedeniyle kendisine ilgi gösterildiğini zannederek bu halin devam etmesini isteyebilir. Bu nedenle zenginliğe karşı zâhid olup yoksul olana yönelmek gerekir.[362]

İbn Arabî güçlü bir hükümdar ile yoksul bir insanın bir yeri ziyaret etmesi durumunda, iltifat edilmesi ve ilgilenilmesi gerekenin fakir kul olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın fakir kuldaki tecellisi, hükümdarın suretindeki tecellisinden daha yüce olabilir. Bu konudaki fikirlerini "Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının ziynetini arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme. De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."[363] ayetini ve bu ayetin nüzul sebebini vererek açıklar. Buna göre Akra b. Habis ve onun gibi bazı zengin müşrikler kölelerin Hz. Peygamberin yanında olmasını gerekçe göstererek onlarla aynı ortamda bulunmamak için iman etmek istemediklerini ifade etmişlerdir. Hz. Peygamber de bu zengin ve güçlü kimselerin imana gelmesini arzuladığı için onlarla birlikteyken kölelerden yüz çevirmiştir. Ya da köle ve fakir olanlarla zengin olan bu kişiler aynı anda yanına geldiklerinde onları ayrı meclislerde oturtmayı düşünmüştür. Bunun üzerine Allah kulluk ve yoksulluk makamının gereksiz bir tezahürle ortaya çıkan izzet ve ilâhlaşmayla ihlal edilmesini indirdiği bu ayetlerle

[362] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 8/20.
[363] Kehf Sûresi, 18/28-29.

kınamıştır. Bu durum Allah'ın yoksul kullarına karşı ilgisini ve kulluk mertebesinin üstünlüğünü ifade etmektedir.[364]

Hakikatte zenginlik ve izzetin ancak Allah'a ait olduğunu belirten İbn Arabî insanların -nerede ortaya çıkarsa çıksın- bu niteliklere boyun eğdiğini ve muhtaç olduğunu ifade eder. İnsanlar sadece bu nitelikleri görerek doğrudan zenginlik ve izzet ile dolaylı zenginlik ve izzet makamlarını ayırt edemezler. Bu sebeple de zenginliğin getirdiği şeylerden yüz çevirip onları küçümseyenler insanların gözünde büyür. Böyle zâhidlerin karşısında bütün izzet ve saltanatlarına rağmen köle gibi duran hükümdarlar olmuştur. Bunun sebebi de o hükümdarların Allah sayesinde zengin olduklarının bilincinde olmalarıdır. Hakikatte insanların mala en çok ihtiyaç duyanı elinde en çok mal bulunduranıdır. Çünkü fakir olan kişi zorunlu bir şekilde eksiğini kapayacak şeye muhtaçtır. Bu zati bir fakirliktir. Malla zenginleşmek ise bundan farklıdır. Mal edinen zengin kimse malını elinde tutmak ve onu çoğaltmak için daima hırs içinde bulunur, kendisini her türlü tehlikeye atabilir. Onun amacı büyük bir arzu ile ihtiyaç duyduğu mala daha fazlasını katmaktır. Ancak bilgisiz ve aşırı yoksulluk içinde olan kimseler daha değersiz olanı elde etmek için değerli olanı tehlikeye atarlar. Fakir bir zâhid ise görünürde zengin olan bu kişinin kendisinden daha çok fakir olduğunun ve bu fakirliği nedeniyle kınandığının bilincindedir. Böyle fakir zâhidler bu amaçlardan Rabb'leri sayesinde müstağnidirler.[365] İbn Arabî bu konuda şu mısraları kaleme almıştır:

"Zannetme ki mal gördüğün şeydir
Mücevherler, paralar vs.
Evladım! Mal öyle bir şey ki
Yaratıklardan seni müstağni kılar
Sen Yüce Rab ile zengin ol
Hakka karşı da vefayla davran."[366]

İbn Arabî'ye göre Allah'a duyulan tam muhtaçlıktan hareketle Allah ile zenginleşmenin en üstün mertebe olduğunu zannedenler olmuştur. Nitekim Allah bir ayette "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla layık olandır. "[367] Buyurmaktadır. Nefs de kendini bilmezlik ve beğenmişlik sebebiyle zengin olan Rabb'ine ortak olmayı arzular. Böylece yoksul ve

[364] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 10/374-375.
[365] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/375-376.
[366] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/376.
[367] Fâtır Sûresi, 35/15.

muhtaç olan nefs yoksulluktan kurtulup zenginleşme yolunun, sınırsız zenginliğe sahip olan Allah ile zenginleşmek olduğunu düşünür. İbn Arabî'ye göre kulun nefsteki bu gizli taşkınlığın farkına varıp fakirlikle ahlaklanması ve bunu da daimi niteliği haline getirmesi gerekir. Kula yakışan asıl izzet fakirlik izzetidir. Yoksul mü'min kişiye kendi hakikatini tecelli ettiren kişi olup kulun içinde kendini müşahede ettiği bir ayna gibidir. Dolayısıyla asıl saygıyı hak eden bize hakikat aynasını tutan yoksul mü'mindir.[368]

Görüldüğü üzere İbn Arabî fakrı, kulun Allah'a muhtaç olması şeklinde ifade eder. Kul bu muhtaçlığı sayesinde Allah'ın kudretini görür ve acizliğinin farkına varır. Böylece fakr, insanı, aşkın bir varlık olan Allah'a yakınlaştırır. Ona göre fakir olarak Allah'a nispet edilmek zengin olarak Allah'a nispet edilmekten daha üstündür. Çünkü zenginlik Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi ortadan kaldıran bir nitelik olmasına karşın fakirlik insan ile Allah arasındaki ilşkinin kurulmasına imkân verir. İnsan yokluk içerisinde olduğu zaman talepte bulunarak Allah'a yönelir. Bu sebeple de fakirlik en geniş makamdır.

2.5.8. Vera'

İbn Arabî'ye göre vera', sâlikin haram ve kuşkulu olan her şeyden sakınıp bütünüyle Allah'a yönelmesi ve "Allah için" olmayan her davranıştan uzak durmasıdır. Nitekim Hz. Peygamberin bu konudaki "Sana kuşku vereni vermeyene bırak" sözü de bu durumu tam olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla vera', helalden değil haramlardan ve kuşkulu olan şeylerden kaçınmaktır.[369]

İbn Arabî haram olduğu nâsla sabit olan şeylerden uzak durmanın emredildiğini vurgulayarak eşyanın özü gereği haram olmayıp sadece yasağa muhatap olan kişi için haram olduğunu ifade eder. Zira birine haram olan bir şey başka özelliklere sahip olan birisi için mübah olabilir. Demek ki mükellefin durumuna göre haram ve benzeri hükümler değişebilir. Ona göre şüpheli olan şeyler de bir yönüyle helale diğer yönüyle de harama dönüktür. İşte vera' sahibi olan insan şeylerin haramlık yönünü dikkate alarak onlardan uzaklaşırken vera' sahibi olmayan da helallik yönünden hareketle ondan faydalanır. Dolayısıyla bunlar arasında da bir üstünlükten söz edilemez. İbn Arabî şüphe içermeyen şeylerin de helal olduğunu ifade ettikten sonra helal olan şeyleri bütünüyle terk etmenin günah olduğunu vurgular. Mükellef sadece helalin fazlasını terk edebilir ki

[368] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/377-378.
[369] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/191.

bu da zühddür. Özetle haram ve şüpheli olan şeylerdeki zühd vera‘ iken fazla olanı terk etmek vera‘ değildir.[370] İbn Arabî bu konuyu şu beyitlerle özetlemiştir:

> Tasavvufta vera‘, sakınmaktır haramlardan her yerde
> Bir de sakınmak, iki yönlü şeylerden
> Saf helal olarak gelirse sana bir şey
> Vera‘ gereği onu bırakırsan, bu (Vera‘ değil) bir noksanlıktır.
> Çünkü gerçeği bilmediğin için tersine davrandın
> Noksanlık ise imanda ortaya çıkar.[371]

Vera‘nın şart sayılan makamlardan biri olduğunu ifade eden İbn Arabî vera‘nın olabilmesi için gerekli olan şüphenin marifetlerde, sırlarda ve manalarda bulunmasının âriflere göre imkansız olduğunu vurgular. Şüphe sadece akli delillerle gerçekleşen teorik bilgilerde bulunabilir. Bu sebeple ârifler fikri araştırmalarında vera‘ sahibi olmalıdırlar ki haram olan araştırmalardan kurtulabilsinler. Buna ilâhî zatın araştırılması örnek olarak verilebilir. Ârifler böyle bir araştırmada düşünceyi şüpheden arındırmalıdır. Niyetleri dünyevi şeyler için değil Hakk’ı bulmak için araştırma yapmak olmalıdır.[372] Bunu da vera‘ ile gerçekleştirebilirler.

Bütün oluşun şüphe olduğunu ifade eden İbn Arabî oluşta vera‘nın olmaması gerektiğini vurgular. Çünkü insan kendisini ancak oluştan ve âlemden bilebilir. Oluştan yani bu noktadaki şüpheden sakınan insan kendi zâtını da yaratıcısını da bilemez. Dolayısıyla oluştaki şüphede vera‘ imkansızdır.[373]

Vera‘nın makamlarına da değinen İbn Arabî makamların Allah, Rab ve Rahman isimlerine dayanarak ilâhî, rabbânî ve rahmânî olarak isimlendirildiğini ifade eder. Bu üç isimden birisi ilâhî isimlerden birinin hükmüyle nitelenerek kulun makamına göre ortaya çıkar. Bu isimler kula Müslüman, mü’min veya ihsan sahibi olmalarına göre etki eder. Bu ilâhi isimlerden birisinin etkisi mülk, ceberût ya da melekût[374] âleminde gerçekleşir. İlâhî makamdaki vera‘da kul, tanınmaz ve bilinmez. Haller kendiliğinde ya da vera‘ yaptığı şeyde ortaya çıkar. Allah ismi bu makamdaki kişiye bakarken Müslüman olması yönünden kul, mülk âleminde Allah ismine bakar. Böylece bu isim kulun her davranışına etki eder. Vera‘ sahibi olan kişi de bu makamın gerçekleşmesine

---

[370] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/191-192.
[371] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/191.
[372] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/192-193.
[373] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/193.
[374] Melekut âlemi, manalar ve gayb âlemi demektir. Ona mülk âleminden yükselinir. Mülk âlemi ise şehadet ve harf âlemidir. Onların arasında da berzah (ceberut) âlemi vardır. Ceberut (berzah) ise hayal âlemi demektir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/61.

zarar verebilecek her şeyden sakınır. Allah ismi mü'min olması yönünden kulun ceberût âlemine bakarak onu etkiler. Bu durumda da kulun gördüğü rüyalar da sahih çıkmaya başlar. Vera' bu noktada hayalde de sakınmayı gerektirir. Allah ismi bu makamdaki kişiye melekût âleminde baktığında ise kul ihsan sahibi olması yönüyle Hakk'ın sözlerinden ve ilâhî tecelliden gelen konularda te'vilden uzak durarak etkilenir. Kul, gördüğü şeyleri te'vil etmeyip hepsini ilâhî olarak görür. İlâhî olan şeyler de bilinmezdir. Vera' sahipleri de bilinmezler. Vera' sahibi sakınmasını gerektiren şeyi açığa vurursa vera' makamını ihlal etmiş olur. Çünkü bu makam bilinmemeyi gerektirmektedir. Rabbânî ve rahmâni yönler de ilâhî yön gibi vera' sahibi olan kişiyi etkiler.[375] Vera' makamının da tüm makamlar gibi ilâhî, rabbânî ve rahmânî yönleri olduğunu ve bu yönlerin kulun mertebesine göre etkide bulunduğunu ifade eden İbn Arabî vera'nın terki makamına da değinir.

İbn Arabî bütün işlerin zâhir, bâtın, had (mahiyet/hakikat) ve matlâ (Hakk'ın bir şeydeki veçhesi) hükmüne sahip olduğunu belirtir. Vera' sahibi olan kişi her şeyde had ile hüküm sahibidir. Yani şeylerin mahiyetini bilir. Bu amel de kişiye her şeydeki Hakk'ın yüzünü gösterir ki bu da matla'dır. Böylece vera' sahibi olan kişi muttali olur ve gözü eşyayı değil Hakk'ın yüzünü görür. Eşyayı var oluşu itibariyle Hakk ile irtibatlı ve Hakk'tan çıkmış olarak görür. Vera' sahibi olan kul şeriatın emrettiği şekilde eşyaya yaklaşarak sadece helal olan şeylere yönelir. Çünkü kulun Hakk'ın eşyadaki yüzünü görmesi, Hakk'ın eşyadaki şüphe alametini kaldırması demektir. Eşyada Allah tarafından gelen bir şüphe alameti görmeden sadece kendisine göre şüpheli görünen eşyadan uzak duran kimse yani vera' makamındaki kimse aldanarak Allah'tan uzak durmuş olur.[376]

Şüphe barındıran her şeyden sakınmayı ifade eden vera'da da İbn Arabî'nin paradoksal yaklaşımlardan birini görmek mümkündür. Çünkü o, vera' makamındaki kişinin eşyada Hakk'ı müşahede ettikten sonra vera' yapmasını gerektirecek şüphenin artık ortadan kalktığını söyler. Dolayısıyla vera'nın terk edilmesi gerektiğini belirterek aksinin, kulu Allah'tan uzaklaştırıp günaha sürükleyeceğini savunur. Daha önce eşyada gördüğü şüpheden dolayı vera' makamına ulaşan kul, bu makamdayken eşyanın özünde Hakk'ı müşahede ettikten sonra eşyadaki şüphe ortadan kalkmaktadır. Şüphe ortadan kalktığında ise artık vera' yapmayı gerektirecek bir durum kalmamaktadır.

---

[375] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/193-195.
[376] İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 7/195-196.

İbn Arabî *Mevâkiu'n-Nucûm* adlı eserinde de vera'nın önemine değinir. Ona göre dinde en büyük sermaye ve iki dünyada da ortaya çıkacak her faydanın saiki, vera' ve zühddür. Eylemlerinde vera' sahibi olmayan kimse aldanmıştır. Kişinin buna göre davranabilmesi için de helal ve haramlarla ilgili olan ilmi öğrenmesi farzdır. İnsan, helal olanı yediği zaman ibadete yönelir, helalin ihtiyaç fazlasını terk ettiği zaman da ibadetini aşkla yapar ve ibadetlere karşı olan tembelliği ortadan kalkar.[377]

Sonuç olarak söylemek gerekirse İbn Arabî düşüncesinde insanın dünya nimetlerine karşı öncelikle içsel talebinin terk edilmesini ifade eden zühd ile yukarıda ifade edilen kavramlar arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Bunlardan ilki insanın nefsine ve dünyevi arzulara karşı mücadele etmesi, Allah'ın rızasını kazanmak için çaba göstermesini ifade eden mücâhededir. Zühd de insanın hem dünyevi taleplere karşı içsel terkini hem de dış dünyaya yönelik tavır alışını ifade etmesi açısından mücâhedenin hem manevi hem de maddi planda gerçekleştirilmesine yönelik bir vurgu taşımaktadır. Bu iki kavram da nefse yönelik bir tür mücadeleyi içermesi bakımından birbirini tamamlamaktadır.

Zühd, insanın dünyevi şeylere yönelik içsel mücadelesini ifade etmesi açısından riyâzet kavramıyla da yakın ilişki içerisindedir. Çünkü riyâzet insanın, nefsini kendi doğasının sınırları dışına çıkarmadan terbiye etmesi ve ahlakını güzelleştirmek için uğraş vermesidir. Zühd ile riyazet arasındaki bu amaç benzerliği zühdün de bir çeşit riyâzet olduğunu göstermektedir. Ancak bu iki kavram arasında zühdün daha ziyade manevi ve içsel bir çabayı ifade etmesi, riyâzetin ise bedenin zorluklara maruz bırakılarak terbiye edilmesini ifade etmesi yönünden bir farklılık da mevcuttur. Yine de her ikisi de nefsin terbiye edilmesini amaçlaması yönünden birbirine yakındır.

Zühd ile ilişkili kavramlardan biri olan halvet kulun Allah ile yalnız kalması ve O'na yakınlaşmasını ifade etmektedir. Bu şekilde kul, dünyevi şeylere tavır almayı ifade eden zühdün gerçekleşmesine de zemin hazırlar. Çünkü halvete giren insan Allah'a duyduğu yakınlıktan dolayı zühd yolunda daha istekli bir şekilde ilerlemeye devam eder. Aynı zamanda zühd de kulun halvete girmesini kolaylaştırarak insanın dünyevi şeylere karşı olan arzusu ve tutkusunun azalmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bu iki kavram birbirini tamamlayarak kulun ahlaki gelişimi üzerinde etkili olmaktadır.

[377] İbn Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm,* çev. Abdullah Taha Feraizoğlu (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2020), 241.

İnsanın dünyevi şeylerden uzaklaşarak yalnızlığı tercih etmesini ifade eden uzlet de zühd ile yakın ilişki içerisindedir. Çünkü zühd, insanın dünyevi şeylere yönelik tutkulu talebini terk ederek Allah'ın rızasına uygun bir yaşam sürmesini ifade etmektedir. Bu da insanın dünyevi şeylerle gereğinden fazla ilgilenmeyip Allah'a yönelmesini sağlamaktadır. Dünyevi şeylerden uzaklaşarak yalnızlığı yani uzleti tercih eden insanın zühde yönelmesi de kolaylaşmaktadır.

Allah'ın emirlerine uyarak nefse zarar verebilecek her türlü şeyden sakınmayı ifade eden, insanı, kendi iyi fiillerinin asıl faili olarak görmesine karşı koruyarak bir kalkan görevi gören takvâ ile zühd arasında da yakın bir ilişki vardır. Zühd, insanın dünya nimetlerine yönelik arzu ve tutkusunu kontrol ederek kişinin takvâ üzere bir hayat yaşamasını kolaylaştırır. Takvâ, insanın iyi eylemlerini Allah'tan, kötü eylemlerini ise kendinden bilmesine olanak sağlayarak zühd yolundaki kişinin nefsini arındırmasına ve ahlaki gelişimine olumlu katkıda bulunmaktadır.

Kulun Allah'a dayanıp güvenmesini ifade eden tevekkül, insanın zühdü temele alan hayatına etki eden tutumlardan biridir. İnsanın gerekli çabayı gösterdikten sonra Allah'a tevekkül etmesi dünyevî şeylere karşı zâhidane bir tavır içerisinde olan insanın bu tavrını korumasına yardımcı olmaktadır. Çünkü tevekkül eden insan geçmiş ve gelecekle ilgili her türlü kaygıyı Allah'a duyduğu güven sayesinde aşarak karşılaştığı meşakkatlere sabredecek ve onların üstesinden gelebilecektir. Dolayısıyla tevekkül zühd yolculuğundaki zâhidin motivasyonunu arttırarak onun tekâmüle ulaşmasına yardımcı olmaktadır.

Fakr, insanın yoksunluk içerisinde bulunmasını, muhtaç olmasını ifade eden bir kavramdır. İnsanın ontolojik olarak fakr içerisinde bulunduğunu savunan İbn Arabî dünyadaki zenginlikler içerisinde yaşasa bile kulun daima fakr duygusuna sahip olduğunu savunur. Onun, fakrın kuldaki zorunlu bir hakikat olduğuna yönelik bu fikirleri zühde de kapı aralayacak niteliktedir. Nitekim zühd de insanın dünyevî şeylere yönelik tutkusunun kontrol edilmesini esas alan bir yaklaşım olarak kulun her şeyin sahibinin Allah olduğunun ve kendi fakr durumunun bilincine varmasını sağlamaktadır.

Allah için olmayan ve şüpheli olan her şeyden sakınmayı ifade eden vera', zühd yolculuğundaki insanın tavrını olumlu etkileyen bir kavramdır. Çünkü şüpheli olana yönelik dahi olsa bir sakınma faaliyeti içerisinde bulunmak yani vera' sahibi olmak, insanın dünyevî şeylere yönelik tutkusunu kontrol ederek zühdü daha samimi ve bilinçli

bir şekilde yaşamasını sağlamaktadır. Özetle haram ve şüpheli şeyleri terketmek vera‘ iken sadece helalin fazlasını terketmek ise zühddür. Dolayısıyla vera‘ zühdün ilk aşaması olarak görülebilir.

Zühd ile ilişkili olan bu kavramlar gerek zühd ile sebep-sonuç şeklinde bir bağ kuran gerekse de zühd yolculuğundaki kulun dünyevî olan şeylere yönelik bu tavrını ve çabasını kolaylaştıran tutumlardır. Zikredilen bu tutumlar zühd yolculuğundaki insanın zorunlu olarak uğradığı ve geçmesi gereken basamaklar olarak onun ahlaki tekâmülüne katkı sağlamakta ve ona hakikate ulaşmasında takip edebileceği bir istikamet sunmaktadır.

SONUÇ

Dünyaya karşı olumsuz tavır, düşünce ve davranışların bütününü ifade eden zühd kavramı bir yaşam biçimi olup dünyevileşme tehlikesine karşı Müslümanlar için koruyucu bir kalkandır. Tasavvuf düşüncesinde zühdün pek çok tanımı yapılmış olup bu tanımların ortak noktası dünyaya ve içindekilere karşı rağbet etmemektir. Bu bağlamda gerçek zühd insanın dünyaya ve maddeye sahip olmaması değil maddenin ve dünyanın insana sahip olmamasıdır. Nitekim İslâm genel anlamda zühd hayatını teşvik eder fakat ibadet amacıyla çalışmayı ve sosyal hayatı terk etmeyi de doğru bulmaz. Zühd felsefi açıdan da ele alınan ve bu alanla ilişkili olan bir konudur. Bu bağlamda hem Antik dönem filozoflarının hem de İslâm filozoflarının yaptığı bazı felsefe, filozof, hakîm, müteellih v.b. tanımlarının zühdle ilgili olduğu görülmektedir.

Zühdün ortaya çıkmasında temel etkenler başta Kur'an ve sünnettir. Bunlar dışında bireysel etkenler ve İslâm toplumunda yaşanan sosyal ve siyasi olaylar da insanın manevi tekâmüle yönelmesini sağlayarak zühdün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bütün bu etkenler sonucunda başlangıçta ferdi planda olan zühd yönelimleri daha sonra bazı zâhidlerin öncülüğünde farklı bölgelerde zühd ekollerinin ortaya çıkmasına neden olmuştu.

Bir yaşam şekli olan zühdü oluşturan ve ona anlam olarak yakınlığı bulunan bazı kavramlar vardır. Bunlar zühd hayatının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan, nefsi tezkiye edip ahlâkı güzelleştirerek kişiyi Allah'a yakınlaştırmayı ve mutluluğa ulaştırmayı hedefleyen tebettül, vera', takvâ, fakr, tevekkül, riyâzet, mücâhede, halvet ve uzlet kavramlarıdır.

İbn Arabî'nin yaşadığı dönemde Endülüs, güçlü bir ilmi birikime, zengin bir felsefe ve tasavvuf mirasına ve aynı zamanda zühd hayatına da aşina olan bir bölgeydi. Böylesine güçlü bir ilim ortamında yetişen İbn Meserre, İbn Berrecân, İbn Kasî ve Ebu Medyen el-Mağribî gibi sûfîler İbn Arabî'yi etkilemiştir. Bunlar dışında Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, Fârâbî, Helenistik felsefe ve Yeni Eflâtunculuk da İbn Arabî'nin düşünce kaynaklarını teşkil etmektedir. İbn Arabî bütün

bu tasavvufî ve felsefî kaynaklardan etkilenerek fikir sistemini inşa etmiştir ve tasavvufa bütün ilimlerin merkezinde olan bir hüviyet kazandırmıştır.

İbn Arabî zühdle ilgili fikirlerini vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda açıklamaya çalışır ve kendisinden önceki düşünürlerin savunduğu fakir ve yoksul kimseye zâhid denilemeyeceği görüşünü eleştirir. Ona göre asıl zühd mal ve mülke yönelik olan talebi terk etmektir. Dolayısıyla fakir kimse de dünyayı talep etme ve onu elde etmek için çalışma gücüne sahip olduğuna göre bu bağlamda fakirin bu yoldaki mücadeleyi ve talebi terk edip dünyadan yüz çevirmesi gerçek zühddür. İbn Arabî'ye göre zühd ancak keşf gelmeden önce sâlike eşlik eden bir makamdır. Kalp gözünden perde kalktığında ise sâlik artık zâhid olarak anılmaz. Dolayısıyla manevi yolculuğun (seyr-i sülûk) başlangıcında olanlar için zühd bir anlam ifade ederken ileri aşamalarında olanlar için zühdden bahsedilemez. Çünkü insan kendisi için yaratılan dünyayı ve eşyayı bırakıp onlara karşı zâhid davranamaz ve kendisinden dolayı yaratılmış olduğu yaratıcıyı bırakıp terk etmesi de düşünülemez. Bu bağlamda insanın kendisine ait olmayana karşı zâhid davranması ve kendisine ait olandan ayrılması da mümkün olmadığına göre zühd gerçekte bir bilgisizlik halidir. İbn Arabî'nin bu zühd yorumu tasavvuf önderleri içindir. Bu konuda Gazâli'nin yaptığı yorum ise özelde sâlikler genelde ise Müslümanlar içindir.

İnsanın manevi yolculuktaki amacı fiillerinin faili olmadığını bilmek için çalışıp çaba göstermesidir. İnsan kendisini eylemlerin öznesi olarak görmek yerine eylemin ortaya çıktığı "yer" ve "vesile" şeklinde görerek sahiplenme arzusunu terk etmektedir. Zühd ise zaten bir terk eylemi olup terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti ve terk-i terk şeklinde dört aşamada gerçekleşir. İbn Arabî dünyayı terk etmeyi "dünya oğulları" olan zâhidlerin işi sayıp küçümser ve ikinci aşama olan terk-i ukbayı da "âhiret oğullarının" işi olarak görüp bu durumu da eleştirir. Çünkü ona göre insan ahiretteki ödül ve ceza için değil sırf Tanrı'ya Tanrı olduğu için kulluk etmelidir. Aksi takdirde insan "ücretli kul" konumuna düşececektir. Üçüncü aşamada ise insan beşerîliğinden sıyrılıp yerine ilâhi olanı ikame ederek kemâle ulaşır. Terk-i terk olan son aşama ise bütünüyle bir eylemsizlik halidir. Eylemsizlik ise gerçekte insanın Tanrı'yı ve ilâhi olanı taklit etmesidir ki metafizikte de aslolan bu hareketsizlik halidir.

İbn Sîna gibi İbn Arabî de hakikat yolcularını âbid, zâhid/sûfî ve melâmî/arif olmak üzere üçe ayırmıştır. İbn Arabî âbid ve zâhidleri yüceltmek yerine Melâmî duruşu ön plana çıkarmış ve onu ilk iki sınıftan üstün tutmuştur. İbn Arabî'nin

Melâmîler'i daima Allah'ı düşünüp müşâhede eden ve her şeyde Allah'ı gören kişiler olarak tanımlaması İbn Sînâ'nın âriflerle ilgili fikirleriyle benzerlik göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre ârifler, Hakk'ı müşâhede ederken hem Hakk ile hem de her şeyle ferahlayan kimselerdir. Onların her şeyde ferahlık hissetmeleri her şeyde Hakk'ı görmelerinden kaynaklanmaktadır. İbn Miskeveyh ise zühdde aşırıya kaçmanın ve zâhidlik nedeniyle tembelliği seçmenin en büyük kötülük olduğunu ifade ederken İhvân-ı Safâ bunların aksine zühd sahibi olmanın en büyük meziyet olduğunu ifade ederek zâhidlerin üstünlüğüne vurgu yapmıştır.

İbn Arabî bazı eserlerinde zühdün temelini oluşturan dünyanın değersiz görülüp küçümsenmesi gerektiğini ifade ederken özellikle *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde bunun tam aksini savunur. Dünyayı kısmen sembolik bir tarzda konuşturarak dünyanın ilâhi isimlerin tecelligâhı olduğunu, bizi koruduğunu, iyiliğe ulaştırdığını ve kötülüklerden uzaklaştırdığını vurgulayarak onun büyük bir önem ve değere sahip olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî'nin bu tarz zıt ifadeleri bulunmaktadır. Çünkü ona göre Allah ve insan zıtlıkları kendisinde barındıran varlıklardır. Bunun için hem dünya hem de insan ilâhi surete göre yaratıldığı sürece bu zıt durumdan paylarını almaktadırlar.

İbn Arabî gençliğinden itibaren inzivaya çekilerek zikir ve tefekkürle meşgul olmuş ve kendisini zühde ve ibadete vermiştir. Zira o, ilâhi hakikatin sadece keşf ve ilham yoluyla bilinebileceğini iddia etmiş ve bilgilerini de bu yoldan aldığını ileri sürmüştür. Ona göre nefsin ilâhi hakikatleri ve manevi bilgileri elde etmesi nefsin buna uygun olarak eğitilmesine yani zühd ve sülûke bağlıdır. Bu noktada İbn Arabî zühde anlam ve uygulama bakımından yakın olan mücâhede, riyâzet, halvet, uzlet, takvâ, tevekkül, fakr ve vera' kavramlarını vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde ele alarak kendisinden önceki düşünürlerden yeri geldiğinde ve bazı noktalarda farklılıklar sergileyebilmiştir.

İbn Arabî hem İbn Sînâ hem de kendisinden önceki sûfîler gibi ilâhi hakikate ulaşmada riyâzet ve mücâhedenin gerekli olduğunu vurgulamıştır. Çünkü insan ancak bu yolla nefsine hâkim olup onu kontrol edebilir. O, riyâzet konusunda kendisinden önceki sûfîlerin riyâzeti "nefsin doğasından çıkmak" şeklinde tanımlamalarını eleştirmiştir. Ona göre riyâzet nefsi doğasının dışına çıkarıp onu yok etmek değil onu kendi doğasının sınırları içerisinde terbiye edip ahlâken güzelleştirmektir. Ayrıca yeni bir riyâzet türü olan ilim/bilgi riyâzetini zikrederek bu riyazetin en faydalı riyazet olduğunu iddia etmiştir. İbn Arabî'nin riyazete dair düşünceleriyle İslâm felsefesindeki

akıllar ve nefs teorisi arasında benzerliklerin var olduğu söylenebilir. Nitekim Fârâbî'ye göre bedeni olgunluğa eriştiren nefs, nefsi de olgunluğa eriştiren akıldır. Ona göre insan bir akıl varlığı olup doğasının aynası nefs, cilası da teorik akıldır. Fârâbî'ye göre düşünülür suretlerin nefse yansıyabilmesi için nefsin her türlü kirden arındırılması gerekmektedir. Bu da ancak arzu ve ihtirasları kontrol altına almakla yani riyâzetle mümkündür. İbn Arabî mücâhede konusunda da Kur'ân ayetlerini metafizik bir bağlamda ve bâtını tarzda vahdet görüşü doğrultusunda yorumlayarak diğer sûfîlerden ayrılmıştır.

İbn Arabî âlemin kendisinden var olduğu boşluğu halvetin aslı olarak nitelendirmektedir. Onun bu konudaki görüşleri Antik Yunan filozoflarından Anaximenes'in hava ile ilgili fikirlerine de benzemektedir. İbn Arabî'ye göre halvet makamların en üstünüdür, insanın imar ettiği ve zatıyla doldurduğu bir menzil olduğu için halvet sırasında başkasına yer yoktur. O, halvetin bir topluluk içinde gerçekleştirilebileceğini iddia eder. Çünkü insanın etrafındaki suretlerden kaçması ve bütün canlılardan uzak, tek başına kalabileceği bir mekânın varlığı mümkün değildir. İnsan ancak kendi bedeninde yalnız kalabilir. Bundan dolayı halveti, celvette gerçekleştirmek gerekir. Uzleti de müridlerin ve muhakkiklerin uzleti olmak üzere ikiye ayıran İbn Arabî bu konuda kendisinden önceki sûfîlerden ayrılmıştır. Ona göre insanlardan uzaklaşıp münzevi bir yaşam sürmek müridlerin, kalbi ve düşünsel olarak dünyayı ve içindekileri bırakıp yalnızlığa çekilmek de muhakkiklerin uzletidir. İbn Arabî kendisinden önceki düşünürlerin müridlerin uzletini savunduğunu ifade ederek bunu eleştirmiş ve asıl olması gereken uzletin de muhakkiklerin uzleti olduğunu vurgulamıştır. Muhakkik kalben uzlet ederek nefsinin perdesinden ve beşerî varlığının karanlığından sıyrılarak ilâhi hakikatlere ulaşmayı amaçlamaktadır. İbn Arabî'nin gerçek uzlet olarak ifade ettiği muhakkiklerin uzleti ile İbn Bâcce'nin mütevahhid insanın kendini aklen ve ruhen toplumdan, dünyadan ve maddeden uzak tutmasının kendi mutluluğu için gerekli olduğu fikri arasında bir benzerlik görülmektedir.

Bir şeyi kalkan veya siper ederek insanın kendisini koruması anlamına gelen takvâ İbn Arabî'ye göre insanı fiillerini sahiplenme duygusundan ve kendini fail olarak görme yanılgısından korumak demektir. Takvâ endeksli bir hayat dünyevi nimetlere yönelik ilgiyi kontrol ederek zühd yolundaki insanın ahlâki gelişimine de olumlu etkide bulunur. Tevekkül kavramını da kalbin hiçbir zorluk ve sıkıntı çekmeden Allah'a güvenip dayanması ve O'nun katındakilere bel bağlaması şeklinde tanımlayan ve

tevekkülü sadece mü'mine özgü olarak gören İbn Arabî tevekkülü diğer sûfîler gibi benimseyerek onu zühdî hayatın esaslarından biri olarak değerlendirmektedir. Fakat sebeplere tevessül etmenin kişiyi tevekkülden uzaklaştırmadığını ifade ederek de diğer sûfîlerden ayrılmaktadır. Çünkü sebepleri yaratan Allah'tır ve gerektiğinde insanın bu sebeplere yönelmesi de doğaldır. İbn Arabî'nin tevekkülü sadece mü'mine özgü olarak görmesi de Gazâlî'nin tevekkülü imani bir mesele olarak değerlendirip tevhid ile açıklamasıyla benzerlik göstermektedir.

Tasavvufi düşüncenin önemli kavramlarından biri olan fakrın insan için ontolojik bir gereklilik olduğunu ifade eden İbn Arabî her durumda insanın fakir olduğunu ve zillet ve yoksullukla Hakk'a ulaşılabileceğini vurgular. Ona göre zenginlik Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi ortadan kaldıran bir nitelik olduğu için fakir olarak Allah'a nispet edilmek zengin olarak nispet edilmekten daha üstündür. Zira fakir olmak talepte bulunmaktır. Bu da kul ile Allah arasında bir ilişkiye imkân verir. İbn Arabî zenginliğin zâtî olarak Allah'a ait bir nitelik olduğunu insanın da ancak Allah sayesinde nefsini âleme değil sadece Allah'a muhtaç kılarak zengin olabileceğini vurgular. İbn Arabî'nin bu fikirleri Gazâlî ve İbn Seb'in'in fakr konusundaki fikirleriyle benzerlik göstermektedir.

İbn Arabî şüphe barındıran her şeyden sakınmayı ifade eden vera' kavramını da farklı bir yaklaşımla ele almıştır. O, vera' makamındaki kişinin eşyada Hakk'ı müşahede ettikten sonra vera' yapmasını gerektirecek şüphenin artık ortadan kalktığını söyler. Dolayısıyla vera'nın terk edilmesi gerektiğini belirterek aksinin kulu Allah'tan uzaklaştırıp günaha sürükleyeceğini savunur. Daha önce eşyada gördüğü şüpheden dolayı vera' makamına ulaşan kul, bu makamdayken eşyanın özünde Hakk'ı müşahede ettikten sonra eşyadaki şüphe ortadan kalkmakta ve artık vera' yapmayı gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. İbn Arabî vera'yı kulun haram ve şüpheli olan her şeyden sakınarak bütünüyle Allah'a yönelmesi ve "Allah için" olmayan her eylemden uzak durması şeklinde tanımlar. Ona göre hiçbir şey özü gereği haram olmayıp sadece yasağa muhatap olan kişi için haramdır. Ayrıca kuşkulu olan şeyler de herhangi bir baskınlık olmaksızın bir yönüyle helale diğer yönüyle de harama dönük olduğu için vera' sahibi haramlık yönünü dikkate alarak ondan kaçınır. Vera' sahibi olmayan kimse de helallik yönünü dikkate alarak ondan faydalanır. Bu yüzden bunlar arasında herhangi bir üstünlükten de söz etmek doğru değildir. O, şüphe içermeyen şeylerin helal olduğunu ve

helal olan şeyleri de bütünüyle terk etmenin günah olduğunu vurgulayarak kişinin sadece helalin fazlasını terk edebileceğini ki bunun da zühd olduğunu belirtir.

Sonuç olarak İbn Arabî kendi hayatında zühd ve takvâya önem vermiş ve zühdün ilâhi hakikatlere ulaşmada etkili bir yol olduğunu belirtmiştir. O, zühd ve zühdle ilgili kavramları kendine has üslûbuyla ve vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda yorumlayarak yer yer kendisinden önceki mutasavvıf ve düşünürlerin bu konulardaki görüşlerinden farklılıklar sergilemiştir.

KAYNAKÇA

Addas, Claude. *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde.* çev. Atilla Ataman. İstanbul: Sûfî Yayınları, 2020.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi.* çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'z-Zühd.* çev. Mehmed Emin İhsanoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Akdağ, Eyyup. "Ebû Medyen'in (ö.594/1197) Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve İstiğfâr Kasîdesi". *OMÜİFD* 43 (2017), 283-324.

Akil, Muhammed. *Felsefi Tasavvuf.* çev. Mustafa Kılıçlı. İstanbul: Birey Yayınları, 1998.

Aristoteles. *Metafizik.* çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi.* 1. Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Atiyeh, George N. "İbn Meserre, Muhammed İbn 'Abdillah". çev. Ahmet Bozyiğit. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 27/2 (2016), 200-204.

Aurelius, Marcus. *Düşünceler.* çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Aydınlı, Yaşar. "İbn Bâcce", *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 19/348-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü.* İstanbul: MÜİF Yayınları, 1997.

Azamat, Nihat. "İbnü'l-Arif". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 20/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "Abdülhak İbn Seb'in ve Tasavvufi Düşünceleri". *İstem* 14 (2009), 121-144.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Diyanet İslâm Ansiklopedisi "İbn Meserre" Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler". *Arayışlar Dergisi* 2/3-4 (2000), 117-134.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Felsefe Din İlişkisi Bağlamında İbn Rüşd’ün Müjdecisi İbn Meserre”. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek.* Sivas: Asitan Yayıncılık, 2009.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. “İbnü’l-Arif”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 193-213. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Bardakçı, Necmettin. “İbnü’l-Arabî Öncesi Endülüs’te Tasavvuf”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 325-355.

Basri, Hasan. *Zühd.* çev. İshak Doğan. Konya: Hüner Yayınları, 2012.

Bayraktar, Mehmet. “İbn Al-‘Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”. *AÜİF Dergisi* 25/3-4 (Aralık 1981), 349-358.

Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Beheştî, Muhammed. “İbn Miskeveyh’in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri”. *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi* 3/9 (Sonbahar 2014), 131-156.

Bolat, Ali. “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Melamet Tasavvuru”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 457-469.

Bolat, Ali. “Tasavvufun Doğuşu”. *Tasavvuf El Kitabı,* ed. Kadir Özköse. 105-130. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.

Bozkurt, Birgül. “Endülüs’te Düşüncenin Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 71-90. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Bozkurt, Birgül. “Endülüs’te Gazâlî Algısı”. *Beytü’l-Hikme.* 7/1 (2017), 245-309.

Bozkurt, Birgül. “Endülüslü Filozof-Sûfî İbn Seb‘in’e Göre Hakikati Arayanlar”. *İstem* 14 (2009), 283-309.

Bozkurt, Birgül. “Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs’te Bilim ve Felsefe”. *Mukaddime* 8/2 (2017), 303-329.

Bozkurt, Birgül. “Muhyiddin İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb‘in’in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6/2 (2020), 311-368.

Bozkurt, Birgül. “Muhyiddin İbn Arabî”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 331-371. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Bozkurt (Gülmez), Birgül. *İbn Seb‘in’in Hayatı Eserleri ve Felsefî Görüşleri.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2008.

Bozkurt, Ömer. “Endülüs ve Kuzey Afrika’nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), 61-85.

Bozyiğit, Ahmet. “Endülüs’te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği”. *Turkish Studies* 12/35 (2017), 577-592.

Bozyiğit, Ahmet. “İbn Meserre”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 95-113. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Ceyhan, Semih. “Tasavvufun Doğuş Devrini Anlamada Anahtar-Kavram Olarak Zühdün Hakikati ve Dereceleri: Gazzâlî Yaklaşımı”. *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletler Arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, ed. İlyas Çelebi. 457-471. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih. “Zühd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta’rîfât Tasavvuf Istılahları.* çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Çağrıcı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk.* İstanbul: Dem Yayınları, 2020.

Çapak, İbrahim. “Stoa Felsefesi ve İslâm Düşüncesi Üzerine Etkisi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 221.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, Ankara, 2014.

Çelebi, İlyas. “İbn Kasî ve *Hal’un’na’leyn* Adlı Eseri”, *İlam Araştırma Dergisi* 2/2 (Temmuz-Aralık 1997), 151-157.

Çelebi, İlyas. “İbn Kasî”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 239-255. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Çetin, Osman. “Horasan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 18/234-241. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Çetinkaya, Bayram Ali. “İhvân-ı Safâ Felsefesinin İbnü’l-Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 131-147.

Davıdson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Demirci, Mehmet. “Zâhidlik Nedir? Dünya Âhiret Dengesi Nasıl Kurulur?”. *D.E.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 105-128.

Demirci, Mehmet. *Tasavvuf ve Tarîkatlar.* İstanbul: Damla Yayınevi, 2004.

Demirli, Ekrem. *İbnü’l Arabî Metafiziği.* İstanbul: Sûfî Yayınları, 2017.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 42/431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Deniz, Gürbüz. “Hakikati Arayanların Sınıflandırılması”. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2003), 147-158.

Derin, Süleyman. “İbnü’l-Arabî’ye Göre İnsanın Hakikati”, *Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu Bildiri Kitabı,* ed. Mustafa Arslan vd. 1/681-694. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

el-Hakim, Suad. *İbnü’l Arabî Sözlüğü.* çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.

el-İsfahânî, Râgıb. *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’ş-şerî’a (Erdemli Yol).* çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredât (Kur’an Kavramları Sözlüğü).* çev. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

el-Mekki, Ebu Talib. *Kûtu’l-Kulûb.* çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2004.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *Esâsu’l-Belâğa.* thk. Muhammed Bâsil es-Sûd. 1. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998.

Fahri, Macid. *İslâm Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fârâbî. *İdeal Devlet.* çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Fierro, Maribel. “Endülüs’te Tasavvufa Muhalefet”. çev. Semih Ceyhan. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 327-359.

Gazâlî. *İhyâu Ulûmi’d-Dîn.* çev. Mustafa Çağrıcı. 4. Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Gazâlî. *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.

Gazâlî. *Kitâbu’l-Fakri ve’z-Zühd*. çev. İsmail Hakkı Uluçınar. İstanbul: Ravza Yayınları, 2021.

Gazâlî. *Uzlet.* çev. Osman Yolcuoğlu. İstanbul: Ehil Yayınları, 2017.

Gutas, Dimitri. “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 315-338.

Gül, Halim. "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'ân ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 7 (2020), 61-80.

Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri.* İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2018.

Hourani, George F. "Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi". çev. Mehmet Özdemir. *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Ocak-Nisan 2000), 199-211.

İbn Arabî. *Allah Kimleri Sever.* çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2019.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 4. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 7. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 8. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 9. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 10. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 11. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 12. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye.* çev. Ekrem Demirli. 16. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Arabî. *Mevâkiu'n-Nucûm.* çev. Abdullah Taha Feraizoğlu. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2020.

İbn Arabî. *Risâleler.* çev. Vahdettin İnce. 3. Cilt. İstanbul: Kitsan Yayınları, (Trz.).

İbn Arabî. *Arzuların Tercümanı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

İbn Arabî. *Nefsini Bilen Rabbini Bilir.* çev. M. Es'ad Erbili. İstanbul: Hayy Kitap, 2020.

İbn Arabî. *Rûhu'l-Kuds.* çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, (Trz).

İbn Arabî. *Tedbîrât-ı İlâhiyye.* çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*. çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2022.

İbn Haldûn. *Tasavvufun Mahiyeti*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

İbn Mâce, *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 3. Cilt. Kahire: Daru'l-Maârif, (Trz.).

İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk.* çev. Abdülkadir Şener vd., İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât.* çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.

İhvân-ı Safâ. "Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlaki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlakına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlakının Özü Üzerine". *İhvân-ı Safâ Risâleleri.* çev. İsmail Çalışkan, ed. Abdullah Kahraman. 1/201-268. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

İhvân-ı Saf.â "Filozofların "İnsan Küçük Bir Âlemdir Görüşüne Dair". *İhvân-ı Safâ Risâleleri.* çev. Abdullah Kahraman, ed. Abdullah Kahraman. 2/317-335. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

İhvân-ı Safâ ."Filozofların Âlem Büyük Bir İnsandır" Şeklindeki Görüşünün Manası Hakkında". *İhvân-ı Safâ Risâleleri.* çev. Murat Demirkol, ed. Abdullah Kahraman. 3/171-184. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.

Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi.* çev. Ece Ergin. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Kara, Mustafa. "Havf". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 16/528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Karadaş, Cağfer. *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası.* Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Karadeniz, Osman. "İbn Berrecân". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 19/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kartal, Abdullah. "İbnü'l Arabi'nin İlk Sûfîlerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2009), 357-372.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Kaya, Mahmut. “İşrâkıyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 23/435-438. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta’arruf.* Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü’l-Arabî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü’l-Arabî.* Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

Kindî. *Felsefî Risâleler.* çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme Şerhi.* Yayına Haz.. MustafaTahralı v.d. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. 2. Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. 4. Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.

Kuşeyri, Abdülkerim. *Kuşeyri Risâlesi.* çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2017.

Küçük Hülya- Küçük, Hamza. “Endülüs’ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecan”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2002), 125-144.

Mansur, Gökcan. “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018), 131-165.

Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh.* thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 1. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufi Makaleler*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge.* çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Nicholson, Reynold, *Tasavvufun Menşei Problemi,* çev. Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Özdemir, Mehmet. “Endülüs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Özdemir, Mehmet. “Muvahhidler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 31/410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özer, Hacı Bayram. "*Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-Zühd'ler.*" *İslâm Ahlâk Literatürü.* ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin Tiryaki. 139-159. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.

Özturan, Hümeyra. *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri Seçme Metinler*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf.* İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2003.

Rosenthal, Franz. "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî". çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24, (2009), 113-149.

Seneca. *Mutlu Yaşam Üzerine ve Yaşamın Kısalığı Üzerine.* çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Sühreverdi, Şihabüddin. *Avârifu'l-Meârif.* çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Saadet Yayınları, 2010.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İşrâk.* çev. Eyüp Bekir Yazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.

Tek, Abdürrezzak. "Tebettül". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 10/216-217. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi.* thk. İbrahim Atve İvaz. 3. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelâm-Felsefe-Tasavvuf.* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî Hayatı, Eserleri, Fikirleri.* Ankara: Harf Yayınları, 2017.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.* İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2016.

Uludağ, Süleyman. "A'yan-ı Sabite". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 4/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Dünya". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 10/22-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. "Halvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 15/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 30/384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Uludağ, Süleyman. “Recâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 34/502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Uludağ, Süleyman. “Rıza”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 35/56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. “Riyâzet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. “Takva”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 39/ 484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. “Tövbe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 41/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ulupınar, Hamide. “Ebû Medyen el-Mağribî”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 283-301. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı.* İstanbul: Derin Yayınları, 2015.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Elis Yayınları, 2011.

Yazıcı, Tahsin. “Ebu Medyen”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 10/186-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yıldırım, Ahmet. *Din, Dünyevileşme ve Zühd*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Yıldız, Mehmet, “İbn Berrecan”. *Endülüs İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde. ed. Ömer Bozkurt. 215-236. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2022.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar.* İstanbul: Ensar Yayınları, 2020.

Yiğit, İsmail. “Murâbıtlar”. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 31/152-155. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zakheri, Ali. *İbn Miskeveyh’in Ahlâk Felsefesi.* İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 1997.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	İbrahim GÜMÜŞ
Yabancı Dili	Arapça
ORCID Numarası	0009-0000-2903-4077
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10354319
Lise	Mardin İmam Hatip Lisesi
Lisans	Dokuz Eylül Üniversitesi
Yüksek Lisans	Mardin Artuklu Üniversitesi
Meslek Deneyimi	11 yıl/ Uzman Öğretmen
Akademik Çalışmalar	-