



İslam düşüncesinde etik bir ideal olarak “insan-ı kâmil” anlayışı

Nejdet Durak*

Özet

İnsan-ı kâmil öğretisi, felsefe'den kelam'a, fıkıh'tan tasavvuf'a kadar geniş bir yelpaze oluşturan İslâm düşüncesi içerisinde, insan telakkisinin sistemleştirilmesi ve kendine özgü bir terminoloji ile ortaya konulmasıdır. İnsan-ı kâmil anlayışı varlık ve bilgi problemleriyle olan irtibatının yanı sıra içerdiği dinî ve ahlâkî boyutla geniş bir fikrî ve ruhî tecrübeyi yansıtmaktadır. İnsan-ı kâmil tasavvuf düşüncesinde yaratılıştaki asıl gayeyi arınarak yakalayabilmiş, insanlık mahiyetini kendinde mükemmel şekilde gerçekleştirmiş yetkin insanı ifade etmektedir. Bu yönüyle ahlaki erdemleri en iyi şekilde yaşayan kişi olarak ahlaki eğitim açısından örnek insandır.

Anahtar Kavramlar: İnsan-ı Kâmil, Tasavvuf, İnsan, Etik,

“İnsan-i kamil” as an ethical idea in Islamic thought

Abstract

The teaching of İnsan-ı Kâmil is an total understanding of man through systematical and conceptual approach in Islamic thought which was accumulated through philosophy to Kalam, Fiqh to tasawwuf. İnsan-ı Kamil has not only ontological and epistemological roots but also it is an experience through religious and ethical experience. İnsan-ı kâmil aim to reach personal purification and perfection of man. In this respect, İnsan-ı kâmil is a perfect man who wants to reach perfect ethical experience.

Key Words: Perfect Man, Mysticism, Humanity, Ethics,

* Dr., S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bilim Dalı, ndurak@ilahiyat.sdu.edu.tr

Giriş

İslam düşüncesinde insan-ı kâmil ile ifade edilen ideal insan tasavvuru, insanın mahiyetini ve yüceliğini açıklamak için kullanılır. Bu kavramla insanlık mahiyeti idealize edilmiştir.

Şüphesiz her düşünce kendisinin ortaya konulduğu kültürel ortam içerisinde anlamlı ve tutarlıdır. Bundan dolayı bu konu, günümüzün tek biçimliliğe ulaşmayı hedefleyen anlayışından sıyrılarak kendi bütüncül sistematığı içerisinde incelenmelidir. Elbette ki herhangi bir düşünce ve tasavvurun büyüklüğü ve üniversal bir nitelik taşıyıp taşımadığı, özgünlüğü onun diğer düşünce ve fikir dünyasında ortaya konulan düşünce ürünleri ile mukayesesi ile mümkündür. Bundan dolayı ele aldığımız insan-ı kâmil öğretisinin değer ve önemi düşünce tarihi boyunca ortaya konan farklı dini ve kültürel ortamlardaki görüşlerle karşılaştırılmasıyla elde edileceği aşikârdır. Ne var ki bu konumuzun sınırlarını hayli aşmaktadır.

Ahlak, insana özgü bir nitelik olarak hayatının her aşamasında onu kuşatmakta ve insan bir ahlak varlığı olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan geçmiş dönemlere kıyasla çok büyük ve hızlı değişimlerin yaşandığı günümüzde hayat tarzlarının değerlendirilip ölçülmesinde büyük öneme sahiptir. Bu önem yaşadığı çağın problemleriyle yüz yüze kalan insanın, benimsediği ahlak ilkelerini hayata geçirmesinde dinamik bir yapıyı da beraberinde taşımaktadır. Savaşların, adaletsizliklerin, fakirliğin, hoşgörüsüzlüğün ve sevgisizliğin öne çıktığı dönemlerde, ahlakın öznesi olarak insan evrensel değerler, ahlâkî ilkeler, doğrular, iyi ve kötü gibi değerlerin çözümünde, onlara muhteva kazandırılmasında bir takım sıkıntılara, değerler bunalımına düşebilir. Kişi karşı karşıya kaldığı bu ahlak problemlerin çözüme kavuşturulması noktasında bir ödev duygusuyla hareket etmek durumundadır. Evrenselleşmek, insan-ı kâmil yoluna yürüyebilmek için kültürünüzün içinden oluşturabileceğiniz bir yaratıcılığı, evrensel bir seviyede yaşamak, Ahlakınızı bütün bir insanlık adına ortaya koyabilmek, bütün insanlığa karşı sorumluluk üstlenmek gereklidir.¹

Ahlâkî alanı belirginleştiren en önemli yönlerden biri insan doğasında olana değil, olması gerekene işaret eden normatif bir ilim dalı olmasıdır. Bu yönüyle değer bilinci kişinin bilinçli ve özgür olarak, kendi vicdanıyla, iradesiyle katıldığı bir değerler sistematığını ifade eder. Olması gerekenle olan arasındaki karşıtlık insanın ahlâkî sorumluluğunu, katılımının

¹ Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*, Yayına Hazırlayan: Semih Yücel, Sufi Kitap, İstanbul 2008, s. 47.

belirginleştiği ve böylece ahlâkî gerilimin yaşandığı bir sahadır. Bu yönüyle ahlak bir insan başarısıdır. İnsan, seçen, davranışı belirleyen, iyiye doğru, değere doğru yönelen bilinçtir. Temel ahlâkî değerler evrensel olmasına rağmen, her asırda farklı kültür ve medeniyet çevresinde farklı yorum ve uygulamalarla belirginlik kazanmaktadır. Bu nedenle davranışların değişmesine rağmen değişmeyen değerler söz konusudur. Bu açıdan her ahlâk anlayışının kaçınılmaz olarak bir insan tasavvuru bulunmaktadır. İnsan, değerleriyle insan olmakta ve ahlâklı oluşumuzun gerekçesini bu tasavvurlar oluşturmaktadır.²

İnsan-ı kâmil öğretisinin tam manasıyla anlaşılabilmesi öncelikle tasavvufun³ ve bunun İslam düşüncesi içerisindeki yerinin, elbette bu öğretinin sistematik bir biçimde ortaya konulduğu vahdet-i vücud doktrininin tam manasıyla kavranmasına bağlıdır. Fakat tasavvuf geleneğinde tanım ve tasarrufa alınmaktan hazzetmeyen bir şey bulunduğunu kabul etmek durumundayız.⁴ Bunun yanı sıra tasavvuf kültürü tarihi süreç içerisinde, kültürel yaşayışımızın göstergesi olarak tanımlanabilecek hemen hemen bütün unsurlarda etkisini hissettirmiş; onların her birine farklı nitelik ve ölçülerle karılarak, anlamlı bütünlükler oluşturmuş; ‘dil’den ‘sanat’a, ‘ahlaki değerler’den ‘devlet görüşü’ne kadar geniş bir kültür ufkunda birleştirici ve dengeleyici prensipler vaz eden kaynak olmuştur.⁵

Tasavvufi tefekkürün, felsefi değerlendirmeye elverişli pek çok yönü bulunmaktadır. Bu husus sadece nazari tasavvuf adı verilen bir düşünce geleneği çerçevesinde öne çıkan bazı mutasavvıfların kavram ve fikir bütünlükleri çerçevesinde dile getirilen görüşlerin felsefe açısından incelenmesinin ötesinde tasavvufun bir tefekkür olarak sistemli bir öğreti bütünlüğü oluşturmasıyla ilgilidir. “Bir başka deyişle, görüntü odur ki, kademe kademe bütün problemler ele alınmış ve en ince teferruatına kadar eksiksiz işlenmiş ve sonunda da ‘mutlak

² Hakan Poyraz, “Ahlaklı Olmanın Gerekçesi Nedir?”, 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 15-16 Kasım 2005 Sakarya; s. 12.

³ Tasavvufu ilgili klasik ve modern araştırmalar temel kaynaklarda bulunan bu kelimenin tanımı konusundaki anlaşmazlıkları ortaya koymaktadır. Genel olarak ‘suf’ teriminden geldiği ve yün ve yünlü kaba elbise anlamındaki ‘suf’ giyene ‘tesavvefe’ denildiği ve bu tabirin böylece ortaya çıktığı düşünülmektedir. Bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta’arruf)*, Haz. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s. 53–57; Hucviri, *Keşfu’l Mahcûb (Hakikatin Bilgisi)*, Haz. S. Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 111; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, T.D. Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 7 vd. Tasavvuf tabirinin İslam dünyasında ortaya çıktığı dönemde bile üzerinde uzlaşmış bir tanımının olmadığı bir kavram iken daha sonraki dönemlerde Arapça anlamının ötesinde anlam genişlemesine uğrayarak, Carl Ernst’in işaret ettiği gibi İslam dünyasında ortaya konulmuş bir terim olmanın ötesinde, İslam medeniyetinin çeşitli yönlerine atıfta bulunabilecek ve İslam dinine kendi bakış açılarından bir kimlik kazandırmak isteyen Öryantalistlerin bakış açısını yansıtan bir kimlik giydirme çabasının ürünü olarak değerlendirilebilir; Carl Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston 1997, Naklen Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 37.

⁴ William Chittick, *a.g.e.*, s. 36.

⁵ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s. 70-71.

varlık' olan Tanrı mefhumunda bütün her şey temellendirilmiştir. Bu durum tasavvufi bir tefekkür sisteminin, derunî bir tecrübeye dayanmış olmasına rağmen aklîliği tatmin edici değerlerinden hiçbir fedakârlık yapmamış olması anlamındadır.”⁶

İnsan-ı Kâmil ve Metafizik Boyutu

Açıktır ki insan-ı kâmil öğretisi tasavvuf literatüründe Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165–1240)'yle birlikte sistemli bir muhtevaya kavuşmuştur. Ayrıca vurgulanması gereken temel hususlardan biri de bu dönem tasavvufunun metafizik merkezli sistematik bir öğretiyi ileri sürmesidir. Tasavvufun bir bilim dalı olarak en yetkin ifade tarzlarından birine kavuşturulması İbnü'l-Arabî'yle birlikte gerçekleşmiştir. Bu anlayışın izlerini İbnü'l-Arabî sonrası tasavvuf literatüründe açıkça görmemiz mümkündür.

Gerçekten, insan-ı kâmil öğretisi, İslam'ın ortaya koyduğu insan⁷ anlayışının sistemleştirilmesi ve kendine has bir terminoloji ile ortaya konulmasıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenek içersinde insan-ı kâmil öğretisini temellendirmede pek çok Kur'an ayetinin bu bağlantıyı kuracak doğrultuda yorumlandığı görülmektedir. Ayrıca insan-ı kâmil öğretisinin gelişmesinde hadis literatürünün önemli rolü olmuştur.

Bu düşüncede temel fikir Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratması ve O'nun halifesi olmasıdır. Kur'an'da ve hadislerde anlatılan, tasvir edilen insan ve Tanrı'nın yarattığı varlıklar arasında doğrudan muhatap aldığı tek varlığın insan olması gibi nedenlerle insanın küçük kâinat (mikrokozmu) sayılmasına ve O'nun halifesi olarak görülmesine yol açmıştır. Bundan dolayı insan-ı kâmil anlayışı sufilerin Tanrı ve peygamberlerle ilgili görüşlerinin bir kısmı da içermektedir. Kur'an insanı iki boyutta değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi, insanın maddi varlık boyutunu nitelendiren beşer yönü, diğeri ise bu maddi yapıyı aşan asıl varlık yönünü oluşturan insan olma vasfıdır. Bu açıdan insan diğer varlıklarla aynı olan biyolojik gelişimin en üst noktasını teşkil etmekte ve bir varlık olarak beşer yönünü aştığı

⁶ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 72.

⁷ Arapça, “beşer, insan topluluğu, medenî” anlamına gelen *ins* kelimesinden türetilmiş olan insan kelimesinin anlamı bir şeyin ortaya çıkması ve vahşiliğe zıt olmak anlamındadır. *İns*, nefretin zıddıdır ve *üns* mastarı ile bağlantılı olarak *yakınlık duymak, alışmak, uyum sağlamak* anlamındaki *üns* mastarı ile irtibatlıdır. Türkçe'de *ünsiyet* olarak kullanılmaktadır. *Teennüs*, insan olmak anlamına gelirken, *isti'nâs* cana yakın olma vahşi hayvanın evcilleşmesi anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda *enes* vahşetin karşıtıdır.

Kelimenin aslının unutmak anlamındaki *nesyden insiyân* olduğunu ileri sürenler İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre insana insan denilmesinin nedeni onunla ahitlenmesi ve onun bu ahdi unutmamasıdır. Bu açıdan insanın yeryüzündeki görevi “hatırlamak” olarak düşünülmüştür. Bu hatırlama (*zikr*) şüphesiz onun ontolojik varoluşu üzerine düşünmesi, yeniden ifade etmesidir. İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lügâ*, C. I, Mısır 1972, s. 145; El-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibü'l-Kur'an*, Beyrut 1413, s. 28; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C. I, Beyrut 1994, s. 147–150; İlhan Kutluer, “İnsan”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 22, İstanbul 2000, s. 320–323.

oranda, metafizik bir irtibatlandırma ile kendini tanımlamaya başlamaktadır. Bu nokta kişinin Tanrı ile ilişkisinden kaynağını alan ilahî sorumluluklarını belirginleştirdiği noktayı işaret etmektedir. Kur'an'da ifade edilen "Ey inananlar! akitlerinizi yerine getirin"⁸ ayeti bu bağlamda değerlendirilebilir. İnsana yüklenen ve altından kalkması gereken sorumluluklar noktasında Kur'an'ın ifadesiyle, akıl, kalb, fuad, sadr, basiret, letafet vb. gibi insanda var olan yetiler onun insan olma vasfıyla Tanrı'nın sıfatlarını yansıtacağı iyi-kötü, güzel-çirkin gibi değerleri ödev duygusuyla birlikte bilinçle temellendirdiği bir noktadan itibaren insan etiğinin konusu haline gelmektedir.

Felsefe tarihinde oldukça eskilere uzanan bir geçmişi bulunan "küçük alem" (mikrokozmos) ve "büyük alem" (makrokozmos) öğretileri, insan ile âlem arasındaki bağlantıları temellendirmeye çalışan anlayışların bir ifadesidir. Bu yönüyle İslam dünyasında Kur'an'da geçen, Âdem'in halifelik makamında bulunduğu (el-Bakara 2/30), kendisine esma'nın öğretildiği (el-Bakara 2/31), insanın "*ahsen-i takvim*" üzeri yaratıldığı (et-Tîn 95/4), göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği (el-Câsiye 45/13), onun emaneti yüklendiği (el-Ahzab 33/72), gibi ifadeler bu anlayışı güçlendirmektedir.⁹ Bu gibi Kur'an ayetlerinin ve hadislerin tasavvuf düşüncesi açısından asıl dikkat çeken yönü ise her şeyin kendisi açısından ve kendisine referansla anlaşılacağı insana verdiği anlam ve değerdir. Bu yönüyle insan, ilahi özün bir yansıması, bir aynası konumundadır. Gürsoy bu hususa şu şekilde vurgu yapmaktadır: "Evren'in yaratılışındaki sır '*Tanrı'nın kendini bilmeyi arzu ettiği*' ile alakalı olduğundan, bu bilginin gerçekleşmesi anlamında O'nun asıl muradı, insandan başkası değildir. Çünkü ancak o, Tanrı'nın mutlak güzellik ve iyiliğini en saf haliyle sezebilir. Böyle bir liyakat etik anlamda insana, insan olmak bakımından kendine karşı göstermesi gereken önemli bir saygıyı telkin ettiği kadar, ona anlamlı bir sorumluluk yüklemektedir. Zira o, kendinde potansiyel anlamda var olan insanlık cevherini kemâl noktasında yakalamaya çaba sarfetmelidir. Bunun tam olarak gerçekleştirilmesi ise insan-ı kâmil olmaktır ki o evrensel mahiyetiyle bütün bir insanlık değerini muhteşem bir erdemlilik halinde, kendi içinde yaşamış ve gerçekleştirmiş olur."¹⁰

İnsan-ı kâmil kavramını ifade etmek için İslam tasavvuf literatüründe farklı dönemlerde pek çok ıstılah kullanılmıştır. Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemallerini

⁸ Maide 5/1

⁹ Bu konuda daha geniş bilgi için Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, "*Kur'an'da İnsan Kavramı*", İ. Ü.İ.F.D., Sayı:3, Yıl 2001, s. 13.

¹⁰ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 74.

kendisinde taşıdığından bu hallerin farklı derecelerini ifade etmek amacıyla farklı adlarla nitelendirilmiştir. Mesela Hz. Peygamber'in manevî hüviyeti olması itibariyle “Nûr-i Muhammedî”, ve “Hakikat-i Muhammediyye” olarak adlandırıldığı gibi ahlakî niteliklerini ve sahip olduğu erdemleri ifade etmek üzere “Varis-i Muhammedî”, insanla âlem arasındaki irtibatı öne çıkarmak için “alem-i sâgir”, Hakk'ın mazharı ve tecelligahı olması sebebiyle “mir'ât-ı Hak” gibi isimlerin yanı sıra; akl-ı küll, akl-ı evvel, akl-ı ilahi, zübde-i alem, kelime-i ilahiyye, nokta-i küll, sırr-ı azam, sırr-ı ilahi, hızır-ı zaman, şems-i hakikat, cevher-i evvel, merdüm-i dide-i ekvan, vb. isimlerle adlandırılmıştır.¹¹

İnsanın kâinat içindeki yeri problemi tasavvufun hem hareket noktası, hem de gayesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sufilerin ‘*hazarat-ı hams*’ denilen varlık dairesinde Tanrı başlangıç noktasını, insan ise bitiş noktasını temsil etmektedir. Bu yaklaşıma göre insan-ı kâmil Tanrı'nın yeryüzünde halifesi olması itibariyle O'nun bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan, varlığın esas mertebelerini tümüyle kendinde toplayan insandır. Bu insanın ideal bir tasavvurla ele alınmasını beraberinde getirmektedir. Çünkü bu anlamda Tanrı'nın muradı ve muhatabı insandır. Ayrıca insan diğer bütün yaratılmışlar içerisinde Tanrı'nın mutlak güzellik ve iyiliğini sezebilecek yegane varlıktır. Bu açıdan “*kendi ruhundan üflemiştir*” ifadesi insanın yetkinliğine, kendi kudretini bilebilecek seviyeye yükseltildiğini dolayısıyla insanın yüceliğini ifade eden bir anlatımı içermektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda insana verilen, yüklenen bir sorumluluğa da işaret etmektedir. Kur'an'ın ifadesiyle “emanet” insana verilmiştir. Böyle bir emaneti üstlenen insanın görevi yaratılışının asıl amacını oluşturan Tanrı'nın Kudret ve güzelliğini en saf şekliyle idrak etmeyi, dolayısıyla Tanrı evren ilişkisindeki bir biliş köprüsü olma niteliğini öne çıkarmaktadır. İnsan böylelikle bilkuvve ‘Birlik prensibi’ni kendisiyle ve kendisi açısından, fark edileceği bir ayna vazifesi görmektedir.¹²

Yunus Emre'nin “*bir ben var bende benden içeru*” deyişinde dile getirdiği insanın egoizmini dile getiren ‘*benlik*’ insanın kendi değerini, asıl özü yakalamasına, ayna görevini yerine getirmesine engel teşkil etmektedir. Bu manada “kâmil insan, tasavvuf düşüncesinde saf bir güç istenci (kudret idaresi) şeklinde, sadece kendine mahkûm (ama yine de mahkûm) bir üst insan olmaktan çok her an kendini asıl varlığını ve hakikatini bulduğu aşkın değer alanına doğru yeniden aşır, gerçek erdemi kendisi karşısında vermekte olduğu mücadele

¹¹ Mehmet s. Aydın, “*İnsân-ı Kâmil*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 22, s. 331; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 269–270.

¹² Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 103.

sonucu, ancak tanrısal sıfatların kendinden aksedebileceği bir saf ayna olmakta bulan, bir ideal insanlık mahiyetidir.”¹³

İnsan bu açıdan hakikat-i külli'nin zaman ve mekân içersindeki açılımlarını, hem kendimize hem de bütün insanlara göstermek, ontolojik, epistemolojik ve metafizik boyutlarıyla yeniden ifadesiyle yükümlü kılınmaktadır. Dolayısıyla bu insana bir sorumluluk yüklemektedir. Tasavvuf bir taraftan yaşanan bir iman hali olarak değerlendirilebilirken diğer yandan, bir tür kendisinin ve başkalarının iman edilen o kutsal varlık adına, sorumluluğunu üzerine almıştır. Bu açıdan o sadece bir mistik halet-i ruhiyye olmanın ötesinde özellikle etik bir sorumluluk bilincidir. Gürsoy'un ifadesiyle: “Bundan dolayı tasavvuf alanında, konformist bir tavırla yaşanan, basit bir ödev duygusunu ve doğmaların dış vechelerini, onları adeta özü koruyan bir kabukmuş gibi telakki ederek aşan ve dinin asıl anlamını insan olmak bakımından kendinde bulmaya çalışan bir anlayışla karşılaşmaktayız. Bu anlayış, daha ulvi bir sorumluluğu, bir ahlaki ideali beraberinde getirmektedir. Zira mutasavvıf, bireysel seviyede olduğu kadar toplumsal seviyede de ahlaki bir olgunlaşma amacını kendinde barındırır. Bu insan-ı kâmil fikrinde kendini ifade eden, gerçek manada insanlık liyakati'ne ulaşma cehdidir. Bu yöneliş tam olarak etik bir değer taşır. Kendinde ideal manasıyla insanı gerçekleştirmek demek olan bir tür evrenselleşme için arınma gayreti anlamındadır.”¹⁴ İnsan-ı Kamil'e ulaşma noktasında tasavvuf açısından bu bilinçli çabalar, insanın ahlaki yetkinliğini yüceltmeyi amaçlayan farklı boyutlara sahiptir.

Bu düşünce sisteminde insan, *seyr-ü sülük* ile aşamalardan geçerek, Tanrı'dan başka her şeyden yüz çevirerek O'na yönelir. Başka bir ifade ile, *fena* ve *bekâ* terimleriyle ifadesini bulan, *fenâ* anlamında kişinin varlığının şartlarının ölümlü varlık tarafından tam anlamıyla ortadan kaldırılması, *bekâ*'nın anlamında ise varlığının Hakk'ı temaşası sırasında ortadan kalkması anlatılmaya çalışılmaktadır.¹⁵

Mutasavvıfların çoğu, tasavvufî yolun temelini içe yoğunlaşmada, hayatın içe yönelmesinde, kişinin kendi kalbine yönelmesi şeklinde ele alıyorlardı. Onlarca kalp, Tanrı'nın makamıdır. Bir başka ifade ile Tanrı'nın kendini yansıttığı aynadır. İbnü'l Arabî ayna metaforunu Tanrı-insan-âlem ilişkisini açıklamak için kullanmaktadır.¹⁶ Tasavvuf

¹³ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁴ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁵ M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, C. 1, s. 371.

¹⁶ Her kültür ortamında, mistik öğretilerin sıklıkla kullandığı ayna metaforunun layıkıyla anlaşılması için dönemin ayna teknolojisini de kavramaya ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü o dönemde aynalar gümüş gibi cila ve parlatılmaya ihtiyaç duyan madenlerden yapıldığı için kararmaması ve paslanmaması için sıklıkla cila ve

kültüründe mistik birlik tecrübesinin tam birlik olmanın ötesinde ona benzer bir durum olduğunu ifade için ayna-suret metaforu kullanılmıştır. Bu açıdan tıpkı aynadaki görüntünün bir yönden aynaya bitişik, aynayla özdeş gibi görünmesine rağmen, diğer yönden aynaki görüntüden farklı olmasındaki gibi tasavvufî bir bakış açısıyla insanın varlığı bir bakıma Hak ile özdeş görülürken diğer yandan O'ndan farklıdır.¹⁷ Nitekim bir kimse kendisini dev aynasında görmekle dev olmadığı gibi, cüce aynasında görmekle cüce olmaz. Tanrı'nın âleme benzeyiş yönünün ayna sembolündeki karşılığı ise, aynadaki suretin sahibinden başkası olmamasıdır. İbnü'l Arabî vahdet-i vücut öğretisinin ana unsurlarını ifade etmek için ayna metaforuna sıklıkla kullanmaktadır. Bu yönüyle, ayna metaforu, Tanrı-insan özdeşliğini değil, Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/ayniyet ve başkalık/gayriyet ilişkisini ifade etmek amacıyla kullanmıştır.¹⁸ Ayna, üzerinde görüntü olmasa da ayna olmaya devam eder ve varlığı görüntüye bağlı değildir. Fakat aynanın aynalık vasfının kemâli, ancak aynalık fonksiyonunu yerine getirmekle gerçekleşir. Bir başka deyişle, ayna ancak üzerindeki görüntülerle kemal bulur. Burada hareket noktası bir şeyin kendini doğrudan ve dolaylı, başka bir deyişle kendiliğiyle bilmesi ile ayna gibi başka bir yer vasıtasıyla bilmesi arasındaki temel farktır. Âlemin var olması ikinci tür bir bilme konusu içersine girmektedir. Bu açıdan kişi ile onun aynadaki görüntüsü birbirinin özdeşi değildir. Fakat ondan ayrı bir niteliği de ifade etmemektedir.¹⁹ Bu yönüyle insan metaforik bir ifadeyle ayna olarak ilahi tecelliyi kendi yeteneği ve kapasitesi doğrultusunda yansıtmaktadır.

İbnü'l Arabî, insan ve evrendeki en yetkin varlık olan insan-ı kamil konusunu açıklamak için ayna metaforunu kullanmaktadır. Bu metafor doğrultusunda insan ve insan-ı kamil aynası mevcut olmasaydı, tabiat ruhsuz ve cansız, kalırdı. Bundan dolayı, insan ve insan-ı kâmil kâinatın ruhu ve cilası olmuş, evren onunla canlanmış ve hayat bulmuştur. Kişinin yetkinleşmesi, insan-ı kamil olması '*kainat aynasının cilası*', '*kainat aynası*' gibi anlamlara gelmektedir. Bu ise mutasavvıfların kullandıkları tabirlerin kâinat aynasının temiz ve yeterli parlaklığa ulaşmış olduğunu ifade için kullanılan onun kir ve pasını uzaklaştıran

parlatılmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerhi: Ekrem Demirli, İstanbul 2006, s. 25.

¹⁷ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 112-113; Ayr. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (Çev. A. Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 130-131.

¹⁸ Ahmet Ögke, "*İbnü'l Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu*", ss. 75-89, *Tasavvuf Dergisi*, S. 23, Ankara 2009, s. 77.

¹⁹ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *a.g.e.*, 53.

gibi nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi gibi kavramlara tekabül etmektedir.²⁰ Bu açıdan eğer kâinat aynası olmasaydı Tanrı bilinemezdi ve hak aynası olmasaydı halk, istidat ve kabiliyetlerini göremez, bilemezdi. Ancak bu aynanın sürekli zühd ile, o ilk ilahi nuru yansıtıncaya kadar, tozu, pası giderilinceye kadar sürekli sevgi ile teslimiyet halinde parlatılması gerekmektedir. Tanrı'nın kalbe yerleşebilmesi için nefis "kırılacak", beden ve kalb "kırılacak" herşey "hiç"leştirilecektir ki Tanrı orada kendisine yer bulabilsin.²¹ Bu sebeple fenâ-bekâ terimleriyle ifadesini bulan kulun nefsânî arzularından ve vehimi vasıflarından uzaklaşması, süflî isteklerini yok etmesi ve bekâ ile yok olan kötü vasıfların yerini iyi ve güzel olan ahlâkî vasıfların alması tasavvuf düşüncesinde esastır. *Fenâ fillah*, Tanrı'da yok olmak, bekâ-billah ise O'nunla var olmak demektir. Dolayısıyla bu insanın ahlaki olarak yetkinlik kazandığı bir sürece işaret etmektedir.

Vahdet-i Vûcud öğretisini temellendiren Muhyiddin ibn'ül Arabî kendine özgü bir metotla ontik varlığı yukarıdan aşağıya inen hiyerarşik bir sistem dâhilinde yorumlar. İnsanı 'mikrokozmos' (el-'alem el-sağır) bir çerçeve içersinde ele alan bu öğretiye göre Tanrı özü (zâtı) gereği var olan ve varlığı zorunlu olan tek varlıktır. O'nun varlığı salt mutlak olduğu için bilinemez. Her türlü belirlenışten (tahayyülden) uzak ve münezzehe olduğu için O'nun zatını kavramaya imkân yoktur. Bundan dolayı Tanrı'nın zâtı ancak çeşitli varlık mertebeleri bilindikten sonra kavranabilir. İbn'ül-Arabî'ye göre Tanrı'nın varlığı bu âleme nispetle bir ayna gibidir. Duyulur ve akledilir bütün varlık o aynada görülür. Bunun tersi de düşünülebilir. Tanrı'nın zatında hiç bir değışme ve çoğalma söz konusu olmaksızın O, varlığa tecelli etmektedir. Dolayısıyla tüm varlık Tanrı'nın aynası durumunadır. İbn'ül-Arabî ve Sadreddin Konevî (1210-1274) Tanrı'nın insanı, varlığın (bütün alemin) hakikatlerini kendinde toplayan bir varlık olarak yarattığını ve bu nedenle Tanrı'nın onda tecelli ettiğini söylemektedirler. Bu iki Türk-İslam filozofunda insan, fizik âlem ile idealar (akıl) âlemi arasında birleştirici bir unsur olarak görülmektedir. Her ikisine göre insan maddî benliğinden sıyrılabilen ve kozmosun temelini oluşturmaktadır. Ancak İbn'ül-Arabî ideal insanı metafizik yönü ağır basan ifadelerle açıklarken, Sadreddin Konevî bilgi problemi açısından ele alır.²²

Mevlana (1207-1273) insan-ı kâmil'i aşk ve sevgi yönü ağır basan bir düşünce sisteminde ele alır. İnsanı fizik âlemle metafizik âlem arasına yerleştirir. İnsanın gerçek yönünün manevi cephesi olduğunu vurgular. İnsan-ı kâmil'i Tanrı ile yarattıkları arasında bir

²⁰ Ahmet Öğke, a.g.m., s. 88.

²¹ Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 170.

²² İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993, s. 32-33.

aracı olarak görür. Mesnevî’de insan-ı kâmil kâinatın kalbi olarak ele alınmıştır. Mevlana insanı ele alırken onu bir kozmik varlık olarak görür ve insanlık cevherini kâinatın odak noktası yapar.²³

Azizüddin Nesefî (öl. 1300)’ye göre ise insan-ı kâmil şeriat, tarikat ve hakikatte tam olan insandır. Böyle bir insanın dört şeyi de tamdır; *iyi sözler, iyi hareketler, iyi ahlak ve bilgi*.²⁴ Nesefî, insan-ı kâmilî ilim ve ahlak yönünden sahip olduğu niteliklerle, diğer insanlara ahlaki erdemlerin kazandırılmasında ve dünyanın bir düzene kavuşturulmasındaki sorumluluğuna işaret eden ahlaki bir boyut içersinde değerlendirmektedir.²⁵

Abdülkerim el-Cîlî, (1365-1417) İnsan-ı Kâmil adlı eserinde İbnü’l-Arabî tarafından sistemleştirilen vahdet-i vücûd öğretisi doğrultusunda insan-ı kâmil anlayışını incelemektedir. Cîlî’ye göre: “insan-ı kâmil... evvelinden âhirine kadar eflâk-ı vücudun ve merâtib-i vücûdiyyenin kendi üstünde döndüğü “kutb” demektir.”²⁶ Cîlî’ye göre insan-ı kâmil sözüyle kastedilen Hz. Peygamber’dir. Ona göre insan-ı kâmil zâtî isimlere ve ilahi sıfatlara mazhar olmuştur. Bu yönüyle Hakk’ın aynası insan-ı kâmil olduğu gibi, insan-ı kâmilin aynası da Hakk’tır. Ona göre Hakk, isim ve sıfatlarını insan-ı kâmilde görmeyi ve göstermeyi istemiştir.²⁷

Vahdet-i vücûd sisteminde Tanrı gerçek varlık, kâinat ise geçici gölge varlıktır. Aslında mümkün varlıkların kendi yokluktur. Çünkü sonlu ve sınırlı, zamanlı olan bir şeyin varlığı vehim ve hayalden başka bir şey değildir. İbn’ül Arabî tek ve gerçek varlık olan Tanrı’dan bu evrenin nasıl meydana geldiğini yani Bir’den çokluğun nasıl oluştuğunu yorumlarken anahtar bir terim ve varlıkta bir mertebe olarak *ayan-ı sabite* (sabit gerçeklikler) kavramını kullanır. Bu Tanrı’nın evren hakkındaki bilgisine ait hakikatlerdir. Bir başka ifadeyle varlığın, Tanrı’nın ezeli bilgisindeki modelleridir. Bundan dolayı onlara sabit gerçeklikler denilmektedir. Bunlar aynı zamanda varlığın gerçekleşmesinin dayanağıdır. *Ayan-ı sabite*’nin ilâhî feyz ve tecellisi sayesinde varoluş süresi meratib-i vücud, tecelliyad, tenezzülât ve hazerat gibi adlarla anılan birçok aşamalardan geçer. Mutasavvıflar bazen dördü, bazen beşli, yedili, onikili ve kırklı tasnifler yapmışlardır.

²³ İsmail Yakıt, *a.g.e.*, s. 32.

²⁴ Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s.14.

²⁵ Azizüddin Nesefî, *a.g.e.*, s. 15.

²⁶ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, Çeviren: Abdülaziz Mecdi Tolun, (Yayına hazırlayanlar: Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul 1998, s. 345.

²⁷ Abdülkerim el-Cîlî, *a.g.e.*, s. 349.

Bu meratibi Avni Konuk'un tasnifine uyarak şu şekilde gösterebiliriz:²⁸

- *La-taayyün* mertebesi (Belirsizlik): Bu mertebeye Tanrı'nın mutlak varlığını ifade eder. Zat-ı İlahi bu mertebeye de isim ve sıfatları ile henüz muttasıf olmamıştır. Burada hiç bir kesiklik ve belirleme söz konusu değildir.

- *Taayyün-i evvel* mertebesi (ilk Belirlenme): Bu mertebeye Cenab-ı Hak, kendi zatını, sıfatını, mahlukatı bilir. Diğer bir ismi de "mertebeye-i vahdet"dir.

- *Taayyün-i sani* mertebesi (İkinci belirlenme): Bu mertebeye de Zat-ı İlahi'nin kendi esma ve sıfatlarının gerektirdiği külli ve cüz'i bütün manaların biçimleri birbirinden ayrılır. Tasavvuf ıstılahınca bu ilmi suretlere "ayan-ı sabite" ve bunların hepsine "a'yan-ı sâbite" (sabit hakikatler) denilir. Bir diğer adı mertebeye-i vahdiyyet'dir.

- *Mertebeye-i ervah* (Ruhlar âlemi): Bu mertebeye ruhlar yaratılmıştır. Ayan-ı sabite bu mertebeye birer soyut cevher durumuna gelir. Yine bu mertebeye her bir ruh hem kendini hem benzerlerini ve kendinin mebdעי olan Rabbini bilir.

- *Mertebeye-i misal* (Suretler âlemi): Bu mertebeye varlıklar ayrılması, birleşmesi ve bölünmesi imkansız olan gayet latif şekiller halinde ortaya çıkar.

- *Mertebeye-i âlem-i ecsam* (Şehadet âlemi, Görünen âlem): Bu mertebeye kesif, maddi varlıkların hilkatı vardır. Varlık somut şeklinde gerçekleşmiştir.

- *İnsan-ı kâmil* mertebesi (Yetkin insan): Cismani ve nuranî tüm meratibi kendinde toplayan insan-ı kâmil Tanrı'nın tecellisinin en yetkin, en olgunlaşmış yani en mükemmel biçimde ortaya çıktığı varlıktır.

İnsan, âlemden bulunan bütün varlıkları kendinde toplamıştır. Bu sebeple insan küçük âlemdir. "...insan bir küçük âlem (mikrokozmu)'dur; âlem ise bir büyük insan (gibi) dir... Bundan sonra âlem içinde, felekler, unsurlar ve müvelled şeyler (nevîn)'den şekillerin sûretleri açıldı (meydana geldi) ve insan, âlem'de en son mevlûd (doğmuş varlık) olarak Allah onu, âlemin bütün hakikatlerini (kendinde) toplayan (bir varlık) olarak yarattı. Ve onu (kendisine) halife kıldı... küçük insan ki büyük âlem (makrokozmu)'dan bir muhtasar (kısaltma, özet)'dir. İnsan'ın cismi, âlem'in cisminde (daha) küçük olsa da o, büyük âlem'in

²⁸ A. Avni Konuk'un Fusûs şerhinin mukaddimesinde vahdet-i vücud öğretisinin hülâsası durumundadır. Burada oldukça geniş olarak açıklanmaktadır; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1990, s. 14.

bütün hakikatlerini (kendisinde) toplamaktadır. Bu sebeptendir ki, akıllı kişiler (filozoflar), bu âlem'e, büyük insan (insan-ı kebir) adını veriyorlar..."²⁹

Bu açıdan bakıldığında Gürsoy'un ifadesiyle "İnsanın ekzistansiyel bir tavırla kendi varlık temeline doğru yaşadığı bu aşma hareketini; bir başka deyişle kâmil insan'a doğru gerçekleştirilen 'mücadele'yi, yine o insanın bireysel anlamda kendi beninde yakaladığı bir evrensel yöneliş şeklinde düşünmek durumundayız. Bu, bir bakıma 'vahdet-i kesret'te, 'kesreti ise vahdet'te anlamak olduğu kadar, temeldeki aşkın ve ideal ben dolayısıyla, 'öteki'ni kendinde fakat 'kendi'ni de 'öteki'nde anlama sanatıdır. Bu harikulade kuruluşun öncelikle etik değerini anlamak mecburiyetindeyiz. O halde konu 'erdem' üzerinde düşünmek olacaktır."³⁰ Dolayısıyla bu süreç insanı erdemlerle donatarak bir ahlak varlığı, insan-ı kâmil kılma yönündeki serüvenine işaret etmektedir.

Kur'an'a göre insanı çamurdan yoğurup yaratan Tanrı, ona kendi nefsinden ruh üflemiştir.³¹ Bu şekilde madde ve mananın kendinde birleştiği insan, iki dünyanın aynası şeklinde düşünülmüştür. Bu yaratılış insana yüce bir mevki vermektedir. İnsan, her bakımdan Tanrı'nın mükemmel bir eseridir ve O'nun nefsiyle hayat bulmuştur. Dolayısıyla O'nun niteliklerini yansıtan bir ayna gibidir. Tanrı, "Adem'i kendi sûretinde yaratmış"³² denilir. Bu açıdan bakıldığında Adem, insan-ı kâmil'in ilk örneğidir. Ayrıca Tanrı onu yeryüzüne halife kılmıştır.

Fakat insan, yukarıda değinildiği gibi Tanrı'nın kulu ve halifesi olabileceği gibi potansiyel olarak bunun dışında da kalabilir, aksi yönlere kanalize olabilir. Burada önem taşıyan nokta insanın Tanrı'nın esma sıfatlarının kendisinde tecelli ettiği ontolojik bir varlık olarak mı kâmil olduğu yoksa belirli bazı tasavvufî tecrübeleri yaşayıp, mertebeleri elde ettikten sonra, nefsini temizleyip kendi kozmik varlığında zaten mevcut bulunan o asli birliği idrak ettikten sonra mı kâmil olduğudur. Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye göre insanın şerefi çok büyüktür. İnsan Tanrı'nın yarattığı en yüce ve saygıdeğer varlıktır. Bu yönden insan-ı kâmil yaratılışın nedenidir. İbnü'l-Arabi'ye göre İnsanı kâmil olmasaydı yaratılış Tanrı'nın bilinmesi imkânsız olacağı için bütün yaratılış onun sayesinde olmuş, Tanrı hem âlemde hem de yetkin insanda tecelli etmiştir.³³

²⁹ Nihat Keklik, *el-Futûhat el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 436.

³⁰ Kenan Gürsoy, *a.g.e.*, s. 81.

³¹ Hicr 15/28-29, Sâd 38/72.

³² Buhari: İsti'zan (1); Müslim: Birr (115), Cennet 28

³³ Abu'l-Âla Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 93-94.

Tanrı insanı yeryüzüne halife kılmış ve meleklerine ona secde etmesini buyurmuştur. Tanrı bilinmek istemiş ve bu âlemi yaratmıştır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabi açısından "insan-ı kâmil'den daha mükemmel bir mevcut yoktur. Bu dünyada insanlar arasında kemale ulaşamayanlar, bir hayvan-ı natıktır; bir suretin cüz'üdür; insanlık derecesine ulaşamaz. Aksine onun insanlara nispeti, bir ölünün insanlığa olan nispeti gibidir. Şu halde o gerçek değil, şeklen insandır."³⁴

İslam düşüncesinde genel olarak insan, Tanrı için yaratılmıştır. Tanrı da buna karşılık her şeyi insan için yaratılmıştır. Mutasavvıflar insana tanınan bu yüksek mertebeye delil olarak, Kur'an-ı Kerim'de sayısız imalar bulmuşlardır. Bu konuda 'Tanrı insana kendi içine bakmasını emretti' dedikleri âyet ise şöyledir: "O'nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada, hem de içlerinde göstereceğiz."³⁵ Kendini bilen Rabbini bilir hadis'i bununla ilgilidir. İnsan-ı kâmil, İslam düşüncesinde Peygamberdir. Tasavvufun âmâcıda buna yöneliktir. İnsan-ı kâmil bütün ilahî isim ve sıfatların tecelli ettiği bir aynadır. Tanrı kendisini ve yarattığı tüm varlıkları insan-ı kâmil vasıtasıyla temaşa etmektedir.³⁶

Muhyiddin İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde insanı merkeze alarak, varlığın birliği (vahdet-i vücud) ilkesi perspektifiyle, insanın salt geçekliğe ulaşmasında ontolojik ve epistemolojik var oluşunu özgün bir yorumla sunmaktadır. Bu eser İslam düşüncesinin tasavvufi bir bakış açısıyla felsefe, kelam, fıkıh, tefsir, hadis gibi ilim dallarının ışığında insanın serüvenini ifade etme, Tanrı-insan ilişkisini yorumlama imkânını ortaya çıkarmaktadır. İbn Arabî'nin bu yaklaşımında temel aldığı öğretisi vahdeti vücûd (varlığın birliği) paradigmasıdır.

İbn'ül-Arabî'ye göre Peygamberler insan-ı kâmidir.³⁷ Tanrı mikrokozma bir varlık olarak insan-ı kâmil yaratmıştır. Böylece kendi şuuru kendisine yansımıştır. İbn'ül-Arabî'ye göre Tanrı'yı ancak insan bilir. Çünkü o Tanrı'nın tecelli ettiği yerdir. Tanrı'nın gölgesi insan-ı kâmil'dir ve insan-ı kâmil, O'nun suretinde yaratılmıştır.³⁸ İbn'ül-Arabî bu hususu şu şekilde vurgulamaktadır: "...hak'tan bütün isimlerin çıkmasını sağlayan baş isim, büyük insandır (insan-ı kebir). O ise, insan-ı kâmidir. İsimlerin başı insan olduğuna göre, sûfilerin yolunda isimlerin başının da onunla açıklanması yerindedir. Çünkü Allah Âdem'e kendi

³⁴ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s. 438.

³⁵ *Fussilet*, 41/53.

³⁶ S. Hüseyin Nasr, *Sufi Essays*, George Allen and Unwin Ltd., London 1972, s. 35.

³⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, C. 7, İstanbul 2008, s. 97.

³⁸ Nihat Keklik, *a.g.e.*, s. 428.

(Âdem'in) zâtından bütün isimleri zevk yoluyla öğretmiş ve tümel şekilde ona tecelli etmiştir. Bu durumda ilahi mertebedeki her isim Âdem'de ortaya çıkmış, Âdem de Yaratıcısının bütün isimlerini öğrenmiştir.”³⁹

Her varlık Tanrı'yı kendi yaratılışındaki kapasite ve çapa göre tecelli ettirir. Esmâ-i ilâhiyyenin bir çiçekte, bir hayvanda tecelli etmesi ancak bu varlıkların kâbil olma derecelerine göredir. İbn'ül-Arabî'ye göre “Yatay-eğik hareket ise, hayvanlara özgüdür. Bu nedenle dikey hareket, Allah'ın ilahi surette yarattığı insana aittir. Söz konusu varlık, dünya ve ahirette bu niteliğin sahibi olan insan-ı kâmildir. Bu nedenle Allah Âdem'i bu surette tahsis etti. Çünkü insan, bu doğrusal hareketin üzerinde baki kalan mutluluk ehlidir ve bu nedenle onu 'halife' diye isimlendirdi.”⁴⁰

Bundan dolayı cansız varlıklardan bitkilere, hayvanlara ve insanlara doğru uzanan açık bir hiyerarşi vardır. İnsan diğer varlıklardan ayrı olarak varlık mertebesi açısından tüm eşyayı kuşatan bir nazara sahiptir. Bundan dolayı mikrokozmu olan insan ile makrokozmu olan evren birbirini yansıtan iki ayna gibidir. Bu nedenle insan akli evrendeki yaratılan her şeyi ilke olarak bilebilir. İnsan da ontolojik açıdan diğer varlıklar gibi Tanrı'yı tespih ettiği halde, bunun bilincindedir ve en önemlisi bunu hilafet vasfıyla yapmaktadır. İnsanın bu meratibin en üstünde bulunması onun tecelliyatın en kâmil yeri olması nedeniyledir. Bundan dolayı insan eşref-i mahlukattır ve tüm mahlukat ona musahhar kılınmış onun emrine verilmiştir. Aynı meratipten İslam'ın ortaya koyduğu tabiat görüşüne ulaşmak mümkündür. İslam insanla tabiatı birbirinden büsbütün ayırmamakta, bütüncül bir kâinat görüşünü sürdürmektedir.⁴¹

İnsanın Anlam Arayışı ve Ahlâkî Değerler

İnsanın bu dünyadaki amacı eşyanın bilgisini kazanmak, insan-ı kâmil olmak, ilahi isimlerin ve sıfatların yansıdığı ayna olmaktır. İnsan cennetten çıkmadan önce kâdim insandır. (el-insan el-kâdim), oradan çıkmasıyla bu halini kaybetmiş, ama kendini tümüyle bileceği bir kâinatın merkezinde bulunduğu için tekrar eski haline dönebilmeyi potansiyel olarak taşımaktadır. Bu potansiyeli hayata geçirenler insan-ı kâmildir.⁴² Bu yönüyle insanın yaradılışının gayesi, Tanrı'nın kendisini en mükemmel bilgi aracı olan kâmil insan aracılığıyla “bilme”sidir.

³⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e*, C. 7, İstanbul 2008, s. 35.

⁴⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e*, C. 7, İstanbul 2008, s. 178.

⁴¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 91.

⁴² Seyyid Hüseyin Nasr, *a.g.y*.

Tasavvuf bu yönüyle İbn'ül-Arabî'ye göre bir ahlaki eğitimidir: "Senden daha ahlaklı olan kimse, tasavvufta senden öne geçmiştir."⁴³ Bir başka yerde bu hususun altı şu şekilde çizilmektedir: "Sûfiler, üstün ahlâkları elde etmiş kimselerdir. Sonra onlar şunu anlamışlardır: Dünya hayatı, bir tek insanın kendi ahlakıyla Allah'ın bütün kullarını mutlu etmesine imkân vermez. Bir insan memnun edildiğinde bir başkası kızabilir. Bu durumda bütün insanlara karşı güzel ahlakı gerçekleştirmenin imkansız olduğunu görünce kendisine karşı güzel ahlak sahibi olmaya daha layık kimseyi dikkate almışlardır ve güzel ahlakın öfkelenirdiği kimseyi önemsememişlerdir... güzel ahlakı genel olarak insan... bütün hayvan ve bitkilere yaymışlardır."⁴⁴

Burada ifade edilen insan-ı kâmil olmanın ahlakı da aslında bu yönelmenin ahlakıdır. İnsanın egosundan, kendinden hareketle mutlak olana doğru açılmanın, mutlağa kendisini açmanın hareketidir. Kendisini ilahî huzura doğru fark etmenin açılımıdır.⁴⁵ Bundan dolayı insan bu dünyada özel bir konuma sahiptir. İnsan, insan-ı kâmil niteliğiyle kozmik sistemin merkezinde yer almaktadır. Her şeyin ismi ona öğretildiği için, onların üzerinde yer almaktadır. Bu gücünü Tanrı'nın yeryüzünde halifesi ve O'nun iradesinin aracı oluşuna borçludur. İnsanın tabiata hükmetme hakkına sahip olması. İlahî surette yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶ İnsan-ı kâmil öğretisi daha önce vurguladığımız gibi esas nitelikleri açısından İbnü'l-Arabî'ye aittir. İnsan-ı kâmil'den anlaşılan şey tasavvuf sistemi dâhilinde Tanrı'ya ideal bir şekilde yaklaşan insandır. Bu mertebeye ulaşanlar da öncelikle peygamberlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan-ı kâmil meleklerden daha üstün bir mertebeye yükseltilmiştir. Çünkü o Tanrı'nın isimlerinin bilgisine sahip kılınmıştır.

İnsan diğer varlıklar gibi yaratıcısını tesbih ettiği halde bunun şuurundadır. Daha da önemlisi bunu hilafet vasfıyla yapmaktadır. Bu sebeple diğer varlıklar onun emrine verilmiştir. İnsan-ı kâmil Tanrı'nın "zat isimlerini" keşfedebilen yegane varlıktır. Bu yönüyle insan uluhiyyet sıfatlarını taakkul edebilmektedir. İnsan bir mikrokozmos olarak ilahi isimler ile

⁴³ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e.*, C. 6, s. 143.

⁴⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e.*, C. 6, s. 144.

⁴⁵ Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*, s. 137.

⁴⁶ İnsanın yetkinlik arayışını ifade etmek, insanda ontolojik olarak var olan akletme ve tecrübe yetilerinden hareketle onun insan olarak her koşulda yetkinliği arayan ve ona potansiyel olarak ulaşma yetisiyle donanmış olduğunu göstermek, pek çok İslam düşünürünün üzerinde durduğu bir husustur. Bu konuda özellikle İbn Sina ve İbn Tufeyl'in kaleme aldıkları, *Hayy b. Yakzan* adlı eserleri zikretmek yerinde olacaktır. Aynı konuda İbn Nefis de *Er-Risale el Kamiliyye* ismini taşıyan bir eser kaleme almıştır. Bu konudaki eserler, bireyin yetkinliği kazanmasında, insan olma niteliğinin tek başına kişiyi felsefi ve teolojik hakikatlere ulaştırmada yeterli olmasını ifade etmektedir. Bu konudaki eserlerin dikkat çeken bir yönü de düşünürlerin bu hususu açıklarken son tahlilde mistik bir yönelişe ulaşmalarıdır.

bu isimlerle isimlenen varlık mertebesi arasında bir toplayıcı niteliğine sahiptir. Bu yönüyle âlem insan ile ruha kavuşmaktadır. İnsan isimleri öğrenmekle âlemin sırlarına vakıf olmuş ve yetkin nitelikleri kendinde toplamıştır. Bu nedenle tasvvuf literatüründe mikrokozmos olarak betimlenen insan bu noktaya ulaşmakla makrokozmos olan evreni yansıtmakta, iki farklı metafizik kategoriyi, birbirini yansıtan iki ayna gibi birleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle basit bir ayna olan âlem, insan ile bir *mirat-ı mücella* olur. Bu yön İbnü'l-Arabi'ye göre insanın ahlaki yetkinleşmesinin önemli bir aşamasını oluşturmaktadır: “Allah’ın kullarından ârifler, isimlerle ahlâklanırken... âriflerin büyük kısmı... Allah’ın isimleri olmaları bakımından en güzel isimlerle (esma-i hüсна) ahlâklanırlar... kendisine layık tarzda bir isimle ahlâklanması bakımından ilahi isimlerle ahlâklanmaktadır.”⁴⁷ Güzel ahlakla ahlaklanan insan Tanrı ve onun yarattıklarına nasıl davranacağını bilen insandır. Peygamberler bu açıdan üstün bir ahlak prototipidir.⁴⁸ İnsanlar Tanrı’nın Âdem’e ihsan ettiği ahlak üzerinedir. “Âdem’in kemali gibi kemal sahibi olmayanlar ise, kendisine verildiği ölçüde bu ahlakı elde eder. Bu bağlamda bir kısmı kâmil, bir kısmı daha kâmindir.”⁴⁹

İbnü'l-Arabi'ye göre yaratılışın sırrı Bir'in zatına ait bilinme ve tezahür etme aşkından ötürü Tanrı'nın Görülen âlemin (alem-i şehadet) suretlerinde tecelli ettiğini söyleyerek açıklar. Bu yönüyle kendisinde ve kendisiyle, kendisini bilinmek üzere suretlerde ve her şeyin üstünde şeylerde tezahür eden Bir'in bu ezeli kendi güzellik ve yetkinliklerini seyretme aşkı en tam tahakkukunu O'nun tek bilicisi olan ve sıfatlarını mükemmel olarak ortaya koyan insan-ı kâmil'de bulmuştur.⁵⁰ Bu yönüyle âlemin yaratılış sebebi olan insan buraya kadar anlatılan özellikleriyle kozmik/ontolojik bir varlığa tekabül etmektedir.

İnsan-ı kâmil, yaratılışın gayesini yani yaratılış meratibini ilm-i hal ile idrak etmiş olan insandır. İnsan-ı kâmil ile kıyaslandığında diğer insanlar bu niteliğe ancak potansiyel olarak sahiptirler. Bu açıdan insanın yetkinleşmesi eksiklikten uzak olmanın tecelliyat-ı esma-i ilahiyenin bilfiil halidir. İnsanın bu niteliği insanın metafizik ve ontolojik bütünleşmesinin bir yansımasıdır. İbnü'l-Arabi'ye göre insan-ı kâmil sadece âlemin yaratılış sebebi olmasının ötesinde âlemin koruyucusu ve destekleyicisidir. Bu açıdan “sebeup” yok olursa eserinde varlığına ihtiyaç duyulmayacaktır. “Eğer Allah’ın uğruna tecelli ettiği insan yok olacak

⁴⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e.*, C. 6, s. 202.

⁴⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e.*, C. 6, s. 238.

⁴⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *a.g.e.*, C. 6, s. 305.

⁵⁰ Abu'l-Âla Affifi, *a.g.e.*, s. 94.

olursa, bir başka deyişle, eğer artık bilinmemek Allah'ın iradesi ise, Allah hemen herhangi bir şekilde tezahür etmeyi bırakacak ve bütün âlem yok olacaktır.”⁵¹

Bir hadis-i şerife göre “Allah gizli bir hazine idi, bilinmek için dünyayı yarattı”⁵². Bu durumda O'nu bilen bulunması gerekir. İşte insan-ı kâmil bu kimsedir. İnsan-ı kâmil hakikati temsil eden kimsedir. Aslında insan olmak, hakikatin tecelli ettiği yer manasına gelir. Zira az önce değindiğimiz gibi İbnü'l-Arabî bütün kainatı insanın zihni melekelerine sahip bir varlık olarak görür ve ona “insan-ı ekber” adını verir. İnsan onu temsil etmek bakımından “insan-ı sağır”dır. İnsan-ı kâmil ise insanlar içinde evrensel hakikati kemal derecesinde temsil eden kimsedir. Aslında bu şekilde, bireysel ve toplumsal olarak anlaşılması ve uygulanması beklenen etik davranışlar ve olgular için bir zemin hazırlanmış olmaktadır. Çünkü etiğin temel amacı olan ahlaklı insan olmak varoluşsal bir çabadır.

Sonuç

İnsanlık tarihi boyunca en yüksek değer ne olduğu her zaman cevabı aranan bir soru olmuştur. Bu yönüyle insana yüce değerler kazandıracak veya onlara ulaşmasına engel olacak etik değerlerin niteliği bütün ahlak tarihi boyunca düşünürlerin üzerinde önemle durduğu bir olgudur.

Tasavvuf düşüncesi, kendi özünü fark edip, yaratılıştaki asıl gayeyi, arınarak yakalayabilmiş olan kişiyi, insanlık mahiyetini kendinde, mükemmel şekliyle gerçekleştirmiş olmak anlamında insan-ı kâmil olarak tanımlamaktadır. Batı dillerinde evrensel insan olarak adlandırılan bu merteye, Nietzsche'nin ‘üstün insan’ı (*superman*), Hegel'in ‘*geist*’i, Carlyle'in ‘kahraman’ı gibi batılı bazı filozofların dile getirdiği üst insan düşüncesinden farklı bir anlam ifade etmektedir. İnsan-ı kâmil, ahlaki erdemleri en iyi bir şekilde yaşayan, hayata geçiren kişi olarak, diğer insanlar için bir örnek konumundadır. Tasavvuf öğretisi bu örnek olma kavramına ruhsal eğitim ve ahlak kazanma bakımından çok farklı bir boyut kazandırmaktadır.⁵³ Bu yönüyle ahlâk felsefesinde yükümlülükler büyük önem taşımaktadır. Fakat İslâm ahlâkının insanın yükümlülüklerini belirlerken onun insan olma niteliği açısından fitratına büyük özen gösterdiği görülmektedir. Ayrıca İslam ahlakı insanın sorumluluk bilincini temellendirirken bunu katı bir takım kurallar manzumesi yerine, temelini onun varoluşsal niteliklerinde bulan ve kalp temizliği, iyi niyet, Tanrı rızası gibi temelini insanî

⁵¹ Abu'l-Âla Affifi, *a.g.e.*, s. 95.

⁵² İbnü'l Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, Tercüme ve şerh: Ahmet Avni Konuk, (Haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s.330.

⁵³ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, s. 63–64.

niteliklerden, onun duygusal boyutu olan, yaratılış amacına yönelik, idealleştirilmiş bir mahiyette değerlendirmektedir. Bu bağlamda ahlaklı olmak sadece bazı kural ve ritüelleri öğrenmenin ötesinde insanın özne olmasıyla, kişi olmasıyla, bu değerleri kendisiyle içselleştirmesiyle mümkün gözükmektedir. Bu bağlamda ahlak kişisinin bu içselleştirmeyi sağlama doğrultusunda Kur'an'ın insanı motive edici zengin bir materyal sunduğunu göz ardı etmemek gereklidir. Bu diğer ahlak kuramlarıyla mukayese edildiğinde onun ayırt edici temel vasıflarından birini oluşturmaktadır.

Bu bağlamda ahlaklı olmak, kişinin sosyal alışkanlıklara, örfelere kendini kaptırmasının ötesinde etik'in temel sorularından olan 'iyi' nedir üzerinde, insan davranışlarını idare eden temel prensiplerin mahiyeti üzerinde bilerek, özgürce, sorumluluk duygusuyla bilinçli katılımını içermektedir. Bu ise insan-ı kâmil öğretisinin işaret ettiği bağlamda, ahlak kişisinin evrensel değerini öne çıkarmakta, Hakikat karşısındaki onun kozmik bir varlık (ya da ilke) olarak ekzistansiyel konumunu, alem-i şehadet açısından normatif/ahlaki bir ilkeyi temsil etmektedir. Bu yaklaşımın İslam düşüncesi açısından önemi ahlakın öznesi olan kişinin yetkinlik kazandığı ölçüde Tanrı-âlem-insan ilişkisinin kusursuz bir bütünlüğüne işaret etmesidir. Çünkü burada kişi bir ahlak varlığı olarak, kendi içinde bulunduğu hayatın, evrenin ve toplumun bütününe kuşatan, sorumluluk bilinciyle, 'iyi'ye, 'doğru'ya, 'değer'e yönelen evrensel bir ahlaki yönelişinin bilincinde olmaktadır.

İnsan-ı kâmil kavramı kendi olgunluğuna ulaşmış, olmak anlamında kullanılan bir kemaldir. Bu yönüyle her insan onda kendinden bir şeyler bulur. Bu bir evrenselliştir. Bu yönüyle Gürsoy'un ifade ettiği gibi "Öyle kendinizle bütünleşin, öyle dürüst olun, prensiplerinizle öyle bir erdemlilik haline ulaşın ki, işte herkes kendi hareket noktasından çıkışla, sizin gibi bir erdemliliğe doğru yönelsin, yine herkes, kendi dürüstlüğü ve kendisiyle bütünleşmesi sayesinde kendi olgunluğuna yönelebilmemiş olsun. Burada bir örnek oluşturuyorsunuz ve ahlakın evrenselliği, tek tek örnekler üzerindeki evrenselliştir. Ayrıca bu evrensellik, tek tek olmaklığa ve özellikle sizin kendi iç mücadelenizden ve mücahedenizden hareketle bir yerlere doğru yürümekte olmaklığınızı asla dışlamaz."⁵⁴ Bu yönüyle etik evrensellik insanın evrenselliğini belirginleştiren bir alanı ifade etmektedir.

Bu evrensellik, karşısındakine güven duyarak, ondan hareketle, kendi kültür atmosferini dışlamadan, sorumluluk duygusuyla bütün varlığı kucaklamayı ifade etmektedir. Bu manada insan, bireysel olarak insan-ı kâmil olabilme idealini sürekli canlı tutabilmektedir.

⁵⁴ Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar*, s. 45.

Bu ideali gerçekleştirme ise kevnî manada âlemdeki en mükemmel varlık olan insanın, kendi çabasına bağlı bir başarıyı gerekli kılmaktadır.

Sözlerimize Mevlevî ekolünün tanıdığı simalarından Şeyh Galib'in şu veciz beytiyle son verelim:

“Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdûm-î dîde-i ekvân olan Âdemsin sen”⁵⁵

Kaynaklar

- AFİFİ, Abu'l-Âla, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- AYDIN, Mehmet, “*İnsân-ı Kâmil*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 22, İstanbul 2000.
- CHITTICK, William, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahih*, (I-VIII), İstanbul 1992.
- CÎLÎ, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, Çeviren: Abdülaziz Mecdi Tolun, (Yayına hazırlayanlar: Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İstanbul 1998.
- GÜRSOY, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.
- , *Etik ve Tasavvuf Felsefî Diyaloglar*, Yayına Hazırlayan: Semih Yücel, Sufi Kitap, İstanbul 2008.
- HUCVİRÎ, *Keşfu'l Mahcûb* (Hakikatin Bilgisi), Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.
- IZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (Çev. A. Yüksel Özemre), Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- İbnü'l ARABÎ, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerhi: Ekrem Demirli, İstanbul 2006.
- , *Muhyiddin, Fütûhât-ı Mekkiyye (I-X)*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- , *Tedbirat-ı İlahiyye*, Tercüme ve şerh: Ahmet Avni Konuk, (Haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992.
- İbn FÂRİS, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüğa* (I-VI), Mısır 1972.
- İBN MANZÛR, *Lisanu'l-Arab* (I-XV), Beyrut 1994.
- İSFEHÂNÎ, Râgıp, *el-Müfredât fî Garibü'l-Kur'an*, Beyrut 1413.
- KELÂBÂZÎ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- KUTLUER, İlhan, “*İnsan*”, TDV İslam Ansiklopedisi, C. 22, İstanbul 2000
- KEKLİK, Nihat, *el-Futûhat el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990
- KONUK, Ahmet Avni, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1987-1990
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul 1931.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991
- , *Sufi Essays*, George Allen and Unwin Ltd., London 1972.
- MÜSLİM, *el-Câmiu's-Sahih*, (I-VIII), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

⁵⁵ Fuat Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul 1931, s. 594. (Kendine güzelce bir bak, sen âlemin özü, varlıkların gözbebeği olan insansın.)

Durak, N. (2010). İslam düşüncesinde etik bir ideal olarak "insan-ı kâmil" anlayışı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* [Bağlantıda]. 7:2. Erişim: <http://www.insanbilimleri.com>

NESEFÎ, Aziziüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil*, Çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990.

ÖGKE, Ahmet, “İbnü’l Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, ss. 75–89, *Tasavvuf Dergisi*, S. 23, Ankara 2009.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri “Kur’an’da İnsan Kavramı”, İ. Ü.İ.F.D., Sayı:3, Yıl 2001.

POYRAZ, Hakan, “Ahlaklı Olmanın Gerekçesi Nedir?”, 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 15-16 Kasım 2005 Sakarya.

SCHİMMEL, Annemaria, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1992.

ŞERİF, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

ULUÇ, Tahir, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.

YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.

YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.